

¿Es la *Contingencia* una esencia? Una revisión a la teoría  
de la contingencia de Richard Rorty

*Resumen*

En el siguiente artículo intentaremos mostrar cómo la definición de Contingencia individual, dentro del discurso de Richard Rorty, genera ciertos problemas. Este autor menciona que debemos deslastrarnos de las siguientes dicotomías conceptuales: objetivo-subjetivo, moralidad-prudencia, apariencia-realidad, esencia-accidente, absoluto-relativo, entre otras. A todo esto Rorty propone un nuevo concepto: Contingencia, el cual sería una definición útil que lograría justificar la desaparición de las concepciones como algo que petrifica el conocimiento y lo hace inútil para entender la realidad, es decir, el conocimiento no sería útil en el momento en que intenta “representar” la realidad porque la vacía. Luego de un recorrido por algunos autores representativos en lo concerniente a la conceptualización de “esencia”, nuestra conclusión es que la definición de Contingencia rortyana es una nueva petrificación de la realidad, es decir, Contingencia también termina “representado” lo que es “real”.

*Palabras Clave:* Esencia, Verdad, Justificación, Representación, Utilidad.

Is Contingency an essence?

A review of the theory of Contingency in Richard Rorty

*Abstract*

In the following article, it is shown how the definition of individual Contingency, within the discourse of Richard Rorty, produces certain problems. This author mentions we should put an end of the following conceptual dichotomies: objective-subjective, morality-prudence, appearance-reality, essence-accident, and absolute-relative, among others. To all this Rorty proposes a new concept: Contingency, which could be a useful definition which would achieve the justification of the loss of conceptions as something that petrifies

---

\* Universidad Central de Venezuela

knowledge, and renders it useless for understand reality, i.e., knowledge is not useful in the moment you try to "represent" reality because simply empties it. After a tour of some representative authors with regard to the conceptualization of "essence", our conclusion is that the definition of Rorty's Contingency is a new petrification of reality, i.e., Contingency also ends "representing" what is "real."

*Keywords:* Essence, Truth, Justification, Performance, Utility.

## A modo de introducción y justificación

Dentro del marco de nuestras investigaciones en el Postgrado de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela, durante el segundo semestre del año 2012 cursamos un seminario electivo, a cargo del Prof. Jesús Ojeda, denominado “Rorty y Walzer: ¿dos concepciones antagónicas del liberalismo?”. Es dentro de este contexto que escribimos el siguiente artículo.

De esta manera revisaremos, principalmente, cuál es la idea de *contingencia* en el pensamiento de Richard Rorty. Específicamente, nuestro objetivo consiste en una revisión de la idea de contingencia individual<sup>256</sup> que este autor expresa en las dos primeras partes del primer capítulo de su obra *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, para luego exponer las consecuencias que este “contingencialismo” genera dentro de la misma teoría rortyana; por ejemplo, la inutilidad de las dicotomías objetivo-subjetivo, moralidad-prudencia, apariencia-realidad, esencia-accidente, absoluto-relativo, etc. Bajo esta perspectiva también revisaremos someramente la idea de utilidad y justificación que Rorty sostiene como parte fundamental de la idea de contingencia. Tanto las consecuencias de este “contingencialismo”, como las ideas de utilidad y justificación las tomaremos primordialmente de su obra *¿Esperanza o Conocimiento?*

En segundo lugar, debido al rechazo, por inútiles, que Rorty intenta justificar en sus textos hacia las dualidades ya mencionadas, tomaremos sólo uno de los términos que le parecen problemáticos o, simplemente “inútiles”: la *esencia*. Nuestra idea, entonces, se dirige hacia la realización de un esbozo histórico, que pasa por la Edad Antigua, la Edad Media y la Edad Moderna, de lo que se ha pensado y expresado sobre lo que significa esencia. En este orden de ideas, se ha realizado una exposición de este término siguiendo la línea demostrativa expresada por José Ferrater Mora en su *Diccionario de Filosofía*. Luego, revisaremos también las concepciones de esencia de cuatro autores que trataron con cierta

---

<sup>256</sup>Hablamos de contingencia individual porque Rorty expresa también que la contingencia se da a nivel colectivo, por ejemplo, la tercera parte del primer capítulo de *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, se denomina *La Contingencia de una Comunidad Liberal*. Allí se analiza con mayor detalle lo que significa la contingencia a nivel colectivo. Aunque ya Rorty asoma luces de este contingencialismo en la segunda parte del mencionado capítulo, es en la tercera parte donde lo expresará con mayor fuerza.

amplitud este tema, contextualizado dentro del ámbito histórico ya delimitado: Aristóteles, San Agustín de Hipona, Santo Tomás de Aquino y Baruch Spinoza.

Tomamos estos cuatro autores por las siguientes razones. En primer lugar, Aristóteles porque, tal vez, es de los primeros autores antiguos en expresar ampliamente lo que consideraba que podría significar el término esencia. En segundo lugar, seleccionamos a San Agustín y a Santo Tomás porque, aun siendo de corrientes filosóficas medievales, es decir, que son autores relativamente cercanos desde la perspectiva de sus ideas, adoptan diferentes posturas en torno a la problemática de la esencia. Finalmente, seleccionamos también a Spinoza porque nos parece un autor muy seductor, desde la perspectiva de sus ideas, y porque trató ampliamente en su obra más emblemática (Ética) lo que consideraba como esencia.

Nuestra intención con esta revisión es contraponerla con la crítica que hace Rorty de estas formas de generación de conocimiento y entender mejor qué es lo que este autor quiere decir para, luego, poder tomar una postura crítica frente a sus textos. Nuestra hipótesis inicial es que la idea de contingencia posee una gran proximidad conceptual (universal) con la idea de esencia. En ese sentido, creemos que Rorty construye una nueva esencia: la contingencia. Sin embargo, veamos en detalle si nuestra hipótesis es cierta, si es falsa, o si es cierta en algunos puntos y en otros no.

