

**Rasgos de la filosofía y el lenguaje en Richard Rorty: construcción de una cultura post-
Filosófica como posibilidad de una cultura de la solidaridad**

Edgar Cabeza Cabeza

**Trabajo de grado dirigido por el profesor Nelson Jair Cuchumbé H., Ph. D., presentado
para aspirar al título de Magister en Filosofía**

**Santiago de Cali
Universidad del Valle
Facultad de Humanidades
Departamento de Filosofía
Septiembre de 2017**

**Rasgos de la filosofía y el lenguaje en Richard Rorty: construcción de una cultura post-
Filosófica como posibilidad de una cultura de la solidaridad**

Edgar Cabeza Cabeza

**Santiago de Cali
Universidad del Valle
Facultad de Humanidades
Departamento de Filosofía
Septiembre de 2017**

DEDICATORIA

Para Angela Patricia, mi esposa, mi apoyo incondicional.

También para mi tía Mireya y Victor, luchadores.

Para mis padres, abuelas, tías y tíos.

Para mi hermana: Ana María.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a mi familia, de quienes siempre he recibido apoyo. Ellos han seguido cada paso en mi vida y han dedicado tiempo para aconsejarme. A ellos siempre gracias.

Agradezco al profesor Nelson Jair Cuchumbé Holguín, profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle, quien pacientemente dispuso de muchas horas en las que revisó y dirigió el presente trabajo.

A los profesores del Departamento de Filosofía de la Universidad del valle de quienes tuve la oportunidad de recibir clases que contribuyeron en mi formación en el curso de la Maestría.

Contenido

DEDICATORIA	I
AGRADECIMIENTOS.....	II
INTRODUCCIÓN.....	1
I. RASGOS Y CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA EN RICHARD RORTY	4
1.1 CRÍTICA A LA DUALIDAD MENTE-CUERPO	4
1.2 FILOSOFÍA Y FUNDAMENTO DEL CONOCIMIENTO	10
1.3 HERMENÉUTICA RORTIANA	20
II. LA CONTINGENCIA COMO POSIBILIDAD DE NUEVAS FORMAS DE HABLAR.....	30
2.1 LA FILOSOFÍA Y LA CONVERSACIÓN	31
2.2 CONTINGENCIA	39
2.3 IRONÍA Y ESPERANZA.....	53
III. CONSTRUCCIÓN DE UNA CULTURA POST-FILOSÓFICA.....	66
3.1 SOLIDARIDAD.....	66
3.2 CULTURA POST-FILOSÓFICA	75
CONCLUSIÓN	84
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	88

INTRODUCCIÓN

El problema en el que se ubica la presente tesis es el de la comprensión de la utilidad de la filosofía en el mundo contemporáneo, desde el punto de vista de Richard Rorty. Desde la filosofía del lenguaje contemporánea se realizan valiosos esfuerzos por entender el papel del lenguaje en la realización de la experiencia de vida siempre mediada por la relación con otros y determinadas por diversas formas de expresión cultural. Esfuerzos que han suscitado vías de interpretación que contienen de manera implícita un modo de proyectar la utilidad de la filosofía. Una de estas vías de interpretación es la pragmatista. Desde esta Richard Rorty enaltece la tesis de que los individuos al participar de una comunidad lingüística se comunican entre sí y construyen descripciones del mundo a partir de sus necesidades como miembros de una sociedad. La interpretación pragmatista de la filosofía que hace Rorty tiene como propósito ser actividad crítica de los lenguajes encontrados en la realidad social, acción que exige a la filosofía desvincularse de la visión científicista para crear una cultura post-Filosófica: reconocer la flexibilidad de los lenguajes institucionales apuntando hacia la solidaridad.

En este ámbito temático emerge la siguiente pregunta: *¿qué rasgos de la filosofía y del lenguaje en Rorty permiten la construcción de una cultura post-Filosófica que viabilice el diálogo en una comunidad con miras a la solidaridad?* Frente a esta cuestión, se muestra que la aceptación del final de la filosofía científicista y el reconocimiento del carácter de la contingencia de los vocabularios finales son rasgos que hacen posible construir una cultura post-Filosófica fundada en el diálogo y la solidaridad entre los diferentes integrantes de una comunidad. La superación de la búsqueda rigurosa de la verdad y la flexibilización de los lenguajes de las instituciones sociales son características ineludibles en todo proceso de

construcción de una cultura post-Filosófica. Esta ha de viabilizar la construcción de mejores formas de hablar y la conversación entre la pluralidad de forma de interpretación común de mundo en función de una política de solidaridad. Allí donde se trata de sociedades liberales, la solidaridad es condición de diálogo y de interacción democrática efectuada en medio de la renovación del lenguaje y de las prácticas culturales, lo cual posibilita no sólo la conformación de comunidad articuladora de las diversas exceptivas de mundo, sino que también favorece el rendimiento del pensamiento humano en su esfuerzo permanente de auto-creación siempre con el otro.

Para darle fuerza de validez a este punto de partida, en el primer capítulo, se reconstruyen los argumentos que ofrece Rorty para justificar su crítica a los rasgos constitutivos de la filosofía, lo cual implicó mostrar el problema que halla en la dualidad mente–cuerpo, así como se devela la relación entre filosofía y fundamento del conocimiento en el mundo moderno, y se advierte a la hermenéutica rortiana como reacción a la epistemología. En el segundo capítulo, se muestra que hablar de la contingencia como posibilidad de nuevas formas de hablar significa hablar de edificación hermenéutica como proyecto de descripción de nosotros mismos, lo que nos exigió dar cuenta de tres rasgos: la filosofía y la conversación, 2) contingencia, y 3) ironía y esperanza. Y en el tercer capítulo, se expone el modo como Rorty entiende la construcción de una cultura post-Filosófica fundada en formas útiles de hablar y pensar de manera solidaria.

El enfoque metodológico que se empleó para la realización de esta tesis fue el reconstructivo-conceptual. Se reconstruyeron los argumentos de Rorty en contra de la filosofía cientificista y la necesidad de aceptar la contingencia del lenguaje con miras a la posibilidad de una cultura post-Filosófica. En dicha reconstrucción se analizaron conceptos como mente, alma, fundamento, entendimiento, lenguaje, edificación, liberalismo, solidaridad, entre otros que se encuentran a lo

largo de la discusión rortiana y que ayudan a la comprensión del problema que, según Rorty, suscita la idea de seguir desarrollando los problemas tradicionales en la que la filosofía se ha visto envuelta.

En dicha reconstrucción también se analiza y estructura la idea de sociedad liberal utópica en la que Rorty proyecta la posibilidad de la cultura post-Filosófica como respuesta a una sociedad cuyas instituciones sociales son el reflejo de una sociedad moderna que cimienta sus valores en la racionalidad y con ello imposibilita el diálogo entre los miembros de una determinada comunidad.

Para lograr esta reconstrucción se tendrán en cuenta escritos propios de la obra de Rorty y comentaristas acerca de su obra que aportan avances a la interpretación que se busca en el marco de la presente investigación. Igualmente se tendrán en cuenta algunas referencias a diferentes autores que contribuyen a aclarar alguna idea de la que Rorty hace referencia. El *corpus* bibliográfico de Rorty que se abarca en esta tesis está comprendido por los libros *La filosofía y el espejo de la naturaleza; contingency, irony an solidarity; Objetividad, relativismo y verdad y Consecuencias del pragmatismo.*

I. RASGOS Y CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA EN RICHARD RORTY

La racionalidad representacional, la conciencia cartesiana y la búsqueda de verdades universales son rasgos constitutivos de la filosofía occidental moderna. Estos rasgos han sido rastreados por Rorty, de forma crítica, con el fin de advertir el sentido que subyace en su posición teórico respecto al giro lingüístico. Contrario a esas inhibiciones epistemológicas de la filosofía moderna, el planteamiento de Rorty presupone el diálogo como condición de posibilidad para la realización de la filosofía contemporánea. ¿Hacia dónde propone Rorty que se dirija la mirada en la filosofía contemporánea? La filosofía neo-pragmatista de Rorty no implica la representación verdadera y absoluta de los estados de cosas que componen los hechos del mundo, sino el diálogo intersubjetivo en el que unos a otros como se dicen algo entre sí respecto al mundo siempre determinados por la comunidad liberal o comunidad con conciencia de la contingencia del lenguaje. Esta respuesta exige una explicación sobre los tres siguientes tópicos: 1) crítica a la dualidad mente–cuerpo, 2) filosofía y fundamento del conocimiento y 3) hermenéutica rortiana.

1.1 Crítica a la dualidad mente-cuerpo

El problema mente-cuerpo ha sido abordado por los filósofos modernos, básicamente, desde dos enfoques. El primero, alude a la mente como receptora de los universales. El segundo, refiere a la mente entendida como no-espacialidad. De acuerdo con Rorty, la preeminencia del vocabulario filosófico, acogido en esas dos perspectivas, ha permanecido por siglos y en la actualidad no tiene ninguna utilidad por fuera del ámbito filosófico. Este vocabulario, respecto al asunto mente-cuerpo, hunde sus raíces en la filosofía antigua y llega hasta nuestros días. En el

mundo antiguo occidental¹ se estudió dicho asunto recurriendo a la razón como criterio de distinción entre los hombres y las bestias. En el mundo medieval² se abordó según la noción griega, acuñada por Platón y Aristóteles, del alma como esencia intelectual y distinta del cuerpo. En el mundo moderno³ se explicó apelando a la “intencionalidad” del individuo para representar los hechos a partir de los estados mentales. Y en el mundo contemporáneo⁴ se comprendió invocando la conciencia inmaterial como mediación entre los “estados mentales” y el cuerpo. Estas aproximaciones de la filosofía hacia lo que es la mente han incidido en la introducción de tres respuestas en lo referido con la distancia existente entre mente y cuerpo: 1) la mente como comprensión de los universales, 2) separación del cuerpo, y 3) no-espacialidad de la mente.

La mente vista como “comprensión de los universales” es una idea que presupone el rasgo de la diferenciación respecto al cuerpo. Esta noción de la comprensión de los universales se amplía a partir del momento en que la distinción mente-cuerpo motivó el análisis de los estados de cosas particulares del mundo en un nivel superior. Por esta razón, Rorty (1983) afirma que “cuando la poesía y las matemáticas hubieron llegado a la auto-conciencia -cuando hombres como Ión y Teeteto podían identificarse con sus sujetos- llegó la hora de decir algo general sobre el conocimiento de los universales” (p.44). Las matemáticas como conocimiento universal

¹ Esta distinción se desarrolló especialmente con Platón y Aristóteles, quienes consideraron la capacidad humana de concebir los universales como propia de los hombres y por medio de la cual se accedía a la verdad.

² La filosofía medieval hereda del mundo antiguo comprende esta distinción como complementarias. San Agustín consideraba que en la interioridad, en el alma, el hombre podría descubrir las verdades. En una línea similar se encuentra Santo Tomás de Aquino para quien había verdades de la fe que se descubrían por medio de la razón.

³ Descartes inaugura en esta época una nueva etapa del problema mente-cuerpo donde la universalidad no es el elemento diferenciador de los hombres, sino la búsqueda de certeza de lo que se halla en la mente. Todo el pensamiento filosófico se dirige a la conformación de los fundamentos de la vida interna haciendo de este problema un asunto más profesional.

⁴ En la contemporaneidad este problema lo retoma la filosofía de la mente y los filósofos centran su atención en la mente como no-espacialidad sugerida por la epistemología cartesiana. La filosofía de la mente trata de ahondar para darle paso a cuestiones que antes eran impensable en el ámbito filosófico, es decir, que la mente es algo que media entre el cuerpo y los impulsos nerviosos.

determinarían el modo como se deben percibir las cosas. No bastó el conocimiento sobre los objetos y sus características particulares, sino que fue necesario pasar de saber que las esculturas eran bellas a querer saber qué era la belleza. Las matemáticas son el modelo de lo que significó conocer en la antigüedad y es este el paradigma que se recuperó en la modernidad.

