

RORTY Y EL LABERINTO DE LOS ESPEJOS

En su libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza*¹, Rorty se suma a las disputas filosóficas sobre la esencia de la filosofía y el modo de alcanzar un fundamento más seguro para la misma. El diagnóstico que nos ofrece no puede ser más revelador: la tradición filosófica ha llegado a un punto muerto. La filosofía analítica en particular, y la filosofía en general, están en crisis y ello se evidencia en el hecho de que sus objetivos son inalcanzables, sus proyectos irrelevantes para los intereses humanos, sus métodos inadecuados para las tareas que se supone han de realizar.

Rorty pretende dar una nueva orientación al quehacer filosófico, con el declarado propósito de «minar la confianza del lector en «la mente» en cuanto algo de lo que debemos tener una concepción filosófica, en el «conocimiento» en cuanto algo sobre lo cual debiera haber una «teoría» y que tiene «fundamentos».»² A tal efecto se dirige contra la filosofía tal como se viene entendiendo desde Kant, contra la filosofía que se desarrolla bajo las condiciones ahistóricas de cualquier posible cambio histórico. La historia es terapéutica. No se trata de buscar mejores respuestas a las preguntas de siempre, sino de trazar el desarrollo de las mismas hasta llegar a desmontar los marcos de referencia en que surgieron. En resumen, es preciso emprender una tarea de reconstrucción de los problemas filosóficos, considerando que éstos aparecieron, desaparecieron o se transformaron como resultado de suposiciones o vocabularios nuevos³. En este sentido, Rorty mantiene la línea iniciada hace dos décadas, con su crítica hacia las concepciones del lenguaje ideal y del lenguaje normal, así como respecto de las pretensiones y logros de la filosofía analítica.

La reconstrucción a que se ha aludido es ante todo una exposición histórico-filosófica, en la cual la conexión entre el lenguaje y los problemas de la filosofía es puesta de manifiesto una vez más, en este caso bajo la perspectiva específica de la metáfora. La filosofía moderna pretende proporcionar la fundamentación de toda filosofía en una teoría del conocimiento que

1 R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, N. J., 1980.

2 Op. c., p. 7.

3 Op. c., p. XIII.

se construye precisamente al hilo de una reflexión sobre la naturaleza del espíritu humano. De ahí nacen los conceptos fundamentales de semejante teoría, y su virtualidad operativa se muestra en su carácter metafórico. Rorty trata de desmantelar la figura central de una determinada tradición de pensamiento que en la modernidad adquiere nueva configuración y prestigio con Descartes: la metáfora de la mente como un espejo de la naturaleza, que «refleja» los objetos exteriores mediante representaciones exactas⁴. Se trata de probar que la metáfora del espejo es improductiva desde el punto de vista cognoscitivo, y ello tanto más cuanto que la tesis actual de la preeminencia de la filosofía del lenguaje es sólo una variante de la representación de la teoría del conocimiento como instancia fundamentadora. Para una filosofía que se entiende a sí misma sin espejos, «la invención de la mente» se pone de manifiesto en su condicionamiento histórico y lingüístico lo mismo si el espejo es la conciencia o el lenguaje. Por consiguiente, se hace necesario abarcar las dos caras del espejo para hacer ver que la mayoría de los filósofos aún están delante de él.

La dificultad de esta tarea requiere la puesta en juego de una gran dosis de reflexión filosófica, tal como se muestra de modo evidente en la primera parte de la obra a la que nos referimos. En ella, la metáfora del espejo de la naturaleza se esgrime contra la filosofía, partiendo del supuesto de que tal metáfora puede concretarse en la denominación genérica de «Nuestra Esencia de Vidrio». Porque la mente no se comportaría como reflejo de las cosas exteriores si no se hiciera comprensible ante todo como una esencia de vidrio que se conoce a sí misma mucho mejor que a ninguna otra cosa. Este es justamente el punto que va a ser tratado aquí. El paralelismo que se establece entre el hecho de la «invención de la mente» y la figura metafórica de «nuestra esencia de vidrio» se entrecruza con el problema del dualismo mente-cuerpo. Estamos, por lo tanto, ante una temática filosófica muy antigua y conocida, sobre cuyas implicaciones históricas y lingüísticas acaso merezca la pena reflexionar.