### **La idea de contingencia y sus consecuencias**

En la obra *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, en primer lugar, se revisa la idea de *contingencia en el lenguaje*. En este sentido, Rorty plantea que los pensadores de la Ilustración consideraron que la *verdad* es algo que se encuentra por medio de la *construcción*,<sup>257</sup> por lo cual, las utopías políticas fueron el ámbito de discurso que predominó en el siglo XIX, es decir, cómo la verdad es algo que se encontraría por construcción, la mejor manera de tener una sociedad mejor o un mejor gobierno es idear dicha forma de gobierno o de sociedad y luego imponerla al “mundo real”. Así se “construiría la verdad”. De manera similar, en el ámbito del arte, éste se consideró más como una creación que como una imitación de modelos predeterminados. Ahora bien, esta

---

<sup>257</sup> Rorty, Richard: “Contingencia” en: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona (Esp.), Paidós, 1989/1996, pp. 23-24.

manera de pensar la *verdad* se constituyó como el pensamiento hegemónico posterior a la revolución francesa. Esta forma de concebir el mundo es lo que Rorty llama una *descripción o recontextualización*<sup>258</sup> de las antiguas formas de describir el mundo.<sup>259</sup>

Sin embargo, este filósofo considera que esa y ninguna otra forma de describir el mundo lo representa como tal. Este autor es tajante a la hora de decir que debemos superar esta idea de la representación del mundo por medio de los discursos o por medio del conocimiento. Esta idea de la representación genera como consecuencia que todo sea concebido, desde el punto de vista de las ideas como una dualidad, es decir, como realidad o mundo afuera vs. interioridad subjetiva (sujeto-objeto). Así también, como la realidad, la verdad es otra categoría, que tal como ha sido definida desde los griegos hasta nuestros días, Rorty no comparte.

Bajo este orden de ideas, Rorty considera que la doctrina pragmatista<sup>260</sup> más importante es la teoría pragmatista<sup>261</sup> de la verdad. Nuestro autor menciona que de la verdad como algo inmutable, esencial e imperecedero, hay poco o nada que decir.<sup>262</sup> En cambio, mencionar que la verdad es una forma de *usar* la realidad en el sentido de una relación estrecha entre nuestras alegaciones y el resto del mundo, nos permite decir que el

---

<sup>258</sup> Para más detalles sobre la idea rortyana de la recontextualización véase: Rorty, Richard: “La indagación intelectual como recontextualización: una explicación antidualista de la interpretación”, en *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona (Esp.), Paidós, 1991/1996, pp. 131-153.

<sup>259</sup> Rorty, “Contingencia”, ob. cit., pp. 23-24.

<sup>260</sup> “...En el ámbito público, la principal función social y cultural de este movimiento [el pragmatismo] ha sido romper la costra de la convención, favorecer la receptividad a lo nuevo en vez del apego a lo antiguo, y en particular liberar a un país de la cultura religiosa en que comenzó y que aún domina su vida. En esta vertiente ha intentado eliminar al influencia de los viejos códigos morales y sustituirlos por una actitud ‘experimental’, sin temor a la legislación social aparentemente revolucionaria ni a las formas nuevas de libertad artística y personal...” (Rorty, Richard: “Pragmatismo sin método” en *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona (Esp.), Paidós, 1991/1996, p. 93.

<sup>261</sup> Rorty menciona que el pragmatismo es considerada una corriente típicamente estadounidense. De esta manera, considera como pragmatistas paradigmáticos a John Dewey y a Donald Davidson. (Rorty, Richard: “La verdad sin correspondencia”, en *Esperanza o Conocimiento?*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 1994/1997, p. 9.) Rorty no está de acuerdo con dicha afirmación ya que considera que primero están los pragmatistas clásicos: Charles Peirce, William James y John Dewey. De éstos, James y Dewey vincularon expresamente sus pensamientos y sus sistemas filosóficos con los Estados Unidos, mientras que Peirce se consideraba un miembro más de la comunidad mundial de investigadores. Por otra parte, Rorty considera que los pragmatistas post-giro lingüístico, o neopragmatistas (Quine, Goodman, Putnam, Davidson), no se perciben a sí mismos como representantes de algún movimiento particularmente estadounidense. Rorty piensa que la diferencia entre ambos grupos de pragmatistas es que los primeros consideraron como el gran objeto de estudio a la “práctica” mientras que los neopragmatistas consideran como el gran objeto de estudio al “lenguaje”.

<sup>262</sup> *Ibíd.*, p. 22.

mundo es la causa de nuestras *creencias*.<sup>263</sup> En este sentido, según Rorty, las *creencias justificadas* no difieren en nada de lo que es la verdad. Sin embargo, para Rorty, las creencias que poseen mejores condiciones de justificación no son más verdaderas que las que tienen peores condiciones porque no hay nada que decir respecto a una vinculación entre justificación y verdad.<sup>264</sup> Por tanto, es falso decir que las creencias que puedan ser justificadas por medio de métodos científicos son más verdaderas que las que no puedan ser justificadas.

Según lo dicho, lo que se puede entender como verdad no es algo que esté en el mundo o fuera de nosotros. Para Rorty, la verdad es algo que depende de la mente humana, no de lo que está fuera de nosotros. En este sentido, las descripciones del mundo son también creaciones del ser humano, por tanto, la realidad y la veracidad del mundo es enteramente una creación del ser humano, no algo “inmanente” e “independiente” de los hombres que espera allí por ser descubierto. Con todo lo más que puede decirse es que la verdad, la realidad, las descripciones son verdaderas o falsas y que todas estas categorías dependen de los contextos del hombre y de su imaginación. El mundo en sí no es tal sin la creación humana.<sup>265</sup> Bajo estas circunstancias, Rorty considera que “...la verdad es algo que se hace más que algo que se encuentra.”<sup>266</sup>

Bajo este contexto, Rorty nos explica ahora que la idea de que algo es esencial, substancial, universal, real como algo inmutable, compartido por todos sin distinciones y que todos tenemos intrínsecamente, querámoslo o no, no explica ni sirve para absolutamente nada. Cuando se abandona esta idea entonces es posible decir que lo que más puede hacerse, desde la perspectiva de la *utilidad*<sup>267</sup> para cada hombre, es describir las cosas de manera creativa, novedosa; concebir un nuevo léxico que explique mejor o permita superar los léxicos antiguos y que finalmente conlleve a la modificación de las conductas no

---

<sup>263</sup>Sólo si se consideran las creencias como guías válidas para la acción. De esta manera, Rorty considera que alcanzar la felicidad es lo mismo que alcanzar una creencia justificada. (Ibíd., p. 26). Rorty menciona que la justificación, un elemento sumamente importante dentro de su pensamiento, es algo que varía de una audiencia a otra, por tanto no es universal, ni histórica, ni inmutable. Por ende, tampoco existe algo así como una justificación última.