Esta pretensión de querer pasar de un conocimiento particular a un conocimiento superior como el conocimiento matemático ofrece una posibilidad de análisis que admite la diferencia entre el ojo del cuerpo que ve la belleza de la escultura y el “Ojo de la Mente” que percibe internamente la idea de la belleza. Esta posibilidad ayudaría a esclarecer la crucial distinción que separa a los hombres de las bestias, poniéndolos en un grado superior de conocimiento. De igual modo, tal posibilidad permitirá preguntar de la mano de Rorty ¿qué es la mente en este punto? En la antigüedad la idea de la mente o del alma tenía el peso interpretativo fundado en la indicación de la religión y la poesía; indicación que admite que tras la muerte el cuerpo la mente se separaba de una realidad “humanoide” para vivir independiente de su condición física. Sin embargo cabe recordar que Aristóteles no separó el alma del cuerpo tajantemente, sino que ubicó el alma a la par del cuerpo. Esta visión naturalista presupone que el alma tiene una función distinta al cuerpo, pues es inmaterial y posee la capacidad de recibir los universales. Dicha función no explicó en absoluto la mayor parte de las actividades humanas, porque hace referencia a la capacidad de hablar de cosas que están por encima de las percepciones individuales. Así, la filosofía se dirige hacia el hablar de cuestiones generales, sobre aquello que es el hombre en general.

En este sentido, para los filósofos antiguos esta distinción entre mente-cuerpo posibilitó la confirmación del carácter esencialista y distintivo de los hombres como símbolo inequívoco de la personalidad. Esta presunción consiente la idea en virtud de la cual el mundo material se

refleja en la “Esencia de Vidrio”, en la mente. A través de ésta se pueden conocer las cosas tal y como ellas son en la realidad, pues en la mente, así como en los espejos, se reflejan las formas. Según Rorty, dicha metáfora de nuestra “Esencia de Vidrio” se ha privilegiado para explicar la conducta humana; pues en lugar de usar otro órgano físico para explicarla utilizamos algo más sutil ya que “(...) nuestra Esencia de Vidrio es algo que tenemos en común con los ángeles, aun cuando ellos lloren por nuestra ignorancia de su naturaleza” (Rorty, 1983, p.48). Esta descripción de la elección de la metáfora resalta el carácter irónico de la crítica rortiana frente al lenguaje heredado de los primeros filósofos. El uso de la palabra “mente”, como parte de un lenguaje estrictamente filosófico, ya no es útil más allá del empleado en la filosofía y demuestra el anhelo de la búsqueda de un conocimiento superior que debe ser superado.

El problema mente-cuerpo nace entonces por la admiración de los griegos por la búsqueda de verdades universales y eternas. Ellos vieron en el intelecto algo que nos separaba de los otros seres. Asimismo, los medievales lograron intuir que el alma, es decir, la mente, nos permitiría el acercamiento a la verdad y al encuentro con Dios. Esto último permite decir que el problema mente-cuerpo hace parte de la descripción de los rasgos de la personalidad de los hombres. No obstante ¿es útil pensar de esta manera? Rorty no desestima la importancia que alcanzó la concepción de superioridad del alma humana en su momento, pues considera que esta concepción no tuvo los alcances que se esperaban y la filosofía no posibilitó develar la naturaleza humana: la racionalidad.

La mente, desde el punto de vista antiguo e incluso medieval, es separable del cuerpo y ello implica admitir una diferencia. Mientras la mente piensa, analiza y generaliza aquello que tiene en la retina, el cuerpo se mueve, percibe lo particular y capta lo que está en el exterior. Por eso, Rorty señala que

En la concepción cartesiana –que llegó a ser la base de la

epistemología «moderna»— lo que hay en la «mente» son *representaciones*. El Ojo Interior examina estas representaciones con la esperanza de encontrar alguna señal que sea testimonio de su fidelidad. (1983, p.50-51)

En línea con lo afirmado en la cita, se puede decir que el velo de las representaciones centra la atención de Descartes al concebir que el hombre además de pensamientos tenga sentimientos y sensaciones. Esto convierte la vida de los hombres básicamente en pensamiento. ¿Cuál es entonces la relación que hay entre mente y cuerpo? He aquí una pregunta que nos conduce al problema mente-cuerpo en un sentido moderno. La mente tiene una vida totalmente ajena al cuerpo, pues éste es un medio por el cual la información nos llega de una manera dudosa. La mente es el lugar de lo indubitable, es decir, de la consciencia que es señal de certeza, antes que de sabiduría. En este momento, en el que se le abre la puerta a la certeza, nos encontramos ante la pretensión filosófica de la epistemología moderna: búsqueda de la verdad

Rorty afirmó que este modo de concebir la distinción mente-cuerpo aún continúa presente en la filosofía contemporánea aunque no se le haya podido comprender. De ahí que estime que no estamos más cerca de la comprensión de nuestra naturaleza de lo que lo estábamos hace más de dos milenios con los filósofos clásicos. “Pero sigue en pie la sensación de que la naturaleza de la razón es un «problema permanente» y que todo el que dude de nuestra singularidad debería estudiar matemáticas” (Rorty, 1983, p.49).

Por esta razón, la discusión mente-cuerpo vista en estos términos nos ha conducido a un proceso concebido por Rorty como deshumanización de la filosofía. El hecho de la búsqueda de algo superior nos muestra el afán filosófico por encontrar algo sublime (la búsqueda de la verdad o de la certeza), lo que ayudaría a justificar la aserción de que el filosofar es más parecido a la ciencia. Este es precisamente el caso de la concepción de la mente como no-espacial que adoptan

algunos filósofos contemporáneos. La no-espacialidad de la mente nace de la necesidad de separar la sensación corporal de la sensación asociada a ella, lo cual encuentra su fundamento en el pensamiento filosófico moderno. Descartes había dicho que la *res cogitans* no se podía separar de la *res extensa*. Sin embargo, algunos filósofos contemporáneos de la mente argumentan en contra de esa afirmación cartesiana al expresar que el dolor del miembro amputado no tiene ubicación en la *res extensa*. ¿Dónde ubicar entonces la mente? Para los filósofos la mente no tiene una localización precisa en el cuerpo. Este es el *culmen* de la especulación filosófica en la que el giro epistemológico moderno toma más fuerza y la filosofía empieza a dedicarse sobre cosas que están por fuera de la comprensión de las personas del común. La profesionalización de la filosofía y la epistemología es la transformación de lo que antes se ocupaba de lo humano, transformación que se da para hablar de algo superior, distinto, oculto y metafísico.

Con estas descripciones generales se ha querido poner de relieve los rasgos que han servido de fundamento del horizonte filosófico, tejido desde la época clásica hasta nuestros días sobre la relación mente-cuerpo. Este horizonte se configuró acudiendo a la perspectiva filosófica universalista, la cual ha sido puesta en cuestión por Rorty. Pues desde este enfoque se ha orientado la reflexión filosófica respecto a los fundamentos de la personalidad humana. Reflexión que posibilitó generar una respuesta objetiva y verificable sobre lo que rodea al ser humano: nuestra Esencia de Vidrio. Como se mostró, Rorty critica esta perspectiva dado que, por una parte, olvida el diálogo en el que se debe construir la personalidad; y, por otra, propone argumentos metafísicos y esencialistas por encima de la experiencia de los individuos para formar su propia visión. El neopragmatista se aleja de las concepciones esencialistas que la filosofía ha suscitado, ya que el conocimiento sobre nuestra racionalidad no ha hecho ni más ni menos a los seres humanos. Por el contrario, Rorty, en la primera parte de *La filosofía y el espejo*

de la naturaleza enfatiza que la mente es una invención que se justificó para establecer una diferencia entre los seres.

De esta manera, la tradición filosófica creyó haber encontrado la esencia de la personalidad de los individuos. Durante el mundo moderno, y aún en nuestros días, la búsqueda filosófica del conocimiento sería el paradigma que fundamenta todas las ciencias. Gracias a la invención de la mente la filosofía ha enfocado la pretensión del conocimiento, olvidando por ello el diálogo y el acuerdo común como fuente de la comprensión acerca de nosotros mismos. Conservar esta pretensión ha llevado a los filósofos modernos y sus defensores a pensar que la filosofía nos conducirá por el camino seguro de la ciencia. Esta es una pretensión que el neopragmatista quiere acabar para darle un giro a la filosofía y así ponerle cimientos a su propio intento de comprensión del quehacer filosófico.

1.2 Filosofía y fundamento del conocimiento

En el apartado anterior se logró dar cuenta de las interpretaciones filosóficas sobre el problema mente-cuerpo. La comprensión del punto de vista de una de esas interpretaciones nos exigió un esfuerzo de reconstrucción en clave histórica, lo cual permitió mostrar que el lenguaje epistemológico privilegiado por los filósofos modernos estuvo determinado por la pretensión de objetividad y verdad. Este lenguaje epistemológico se constituyó en la garantía o principio para inferir las descripciones y explicaciones de los hechos del mundo de forma metódica y esencialista, lo cual parece confirmar el dominio de la perspectiva sustancialista desde la que se concibe a los hechos desligados de lenguaje cotidiano y presupone las premisas ontológicas del concepto de subjetividad y autodeterminación medida por el uso de la razón. Acudir a esta garantía facilitó la fundamentación del conocimiento que, según Rorty, se constituyó como base

para construir una ciencia autónoma denominada filosofía.

Como bien se logró mostrar, el fundamento del conocimiento filosófico no fue siempre visto como ciencia autónoma. Desde sus inicios la filosofía se concibió en términos holístico. Contrario a esta idea de que la filosofía permea todas las dimensiones del conocimiento, en el mundo moderno se admite la tesis según la cual “(...) existe una disciplina autónoma llamada «filosofía», distinta de la religión y de la ciencia y capaz de emitir juicios sobre ambas, (...)” (Rorty, 1983, p.127). Antes del giro epistemológico dado por Rene Descartes y Thomas Hobbes, dice Rorty (1983) que no era posible diferenciar las actividades de los filósofos de las labores de los científicos y religiosos. Descartes con su fundamentación racional del conocimiento y Hobbes con su concepción mecanicista de la naturaleza y del cuerpo contribuyeron en la institucionalización del lenguaje de la ciencia moderna (matemática y mecánica).

El pensamiento filosófico occidental europeo en su fase de tránsito del mundo medieval al mundo moderno continuó validando la aserción de que la asociación entre religión y ciencia ennoblece una relación fe y razón, aserción impuesta por la autoridad eclesiástica. Contrario a esa imposición eclesiástica, a partir de Inmanuel Kant la filosofía se consolidó como disciplina autónoma. Este hecho la habilito como base epistemológica de las otras disciplinas, lo que presupone el tener en cuenta el concepto de subjetividad como condición para alcanzar la objetividad mediante el conocimiento científico. Sin embargo, fue después de G. F. Hegel que los filósofos se dieron a la tarea de separar la objetividad de la subjetividad. Esta distinción se facilitó cuando la filosofía encontró, según Rorty, que

El movimiento de vuelta a Kant producido después de 1860 en Alemania fue también un movimiento de vamos a ponernos a trabajar – una forma de separar la disciplina autónoma y no empírica que era la filosofía de la ideología, por una parte, y de la naciente ciencia de la

psicología empírica, por la otra. La imagen de la «epistemología-y-metafísica» como «centro de la filosofía» (y de la «metafísica» como algo nacido de la epistemología, y no al revés), que establecieron los neo-kantianos, es la que reflejan los programas de filosofía de la actualidad (1983, pp.129-130).

Aquí es posible ver que el punto trazado por los neo-kantianos asume que la epistemología-y-metafísica representa el único fundamento de objetividad inherente a todo conocimiento con pretensiones de verdad. Es esta perspectiva la que Rorty coloca en cuestión, pues considera que la epistemología es algo opcional entre otras tantas alternativas de interpretación del mundo. ¿Cómo llegó a darse la preferencia por la opción epistemológica? Según Rorty (1983), la inclinación por dicha alternativa se origina a partir de la confusión originada en el modo como Locke y Kant conciben el planteamiento de Descartes sobre el conocimiento.

Al respecto, cabe recordar que Descartes rehabilitó la duda en lo referido a las representaciones mentales que los seres humanos tienen del mundo, representaciones que estaban vedadas por cierto tipo de ideas que no eran claras y evidentes para el conocimiento. Por esta razón, Descartes apela a la epistemología para evitar dicha duda en lo tocante con las representaciones mentales de los objetos que conforman el mundo. No obstante, Rorty afirmará que un asunto es la explicación mecánica (funcionalista) que se pueda hacer del conocimiento del que habla Descartes y otro es la justificación de las pretensiones de ese tipo de conocimiento. La incompreensión de esta distinción funda la confusión que Rorty atribuye a Locke, entre explicación sobre el funcionamiento del conocimiento y la justificación de la validez de ese conocimiento; pues Locke creyó que la justificación de la validez del conocimiento se daba cuando se recurría a la explicación del funcionamiento del organismo y no cuando se apelaba a la justificación de una creencia.