Es sabido que la caracterización de la filosofía como una autorreflexión del espíritu se remonta a épocas muy anteriores a la filosofía moderna. Por ende, la conexión entre la idea de mente, o de alma inteligente, y la reflexividad puede encontrarse de un modo más o menos explícito en determinados textos griegos, que constituyen páginas ejemplares de la historia de la filosofía. Baste decir a este respecto que muchas de las categorías auxiliares de la investigación contemporánea sobre «filosofía de la mente» son de origen helénico, aunque el concepto filosófico de mente, tal como se entiende modernamente, no se corresponda con el entendimiento de los griegos.

Pero Rorty tiene sus razones para afanarse en hacer ver que «la invención de la mente» está vinculada al paradigma cartesiano de una reflexión hacia «lo interior», así como al «abismo ontológico» que tal reflexión descu-

4 Una anticipación de los temas que desarrolla la mencionada obra se encuentra en R. Rorty, 'The World Well lost' (Symposium: The possibility of conceptual frameworks), en *Journal of Philosophy*, 69 (1972) 649-665.

bre entre lo mental y lo corpóreo. En relación con esta consideración específica de lo mental, los griegos carecían de una idea de «conciencia» en cuanto algo aislado de lo corpóreo y viceversa. Es interesante tener en cuenta este aspecto, por cuanto nos permite advertir de inmediato que «la invención de la mente» y «el problema mente-cuerpo» no son expresiones intercambiables. En la interpretación de Rorty, el problema mente-cuerpo tiene una historia que se remonta al pensamiento griego, momento en el que, especialmente gracias a Platón, la filosofía quedó cautiva de las metáforas oculares que desde entonces han distinguido el estilo occidental de filosofar. Por esta razón tanto la filosofía antigua como la moderna se comprenden como filosofías del espejo. Pero el paso decisivo para la invención filosófica de la mente radica en la nueva dimensión que adquirió el dualismo mente-cuerpo al recibir fundamentación metafísica del concepto de sustancia del siglo XVII.

La sustancia es el concepto fundamental en el saber de la época, tanto para la física como para la metafísica. Así para Descartes, por un lado, *nada* puede tener extensión sin que donde haya extensión haya también sustancia⁵. Por otro lado, podemos volver hacia dentro nuestra atención, y sustrayéndonos del mundo extenso, captar con absoluta certeza la existencia de una entidad totalmente diferente, la sustancia pensante. El universo material concebido como enteramente geométrico, exceptuada la indeterminación de la materia primera, se extiende infinitamente a través de todo el espacio, sin que necesite nada para su existencia continua e independiente. El universo de la mente, incluyendo todas las cualidades experimentadas que no son reductibles matemáticamente, se considera como oculto tras los confusos y engañosos medios de los sentidos⁶. En ambos casos, la noción de sustancia proporciona el fundamento filosófico necesario. Y, a juicio de Rorty, «es un tópico de la historia intelectual que en aquel siglo ocurrieron cosas extrañas con la noción de sustancia»⁷. Dejando a un lado el hecho de que Rorty sólo puede hacer justicia a algunos aspectos de la posición que interpreta, lo interesante es que Descartes no es en este caso un mero ejemplo, sino el paradigma filosófico que se trata de analizar y el exponente del amplio esfuerzo intelectual de una época.