<sup>264</sup>Ibíd., pp. 34-35.

<sup>265</sup>Rorty, “Contingencia”, ob. cit., pp. 26-27.

<sup>266</sup>Ibíd., p. 27.

<sup>267</sup> En breve ampliaremos la idea de utilidad de Rorty.

lingüísticas de otros hombres.<sup>268</sup> Es así como Rorty considera que el lenguaje es algo totalmente contingente: "...intentamos llegar al punto en el que ya no veneramos *nada*, en el que a *nada* tratamos como a una cuasidivinidad, el que tratamos a todo –nuestro lenguaje, nuestra conciencia, nuestra comunidad– como producto del tiempo y del azar."<sup>269</sup>

En pocas palabras, lo que quiere decir el filósofo acá es que el lenguaje, el yo y nuestra comunidad son descripciones lexicales contingentes de cada ser humano, y que estas descripciones dependerán en amplia medida de nuestras capacidades imaginativas para superar las cuestiones que se nos presentan cotidianamente. Este es, a grosso modo, uno de los puntos cardinales que Rorty intenta mostrar durante toda su obra. De hecho, es tan marcada esta tendencia rortyana a mostrar que la contingencia es la mejor manera de explicar novedosamente al ser humano que más adelante, considera que la libertad humana es el "...reconocimiento de la contingencia..."<sup>270</sup>

Ahora bien, Rorty considera también, como se ha mencionado, que el yo o la conciencia es también contingente. Nuestro autor considera, a la par de Nietzsche, que el "triunfo de un ser humano" es cuando ha logrado "describirse a sí mismo en sus propios términos..."<sup>271</sup> es decir, este hombre habría logrado elaborar su propio lenguaje, su propia mente, su propia conciencia. El fracaso de este mismo hombre sería la adopción de un léxico no creado por él mismo, es decir, sería la adopción de un programa de vida previamente concebido a lo externo del propio individuo. En este sentido, el ser humano triunfante es un ser con voluntad de "autosuperación" más que una voluntad de verdad. La oración más grandiosa de aquel que se crea a sí mismo es "Así lo quise".<sup>272</sup>

Otra consideración importante sobre la contingencia del yo que hace Rorty, tomando en cuenta las teorías psicológicas de Freud, es la capacidad de lograr modos alternativos de adaptarse a las distintas situaciones que la vida ofrece a cada persona. En este sentido, la deliberación moral es para Rorty una concepción más de ese esencialismo que le parece inútil para la vida humana. Nuestro autor considera que más allá de dicha deliberación

---

<sup>268</sup>Rorty, "Contingencia", ob. cit., pp. 28-32.

<sup>269</sup> Ibíd., p. 42.

<sup>270</sup> Ibíd., p. 46.

<sup>271</sup> Ibíd., p. 47.

<sup>272</sup> Ibíd., pp. 48-49, 56.

moral, lo que ayuda a cada persona a adaptarse a las distintas situaciones cotidianas es el cálculo prudencial, el cual siempre ha estado muy asociado a la contingencia propia de un momento en el que se debe decidir con cierta premura. Para Rorty, esta consideración ayuda a disipar unomás de los dualismos que tanto critica: prudencia-moralidad.<sup>273</sup> Bajo esta perspectiva nuestro autor cree que cada individuo alcanza, a lo sumo, una ética de privada de autocreación y públicamente genera una ética de acomodamiento mutuo, las cuales expresan claramente cómo la contingencia rige las formas éticas de los individuos, tanto en el ámbito privado como en el ámbito público.<sup>274</sup>

Ahora bien, veamos por qué Rorty considera que la filosofía debe servir como instrumento de esperanza, mas no de conocimiento en la vida humana. En su obra *¿Esperanza o Conocimiento?* creemos que su principal tesis es que debería sustituirse la idea que tenemos, y que ha sido desarrollada desde los antiguos griegos, sobre el conocimiento que se intenta alcanzar dentro de la filosofía y se debería proponer la esperanza, es decir, que la filosofía debería dejar de ser un agente que intenta petrificar el pasado (esencialidad) por medio del conocimiento, la filosofía debe dejar de ser algo que mantiene la inmanencia dentro de la historia humana y sustituirlo por la incertidumbre de la *esperanza*<sup>275</sup> de un futuro como algo que debe ser mejorado en el presente para *utilidad*<sup>276</sup> de todos, lo cual siempre mantendría viva la esperanza de un *futuro mejor*<sup>277</sup>. Todo esto conduciría a la idea de la filosofía como una *útil* herramienta para buenos y útiles cambios,

---

<sup>273</sup> Para más detalles sobre la “inútil” contraposición entre moralidad y prudencia, y su disipación véase: Rorty, Richard: “Una ética sin obligaciones universales” en *¿Esperanza o Conocimiento?* Argentina, Fondo de Cultura Económica, 1994/1997, pp. 77-102.

<sup>274</sup> Rorty, “Contingencia”, ob. cit., pp. 52-53.

<sup>275</sup> “...Decir que uno debe reemplazar el conocimiento por la esperanza es decir, más o menos (...) que uno debe dejar de preocuparse por si lo que cree está bien fundado y comenzar a preocuparse por si se ha sido lo suficientemente imaginativo como para pensar alternativas interesantes a las propias creencias actuales...” (Rorty, “La verdad...” ob. cit, p. 27.)