La posición de Locke frente al conocimiento no se restringió a la justificación de las creencias a partir de razones esgrimidas por medio del uso del lenguaje, sino, antes bien, a la justificación en relación con el objeto de conocimiento. No se trataba, pues, del “conocimiento de que”, sino del “conocimiento de”. Por lo tanto, en Locke prevalece la intención de hacer del conocimiento una relación entre el sujeto y el objeto, en cuanto que el sujeto se encuentra frente a algo y puede captarlo en su esencia, y no una relación entre el sujeto y las proposiciones que él emite sobre ese algo. La metáfora de la impresión de los objetos en la mente como génesis del conocimiento es una metáfora que se interpretó como un hecho (Rorty, 1983). Esta interpretación fue una opción válida para los filósofos de la época y tomó fuerza hasta convertirse en el paradigma de la filosofía moderna, dejando de lado la práctica de la justificación del contenido de las proposiciones tal y como ocurrió, por ejemplo, en la antigüedad con los sofistas. En respuesta a esa interpretación que contribuyó en la legitimación del paradigma de la filosofía moderna, que privilegia la explicación objetiva del mundo, se empieza a perfilar la posición rortiana. Esta nueva forma de entender el conocimiento por fuera de los linderos del razonamiento moderno, articula argumentos en favor de la justificación del conocimiento relacionado con las proposiciones y no con la relación sujeto-objeto.

Ese posicionamiento de la metáfora de las impresiones de los objetos, como origen del conocimiento, es lo que Rorty calificó como la ‘confusión de Locke’. El modelo explicativo de Locke presupone una concepción mecanicista del cuerpo humano cimentada en la metáfora de las impresiones en la tablilla de la mente humana. Recordemos que acorde con dicha metáfora se admitió que si el movimiento del cuerpo humano obedece físicamente a estímulos, el conocimiento se corresponde con las huellas dejadas por los objetos en la mente. Este enfoque condicional validó una forma empírica de justificación sobre el funcionamiento del

conocimiento, lo cual condujo a Locke a un olvido del análisis de la “relación con proposiciones, y por tanto en la justificación en cuanto relación entre las proposiciones en cuestión y otras proposiciones de las que se pueden deducir las primeras” (Rorty, 1983, p. 151). Será precisamente esta omisión del análisis de la relación con proposiciones la que se constituye en piedra angular de la explicación rortiana acerca de la justificación del conocimiento humano. Por ello, Rorty critica las consecuencias del concentrarse en la explicación del funcionamiento del cuerpo como, por ejemplo, si tenemos la cualidad de una rana ante nuestra retina, tendríamos la raneidad como un reflejo en nuestra mente (Rorty, 1983). En este caso el “conocimiento de” la rana viene dado por la percepción sensorial (explicación funcionalista), en lugar de partir de un conjunto de razones que justifiquen el “conocimiento de que”.

A la anterior confusión de Locke, Rorty también agregó que existe una segunda confusión, esto es, la confusión de Kant respecto a la justificación sobre el fundamento del conocimiento objetivo. Según Rorty, esta confusión resultó relevante para la consolidación epistémica de las bases del conocimiento objetivo en la filosofía moderna, que admite el descubrimiento de la verdad. El punto de vista kantiano, como ya habíamos mencionado, advierte que es necesaria una escisión de la filosofía con relación a la ciencia y la religión. Pretensión de ruptura que le exigió a Kant dotar a la filosofía de una teoría segura que la blindara de las especulaciones metafísicas y teológicas; teoría que privilegia una orientación criticista y universalista, la cual se inicia con un relato de la historia de la filosofía centrada en la confrontación entre “racionalismo” y “empirismo”. Esta confrontación es, según Rorty, la línea que se puede vislumbrar en la historia de la filosofía desde los griegos y que se extiende incluso hasta antes del “giro lingüístico”⁵, historia de la filosofía que explica la confrontación entre dos

⁵ Cabe señalar que “Rorty quiere agotar el espacio conceptual abierto por la filosofía del lenguaje. Sustituye, como

extremos sobre la explicación del conocimiento: la razón como fuente de todo conocimiento verdadero y el empirismo como la tendencia filosófica que considera la “experiencia” como criterio de verdad en la construcción del conocimiento. Contrario al racionalismo y al empirismo, el criticismo presupone una relación de complemento entre esos dos extremos y los integra en una sola síntesis en la que ellos son entendidos como conceptos y representaciones.

Así el criticismo emerge como un relato desde el cual se intenta superar los linderos trazados por los defensores de la postura racionalista y la posición empirista, pues el relato de Kant habla de algo que va más allá tanto del punto de vista que justifica el conocimiento en términos de razones como del enfoque que explica el conocimiento de acuerdo con proposiciones subjetivas devenidas de experiencias internas (reflexión) o externas (sensación). De ahí que Rorty (1983) afirma que:

Si el «problema del conocimiento» se hubiera formulado en términos de las relaciones entre proposiciones y el grado de certeza que se les atribuía, y no en términos de supuestos *componentes* de las proposiciones, quizá no hubiéramos heredado nuestra idea actual de «historia de la filosofía» (p. 142).

En efecto, la pretensión que está a la base del criticismo kantiano describe el problema del conocimiento en términos exclusivamente epistemológicos, es decir, en términos del examen de los fundamentos del conocimiento como condición para realizar cualquier intento de reflexión filosófica. Esta alternativa permitió que la filosofía tuviera un estatus de objetividad semejante al

Peirce, la relación bivalente entre sujeto representador y objeto representado por la relación trivalente de la expresión simbólica que establece un estado de cosas para una comunidad de interpretación” (Habermas, 1997, pp.10-11)

acogido por las otras formas de conocimiento científico, pues la opción kantiana se centró en una explicación del conocimiento filosófico cimentado en las representaciones internas más que en las oraciones (Rorty, 1983). Este carácter cognitivo, a pesar de que rehabilita la universalidad del conocimiento, niega el interés por construir saber a partir de cuestiones asociadas con la experiencia cultural.

De acuerdo con esa pretensión kantiana de objetividad, subjetividad⁶ y universalidad del conocimiento, el trabajo filosófico queda supeditado a la experiencia cognitiva del sujeto en virtud de la cual es posible comprender que la investigación del conocer está por encima de la investigación del ser. Sólo quien tenga dominio de este tipo de experiencia es llamado filósofo. La concepción de “experiencia”, que no es precisamente la del empirismo, se comprende como una dualidad dada a través de los datos de los sentidos que posibilitan las predicaciones de los objetos del mundo y los pensamientos que facilitan realizar síntesis a partir de la relación entre esos objetos. Se trata de un dualismo entre intuiciones y conceptos. Aceptar dicha dualidad será el hilo conductor de la filosofía moderna. Así, nada de lo que esté fuera de la posibilidad de conocimiento bajo tal concepto de experiencia puede ser llamado filosofía.

Esta interpretación rortiana sobre la fundamentación del conocimiento en clave criticista también deja ver una paradoja inherente a la versión kantiana. Esta paradoja es planteada por Rorty de la siguiente forma:

Del pensamiento filosófico del tipo que encuentra inevitable esta dualidad se supone que hace algo más que limitarse a decirnos que

⁶ “Las ideas de ‘autoconciencia’ y ‘subjetividad’ implican que el sujeto cognoscente cuando no se orienta directamente a los objetos sino que se dirige de un modo reflexivo a sus propias representaciones de estos, puede abrir una esfera privilegiada de vivencias inmediatamente accesibles y absolutamente ciertas” (Habermas, 1997, p.10).

normalmente tenemos conocimiento cuando hemos justificado la creencia verdadera, remitiéndonos al sentido común y a la práctica ordinaria para ver los detalles de lo que figura como justificación. Se supone que explica *cómo es posible el conocimiento*, y que lo hace por algún procedimiento a priori que de alguna manera va más allá del sentido común y, sin embargo, evita la necesidad de complicarse con neuronas, o ratas, o cuestionarios (Rorty, 1983, p. 144).

El dominio del vocabulario procedimental que subyace en dicha paradoja hizo posible la fundamentación del conocimiento en el mundo moderno, lo cual generó en Rorty la siguiente duda: cómo pudo hacerse de un lenguaje opcional, como el que explica la dualidad de la experiencia, un lenguaje necesario. Esta duda surge cuando se comprende que de no haber sido dominado tal vocabulario, hubiera sido imposible tal concepción de fundamentación del conocimiento. De esta forma, la confusión de Locke entre justificación y explicación es repetida por Kant como la confusión entre predicación y síntesis. Es este acto de repetir la confusión el que permite a Rorty decir que

Si Kant hubiera pasado directamente de la idea de que no se debe identificar «la proposición singular» con «la singularidad de una presentación al sentido» (no, por lo tanto, al intelecto) a una concepción del conocimiento como relación entre personas y proposiciones, no habría necesitado la idea de «síntesis» (1983, p. 145).

Es decir, Rorty considera que Kant no hubiera entrado en confusión si se concibe lo que se dice de los fenómenos como una relación entre proposiciones y personas. El profesor de Königsberg fue entonces más allá de eso. Se necesitaba de todo un andamiaje que soportará la

idea, según Rorty no oficial, por medio de la cual los objetos se adecuen a nuestro conocimiento y no como se entiende en la deducción trascendental: a manera de prueba de la realidad de nuestra actividad sintetizadora. Todo este intento kantiano por privilegiar el lenguaje epistemológico es sólo un distractor para intentar proveer de un fundamento a la filosofía, pues, ¿cómo podríamos estar conscientes de la diversidad que hay antes de la síntesis? La respuesta que da Rorty (1983) es que “no podemos recurrir a la introspección y ver que es así pues nunca somos conscientes de las intuiciones no sintetizadas” (p. 146). De esta forma, se genera una explicación *ad infinitum* que trata de dar razón de la diversidad de las intuiciones. Esta teoría de la diversidad y sus síntesis sólo tiene lugar en cuanto que anhela explicar algo, a saber, el conocimiento sintético *a priori*. Más allá de ello sólo deja ver, como se evidencia hoy, que el acceso privilegiado al espacio interior no posibilita la explicación del conocimiento. Por tanto, la fundamentación de la filosofía por esta ruta, una vez más, declina en la búsqueda de sus fines.

¿Cómo entonces llega a predominar el lenguaje objetivista frente al lenguaje que privilegia las proposiciones? Al respecto, Rorty considera dos formas de concebir el conocimiento: 1) como relación entre proposiciones, y 2) como relación con el objeto. En la primera, basta con estar de acuerdo con un argumento para dar por finalizada la discusión incluso cuando se pueda continuar en el diálogo. En la segunda, pasamos de los argumentos a las causas hasta que el sujeto se halla atrapado por el objeto y el argumento sea innecesario. Hallar esta última posibilidad es encontrar los fundamentos del conocimiento. Desde Platón, la metáfora perceptiva ha sido la figura por la cual los seres humanos se han conectado con ese algo trascendente que está más allá de los argumentos. Sin embargo, no siempre se ha mantenido esa misma metáfora pero sí su intención, a saber, la del acercamiento a la certeza del conocimiento. En cualquier momento de la historia de la filosofía se ha elegido objetos para que el hombre sea

dominado por ellos, ya sean perceptibles por el ojo físico o por el “Ojo de la Mente”. Nos determinan esos objetos o los determinamos como se pretendió desde el planteamiento de Kant. Sin embargo, como ya se señaló, Kant cae nuevamente en el error de Locke de confundir la justificación con la explicación e hizo creer que conocer no es justificar las proposiciones, sino fundamentar la relación de éstas con el espacio lógico de explicación causal, con los objetos.

Tal como ya se mostró arriba, la elección del lenguaje objetivo ha sido la elección del lenguaje que recrea la analogía de la percepción visual. Elección que posibilita creer que

El siguiente paso es pensar que entender cómo se conoce mejor es entender cómo se mejora la actividad de una facultad cuasi-visual, el Espejo de la Naturaleza, y, por lo tanto, pensar en el conocimiento en cuanto agrupación de representaciones exactas (Rorty, 1983, p.154).