Más precisamente, en relación con el clima intelectual de la época cartesiana, interesa destacar que lo que se entiende por «la mente», en cuanto algo de lo que debemos tener una visión filosófica, apunta principalmente, pero no únicamente, al concepto de «*res cogitans*». Como es sabido, desde Wittgenstein el significado de los términos nos remite siempre a un contexto, a la luz del cual es posible entenderlos, no porque mediante el mismo se

5 *Principes*, II, 8; cf. E. A. Burtt, *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna*, Buenos Aires 1960, p. 121.

6 Cf. E. A. Burtt, op. c., pp. 129, 134. Deliberadamente me atengo a la exposición de Burtt, puesto que Rorty la utilizaba como fuente principal de interpretación en apoyo de su tesis.

7 R. Rorty, *Philosophy...*, p. 63.

adquiera una comprensión intelectual de los conceptos, sino más bien porque insertando los términos en su contexto lingüístico resulta visible el lugar que ocupan en él y el uso que de los mismos se hace en cada caso. Con la misma intención, Rorty organiza toda la temática que se discute en torno al problema de la mente bajo la rúbrica genérica y metafórica de «nuestra esencia de vidrio». Es decir, sitúa el concepto filosófico de mente en un determinado contexto, que no corresponde, por cierto, al de la obra de Descartes en su conjunto, ni a ninguna formulación filosófica más o menos afortunada o insólita, sino más ampliamente al contexto intelectual e histórico del siglo en que se fraguó la cultura del Barroco.

Efectivamente, Descartes pertenece a la misma generación que Calderón, Gracián y tantos otros escritores y poetas, quienes como él meditan, o se debaten, o ironizan sobre temas tan característicos como, por ejemplo, el engaño y el desengaño. Esta observación hace referencia al hecho de que la «*Meditatio*» cartesiana arranca programáticamente de la constatación del error inducido por los sentidos y, bajo este aspecto, el nuevo modo de hacer filosofía puede interpretarse también como un ejercicio de reflexión sobre la experiencia del engaño, experiencia que la literatura barroca ha abordado desde distintas perspectivas, figuras y géneros. También se encuentra en el comienzo de la filosofía cartesiana otro tema de la cultura barroca, cual es el de la fusión e indistinción entre sueño y realidad, que en el filósofo es una de las fuentes de aplicación de la duda, pero no es preciso detenerse ahora en estas analogías.

Rorty se remite a Shakespeare para tomar de él la expresión «esencia de vidrio», en la cual aquél ve reflejada la noción filosófica de mente. «Nuestra Esencia de Vidrio —afirma— no era una doctrina filosófica, sino una imagen que los hombres de letras encontraban presupuesta en cada página que leían. Es de vidrio —semejante a un espejo— por dos razones. En primer lugar, adopta nuevas formas sin cambiar —pero formas intelectuales en vez de formas sensibles como hacen los espejos materiales—. En segundo lugar, los espejos están hechos de una sustancia que es más pura, de grano más fino, más sutil y más delicada que la mayoría»⁸. Shakespeare utiliza la expresión en *Medida por Medida*⁹, cuando Isabella pide clemencia por su hermano y se lamenta de la justicia humana, que dispone de la vida más severamente que el más temible de los dioses. Estos conocen su poder y por lo mismo lo usan con benevolencia, mientras que el hombre ejerce su autoridad implacablemente, es decir, indignamente, toda vez que desconoce sobre todo

«...aquello de que está más seguro,
su esencia de vidrio...»¹⁰.

8 Op. c., pp. 42-43.

9 W. Shakespeare, *Measure for Measure*, act. II, Scene II, p. 120, en *Complete Works*, ed. by P. Alexander, London 1962, p. 92.

10 Op. c., pp. 119-120.

Así pues, esta imagen aparece en el contexto de la comparación entre la generosidad de los dioses y la insignificante y cruel autoridad de los hombres, contexto al que parece obligado aludir por las razones indicadas.