<sup>276</sup> Rorty entiende la utilidad al igual que John Dewey, es decir, lo útil sería la traducción de lo que los esencialistas entienden como lo correcto. De hecho, para Rorty es totalmente acertada la identificación que hicieron los utilitaristas más ortodoxos entre utilidad y moralidad, sin que ello implique acumulación de placeres. Y, más adelante, en el mismo capítulo, Rorty señala que aquella vieja distinción entre ideas de origen pasional u origen racional no tiene sentido porque las ideas deben clasificarse de acuerdo a su utilidad con respecto a lo que cada persona considera como bueno para sí misma. (Rorty, “Una ética...”, ob. cit., pp. 79-80, 96.)

<sup>277</sup> Rorty, “La verdad...”, ob. cit., p. 9. Rorty considera que el pragmatismo puede distinguirse de otras corrientes porque intenta sustituir las nociones de realidad, razón y naturaleza por la de futuro. (Ibíd., p. 13). Además, considera que la idea de futuro mejor se da en términos tan imprecisos como “algo más útil para un futuro mejor”. E intenta definir “mejor” como más de lo que se considera bueno y menos de lo que se considera malo. (Ibíd., p. 14).

y no como herramienta para la fijación o la conservación.<sup>278</sup> En este sentido, el objeto de Rorty es intentar mostrar que las antiguas distinciones o dualidades (apariencia-realidad, esencia-accidente, absoluto-relativo, moral-prudencia) sobre las que se ha trabajado filosóficamente desde los griegos, son vanas para el ser humano actual.<sup>279</sup>

Para el filósofo norteamericano la idea de que hay conocimientos o creencias verdaderas, más allá del tiempo, es decir, que permanecen inmutables y son esenciales, no tiene sentido, como ya se ha mencionado. Lo más que podría decirse es que hay creencias mejor justificadas que otras. Y, nuevamente, una justificación es algo que los otros aceptarían o no. Y como no podemos tener idea de cuáles justificaciones serán mejores o peores en el futuro, no hay forma de que podamos decir si una justificación es buena para el futuro. Menos aún podemos decir algo sobre la verdad o el conocimiento que trasciende en el tiempo. Es este el sentido de esperanza que el pensador coloca en el futuro. Lo más que se puede hacer es pensar imaginativamente para desarrollar acciones que, justificadamente, abonen la esperanza de mejorar las cosas para el futuro.<sup>280</sup> En este sentido, Rorty también menciona que parte de la construcción de esa esperanza filosófica es concientizar que existen muchas cosas que son incontrolables para nosotros como seres humanos. De esta forma, tenemos proyectos presentes los cuales son inviables con las herramientas que poseemos en el presente. Esas herramientas serían *inútiles*, a la usanza de este pensador graduado en Yale. La esperanza está en la búsqueda constante de las mejores y más *útiles* herramientas que posibiliten el feliz término de dichos proyectos, pero mientras no seamos

---

<sup>278</sup>Ibíd., p. 21.

<sup>279</sup>Ibíd., p. 9. De hecho, Rorty, en otro capítulo, menciona, aparte de este mismo objeto, lo siguiente, haciendo referencia a los dualismos que se han heredado de los griegos y que se han desarrollado a través de toda la historia del pensamiento de Occidente hasta nuestros días: "... [Estas dualidades] Tratan de reemplazar las imágenes del mundo construidas con la ayuda de esas oposiciones griegas por la imagen de un flujo de relaciones continuamente cambiantes, de relaciones sin términos..." (Rorty, Richard: "Un mundo sin substancias o esencias" en *¿Esperanza o Conocimiento?*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 1994/1997, pp. 43-44.) Estrechamente vinculada con esta temática, Rorty va en contra del representacionalismo, del cual ya se ha mencionado algo.

<sup>280</sup>Ibíd., pp. 39-40. Rorty considera posteriormente que los pragmatistas consideran el futuro como algo "misterioso" que debe ser "respetado". En este sentido, según Rorty, la diferencia entre la concepción del futuro a lo griego y el futuro a lo pragmático es que estos calificativos lo impusieron los griegos a algo no humano "esencia, substancia, etc." Mientras que para los pragmatistas estos calificativos nunca traspasan los límites de lo humano.

conscientes de nuestra falibilidad y nuestras limitaciones, esta esperanza será un vano objeto *inútil* en nuestras vidas.<sup>281</sup>

### **Sobre la Esencia en el pensamiento de Occidente**

Como ya se hizo mención, este recorrido lo haremos siguiendo la voz *esencia*, expuesta por José Ferrater Mora en su Diccionario Filosófico.<sup>282</sup> Inicialmente, Ferrater menciona que la definición de esencia se realiza en el momento que se intenta responder la pregunta sobre qué es algo.<sup>283</sup> Más adelante menciona que han existido históricamente muchas formas de definir *esencia*, pero que estas definiciones han decantado principalmente hacia dos modos, más o menos claros: por un lado, la esencia como algo real (metafísico), y por otro, la esencia como algo lógico (conceptual)<sup>284</sup>. La mayoría de los problemas abordados teniendo en cuenta la definición de *esencia*, se reconducen de acuerdo a si se considera la *esencia* como algo real o como algo lógico. Ambos sentidos han permanecido estrechamente vinculados ya que la primera definición ha tendido a ser vista por medio de la segunda. De esta manera, el gran problema de la definición de *esencia* ha desembocado en la predicación, es decir, en la definición de cuál es un predicado esencial y cuál no. Y, a su vez, como la predicación de esenciales a partir de individuos parece ser menos adecuada, los predicados esenciales entonces se generan a partir de grupos o clases de individuos. Así, a partir de autores postaristotélicos, la *esencia* se predica sólo de “universales”.

Luego, Ferrater expone que Aristóteles menciona en Categorías, S, 2 a 11 y siguientes, que la substancia primera es aquello que no se afirma de un sujeto y que la substancia segunda es una especie, la cual se encuentra contenida en la substancia primera, es decir, es lo que se afirma del sujeto y lo determina o especifica. En este sentido, para Aristóteles, las sustancias segundas son “esencias”, o, por lo menos, algo que sería parte de

---

<sup>281</sup>Rorty, “Un mundo...” ob. cit., pp. 49-50. De hecho, unas líneas más adelante, Rorty menciona que la misma palabra humanidad indica un proyecto humano que es alcanzable, logable, pero que hay que trabajar constantemente sobre ello mediante acciones humanas, no con algo denominado como lo sobrehumano o sobrenatural, es decir, una esencia o una substancia que nos haría ser de un modo extrínseco, ahistórico. Lo humano no tendría límites, pero sí los tendría toda cuestión referida a una esencia o a una substancia.