Lo que se encuentra en la idea de los fundamentos del conocimiento es la búsqueda de certeza. Lo difícil y problemático que ve Rorty en dicha idea es que los fundamentos del conocimiento son a su vez los fundamentos de la cultura en cuanto que tienen una posición supuestamente privilegiada. Casi seguido a la fundamentación del conocimiento y la sustitución de la conversación por la confrontación entre sujeto y objeto, se encuentra la necesidad de que también la vida y la cultura se hallen determinadas por estos fundamentos del conocimiento dictados por la filosofía moderna. Estos fundamentos devienen de una confusa necesidad de explicar la manera en que conocemos con el fin de justificar las creencias, no con argumentos, sino con la aparente explicación de la mecánica misma de la facultad de conocer.

En concreto, con las descripciones generales realizadas hasta aquí podemos decir que la fundamentación de la filosofía en el mundo moderno tal y como la concibe Rorty obedece a los

intereses de una época que privilegia un lenguaje en particular. Este lenguaje es el que permite dimensionar el conocimiento no como un encuentro entre participes que argumentan, sino como un encuentro con los objetos antes que con los argumentos que justifican una determinada creencia. En este sentido, pensar en la filosofía como un fundamento es pensar en la actividad como una fundamentación de la vida y la cultura. El rechazo de esa clase de lenguaje particular es evidente en Rorty, pues se deja entrever en su postura que la fundamentación del conocimiento es solo una posibilidad más de comprender el conocimiento entre otras. Es precisamente esta postura rortiana la que nos permite formular la siguiente cuestión: ¿hacia dónde propone Rorty que se dirija la mirada en el horizonte de la filosofía contemporánea? El volver a la justificación, en lugar de la explicación del conocimiento, nos reorienta la mirada hacia la justificación y nos pone nuevamente en el campo de las razones donde estuvieron los sofistas en algún momento. Desviar la mirada del problema mente-cuerpo y de la filosofía como fundamento del conocimiento, nos permitirá ya no hablar de la vida interior sino de la vida que compartimos con los demás miembros de la comunidad mediante el lenguaje. Este es el asunto que concentrará nuestros esfuerzos en el próximo apartado del presente capítulo.

1.3 Hermenéutica rortiana

En el anterior apartado se esclareció, de la mano Rorty, que la finalidad de la filosofía moderna residió en la búsqueda de fundamentos desde los que se validó el conocimiento. La filosofía fue entendida como epistemología y destacada como una actividad diferente a la realizada en la ciencia y la religión. Por esta razón, la filosofía se constituyó en una opción de lenguaje privilegiada en virtud de la cual fue posible ofrecer explicaciones objetivas centradas en el “yo” con capacidad de uso de la razón o en la identidad racional. Asimismo, conseguimos

advertir que aunque se abandonó esa forma de explicación objetiva se continuó produciendo justificaciones con el mismo carácter epistemológico; no obstante, dichas justificaciones estuvieron centradas, por ejemplo, en la síntesis kantiana. Por consiguiente, explicaciones objetivas y justificaciones fundadas en la síntesis representan el modo en que la filosofía vista como epistemología se renovó a través de la historia.

A pesar de ese espíritu de renovación filosófica, Rorty ha advertido que el estudio de la vida humana puede entenderse de manera distinta; de forma tal que no se constituya en una insistente renovación epistemológica. Desligarse de la epistemología facilitaría otra opción de comprensión del acontecer de lo humano: la hermenéutica. No se trata de que hermenéutica sustituya la epistemología ni mucho menos que ella pretenda alcanzar lo que la epistemología no logró, sino que “es una expresión de esperanza de que el espacio cultural dejado por el abandono de la epistemología no llegue a llenarse –que nuestra cultura sea una cultura en la que ya no se siente la exigencia de constricción y confrontación” (Rorty, 1976, pp. 287-288).

Con la exigencia de la constricción y confrontación epistemológica se mantuvo el deseo de encontrar los fundamentos del conocimiento en término de conmensurabilidad. Ésta implica someterse a reglas que orientan el actuar humano en función del poder alcanzar acuerdos para resolver el conflicto entre distintas afirmaciones sobre el mundo. En línea con el planteamiento de Rorty, es posible insinuar que el acuerdo no existe; sin embargo, admitir esa insinuación significaría poner en riesgo la racionalidad defendida por la epistemología. Quitar el rigor que presupone la epistemología mediante la idea de la conmensurabilidad, implicaría ubicar a la filosofía en el campo del relativismo donde se intenta enmarcar al pragmatismo rortiano y su hermenéutica: “si negamos que haya fundamentos que sirvan como base común para juzgar las pretensiones de conocimiento, parece ponerse en peligro la idea del filósofo como guardián de la

racionalidad” (Rorty, 1983, p. 289). Este soslayar los fundamentos del conocimiento presupone un aparente relativismo que alejaría a la filosofía de las pretensiones universalistas y racionalistas del mundo moderno. Lo cual es precisamente lo que busca Rorty.

Así la epistemología entendida en términos de la conmensurabilidad no es condición necesaria para el desarrollo de la filosofía o la cultura. Considerarla como necesaria, señala Rorty, es confundir la mediación socrática entre los diferentes discursos con el del supervisor cultural concededor de la esencia común, que hace conmensurable los discursos. Contrario a ello, “la hermenéutica ve las relaciones entre varios discursos como los cabos dentro de una posible conversación, conversación que no presupone ninguna matriz disciplinaria que une a los hombres (...)” (Rorty, 1976, p. 289). Esa conversación en la que se puede llegar a un acuerdo o a un fructífero desacuerdo no como el legado de un terreno común, sino como una cuestión de *φρόνησις*⁷, es decir, como una conversación que se aleja de la cuestión fundamental de la *επιστήμη*⁸, a saber, lo estructural. En efecto, de acuerdo con la interpretación de Rorty no se trata de reducir la hermenéutica a algo estrictamente subjetivo, sino de entenderla por ejemplo en términos de la distinción de Thomas Kuhn entre discurso «normal» y «anormal»: consenso del método para resolver los problemas y el nuevo paradigma que se introduce para resolver otros

⁷ Cabe recordar que Hans Georg Gadamer ha articulado en su filosofía hermenéutica el concepto aristotélico de *phronesis*. Por eso, recuerda que “el saberse en el que consiste la reflexión moral está de hecho referido a sí mismo de una manera muy particular. Las modificaciones que aporta Aristóteles en el contexto de su análisis de la *phronesis* son buena muestra de ello. Junto a la *phronesis*, la virtud de la consideración reflexiva, aparece la comprensión. La comprensión es una modificación de la virtud del saber moral. Esta dada por el hecho de que en ella ya no se trata de uno mismo sino de otro. Es en consecuencia una forma del juicio moral” (2012, 394).

⁸ Al respecto también vale traer la interpretación de Gadamer sobre el planteamiento moral de Aristóteles: “El ejemplo de la ética aristotélica podrá ayudarnos a hacer patente y evitar esta objetivación, pues el saber moral tal como lo describe Aristóteles no es evidentemente un saber objetivo, esto es, el que sabe no se enfrenta con una constelación de hechos que él se limitase a constatar, sino que lo que conoce lo afecta inmediatamente. Es algo que él tiene que hacer. Es claro que éste no es el saber de la ciencia. En este sentido la delimitación de Aristóteles entre el saber moral de la *phronesis* y el saber teórico de la *episteme* es bien sencilla, sobre todo si se tiene en cuenta que para los griegos la ciencia paradigmática son las matemáticas, un saber de lo inalterable que reposa sobre la demostración y que en consecuencia cualquiera puede aprender” (2012, 386).

problemas. En este sentido, la epistemología se quedaría como el discurso normal y la hermenéutica como el discurso anormal, revolucionario.

Acorde con esta analogía se puede entender la hermenéutica como un discurso anormal con pretensiones de un discurso normal. Con la hermenéutica se intenta dar sentido a algo que se desconoce en un momento determinado para luego hacer de ello un discurso epistemológico e introducirlo en el discurso normal. Lo importante es que a pesar de introducirse como discurso normal, la hermenéutica puede trascenderlo y descubrir así un nuevo ángulo. La diferencia entre hermenéutica y epistemología es, pues, una diferencia de familiaridad y no entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Dice Rorty que debemos ser hermenéuticos cuando no comprendemos realmente algo, lo cual implica ser honrado para admitirlo. Contrario a esto, ser epistemólogo es creer que se puede explicar de manera perfecta las cosas, estar en el espacio común de lo conmensurable.

Esta familiaridad se traduce en una forma de acercamiento a la comprensión. La hermenéutica reconoce los límites de la comprensión y la epistemología admite la pretensión de la comprensión exhaustiva ¿En qué sentido se ha de tomar la hermenéutica? Al respecto hay que afirmar que Rorty no la concibe como una actividad sustituta de la epistemología que por fin le traerá a la filosofía el método por el que hallará la verdad. Centrarse en la especificación propio de la hermenéutica supone acoger como el punto de partida la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, expuesta en su libro *Verdad y Método*. De este libro, Rorty rescata que la hermenéutica no busca la verdad absoluta ni presupone al método inductivo como condición para la generación de conocimiento. Antes bien, “su libro es una nueva descripción del hombre que intenta colocar la imagen clásica dentro de otra más amplia y, por tanto, de ‘distanciar’ la problemática filosófica consagrada en vez de ofrecer un conjunto de soluciones a la misma”

(Rorty, 1983, p. 324).

Por eso Rorty resalta de Gadamer el haber rescatado el deseo romántico de auto-creación entendido bajo el concepto de *Bildung*⁹. Este concepto es entendido por Rorty como educación, auto-formación existencial. Auto-formación se contrapone a la fundamentación del conocimiento como finalidad del pensamiento. Es precisamente esta oposición entre auto-formación y fundamentación teleológica la que hace viable el punto de vista según el cual la filosofía no es necesidad de investigación de la esencia humana, sino necesidad existencial de auto-formación del individuo en el otro diferente. Al respecto, Rorty (1983) afirma que:

Decir que nos convertimos en otras personas, que nos ‘rehacemos’ a nosotros mismos al leer más, hablar más y escribir más, no es más que una forma llamativa de decir que las oraciones que resultan verdaderas de nosotros en virtud de tales actividades son, con frecuencia, muchos más importantes para nosotros que las oraciones que resultan verdaderas de nosotros cuando bebemos más, ganamos más, etcétera (pp. 324-325).

La realización del ser no radica en el logro de las cosas externas o en el conocimiento de nuestra esencia de conocer esencias, sino en la posibilidad de ganar a partir del reconstruirnos permanentemente, pues es así como ganamos formas nuevas de expresarnos para arreglárnoslas con el mundo. En este sentido, cómo se dicen las cosas es mejor que el hecho de poseer

⁹ De acuerdo con Gadamer, *Bildung* “responde a una habitual traspolación del devenir al ser en que *Bildung* (como también el actual *Formation*) designe más el resultado de este proceso del devenir que el proceso mismo. La traspolación es aquí particularmente parcial, porque el resultado de la formación no se produce al modo de los objetos técnicos, sino que surge del proceso interior de la formación y conformación y se encuentra por ello en un constante desarrollo y progresión” (2012, p.40.).

verdades, pues este discurso habla más acerca de nosotros mismos que lo que se admite como esencia común de los seres humanos.

Esta interpretación acuñada por Rorty, aunque no es del todo nueva, conduce a preguntar acerca del concepto de *Bildung* ¿Cuál es la traducción que nos ofrece el filósofo norteamericano acerca de este concepto? Rorty prefiere traducirlo como “edificación”¹⁰ en lugar de “formación” como se traduce normalmente del alemán; traducción que privilegia más las actividades como leer, hablar y escribir. Por edificación Rorty entiende la actividad hermenéutica de hallar conexiones del lenguaje entre la propia cultura y otra cultura o periodos históricos totalmente distintos. Sin embargo, a continuación se encuentra algo más para la comprensión de la edificación:

(...) puede consistir también en la actividad «poética» de elaborar esas metas nuevas, nuevas palabras, o nuevas disciplinas, a lo que seguiría, por así decirlo, lo contrario a la hermenéutica: el intento de reinterpretar nuestros entornos familiares en términos, no familiares, de nuevas invenciones (Rorty, 1983, p. 326).