Rorty equipara «nuestra esencia de vidrio» al «alma intelectual» de los escolásticos y a la «mente del hombre» de Bacon, la cual «muy diferente de la naturaleza de un vidrio claro y uniforme, en el que se reflejan los rayos de las cosas según su verdadera incidencia... es más bien como un espejo encantado, lleno de superstición e impostura, a menos que sea conjurado y reducido»¹¹. No deja de ser significativo que la única cita filosófica con la que Rorty ilustra la imagen de la «esencia de vidrio» nos hable de encantamiento, superstición e impostura y de la necesidad o conveniencia de libranos de todo ello.

En efecto, el espejo encantado es el lugar en el que se producen las representaciones con pretensión cognoscitiva, es decir, las «representaciones privilegiadas» sobre las cuales es posible fundamentar una teoría del conocimiento y del espíritu. Y es también, por su encantamiento; el instrumento y el medio que tiñe de impostura lo que en él se refleja. Por obra de este artificio las fronteras entre la realidad y la irrealidad parecen borrarse, aunque en verdad sólo se trastocan, como pone de relieve el efecto de la conjura, de suerte que el juego entre el engaño y el desengaño se mantiene constantemente. En opinión de Rorty, «estas ideas de comienzos del siglo XVII expresan una división dentro de nosotros mismos que se dejó sentir mucho antes de la Nueva Ciencia, de la división cartesiana entre sustancia pensante y extensa, del velo de las ideas y de la “filosofía moderna”»¹². Por lo demás, Rorty señala que Shakespeare parece ser original y no se limita a usar una figura convencional, es decir, que la «esencia de vidrio» no remite a ninguna idea clásica.

A la vista del cúmulo de cuestiones que se recogen bajo la rúbrica de «Nuestra Esencia de Vidrio», cuestiones que dan lugar a «minuciosos análisis de posiciones que sólo pueden interesar al filósofo profesional»¹³, no resulta atrevido afirmar que Rorty se ha tomado en serio el alcance filosófico de esta imagen literaria. En cambio, no parece tener en cuenta la sátira que Cervantes hizo de ella. Es aquí pertinente —aunque quizá innecesario recordar— que, en definitiva, la trama de *El licenciado Vidriera* se articula en torno al encantamiento o hechizo sufrido por Tomás de Rodaja, merced al cual se opera en él, es decir, en su mente, una transformación inaudita: «...sólo le sanaron la enfermedad del cuerpo, pero no la del entendimiento, porque quedó sano, y loco de la más extraña locura que entre las locuras hasta entonces se había visto. Imaginóse el desdichado que era todo hecho de vidrio...»¹⁴. En este caso, la conjura no reduce el encantamiento, antes

11 F. Bacon, *Advancement of Learning*, book II en *Works*, ed. J. Spedding/R. Ellis, Boston 1861, VI, p. 276, citado por Rorty, op. c., p. 42.

12 Rorty, op. c., p. 42.

13 R. Schwartz, en *The Journal of Philosophy*, 80 (1983) 52.

14 M. de Cervantes, *El Licenciado Vidriera*, en *Novelas Ejemplares II*, ed. de J. B. Avallere-Arce, Madrid 1986, p. 117.

bien es ocasión de que el espejo aparezca como una inmensa lente en la que se reflejan cosas y objetos de muy diversa índole. Sobre las virtualidades del vidrio y sobre el modo de vivir su estado cristalino el Licenciado, afirma en seguida Cervantes: «Decía que le hablasen desde lejos, y le preguntasen lo que quisiesen, porque a todo les respondería con más entendimiento, por ser hombre de vidrio y no de carne; que el vidrio, por ser de materia sutil y delicada, obraba por ella el alma con más prontitud y eficacia que no por la del cuerpo, pesada y terrestre»¹⁵. Por lo pronto, se encuentra en este pasaje una coincidencia terminológica entre las descripciones que del vidrio hacen Cervantes y Rorty. Para ambos, se trata de una sustancia o materia «sutil y delicada» y la coincidencia no es trivial, por cuanto más allá de la expresión, que bien puede ser el lugar de la apariencia, se encuentra la coincidencia de fondo en el uso metafórico del vidrio, como mente y vehículo de operaciones del alma.