<sup>282</sup>Ferrater, José: Diccionario de Filosofía. Voz: Esencia, tomo II, Barcelona (Esp.), Editorial Ariel, 1994/2004, pp. 1066-1074.

<sup>283</sup>Ibíd., p. 1066.

<sup>284</sup>Ibíd., p. 1067. Más adelante Ferrater menciona que dentro del concepto, la esencia se define objetivamente (en la concepción) o formalmente (en lo concebido). (Ibíd., p. 1070).

la substancia primera. Según Ferrater, en Tópicos, I, 9, 103 b27 y siguientes, Aristóteles menciona que la esencia no es una determinación cualquiera, como podría inferirse del pasaje anterior mencionado de Categorías, sino que es una determinación específica que se fundamenta en el género al cual pertenece la cosa que es expresada, por ende, la esencia es la “naturaleza o entidad” de la cosa expresada. Y luego, en la Metafísica, Z 7, 1032 b1-2, Aristóteles, según Ferrater, menciona que se define la esencia como la substancia primera. En vista de lo mencionado, podemos empezar a observar lo complicado del asunto al intentar definir la esencia. El mismo Aristóteles pareciera contradecirse. Sigamos revisando entonces.

Retomando la distinción de la *esencia* en lo que respecta a su definición, al nivel de su enunciación lógica o conceptual, se puede predicar sobre si es necesaria o suficiente; si se define como un universal se puede hablar de que sea un género, una especie o ambos. Si hablamos de la *esencia* a nivel metafísico, puede ser considerada como una idea, una forma, como modo de causa o causa formal, etc. Pero también, a nivel metafísico, se ha hablado sobre si la *esencia* es parte de la cosa o es parte de la existencia. Este fue un tema profundamente importante y debatido por los filósofos medievales, es decir, la relación entre la esencia y la existencia.<sup>285</sup>

Por ejemplo, San Agustín habló de la *esencia* como aquello que *es*, es decir, la esencia es lo que existe verdaderamente, pero, formalmente hablando, todo lo demás es accidente. Es decir, existen grados o modos de existir donde el grado más pleno de existencia es la verdadera esencia (Dios) y los demás son esencias, en último caso esencias mutables. La única esencia inmutable es Dios.<sup>286</sup>

---

<sup>285</sup> Ferrater, ob. cit., pp. 1068-1069.

<sup>286</sup> “Dios es, sin duda, substancia, y si el nombre es más propio, esencia (...). Sabiduría viene del verbo saber; ciencia, del verbo *scire*, y esencia, de ser. (...) Todas las demás substancias o esencias son susceptibles de accidentes, y cualquier mutación, grande o pequeña, se realiza con su concurso; pero en Dios no cabe hablar de accidentes; y, por ende, sólo existe una substancia o esencia inmutable, que es Dios, a quien con suma verdad conviene el ser, de donde se deriva la palabra *esencia*. Todo cuanto se muda o conserva el ser; y cuanto es susceptible de mutación, aunque no varíe, puede ser lo que antes no era; y, en consecuencia, sólo aquel que no cambia ni puede cambiar es, sin escrúpulo, verdaderamente el Ser.” (Hipona, San Agustín de: “Tratado sobre la Santísima Trinidad” en *Obras de San Agustín*, 2ª ed., tomo V, Madrid: Editorial Católica S.A., 1956, p. 397.) Más adelante, San Agustín menciona en esta misma obra que la *esencia* de los accidentes es su mutabilidad. (Ibíd., pp. 399-400).

Santo Tomás de Aquino dedica una obra completa al problema de la existencia y la *esencia*: “Sobre el Ente y la Esencia”. En esta obra, Santo Tomás menciona en el capítulo primero que el término *esencia* se deriva de la siguiente definición del Ser: “...sólo se llama ‘ser’ a aquello que tiene alguna realidad, de manera que ni la ceguera ni las privaciones ni las negaciones son seres...”<sup>287</sup> En este sentido, la existencia es aquello que es “real”, no lógico, porque algo conceptual puede ser verdadero en el terreno de la lógica, pero no en la realidad. Aunque más adelante, Santo Tomás menciona lo siguiente: “...es preciso que la *esencia* sea lo que es común a todas las naturalezas por las cuales los seres corresponden a los diversos géneros y especies; así, por ejemplo, la *esencia* del hombre es su humanidad. Y, dado que lo que sitúa a una cosa dentro de un género o especie es lo que se expresa en la definición de *qué es la cosa*, los filósofos usan el término “quididad” por ‘*esencia*’...”<sup>288</sup>

Aquí estamos entonces en presencia de dos cuestiones ya mencionadas. Por un lado, no es posible excluir el sentido “real” de la *esencia* con su sentido “lógico” y, por otro lado, la definición de *esencia* surge de la respuesta a la pregunta sobre lo que es. En otro sentido, Santo Tomás nos dice: “...Resulta entonces que la palabra ‘*esencia*’ aplicada a las sustancias compuestas significa aquello que está compuesto de materia y forma...”<sup>289</sup> Para Santo Tomás, una sustancia compuesta es aquella que está constituida por materia y forma. Él considera que ambas, por separado, no son la *esencia* de dichas sustancias, ni siquiera la relación entre la materia y la forma. Sólo ambas, en conjunto, pueden ser la *esencia* de lo que es.

Sin embargo, el tema sobre la definición de *esencia* entre los medievales siguió siendo hartamente complicado y hasta San Anselmo, se argumentó sobre la identificación entre *esencia* divina y existencia divina. Pero Santo Tomás consideraba que los seres finitos también poseían una *esencia* originada en el momento en que fueron creados por Dios, es decir, su *esencia* radicaría en la transmisión de la *esencia* superior (Dios) a los seres creados por él o seres finitos. Igualmente, las cosas creadas por el hombre tendrían la *esencia* que el hombre les transmite. Esto se fundamenta en el siguiente pasaje bíblico:

---

<sup>287</sup> Aquino, Santo Tomás de: *El Ente y la Esencia*, Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra Ediciones de la Universidad de Navarra S.A., 2002, I, p. 269.