Acorde con lo anterior, se puede decir que de la hermenéutica debe producirse un lenguaje totalmente nuevo para interpretar el mundo, dejando de lado (aunque no quiere decir un abandono total) lo referente a la “tradicición”¹¹ que sí está muy presente en Gadamer. Por eso el

¹⁰ Edificación es la traducción del término *Bildung* que ofrece Rorty, diferente a la traducción sugerida del término utilizado por Gadamer: Formación.

¹¹ Gadamer ha señalado que la tradición: “lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no sólo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento” (2012, p.348). De igual modo, Gadamer ha afirmado que la “tradicición es esencialmente conservación, y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos. Sin embargo, la conservación es un acto de la razón, aunque

profesor José Olimpo Suarez M. (2005) ha indicado que:

La hermenéutica no es, entonces, en el sentido rortiano, un escape final a los límites de nuestra propia perspectiva, no es una visión alternativa de la realidad; es, simplemente, el reconocimiento del carácter contingente de nuestros puntos de vista y de la posibilidad de reformarlos si mantenemos abierta la perspectiva de comprensión sobre otros puntos de vista, aunque inicialmente tal actitud pueda ser considerada por los tradicionalistas como un esnobismo (...) (pp. 301-302).

Se puede hablar entonces de una tensión entre tradición y presente en el que se interpreta un acontecer del mundo. Esta tensión y este carácter de contingencia de la vida humana exigen apertura frente a las diferentes perspectivas desde las cuales los otros realizan las interpretaciones del mundo y posibilidad de reformarlas en caso de ser necesario en un nuevo contexto lingüístico. En este sentido se valora más la actitud del reconocimiento de la contingencia del lenguaje que la pretensión de tener la verdad última sobre aquello que nos rodea o sobre nuestra pretendida esencia.

Volviendo a la edificación como aquello que busca la hermenéutica, entonces este nuevo discurso de la edificación nos saca de nosotros mismos para convertirnos en una versión actualizada de nosotros. Reinterpretación que sugiere a los individuos de una sociedad crear un nuevo lenguaje que se escinde del ya ganado, lo cual supone hacer un esfuerzo propio de describirse en sus propios términos. Sin embargo, el concepto de edificación no entra en discusión con el concepto de obtener conocimiento objetivo sobre el mundo. Tal como ya se

caracterizado por el hecho de no atraer la atención sobre sí" (20012, p.349).

mostró en el anterior apartado, el conocimiento objetivo es sólo una opción más entre una multiplicidad que se ha privilegiado para una descripción propia y de los otros. Elegir como opción de edificación el deseo de conocimiento objetivo es estar conforme y no intentar una propia descripción. Esta postura, que pertenece a Jean Paul Sartre, no pretende ofrecer un punto de vista negativo sobre la elección de descripción objetiva del mundo, sino mostrar que elegir entre la edificación y el deseo de conocimiento es en realidad no responsabilizarse de emprender un proyecto propio de descripción. Así triunfan las posturas objetivistas, pues se presentan tan claras que se postulan como base para el fundamento de la esencia del hombre, de la filosofía y de la cultura. Fundamento que hace que el individuo no llegue a ese otro paso distinto de la hermenéutica como edificación. No se trata entonces de subestimar a la hermenéutica ni a las ciencias naturales, sino ver que éstas tienen el mismo derecho de ser consideradas aptas para describir la realidad. Ambos discursos tienen la misma importancia. Por eso, Rorty (1976) dice que:

La utilidad de la opinión «existencialista» es que, al proclamar que no tenemos esencia, nos permite ver las descripciones de nosotros mismos que encontramos en una de (o en la unidad de) las *Naturwissenschaften* en pie de igualdad con las diversas descripciones alternativas presentadas por poetas, novelistas, psicólogos profundos, escultores, antropólogos y místicos (2012, p.327).

En este sentido las descripciones de las ciencias naturales y de las ciencias del espíritu tendrían la misma importancia. Es decir no deberíamos elegir entre una u otra en virtud de una supuesta superioridad descriptiva de la esencia de la realidad. Ninguna de las dos estaría por encima de la otra privilegiando un discurso en favor de una esencia concreta de los hombres o

del conocimiento.

Desde la perspectiva Kuhn se podría ver esta cuestión de la edificación y de la epistemología como un encuentro entre investigación anormal e investigación normal. Así, la hermenéutica sería considerada investigación anormal en cuanto que presenta resultados de descripciones diferentes a los de las investigaciones normales. En consecuencia, Rorty afirma que se debe dar la importancia a la investigación anormal pues no se puede pretender que toda la educación derive exclusivamente de los resultados de la investigación normal. Debe haber otras posibilidades de describir el mundo. Y puesto que no hay una investigación filosófica que permita integrar a la investigación normal y anormal en el mismo espacio común, entonces la investigación anormal debe indicar desde su propio punto de vista qué aspectos tiene la otra parte desde el propio lenguaje. Algo así como comprender lo que dice el otro en los propios términos.

Es decir, lo único que podemos hacer es ser hermenéuticos con la oposición - tratando de demostrar cómo las cosas extrañas o paradójicas u ofensivas que dicen van unidas al resto de lo que quieren decir, y qué impresión produce lo que dicen cuando se formula en nuestro propio idioma alternativo (Rorty, 1989, p 330).

De esta manera la hermenéutica, según Rorty, se presenta como la posibilidad de investigación anormal, como lo es la hermenéutica misma, al punto de facilitar la comprensión de los demás lenguajes. Esto se da, como se señaló líneas arriba, por la imposibilidad de generar un espacio común donde investigación normal y anormal convivan, ya que la segunda va a quedar relegada por no ser considerada lo suficientemente seria como para ser tomada en cuenta dentro del discurso normal de la ciencia.

En síntesis, la hermenéutica se presenta como la opción que privilegia Rorty en contraposición a la descripción por medio de las ciencias naturales o de la filosofía científicista, que busca la esencia del hombre y ennoblece una concepción ontológica sustancial. La hermenéutica es una posibilidad entre otras formas de comprender el entorno en el que acaece la vida humana y facilita a los individuos conformación entendimiento en sus propios términos y renovación de los conocimientos. Comprender, conformar y renovar hacen posible que los seres humanos se puedan construir nuevas alternativas de descripción de sus entornos.

II. LA CONTINGENCIA COMO POSIBILIDAD DE NUEVAS FORMAS DE HABLAR

Edificar como actividad hermenéutica antes que descubrir esencias y reconocer la contingencia del lenguaje, del yo y de la comunidad son aspectos de la filosofía y del lenguaje en Rorty que permiten enfocar el camino para la nueva actividad de la filosofía. Este camino viene señalado desde el momento que aceptamos la hermenéutica como una posibilidad de comprender entre otras en virtud de la cual los individuos describen las proyecciones de sentido sobre sí mismos y sus entornos. A la luz de este modo de entender la hermenéutica, cabe la siguiente pregunta ¿Qué consecuencia trae la aceptación de la edificación hermenéutica como proyecto de descripción de nosotros mismos? Al respecto, Rorty afirma que el ser humano al describirse no como esencia sino como resultado de un proceso de conversación y auto descripción, se crea una condición de libertad que permite la construcción de un “vocabulario final” o un “léxico último” con el que se describe a sí mismo y a su comunidad. Esta afirmación no ennoblece un relativismo peligroso, sino que enaltece la conversación entre diferentes formas de descripción y aceptación de la contingencia del lenguaje, del individuo y de la comunidad. Pues la libertad de creación lingüística representa tolerancia de la diferencia y facilita obtener solidaridad entre diferentes lenguajes. En esta aserción subyacen tres rasgos constitutivos del nuevo esfuerzo de hacer creíble nuestra tesis de que construir cultura Post-filosófica implica diálogo y la solidaridad entre los integrantes de una comunidad: 1) la filosofía y la conversación, 2) contingencia, y 3) ironía y esperanza. Son precisamente estos tres rasgos lo que son objeto de explicación en el presente capítulo.

2.1 La filosofía y la conversación

Al finalizar el primer capítulo se esclareció la crítica que hace Richard Rorty a la tradición filosófica que busca métodos para descubrir la esencia que tenemos en común los seres humanos como, por ejemplo, la Esencia de Vidrio y el conocimiento. De ahí que la hermenéutica se presente como el siguiente paso tras el reconocimiento de la búsqueda infructuosa que ha dado la filosofía esencialista. Según Rorty con la hermenéutica logramos ir más allá de la incidencia de la tradición filosófica en nuestro pensamiento, pues los individuos deben estar en condiciones de hacer frente a la responsabilidad de crear un lenguaje propio que los defina, es decir, que los edifique. Pero, ¿en qué consiste la edificación de nuevos lenguajes? Esta es la cuestión que vamos a tratar de responder a lo largo de este apartado. Respuesta que permitirá aclarar el camino que toma la filosofía y la importancia que tiene la conversación en el ámbito filosófico y social actual. Comencemos por señalar que la edificación supone un regreso educativo centrado en el desaprendizaje de lo aprendido en la sociedad. El desaprendizaje como rasgo determinante de la edificación y la hermenéutica posibilita superar la actitud objetiva según la cual el sujeto está destinado a aprender cierto tipo de materias que configuran lo que para Jean-Paul Sartre sería vernos *en-soi*. Es decir, ver a los sujetos “descritos por aquellas afirmaciones que son objetivamente verdaderas en el juicio de nuestros semejantes”. (Rorty, 1983, p. 330). Vernos *en-soi* es describirnos a través de lo que otros han descrito de sí mismos y que llegamos a tomar como una descripción general de la comunidad (como por ejemplo la epistemología). Lo cual supone la búsqueda de algo que está fuera de nosotros como una esencia universal, superior y dada con anterioridad. Contrario a ello, Rorty propone que la edificación no implica afirmaciones objetivas de los individuos sino colocar la mirada en otras formas de conocimiento que no incluya la búsqueda de una supuesta esencia humana. Hecho que exige un proceso de

desaprendizaje de lo fijado como válido por el pensamiento racional moderno.

En la cultura occidental aprender es aprender de manera objetiva el funcionamiento de lo que rodea al ser humano. Aprender de modo objetivo se entiende de tal manera que conocernos es describirnos en sentido objetivo. Sin embargo para la edificación como actividad de la hermenéutica no basta este modo de aprender, sino que también es necesario entrar en un proceso de aculturación. Esto es, olvidar¹² la forma en la que se ha formado al ser humano a partir de contenidos establecidos en un canon que debe aprender para pertenecer a una cultura determinada. Hay dos formas, según Rorty, de entrar en el proceso de educación: 1) por medio de las normas establecidas para el aprendizaje; es decir, de la epistemología, de las teorías de conmensuración¹³ y de la búsqueda de la verdad; y 2) a través de la aculturación de esas normas: la hermenéutica. Para aclarar esta diferencia entre esas dos formas y acercarse a lo que Rorty entiende por edificación mediante la hermenéutica, es clave realizar la explicación de la diferencia entre filosofía sistemática y filosofía edificante, lo cual está en el centro de las anteriores ramificaciones del aprendizaje.

Esta clasificación nos pondrá en el camino de lo dicho por Rorty sobre el quehacer de la filosofía, la actividad de “edificación” de la hermenéutica y la diferencia entre esas dos formas del proceso de educación. De ahí que comenzaremos por recordar que en el primer capítulo de

¹² Sobre la noción de olvido existen reflexiones significativas que parecen estar en línea con el planeamiento de Rorty. Cabe recordar aquí la interpretación de Friedrich Nietzsche (2000) en su texto titulado *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*: concibe de forma contraria el entendimiento de la acción humana al considerar que ésta necesita del olvido así “como la vida de todo ser orgánico requiere no sólo luz sino también oscuridad” (p. 38). De igual modo, Hans Georg Gadamer en *Verdad y método* estima que “Sólo por el olvido obtiene el espíritu la posibilidad de su total renovación, la capacidad de verlo todo con ojos nuevos, de manera que lo que es de antigua familiar se funda con lo recién percibido en una unidad de muchos estratos” (2012, p. 45).