Por lo demás, la referencia de Rorty a la originalidad de Shakespeare induce a pensar que al menos no ha valorado suficientemente otras fuentes igualmente universales, que le hubieran proporcionado una visión más amplia de lo que puede entenderse por «Nuestra Esencia de Vidrio» como «la imagen que los hombres de letras encontraban presupuesta en cada página que leían». No es necesario reprochar a Rorty el desconocimiento de la novela cervantina, aunque quien en pos de Descartes cuenta con un genio maligno no puede permanecer tan ocioso. Y no es necesario, sobre todo, porque a fin de cuentas «Nuestra Esencia de Vidrio» es una imagen literaria del Barroco tan importante para Rorty como lo es para Cervantes la implicación entre el estado vítreo de su Licenciado y el despertar de éste a la filosofía y a la crítica¹⁶.

Más aún, cabe decir que Cervantes asume esta imagen y al punto la distorsiona —aunando en ella enfermedad y talento— como quien coloca un espejo encantado ante otro. Gracias a su esencia de vidrio, depurada sin duda por la enfermedad, el loco cervantino manifiesta, entre la ironía y el equívoco, su enjuiciamiento sobre las profesiones y costumbres de la época. Tal enjuiciamiento, que siempre va de lo particular a lo universal, pone en juego los dos elementos principales de Vidriera, la locura y el entendimiento, los cuales se expresan en un doble plano. Por una parte, la locura aparece como ingrediente esencial de la realidad y así Cervantes concentra en su Licenciado la locura intelectual del mundo. Por otra parte, la locura es solidaria del entendimiento¹⁷, y en coherencia con esto todo lo tolera el loco excepto ser tomado por necio. Antonio Oliver afirma que «las agudezas de

15 Ibid.

16 Sobre este tema, cf., por ejemplo, A. Oliver, 'La filosofía en *El Licenciado Vidriera*', en *Anales Cervantinos*, IV (1954) 227-238; E. C. Riley, 'Cervantes and the Cynics (*El Licenciado vidriera*)', en *El coloquio de los perros*, *Bulletin of Hispanic Studies*, LIII (1976) 189-2000; A. K. Forcione, 'El Licenciado Vidriera as a Satirical Parable: The Mystery of Knowledge', en *Cervantes and the Humanist Vision: A Study of Four «Exemplary Novels»*, Princeton 1982, pp. 225-316.

17 La novela fue escrita entre las dos partes del *Quijote*.

Vidriera, en cuanto agudezas, anuncian el barroco sentencioso y conceptista»¹⁸. Precisamente éstas constituyen, junto con el contexto de la locura de Tomás, la dimensión más claramente filosófica de la novela. Esta afirmación, sobradamente conocida, ha de tener aquí un significado específico, si es que la comunidad de contexto entre la esencia de vidrio de Rorty y la transmutación vítrea del Licenciado cervantino quiere seguir manteniéndose.

Desde luego, una clave fidedigna para el desarrollo de este punto sería conocer lo que Cervantes ha querido expresar con el estado cristalino de su protagonista. Aspecto nada fácil de precisar, por cuanto la novelística cervantina no se atiene a un esquema explícito e inequívoco, que pueda captarse sin necesidad de interpretación. Sin embargo, el propio Cervantes da una indicación que puede ser muy útil para solucionar en parte este problema, cuando en *Viaje del Parnaso* señala:

«Yo he abierto en mis *Novelas* un camino
por do la lengua castellana puede
mostrar con propiedad un desatino»¹⁹.