<sup>288</sup> *Ibíd.*

<sup>289</sup> *Ibíd.*, II, p. 271.

“Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y ejerza dominio sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados, sobre toda la tierra, y sobre todo reptil que se arrastra sobre la tierra...”<sup>290</sup> Podemos entonces observar cuál es el problema acá: el modo cómo la esencia se relaciona con la existencia dentro de los seres creados o finitos. De esta forma, el problema se ha encaminado hacia dos formas de respuesta; la distinción entre esencia y existencia es *real* o no existe, o es irrelevante, tal distinción.<sup>291</sup>

Por ejemplo, según Ferrater, para los tomistas la esencia se distingue “realmente” de la existencia, pero no tanto como para considerar que la existencia es un accidente de la esencia. Para Avicena y sus seguidores, la esencia es lo que es en sí misma, es decir, la existencia es distinta de la esencia. Para Escoto, la diferencia entre esencia y existencia no es “real” sino sólo “formal”. Alejandro de Hales y Francisco Suárez también opinan que no hay una distinción “real” entre esencia y existencia sino que es sólo una distinción de la razón. Guillermo de Occam argumentó que no hay una distinción “real” entre ambos términos. Más bien la distinción radicaría en que *esencia* es un sustantivo y *existencia* un verbo.<sup>292</sup>

Bajo este orden de ideas, Ferrater nos dice que la mayoría de estas elaboraciones argumentales estaban fundamentadas en doctrinas que tendían a mostrar la naturaleza de las “esencias posibles” o a mostrar la “relación entre Dios y sus entes creados”, obviamente con especial énfasis en el hombre. Dentro de la teoría de las esencias posibles, se originaron también un par de tendencias predominantes. La primera consideraba que las esencias posibles poseen una “aptitud intrínseca” para la existencia. En este sentido, las esencias posibles no dependerían de la potencia de Dios. La segunda consideraba que las esencias posibles poseían “aptitudes extrínsecas” para su existencia y, por ende, sí dependerían de la potencialidad de Dios. Según Ferrater, los tomistas y Leibniz consideran más acertada la primera teoría de las “esencias posibles”. En cambio, los escotistas y Descartes consideran más certera la segunda.<sup>293</sup> Dentro de los tipos de esencias consideradas por los escolásticos tenemos: absolutas, actuales, concretas, finitas, infinitas, etc. Las esencias finitas se pueden clasificar en individuales, específicas y posibles. Las esencias específicas se clasificaron en totales, parciales (partes formales de la esencia) o abstractas (lógicas).

---

<sup>290</sup>Génesis, 1:26.

<sup>291</sup>Ferrater, “Diccionario de...”ob. cit., pp. 1069-1070.

<sup>292</sup>Ibíd.

<sup>293</sup>Ibíd., pp. 1070-1071.

Ahora bien, dando paso a la Modernidad, según Ferrater, el estudio de las esencias se realizó bajo una perspectiva predominantemente de la naturaleza de las esencias. Un autor que nos parece ilustrativo sobre la naturaleza de las esencias en la Modernidad europea es Baruch de Spinoza. En su *Ética*, Spinoza, inicialmente, trata el problema de la esencia de Dios. En primer lugar dice "...Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia..."<sup>294</sup> Luego dice: "La esencia de todo lo que puede concebirse como no existente no implica la existencia..."<sup>295</sup> Esto parecería decir que Spinoza entiende la existencia y la esencia como cosas distintas, pero estrechamente vinculadas. Sin embargo, más adelante menciona Spinoza: "Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita..."<sup>296</sup> Posteriormente Spinoza dice que a "*A la naturaleza de una substancia pertenece el existir.*"<sup>297</sup> Además, según él, la substancia es infinita<sup>298</sup>. Por tanto, en rigor, la única substancia que puede concebirse es Dios<sup>299</sup>. Antes de esta conclusión, Spinoza ha "demostrado" que Dios existe necesariamente y que al tener existencia tiene esencia también. Y a partir de aquí, Spinoza menciona que todo lo creado es gracias a Dios, es decir, a partir de la substancia, rigurosamente hablando, es que las cosas existen necesariamente. Y finalmente, de acuerdo a lo que queremos hacer ver llegamos a la Proposición XXX: "*La existencia de Dios y su esencia son uno y lo mismo.*"<sup>300</sup> Pero este es el único caso donde la esencia y la existencia son idénticas.

---

<sup>294</sup>Spinoza, Baruch: "De Dios. Definiciones", en *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Ediciones Orbis S. A., 1980, I, p. 29.

<sup>295</sup>Ibíd., VI, p. 31.

<sup>296</sup>Ibíd., VI, p. 30.

<sup>297</sup>Spinoza, "De Dios.", ob. cit., proposición VII, p. 33.

<sup>298</sup>Ibíd., proposición VIII, p. 33.

<sup>299</sup>Ibíd., proposición XIV, p. 40. Además, más adelante Spinoza habla sobre el hombre en términos de que no es una substancia: "*A la esencia del hombre no pertenece el ser de la substancia, o sea, no es una substancia lo que constituye la forma del hombre.*" (Spinoza, "De la naturaleza y origen del alma." ob. cit., proposición X, p. 79.)

<sup>300</sup>Spinoza, "De Dios.", ob. cit., proposición XX, p. 48. Sin embargo, más adelante, concretamente en la proposición XXXIV, Spinoza introducirá un tercer concepto en la diada Esencia-Existencia divina: la potencia, concepto clave en la formulación de la teoría política de Spinoza: "*La potencia de Dios es su esencia misma*". Para mayor detalle sobre este concepto véase: Astorga, Omar: "El concepto de potencia como clave hermenéutica para leer a Spinoza". *Apuntes Filosóficos*, N° 6, 1994, pp. 73-98, Universidad Central de Venezuela, Escuela de Filosofía.