¹³ La idea de la conmensuración Rorty la desarrolla en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1983. p.288) haciendo referencia a que debe haber un conjunto de reglas que nos indiquen qué hacer en un conflicto dado entre afirmaciones. Es decir, un terreno común en la filosofía en el cual se permita resolver los problemas de, por ejemplo, el conocimiento. La conmensurabilidad es una de las características de la epistemología en cuanto actividad que busca lo común en todos los seres humanos.

esta tesis fue tratada la diferencia entre discurso normal y anormal. Mientras que el discurso normal está ceñido al paradigma dominante, el discurso anormal está ajustado al intento de revolucionar los conceptos básicos del paradigma dominante. Sin embargo, esta distinción no abarca completamente el planteamiento de revolución desarrollado por Rorty en que está incluida la edificación. La diferencia entre discurso normal y anormal (filosofía sistemática) no está en el mismo nivel de la actividad del discurso edificante. En el desarrollo de la filosofía sistemática se encuentran filósofos que desarrollan discursos normales y anormales, es decir, la filosofía sistemática subsume a esos dos tipos de investigación, lo cual conduce a Rorty a decir que la historia de la filosofía ha sido un intento por mantener un discurso sistemático. Contrario a ello, en la filosofía edificante se teje un tipo de discurso diferente en cuanto que deja atrás la manera normal o anormal de vérselas con los problemas y en este sentido se abre a un tipo de revolución que no busca la verdad absoluta de lo descrito sino mantener viva la discusión acerca de un tema con el fin de procurar su constante redesccripción. Entender el asunto en discusión como un problema que constantemente posibilita resignificaciones desde expectativas y proyecciones particulares.

En efecto, desde el planteamiento de Rorty se interpela el modo tradicional de entender la filosofía sistemática. Esta encuentra en la racionalidad moderna sus fundamentos y ésta ha sido el hilo conductor de la filosofía y la cultura en occidente a lo largo de la historia. En la filosofía sistemática los pensadores están preocupados por encontrar la esencia del conocimiento, la esencia humana: ontología sustancial. Por eso, cuando una investigación tiene éxito se busca instaurar su modelo no sólo en el ámbito de la investigación, sino también en la esfera de la cultura. Esto con el fin de que se le reconozca objetividad y racionalidad para que no se tenga que recurrir más a las convenciones sociales y tradicionales, es decir, se busca dar con una forma

definitiva que aleje lo subjetivo de la cultura y del conocimiento. Según Rorty, los filósofos pertenecientes a esta corriente sistemática son: Descartes, Kant, Russell y Husserl. Estos filósofos han mantenido la tradición del canon Platón-Kant, pues insisten en la búsqueda de esa descripción común a todos los seres humanos.

Contrario a la pretensión que ha determinado a los filósofos sistemáticos, la finalidad de la filosofía edificante de Rorty se caracteriza por rechazar una descripción común a los seres humanos. En la filosofía edificante “aparecieron figuras que, sin llegar a formar una ‘tradición’, se parecen entre sí por su desconfianza ante la idea de que la esencia del hombre es ser conocedor de esencias” (Rorty, 1983, p332). Según Rorty, hay ejemplos de filósofos edificantes como el segundo Wittgenstein, el segundo Heidegger, Dewey y Kierkegaard, entre otros. Estos autores no consideran que hay un progreso en la filosofía y difícilmente se les ve como pensadores que están contribuyendo al descubrimiento de la esencia del conocimiento o del ser humano. Estos filósofos, “se ríen de la imagen clásica del hombre, la imagen que contiene la filosofía sistemática, la búsqueda de la conmensuración universal en un vocabulario final” (Rorty, 1983, p.333). Los filósofos que piensan de esta manera van en contra de la filosofía sistemática, pues consideran que el lenguaje toma su significado de otras palabras en lugar de su carácter representativo de la realidad. Podemos ver desde este punto que lo que está detrás de este tipo de filosofías es el lenguaje. Se considera la contingencia del lenguaje como un reconocimiento que nos llevará a comprender la filosofía desde otro punto de vista más flexible y que se aleja de la búsqueda de la verdad absoluta desde la conmensurabilidad como lo busca la filosofía sistemática. Coloca el diálogo entre nosotros y no entre nosotros y una realidad no-humana.

Para mostrar de forma más puntual este modo de entender la filosofía, Rorty realiza una

descripción de los filósofos sistemáticos y los edificantes así:

Los grandes filósofos sistemáticos son constructivos y dan argumentos. Los grandes filósofos edificantes son reactivos y presentan sátiras, parodias, aforismo. Saben que su obra perderá vigencia cuando se pase el periodo contra el que estaban reaccionando. Son *intencionadamente* periféricos. Los grandes filósofos sistemáticos, como los grandes científicos, construyen para la eternidad. Los grandes filósofos edificantes destruyen en beneficio de su propia generación. Los filósofos sistemáticos quieren colocar su materia de estudio en el camino seguro de la ciencia. Los filósofos edificantes quieren dejar un espacio abierto a la sensación de admiración que a veces causan los poetas – admiración de que haya algo nuevo bajo el sol, algo que *no* sea una representación exacta de lo que ya estaba allí, algo que (al menos de momento) no se puede explicar y difícilmente se puede describir (Rorty, 1983, p.334).

Un interesante panorama de la filosofía se deje ver mediante la anterior descripción. En primer lugar, muestra que no se debe tomar la filosofía como algo puramente argumentativo pues la filosofía edificante se vale de muchas más formas de mostrar una posición, no solamente el argumento como muestra de la racionalidad. En segundo lugar, pone de relieve que la filosofía debe ser más flexible hasta el punto de poder compararla con la admiración que se les tiene a los poetas como pensadores que emiten una descripción nueva de lo que perciben de la realidad. Esta imagen del filósofo comparado con la del poeta constituye una paradoja, según Rorty. Desde tiempos de Platón el poeta estaba relegado a una posición inferior dentro de la escala de

acceso a la verdad. De esta forma que la filosofía esté al mismo nivel del lenguaje poético es algo que sencillamente no está dispuesto a consentir el *establishment* filosófico, ya que desde el *establishment* filosófico se ha pensado que el filósofo debe argumentar, presentar razones, justificar. Este señalamiento es propio de la ciencia normal contra aquellos que se han revelado frente a la regla que rige el momento, frente a quienes proponen un discurso, una descripción inconmensurable. Sin embargo, lo que el filósofo edificante quiere hacer es presentar su propio juego de descripciones, su propio conjunto de términos, él no quiere presentar argumentos ni presentarse como alguien que está mostrando la esencia de algo superior a sí mismo.

En consecuencia, los filósofos edificantes no emiten opiniones sobre las cosas. Dicho de otra manera, no están participando en una conversación con el ánimo de establecer una investigación de la manera en la que la abordaría, por ejemplo, la epistemología. Contrario a ello simplemente dicen algo acerca del mundo. La conversación, según Rorty, debe entenderse a la manera socrática, como la intermediación entre varios discursos. En este sentido, la conversación es la posibilidad de llegar a acuerdos interesantes entre quienes en principio piensan diferente (Rorty, 1983). Rorty coloca a Wittgenstein y Heidegger como ejemplos que ilustran el no estar dando una opinión sobre algo: “los dos autores indican que vemos a las personas en cuanto que dicen cosas, cosas mejores o peores, sin verlas como si exteriorizaran representaciones internas de la realidad” (Rorty, 1983, p.335). Acorde con este modo de entender el participar en una conversación es posible decir que se elimina la metáfora de la “Esencia de Vidrio”, mostrada arriba, y que se convirtió en el baremo de hacer filosofía sistemática. Se trata de un planteamiento opuesto en virtud del cual Rorty introduce una imagen del individuo no como poseedor de una facultad común, sino como parte de una comunidad de hablantes. La cual permite proyectar opiniones más ciertas o no sobre el mundo que rodea al individuo.

En este sentido no se debe tener ya una imagen del lenguaje como representación del mundo, esto es, organizar oraciones conectadas unas con otras que dan cuenta de la realidad. En oposición a este punto de vista, Rorty reivindica el lenguaje como interpretación común de mundo que responde a la práctica de habla de una comunidad. Es precisamente este planteamiento el que permite decir que con Rorty se produce la liberación frente a la alternativa predominante de hacer filosofía, la cual radica en creer que se tiene un tema en común por descubrir. De acuerdo con Rorty, hacer filosofía es, antes bien, estar dispuesto a mantener el diálogo y volver a concebir la sabiduría como “(...) práctica necesaria para participar en una conversación” (Rorty, 1983, p.336). Conversación y filosofía se encuentran en este punto. Con la epistemología, la conversación no era un punto importante para tener en cuenta pues lo interesante era hallar la verdad por medio de la facultad del conocimiento, verdad quedaba develada de acuerdo a unos parámetros que iban unidos a un método, a la lógica inductiva por ejemplo. Contraria al enfoque epistemológico, el neopragmatismo rortiano considera que entrar en el diálogo de la filosofía es estar en una constante conversación, es decir, en una constante edificación. Podemos ver esta relación entre filosofía y conversación en palabras de Rorty así:

Pensar que mantener una conversación es una meta suficiente de la filosofía, ver la sabiduría como si consistiera en la capacidad de mantener una conversación, es considerar a los seres humanos como generadores de nuevas descripciones más que como seres de quienes se espera que sean capaces de describir con exactitud (Rorty, 1983, p.341).

La conversación es lo que deviene de la edificación en la filosofía. Intentar repensar de otra manera la actividad filosófica es abrir la opción de pensar la conversación como posibilidad de encontrar formas de hablar sobre nosotros mismos sin que haya que emprender una investigación

profunda y trascendental sobre cómo se conforma la esencia de lo humano. No se trata de afirmar que la esencia del ser humano es el conversar pues admitir este esencialismo implicaría caer de nuevo en la pretensión de sustituir la epistemología por la edificación, sino de sugerir otra actividad distinta a la investigación normal que amplíe el horizonte comprensivo sobre nosotros mismo y comunidad. En otras palabras “el sentido que Rorty adscribe a la conversación va mucho más allá que el de considerarla una mera charla entre ilustrados o especialistas; se asume, más bien, como la empresa total de la filosofía propia de una cultura posmetafísica” (Suárez, 2005, p 312). La cultura posmetafísica se entiende aquí como la cultura que nace tras el abandono de las pretensiones tradicionales de la filosofía y de la búsqueda de la verdad. Y el hecho de que sea algo más que una charla entre iniciados, la filosofía debe abordar temas que hablen de las experiencias de los seres humano como individuos que participan de una comunidad, antes que de una supuesta esencia común.

En síntesis, en línea con las anteriores descripciones se puede afirmar que la hermenéutica y su actividad, es comprendida como edificación desde la que se descentra el ideal de la filosofía moderna de la búsqueda epistemológica de la verdad. La filosofía debe ennoblecer una postura no sistemática sino edificante. Función posible de realizar mediante la conversación, pues desde el diálogo continuo se edifican nuevos lenguaje en la práctica misma de la comunidad y su lenguaje. Filosofía y conversación se entrelazan determinadas por el querer decir algo sobre el mundo. Las consecuencias de aceptar la edificación como forma de auto-descripción de la vida humana es entender la conversación como actividad comunitaria en la que unos y otros construyen nuevas formas de hablar y nuevos modos de descripción, esto es, nuevas maneras de interpretación común de mundo. Construcción que favorece un planteamiento de lo humano no fundado en la pretensión epistemológica, que aboga por el querer buscar una esencia común de la

identidad humana.

Edificación y conversación representan el primer paso que ofrece Rorty para advertir la salida que debe hacer la filosofía del campo netamente epistemológico, lo cual parece dar paso a una nueva forma de abordar las cuestiones filosóficas: hermenéutica. Y como bien se sabe, en la hermenéutica se admite el presupuesto según el cual la vida humana es acontecer histórico que se realiza en el diálogo con el otro. Diálogo que no tiene una finalidad predeterminada, sino que implica posibilidad de comprensión de lo humano expuesto siempre a la interpelación. Será precisamente este carácter de contingencia de lo humano, lo que concentrará nuestros mejores esfuerzos en el próximo apartado. Comprender el punto de vista de Rorty sobre la contingencia, significa entender más a fondo el porqué de la importancia de la edificación y conversación para lograr de esa forma la solidaridad en la cultura post-Filosófica.