Esta breve alusión no bastaría para entender el alcance de la locura intelectual del Licenciado, pero puede valer como clave de interpretación para la búsqueda de su sentido inmanente. «Mostrar con propiedad un desatino.» ¿Cómo puede concretarse esta intención genérica de las *Novelas* en el caso que nos ocupa? ¿Se refiere Cervantes al estudio de las leyes, en una sociedad cuya condición moral se le aparece como problemática? ¿Es acaso el desatino del amor, fuente primero del engaño y luego de la enfermedad y el desvarío de Rodaja? ¿O se trata, más bien, de la creencia en «una esencia de vidrio», cuyo desatino se hace más patente al representarla como imagen del cuerpo, y no del alma?

El primer aspecto tiene en su favor el enlazar con la tradicional dicotomía entre armas y letras, además del notorio paralelismo que el tema sugiere entre *El Licenciado Vidriera* y el *Quijote*, concretamente el capítulo VI²⁰. El segundo aspecto es quizá demasiado conocido para ser tomado como el verdadero desatino que impulsa la narración. El tercer aspecto incide de lleno en la temática de estas disquisiciones, y por lo mismo sería fácil admitirlo definitivamente como punto de mira exclusivo de la pluma de Cervantes. En todo caso, la locura del Licenciado consiste justamente en creerse él todo de vidrio. Y esto constituye, si no el único, al menos un desatino insoslayable en la temática de la novela.

18 A. Oliver, op. c., p. 229.

19 M. de Cervantes, *Viaje del Parnaso*, ed. y comentarios de M. Herrero García, Madrid 1983. En su 'Comentario Humanístico' (p. 629), M. Guerrero afirma: «Cervantes dice *desatino* por *mentira* o *fantasía*, de acuerdo con la doctrina de Juan de Valdés: «Los que escriben mentiras las deben escribir de suerte que se llegue, cuando fuere posible, a la verdad, de tal manera que puedan vender sus mentiras por verdades» (J. de Valdés, *Diálogo de la Lengua*, Clásicos Castellanos, La Lectura, LXXXVI, p. 172).

20 Cf. F. Ayala, La técnica de composición en Cervantes', en *Cervantes y Quevedo*, Barcelona 1974, pp. 82-83.

Esto supuesto, la relación entre la metáfora de Rorty y el estado cristalino del Licenciado puede enfocarse desde un ángulo distinto. A tal efecto recordaremos que para Rorty algunos errores fundamentales de determinados problemas filosóficos se derivan del postulado de la mente. En el quicio de estos errores se encuentran el dualismo mente-cuerpo, instalado en la filosofía gracias al dominio que Platón y Locke ejercieron sobre determinados juegos lingüísticos. La relación que buscamos depende del hecho de que Rorty conecta la pervivencia filosófica del dualismo —también en la filosofía analítica— con la vigencia de la imagen de «nuestra esencia de vidrio». Así afirma: «En las imágenes del “espejo” de los humanistas del Renacimiento, se igualaron las diferencias entre Homero y Agustín, Plotino y Tomás, para producir un dualismo vago pero enfático —mono y esencia— que todos suponían formaba parte de la formación de los filósofos, aunque eran pocos los que llegaban a imaginar lo que podría esperarse que dijeran al respecto. La actual filosofía de la mente tiende a mezclar con este vago conglomerado —la esencia de vidrio del hombre— las nociones postcartesianas de «conciencia» o «consciencia»²¹. Con otras palabras, en «nuestra esencia de vidrio» cristalizan las diferentes imágenes acerca de la mente y con ello el hombre en cuanto ser que conoce se desdobra en dos actividades antitéticas, la contemplación y la sensación, cuyo carácter irreductible está en consonancia con la escisión ontológica mente-cuerpo que aquél encierra. Dicha escisión ontológica ha dado lugar a tres principales problemas, de los que la filosofía bien pudiera habernos dispensado, a saber: el problema de la personalidad, el de la conciencia y el de la razón.