Posteriormente, según nuestro autor, “*La esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia...*”<sup>301</sup> Es decir, en los seres creados, la esencia y la existencia no son idénticas porque el único ser donde la existencia es causa de sí misma es Dios, todos los demás seres deben su existencia y perseveran en ella es gracias a Dios. Para corroborar esto, Spinoza expone: “*Dios no es sólo causa eficiente de la existencia de las cosas, sino también de su esencia...*”<sup>302</sup> De esta forma, continuando con su argumentación, Spinoza empieza a definir y distinguir con mayor detalle la esencia de las cosas creadas por lo increado (Dios). En este caso Dios es creador de esencia y de existencia, lo cual, como ya se ha visto, en los seres creados no es idéntico. Para iniciar el detalle de esta argumentación, Spinoza expone otra importante definición de esencia:

Digo que pertenece a la *esencia* de una cosa aquello dado lo cual la cosa resulta necesariamente dada, y quitado lo cual la cosa necesariamente no se da; o sea, aquello sin lo cual la cosa —y viceversa, aquello que sin la cosa— no puede ni ser ni concebirse...<sup>303</sup>

Es decir, esencia es lo que es dado apriorísticamente a algo creado, lo que es el “ser” de una cosa y además, la esencia es también la definición del “ser” de la(s) cosa(s). Aquí pudiésemos inferir que Spinoza distingue la esencia como algo formal y como algo real, división de la que ya se ha hablado.

Por otra parte, la definición última de esencia que se ha presentado, nos conduce también a que las cosas creadas expresan la esencia de Dios: “Entiendo por cuerpo un modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se la considera como una cosa extensa...”<sup>304</sup> Esto hace referencia a lo que ya se ha comentado sobre la expresión de que la existencia corporal humana sólo es posible gracias a que es una creación de Dios. Consideramos que hasta aquí es suficiente para mostrar la idea de lo que Rorty considera como “inútiles” discusiones sobre lo que es un concepto “esencial”.

---

<sup>301</sup>Ibíd., proposición XXIV, p. 51. Después Spinoza menciona con respecto al hombre: “La esencia del hombre no implica la existencia necesaria, esto es: en virtud del orden de la naturaleza, tanto puede ocurrir que este o aquel hombre exista como que no exista...” (Spinoza, “De la naturaleza y origen del alma. Axiomas”, ob. cit., I, p. 70.)

<sup>302</sup>Spinoza, “De Dios.”, ob. cit., proposición XXV, p. 52.

<sup>303</sup>Spinoza, “De la naturaleza y origen del alma. Definiciones.”, ob. cit., II, p. 69.

<sup>304</sup>Ibíd., I, p. 69.

## A modo de conclusión:

### ¿Esencialidad contingente o contingencialidad esencial?

A nuestro juicio, el discurso rortyano sobre la contingencia se asemeja al discurso mantenido en la historia del pensamiento filosófico occidental sobre la esencia, es decir, que intenta argumentar una postura desde una perspectiva histórica, situacional, social, determinada. El hecho de que el filósofo norteamericano coloque el acento en el hombre y su contingencialidad cotidiana, no quiere decir que esto pueda deslastrar a Rorty de la idea de esencia, es decir, esta contingencialidad es la esencia de la explicación del pensamiento rortyano, por lo menos en cuanto al hombre respecta.

Ya se ha visto que, en líneas muy generales, la respuesta de lo que es la esencia intenta responder a la pregunta de lo que *es*. El discurso que construye Rorty justificando la contingencia humana como constitutivo fundamental del hombre, termina decantando hacia la explicación de lo que *es*, específicamente de lo que *es* el hombre; Según este autor el hombre, y todas sus obras, *son* contingencia. En este sentido, la definición su definición de contingencia termina siendo una explicación de lo que *es* la esencia del hombre. La esencia humana no *sería* ahora existencia con determinadas características originadas en lo divino, sino contingencia, la cual *es* característicamente humana. Y dentro de esta definición de contingencia que el filósofo propone, podemos encontrar muchas características, de las que ya se han mencionado algunas: adaptación a las situaciones cotidianas, autosuperación, creación de léxicos nuevos, uso de lenguaje, determinaciones por el tiempo y el azar, etc. Creemos que esto es plenamente equiparable con la explicación de lo que es el ser humano y que no es otra cosa más que eso. Si eso no es una “petrificación” de lo que *es* ser humano, está muy cerca de serlo<sup>305</sup>. Las mismas concepciones de verdad pragmática, justificación,

---

<sup>305</sup>“...Dado que nada tiene una naturaleza intrínseca, tampoco la tienen los seres humanos. Pero nos gusta admitir que los seres humanos somos únicos en cierto aspecto: tenemos con otros objetos un conjunto de relaciones que ningún otro objeto tiene con algo (...) tenemos que admitir que los seres humanos normales, adultos, socializados y entrenados adecuadamente protagonizamos un conjunto peculiar de relaciones. Los seres humanos somos capaces de usar lenguaje y, por ello, somos capaces de describir cosas (...) Las plantas y los animales pueden interactuar, pero el éxito de sus interacciones no depende de que encuentren redescpciones más o menos provechosas de los otros. Nuestro éxito *es* encontrar tales redescpciones.” (Rorty, “Un mundo...”, ob. cit., p. 68.) Si esto no es una parte fundamental (esencial) y una petrificación de lo que significa para Rorty ser humano, creemos que su discurso no tendría sentido.

liberalismo, ironía o solidaridad, entre otras, es el intento de Rorty por mostrar, o mejor dicho justificar, una esencia humana.