2.2 Contingencia

En el anterior apartado se clarificó en qué consistía la actividad de la edificación que se alcanza al reconocer la hermenéutica como el siguiente paso después de abandonar la imagen sistemática de la filosofía. La conversación antes que la búsqueda continua de la verdad, de la esencia humana y del mundo, es lo que pretende la edificación de nuevas formas de hablar. Siguiendo esta línea de interpretación, cabe aquí la siguiente cuestión: ¿en qué reside el planteamiento de Rorty sobre la conversación en la hermenéutica? Para responder a esta pregunta nos apoyaremos en el texto de dicho autor titulado *Contingency, irony and solidarity* (1989). En este texto Rorty afirma que hay tres tipos de contingencia: 1) del lenguaje, 2) del yo y 3) de la comunidad; tipos que requieren de ser tenidos en cuenta como condiciones ineludibles para realizar la conversación. Al reconocer dichos tipos de contingencia, nos ubicaremos en la

ruta de la cultura post-Filosófica como posibilidad de una cultura de la solidaridad. Iniciaremos por abordar el lenguaje para comprender en qué consiste su contingencia y cómo a partir de ésta se desprenden las otras dos.

Según Rorty, el lenguaje ha estado históricamente ligado al problema de la verdad. Así encontramos un tipo de verdad flexible que, inspirada en la revolución francesa y alentada posteriormente por los poetas románticos, consideró que desde el lenguaje los seres humanos construyen las instituciones sociales, el arte y todo el entramado cultural. Lenguaje que podría cambiar en virtud de su flexibilidad, casi sin que lo advirtiéramos, de un día para otro. Es decir, la sociedad tiene el poder transformador de su realidad a través de la apropiación y creación de su propio lenguaje. La consecuencia de admitir esta concepción de lenguaje flexible fue que “los poetas reclamaron para el arte el lugar en la cultura ocupado tradicionalmente por la religión y la filosofía, el lugar que la ilustración había reclamado para la ciencia”¹⁴ (Rorty, 1989, p.3). Fue así como, según Rorty, en los dos últimos siglos, la cuestión de la verdad y el lenguaje empezó a tomar un lugar preponderante en la cultura. Al mismo tiempo, como ya se mostró, la epistemología también ha esgrimido su postura frente a la verdad y al lenguaje.

La epistemología, según Rorty (1989), se ha mantenido firme al ideal de la ilustración y los principios y causas de la ciencia. Así se ha conservado la vieja disputa entre ciencia y sentimientos. Por una parte aquello que se considera la verdad como fruto de la razón, verdad que es descubierta en el mundo como en la ciencia; y por otra parte aquello estimado como el componente más débil desarrollado desde el interior del sentimiento humano como la poesía y el arte que poseen, según la epistemología, un *status* inferior.

¹⁴ La traducción es propia.

Desde la consideración de la verdad devenida de la razón, que obedece al ideal de descubrir la verdad antes que crearla, se intenta dar un lugar privilegiado a la ciencia. Este lugar privilegiado estriba en que la filosofía en tanto ciencia superior es la encargada de acceder a cierto tipo de verdad que solo se encuentra en una entidad superior llamada mente, entidad que se explica desde la filosofía por tener los métodos para acceder a ella. Y en que la ciencia se adhiere a otro tipo de verdad que está basada en lo que se encuentra en el mundo fuera del sujeto. La ciencia descubre la verdad, no la crea. De esta forma lo que Rorty deja entrever es que existe una interpretación según la cual la ciencia descubre la verdad afuera del sujeto. En palabras de Rorty:

Decir que el mundo está afuera, que no es nuestra creación, es decir con sentido común, que todas las cosas en el espacio y en el tiempo son el efecto de causas que no incluyen los estados mentales humanos. Decir que la verdad no está afuera es decir simplemente que donde no hay oraciones no hay verdad, que las oraciones son elementos del lenguaje humano, y que los lenguajes son creaciones humanas (Rorty, 1989, p.5).

Es una diferenciación simple pero significativa la que presenta Rorty, Pues deja en claro que evidentemente hay un mundo que obedece a unas causas y efectos ajenos al hombre que se confunde con la verdad. Esta idea es, según Rorty, “un legado de una época en la cual el mundo era visto como una creación de un ser que tenía su propio lenguaje” (Rorty, 1989, p.5). A su vez esto encara la idea de un lenguaje que crea o que hace evidente la verdad. Si el ser humano continúa pensando que las causas y los efectos son ajenos de su ser, es posible que se le dé continuidad a la idea de que el mundo indique al hombre qué lenguaje debe hablar. Es decir, hace ver que el mundo habla su propio lenguaje es privilegiar las oraciones individuales en lugar

de los lenguajes en conjunto.

Cuando se observa los lenguajes en conjunto (el lenguaje cristiano, el lenguaje aristotélico o el lenguaje de Einstein), entonces no se puede decir que el mundo ha decidido cuál de estos debemos hablar. Esto refuerza la idea según la cual el mundo o la verdad no se encuentran allá afuera. El lenguaje ha tomado su lugar debido a una actualización que se da por el uso de vocabularios que son más adecuados para referirnos al mundo. No se trata de una decisión arbitraria de unos pocos, sino que lentamente los viejos lenguajes son reemplazados por los nuevos. “El mundo no habla, sólo nosotros lo hacemos. El mundo puede, una vez nos hayamos programado con un lenguaje, hacernos creer. Pero no puede proponernos un lenguaje para hablar” (Rorty, 1989, p.6). Pensar esto levanta la sospecha de que el mundo tiene una naturaleza intrínseca (Rorty, 1989).

Admitir que el mundo tiene una naturaleza intrínseca significa pensar el lenguaje como correspondencia entre la realidad y el yo. No es este tipo de lenguaje absoluto el que se debe privilegiar, sino el lenguaje que permite describir múltiples veces algo. La crítica al lenguaje como correspondencia es una preocupación que Rorty toma del filósofo Donald Davidson. Según Rorty (1989), la visión de Davidson acerca del lenguaje se asemeja a la de Wittgenstein en cuanto que ambos consideran el lenguaje como una herramienta. Esto ha permitido comprender el lenguaje no como un rompecabezas que posibilita un metalenguaje, sino como único en su totalidad y como útil para ciertos propósitos de la vida en nuestra comunidad. Esto conduce a la idea del lenguaje como la historia de las metáforas. Las metáforas cambian cuando ha llegado una nueva y mejor descripción acerca de algo. “Las viejas metáforas están constantemente muriendo dentro de la literalidad (...)” (Rorty, 1989, p.16). Esto es lo que constituye la contingencia de nuestro lenguaje según Richard Rorty, a saber, que el lenguaje no

es eterno y que la verdad no se obtiene por el descubrimiento de cuestiones profundas que están esperando al exterior del individuo para ser descubiertas.

Una vez aceptada la contingencia del lenguaje, describiremos ahora la contingencia del yo (*selfhood*) como desprendida de la contingencia del lenguaje. Acorde con dicho objetivo, comenzaremos por recordar que Rorty contextualiza el problema del yo explicándolo en los términos que el poeta Philip Larkin, quien lo expresa en el poema titulado *Continuing to live* (como se citó en Rorty, 1989) dice que:

And once you have walked the length of your mind, what
 You command is as clear as a lading-list
 Anything else must not, for you, be thought
 To exist.
 And what's the profit? Only that, in time
 We half-identify the blind impress
 All our behaviors bear, may trace it home.
 But to confess,
 On that green evening when our death begins,
 Just what it was, is hardly satisfying,
 Since it applied only to one man once,
 And that man dying.

Al respecto Rorty señala que en “este poema se discute el temor a morir, a la extinción (...). Pero “temor a la extinción” es una frase vacía” (Rorty, 1989. p.23). Tan vacía como el temor a la muerte. De este modo desde el punto de Rorty se concibe la muerte no como algo que se agota en la percepción del más allá o del dolor, sino como extinción de lo que Larkin llamó la lista de cargas (*lading-list*) o registro de la experiencia vivida por el ser humano. “Lo que él teme podrá

ser extinguido en su lista individual de cargas, su sentimiento individual de lo que era posible e importante” (Rorty, 1989, p.23). Es decir el temor a la muerte se reduce en la pérdida de aquello que hemos creído como propio y original en nuestra vida. Esta forma de entender la construcción del yo como experiencia fundada en los rasgos constitutivos de la existencia particular del ser humano se hace mediante el lenguaje, ya que es una construcción de los individuos y no constituye una imagen exacta de la esencia de realidad humano. La construcción de la experiencia particular del yo a través del lenguaje, Rorty la asemeja, desde la perspectiva de Harold Bloom, como “el deseo de influencia del poeta vigoroso”. El poeta vigoroso es aquel que ha logrado crearse a sí mismos desde su propio lenguaje (Rorty, 1989). En efecto, hablar de la construcción del individuo significar hablar del yo con capacidad de encontrar las metáforas que lo conforman como un ser distinto respecto a los otros.

Al anterior análisis, Rorty agrega otro aspecto inquietante que está implícito en el poema de Larkin. Como bien sabemos, en dicho poema se indica que cuando el ser humano haya identificado las ciegas marcas que determinan sus acciones, ello no es suficiente para detener la angustia de morir. Este aspecto presupone que al individuo no le satisfaga haber encontrado las marcas de sus acciones “parece querer decir que difícilmente satisfaga haberse convertido en individuo, y esto en el sentido fuerte del término en el que el genio es el paradigma de la individualidad” (Rorty. 1989. p. 24). Según Rorty, mediante dicho aspecto Larkin sugiere que para morir tranquilos no es necesario encontrar las contingencias de lo humano, sino buscar los rasgos universales que hay en todos los individuos. El cometido de lo humano no reside en hallar la propia descripción, sino en identificarse con algo más grande que él mismo. Por ello, Rorty afirma que en el poema de Larkin se encuentra una disputa interesante entre la filosofía moderna y la poesía. Mientras la filosofía moderna ha elaborado un lenguaje universalista en virtud del

cual se ha descrito la esencia de los seres humanos, la poesía se concentra en los aspectos transitorios, en las contingencias de cada individuo, aquello que hace a cada uno diferente a los otros. Es precisamente este planteamiento el que permite reafirmar la tesis de que mediante el lenguaje se construye el yo.

Según Rorty, lo que hace posible conservar dicha tesis es la sugerencia de Nietzsche sobre el dejar a un lado la búsqueda de la verdad como construcción del individuo. Pues la búsqueda de la verdad pondría a todos los seres humanos en el mismo contexto esencialista y cultural.

Su definición [la de Nietzsche]¹⁵ de la verdad como “un ejército móvil de metáforas” vendría a decir que la idea de “representar la realidad” por medio del lenguaje, así como la idea de buscar un contexto singular para todas las vidas humanas, se debería abandonar (Rorty, 1989, p.27).

En este sentido, Rorty tomó de Nietzsche la importancia de construir por medio del lenguaje la propia vida de los individuos. Lo cual implica huir del deseo de identificar el propio relato con uno más grande como, por ejemplo, la esencia humana o la verdad universal. Por eso, Rorty afirma que “crear la mente de uno es crear su propio lenguaje, antes de dejar que la extensión de la mente de uno sea ocupada por el lenguaje que otros seres humanos han dejado” (Rorty, 1989, p.27). Dejarse describir por el lenguaje que otro ha dejado significa perder la oportunidad de encontrar las propias palabras para describirse, las propias metáforas que lo distingan de otros. De ahí que Rorty (1989) señale que “el proceso de llegar a conocerse a uno mismo, confrontando sus propias contingencias, rastreando las propias causas, es idéntico al proceso de inventar un

¹⁵ Los corchetes y su contenido son anexos propios como forma de aclaración.

nuevo lenguaje, esto es, pensando algunas nuevas metáforas” (p.27). Metáforas que se producen con el fin de proporcionar sentido al yo e inventar nuevas descripciones.

De acuerdo con Rorty, crear nuevas metáforas es algo idéntico al proceso que describe Thomas Kuhn en la “ciencia revolucionaria”¹⁶. Pues “en la ciencia, las redescpciones [*redescriptions*] metafóricas son la marca del genio y de un salto revolucionario hacia adelante”¹⁷ (Rorty, 1989, p.28). Tanto en la ciencia como en la poesía se puede apreciar que la metáfora permite el avance en lo referido al perfeccionamiento de las descripciones; avance que está marcado por el hecho de describir un acontecimiento en nuevos términos. En el hecho de generar nuevas descripciones reside la originalidad de nuestra propia lista de cargas. De esta manera se acepta la contingencia del yo no como la existencia de un registro de cargas que se compara con la verdad, sino como la existencia de registros de cargas y de “yos” en el mundo.