A nuestro modo de ver, las críticas que Rorty dirige contra tales desatinos filosóficos hubieran introducido factores nuevos con sólo haber tenido en cuenta la visión que de «la esencia de vidrio del hombre» ofrece la novela cervantina. Concretamente, hubiera podido tomar en consideración que es posible subvertir el orden de las imágenes del «espejo», aunque para ello sea preciso correr el riesgo de asignar a nuestra esencia de vidrio un referente corpóreo.

Para Rorty, la división entre lo inmaterial y lo corpóreo plantea en seguida, por ejemplo, el «problema de la personalidad», es decir, el de saber «qué es un ser humano además de carne»²². Cervantes, moviéndose en el espacio literario con mayor libertad que otros escritores de su tiempo, nos propone la imagen del hombre que conoce, no su mente, sino su propia carne de vidrio, De esta suerte, el vidrio no tiene por qué asociarse inflexiblemente al espejo mental en el que se refleja la naturaleza. La carne del Licenciado, traspasada toda ella por el estado cristalino, resulta ser la materia fina y sutil, aunque también quebradiza —«el vaso quebradizo de su cuerpo»²³— a

21 R. Rorty, op. c., p. 45.

22 Op. c., p. 34.

23 *El licenciado...*, op. c., p. 117. La naturaleza quebradiza del vidrio ha sido motivo de numerosas reflexiones en la literatura barroca española. Así, Gracián compara la honra y el buen nombre a magníficos edificios con tejados de vidrio, «muy brillantes pero muy quebradi-

través de la cual se conoce el mundo y los afanes humanos. Esta transformación supone, sin duda, que el dualismo mente-cuerpo desaparece funcionalmente. Siendo esto así, pueden comprenderse ahora las palabras de Vidriera: «que le hablasen de lejos, y le preguntasen lo que quisiesen, porque a todo les respondería con más entendimiento, por ser hombre de vidrio y no de carne...»²⁴, en el contexto de un dualismo imposible, toda vez que la materia pesada y terrestre, la «*res extensa*», se ha vuelto traslúcida y plena de entendimiento. El paso del «espacio interior» al «espacio exterior», que es uno de los problemas fundamentales de la teoría del conocimiento, tal como Rorty la entiende, ha sido solucionado por Cervantes —tan ajeno a los vericuetos del análisis filosófico— mediante la creación de un nuevo espacio imaginario, en el que la mente-vidrio es vista como cuerpo. En él se entremezclan y funden el espacio interior y el espacio exterior, puesto que el vidrio ya no es una superficie que refleja, sino una materia fina y sutil a través de la cual se conoce lo universal y lo particular. El cambio que supone conocer algo «a través de» en lugar de «reflejado en» la esencia de vidrio podría llevar consigo la sustitución de la imagen de un único espejo por la de un laberinto de espejos que se multiplican como consecuencia de su relación con lo que les atraviesa, y en el cual laberinto el genio cervantino se siente más cómodo que el filósofo, sabiendo alterar no sólo la naturaleza de las cosas, sino también sus nombres, tal como le ocurre al personaje de la novela.

Rorty ha bebido exclusivamente en las fuentes de su propio contexto lingüístico. Quizá por ello se ha quedado con una determinada imagen del espejo: la «esencia de vidrio» y el consiguiente dualismo de «mono y esencia». Al no haber tenido en cuenta la contraimagen cervantina del «vaso quebradizo de su cuerpo», no ha captado «el desatino» que también los hombres de letras del XVII veían en «nuestra esencia de vidrio». En definitiva, ha visto el terso espejo del agua quieta y ha creído posible correr sobre ella.

MARIA DEL CARMEN PAREDES MARTIN

zos» ante el examen y la crítica. Cf. B. Gracián, *El Criticón*, II, Crisi XI, en *Obras Completas*, Madrid 1967, p. 795 ss.

²⁴ *El Licenciado...*, op. c., p. 117.