En segundo lugar, nuestro autor insiste en la idea de que el conocimiento o la filosofía no pueden convertirse en herramientas del conservacionismo, característica principal de la idea de esencia y del conocimiento, es decir, estas últimas captan la realidad y la “petrifican” cuando se emite una explicación o se intenta definir lo que *es* algo. Si cuando intentamos explicar algo no hay una “captación” o “petrificación” previa, una fotografía de la realidad, sería imposible ponernos de acuerdo, por lo menos en lo que decimos, menos aún entonces sobre cuestiones más complicadas; no sabríamos nada acerca de qué puede ser algo o no. Actualmente, la información a la que puede acceder una persona lo arroja totalmente, es decir, una persona no es capaz de procesar “medianamente” toda la información a la que es capaz de acceder durante toda su vida. En este sentido, el paso de información a algo que pueda convertirse en un hábito o una regla de acción para la vida, pasa por revisar con algún detalle algo que nos interese, o en el léxico rortyano, que sea útil, de todo ese cúmulo informativo. Luego, se debería reflexionar sobre lo que se ha revisado y finalmente “petrificar”, o en el léxico rortyano, justificar, en alguna teoría, léxico o discurso todo este proceso de revisión de la información. Si tomamos la teoría de la contingencia al pie de la letra entonces tendríamos que admitir que si todo eso es contingente, no podríamos siquiera entendernos. Si todo es contingente porque cambia, como lo es el ámbito informativo, entonces la adquisición de discursos y su justificación se haría imposible.

En tercer lugar, utilizaremos las mismas categorías señaladas por este autor para intentar probar que tiene algunas inconsistencias. Menciona que cada quien debe construirse su propio léxico útil que le ayude a construir su propia conciencia. De acuerdo con esto se definiría a un ser humano exitoso. Por otra parte, la contingencialidad humana nos permite en el ámbito de nuestras relaciones con los demás, a lo sumo, una ética de acomodamiento mutuo. Esto es útil porque nos permitiría tolerarnos y llegar a acuerdos sin necesidad de violencia o intolerancia. Desde la perspectiva de una persona religiosa, su ética individual se fundamenta en la creencia de algo que va más allá de lo meramente

humano, es decir, sus creencias se justifican bajo una premisa contra la cual Rorty ha luchado denodadamente.

Ahora bien, creemos que puede ser más útil para alguien lograr justificar sus posturas ante los demás convenciendo a un auditorio más numeroso. Creemos que un discurso es más útil en la medida en que más personas están de acuerdo con él. Y, además, consideramos que Rorty no estaría en desacuerdo con esto. Ahora bien, según un estudio sobre demografía religiosa, las personas gnósticas y ateas se ubican alrededor del 14% de la población mundial<sup>306</sup>. Creemos que en Latinoamérica y Venezuela este porcentaje es aún más bajo. Entonces, en este sentido, consideramos que es más fácil, y por ende más útil, un discurso que pueda ser entendido en términos de que es posible que pueda existir algo más allá de nuestra propia contingencia, por lo menos dentro de los discursos en ámbitos religiosos. Y también creemos que es útil para la vida de quienes consideramos que existe algo más allá de nuestras vidas en el ámbito religioso, porque permite generar fortaleza y esperanzas, que dentro de una perspectiva psicológica individual nos ayuda, muchas veces, a encontrar algunas justificaciones que son imposibles hallar en un mundo contingente laico.

Ahora bien, tampoco creemos que el discurso rortyano sea enteramente criticable. Al contrario, podemos decir que tiene muchas cuestiones rescatables. Una de ellas es la postura que intenta reivindicar una ética flexible ya que permitiría el mejor entendimiento entre los hombres. Esta manera de *lexicalizar* la ética tiene sentido y mucha utilidad. Cuando las personas se enfrascan intransigentemente en ciertas ideas, los acuerdos son difícilmente alcanzables, a menos que se impongan y esto sería intolerable para Rorty. En este sentido, consideramos que el discurso rortyano es útil. Por otra parte, la idea de contingencia individual nos ayuda a caer en cuenta de que somos seres limitados, falibles, que cometemos errores. Eso ayuda también a que la creación de los discursos tienda hacia la flexibilidad de entender que podemos errar y que un discurso humano nunca es el último

---

<sup>306</sup><http://www.iglesiaenmarcha.net/2010/10/la-religion-es-importante-para-el-84-de-la-poblacion-mundial.html> Sin embargo en este mismo artículo también se menciona que la media entre las personas que consideran la religión como algo importante en su vida desciende notablemente en los países que poseen un mayor ingreso per cápita.

discurso, por tanto, nunca debe ser impuesto, por las posibilidades infinitas de creación que brinda la contingencialidad en el ámbito de lo humano.

### Referencias bibliográficas

Agustín de Hipona, San: “Tratado sobre la Santísima Trinidad”, en *Obras de San Agustín*, 2ª ed., tomo V, Madrid: Editorial Católica S.A., 1956.

Astorga, Omar: “El concepto de potencia como clave hermenéutica para leer a Spinoza”. *Apuntes Filosóficos*, N° 6, 1994, pp. 73-98, Universidad Central de Venezuela, Escuela de Filosofía.

Ferrater, José: *Diccionario de Filosofía*. Voz: Esencia, tomo II, Barcelona (Esp.), Editorial Ariel, 1994/2004, pp. 1074-1077.

Rorty, Richard. “Contingencia”, en *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, (Esp.), Paidós, 1989/1996, pp. 23-90.

Rorty, Richard: “Antirrepresentacionalismo, etnocentrismo y liberalismo”, en *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona (Esp.), Paidós, 1991/1996, pp. 15-35.

Rorty, Richard: “Pragmatismo sin método”, en *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona (Esp.), Paidós, 1991/1996, pp. 93-111.

Rorty, Richard: “La verdad sin correspondencia.” en *¿Esperanza o Conocimiento?* Argentina, Fondo de Cultura Económica, 1994/1997, pp. 7-42.

Rorty, Richard: “Un mundo sin sustancias o esencias”, en: *¿Esperanza o Conocimiento?* Argentina, Fondo de Cultura Económica, 1994/1997, pp. 43-76.

Rorty, Richard: “Una ética sin obligaciones universales”, en *¿Esperanza o Conocimiento?* Argentina, Fondo de Cultura Económica, 1994/1997, pp. 77-102.

Spinoza, Baruch: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Ediciones Orbis S. A., 1980.

Aquino, Santo Tomás de: *El Ente y la Esencia*, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra Ediciones S.A., 2002.