En línea con la concepción de Nietzsche, Rorty reconoce la importancia que Sigmund Freud le dio a la construcción del yo y por tanto a la contingencia del yo. Para Rorty, Freud

(...) des-universaliza el sentido moral tornándolo tan individual como las invenciones del poeta. De esta manera nos permite ver la consciencia moral como algo históricamente condicionado, como producto tanto del tiempo y del azar como de la consciencia política o estética (Rorty, 1989, p. 30).

¹⁶ Thomas Kuhn en la estructura de las revoluciones científicas, indica que “(...) las revoluciones científicas se consideran aquí como aquellos episodios de desarrollo no acumulativo en que un antiguo paradigma es reemplazado, completamente o en parte, por otro nuevo e incompatible” (Kuhn, 1962, p.149).

¹⁷ En contenido de los corchetes es mío.

En este sentido podemos ver que Freud hace a un lado la concepción kantiana de la “consciencia moral común”. Concepción que busca divinizar al yo y colocarlo en el punto de contacto no con la verdad absoluta, sino con la rectitud que está en nuestro interior (Rorty, 1989). Así, Rorty rescata el intento kantiano de volver la mirada al interior del individuo, pero recalca el error moral según el cual

Kant estaba listo para dejar que el cielo estrellado arriba fuera meramente un *símbolo* de la ley moral interior, una metáfora opcional, tomada del reino de lo fenoménico, lo ilimitado, lo sublime, del carácter incondicionado del yo moral, de la parte de nosotros que no era fenoménica, que no era un producto del tiempo y el cambio, ni un efecto de causas espaciotemporales (p.30).

Es decir, según Rorty, Kant estaba divinizando nuevamente al yo. Contrario a ello, Freud nos hace entender la vida como un conjunto de contingencias y no como una imagen del mundo fenoménico. El yo, para Freud y Rorty, es el resultado de la capacidad autocreadora que posibilita narrar las causas de su vida en sus propios términos, y no se trata de un reflejo de algo superior al individuo. Por eso, Rorty, de la mano de Freud formula la pregunta sobre ¿cómo ocurre la construcción del individuo a partir de la aceptación de la contingencia? Los seres humanos somos usuarios del lenguaje y éste es el *médium* en que participamos y desde del cual es posible crear metáforas nuevas para algo que previamente existía como nuestro pasado o nuestra vida cotidiana. En palabras de Rorty

Todo, desde el sonido de una palabra, pasando por el color de una

hoja, hasta el contacto con la piel puede, como Freud nos mostró, servir para dramatizar y cristalizar el sentimiento de la propia identidad de un ser humano (Rorty, 1989, p.37).

Cada individuo tiene acceso a la posibilidad de describir sus propias contingencias por medio de metáforas del lenguaje que el pasado no llegó a conocer. Las nuevas metáforas deben estar en el trasfondo de la literalidad de las viejas palabras para que sean un lenguaje, pues un lenguaje completamente nuevo no sería posible¹⁸. Deben coexistir los antiguos lenguajes, las viejas metáforas con las nuevas (Rorty.1989). Esas metáforas individuales pueden pasar a la comunidad gracias a la genialidad de quien las dice siempre determinado por el pasado. Este es el paso de la esfera privada a la esfera pública, ambas imposibles de conciliar según Rorty. Un ejemplo de perfeccionamiento privado son Nietzsche y Heidegger; mientras que un ejemplo de solidaridad en la esfera pública es el lenguaje del cristianismo que busca la solidaridad antes que la perfección individual. El vocabulario final de una sociedad pasó primero por la genialidad de un individuo. En palabras de Rorty, “(...) cuando alguna obsesión privada produce una metáfora para la cual podemos encontrar un uso, hablamos de genialidad antes que de excentricidad o perversión (Rorty. 1989. p. 37). De esta forma es que se crean los vocabularios finales con los que una sociedad entera se identifica. Es decir, lo privado refiere a la posibilidad de libertad de creación del individuo en la medida en que acceda a las metáforas que constituyen el pasado.

Es así como la aceptación de la tesis de la contingencia del lenguaje y del yo se convierte en una herramienta frente a las adversidades de la vida que tenemos con los otros seres humanos.

¹⁸ Al respecto también se puede traer la interpretación acuñada por Gadamer sobre el entendimiento entre el intérprete ubicado en un presente y el autor del sentido del texto inscripto en un pasado o mundo lingüístico diferente.

El mundo y su poder, por ejemplo el poder de la naturaleza misma, no lo podemos cambiar como si se puede hacer con el lenguaje. En cambio, según Rorty, el lenguaje es una posibilidad de reconciliación con los otros y con el pensamiento devenido del proceso histórico que envuelve a la humanidad. Así pues,

Enfrentados con lo no humano, con lo no lingüístico, no tendremos una habilidad para superar la contingencia y el dolor por apropiación y transformación, sino solamente la habilidad para *reconocer* la contingencia y el dolor. La victoria final de la poesía en su antigua pugna con la filosofía -la victoria final de las metáforas de la auto-creación sobre las metáforas de descubrimiento- consistirá en nuestra reconciliación con el pensamiento de que esta es la única especie de poder sobre el mundo que podamos esperar tener (Rorty, 1989, p.40).

Estas palabras de Rorty dejan ver la preeminencia del reconocimiento y de la solidaridad. En nosotros está reconocer el dolor antes que imponerle el poder de nuestras palabras al otro o a la comunidad. Una comunidad así es la descripción de la utopía liberal de Rorty. Sólo podemos esperar que algunos individuos reconozcan la contingencia con la cual se puede hallar la perfección y gracias a ello también reconocer la solidaridad en la comunidad.

Siguiendo a Rorty, la contingencia también se extiende a la comunidad. La comunidad tiene la particularidad de ser liberal. No se trata de una comunidad que entienda la necesidad de encontrar su fundamento en términos racionales, sino que se trata de hallar la esperanza utópica de que la cultura sea politizada en los términos de la aceptación de la contingencia de cada uno de los individuos que la conforman. Además, el uso del lenguaje dentro de una comunidad liberal es visto como una herramienta diversa que va desde la creación de descripciones como las

teorías científicas hasta la creación de poemas. (Rorty 1989). Esta es una idea que reemprende Rorty y que Ludwig Wittgenstein desarrolla en su libro titulado *Investigaciones filosóficas*. En éste, Wittgenstein indica que el lenguaje debe ser entendido como una caja de herramientas, de la cual tomamos diversos usos.

A partir de la postura del lenguaje desdivinizado, explicado arriba, el lenguaje de la comunidad liberal no se desarrolla para obligar a otros en función del pertenecer a él debido a su cercanía con la verdad. No podemos colocar a los miembros de nuestra comunidad contra “el muro” del lenguaje que consideramos verdadero. Si lo hacemos de esta manera, estaríamos cayendo en una postura que hace parte del acervo de la epistemología. “El muro entonces se convierte en un telón de fondo pintado, una obra humana más, una pieza más de decorado cultural” (Rorty. 1989. p. 53). Según esta cita, el lenguaje que debe aceptar la comunidad liberal no es aquel que tenga referencia directa con una realidad trascendente, sino un lenguaje que sea creación de los individuos. Ver de esta forma el lenguaje es garantizar que una comunidad sea vista dentro del ámbito de los límites de la posibilidad de la autoconstrucción. La comunidad liberal, cuyo representante es el ironista, opta por la contingencia y con esto no busca perpetuar los lenguajes absolutistas que colocan al oponente contra el muro de un lenguaje ideal.

Esta postura de la comunidad liberal es endilgada por la epistemología como relativista debido a que no existe una referencia precisa a criterios para escoger entre lenguajes o descripciones alternativas del mundo y la sociedad. Esto quiere decir que el hecho de considerar la contingencia del lenguaje puede representar la falta de criterios serios para escoger uno u otro lenguaje. Según Rorty (1989), la comunidad y los individuos estamos en libertad de escoger el lenguaje que nos redescubre y en el cual construir nuestro lenguaje de deliberación moral no en términos relativistas, sino en la posibilidad de mejorar aquello que fue útil para el pasado, pero

que para el presente ya no lo es.

Este planteamiento es importante en el análisis de lenguaje y pensamiento por fuera de la perspectiva individual esencialista, pues los individuos de una comunidad estamos descritos por las instituciones sociales. Es decir, las instituciones sociales han aportado un vocabulario final, un léxico, con el cual se lleva a cabo nuestra deliberación moral. Según el profesor Suarez (2005), “el léxico de nuestra cotidianidad no es otra cosa que el léxico de las instituciones y la cultura que nos determinan; en el caso de Rorty, se trata de la cultura liberal del Atlántico Norte (...)” (p. 245). En este sentido, cabe advertir que aunque aceptemos la contingencia del yo o de los individuos es muy poco lo que se puede hacer para llevar a la realidad el hecho de que todos y cada uno de los individuos llegue a construirse a sí mismo alejado de las instituciones. Según Rorty (1989), muy pocos logran hallar la descripción de su yo. Estamos entonces a disposición de las descripciones que de nosotros quieran hacer las instituciones sociales como la iglesia, el Estado, y la justicia.

Así pues, las instituciones sociales, la filosofía, el individuo y la sociedad (aceptando en todos la contingencia) renuevan los lenguajes viejos, esto es las metáforas envejecidas que han dejado de describir el pensamiento de una determinada comunidad. En esta renovación del lenguaje, el poeta vigoroso, el cual ha logrado construirse a partir de su propio lenguaje, no verá los alcances de su lenguaje. Sólo con el pasar del tiempo, cuando la metáfora se ha vuelto literal, se comienzan a dar cambios de perspectiva respecto al cambio del viejo lenguaje al nuevo.

Pero una vez que nos imaginamos cómo usar los vocabularios de esos movimientos, podremos contar una historia de progreso, mostrando de qué manera la literalización [*literalization*] de ciertas metáforas sirvieron para el propósito de hacer posibles todas las cosas buenas que han ocurrido recientemente (Rorty. 1989. p. 55).

La comunidad es el resultado de lo que otros en el pasado han querido. La búsqueda de mejores descripciones de nosotros mismos y la posibilidad de una sociedad democrática es el horizonte en el que Rorty ve el desarrollo de una postura contingente del lenguaje, del yo y de la comunidad. Una sociedad se puede denominar liberal, según Rorty, cuando los ideales ya no se alcanzan por medio de la fuerza, sino por medio de la persuasión. Este es el ideal de una sociedad democrática actual. Una sociedad en la cual las instituciones sociales no conciben su lenguaje como universal. Igualmente, este tipo de sociedades democráticas liberales deben superar la ilustración que les dio su origen y deben proponer un vocabulario distinto que deje a un lado la ilustración que los inspiró de tal modo que se logre encontrar la solidaridad mediante el reconocimiento de la contingencia. De acuerdo con esto, el profesor Suarez (2005) indica que

Un léxico liberal nuevo, no racional ni universal, representa una redescipción no funcionalista, no metafísica del liberalismo político. La democracia no requiere, según Rorty, de fundamentos metafísicos, en tanto que con ellos se parte del supuesto de la existencia de un orden de razones que determinarían de antemano toda la realización de las actividades humanas en el orden de lo político o de lo social (p.246).

De esta forma, podemos entender que el proyecto de Rorty va más allá de comprender el liberalismo o la democracia en términos racionales o formales, para darle paso a su proyecto hermenéutico, en el cual la conversación y la posibilidad de construir nuevos lenguajes sea una posibilidad dada por el reconocimiento de la contingencia y lo que ello implica.

En síntesis, se han explicado las tres contingencias que para Rorty son el eje central que regula el paso que da la filosofía y la cultura cuando superaron la epistemología y su proyecto

esencialista. Se inició por afirmar que por medio de la contingencia del lenguaje, Rorty muestra que el lenguaje no debe centrarse en la clásica relación de correspondencia con el mundo, sino que es el resultado de la construcción que se le da dentro de una comunidad en pleno diálogo entre pasado y presente. Luego se señaló que por medio de la contingencia de yo no es acertado seguir manteniendo la creencia de que hay que descubrir una esencia común a todos los seres humanos. En lugar de ello somos responsables de nuestra propia descripción en términos privados de nuestras propias causas. Y se finalizó aclarando que la idea de una sociedad donde se reconoce la contingencia de la vida de todos sus individuos es una sociedad determinada por el reconocimiento del dolor que se puede producir en el otro mediante la imposición de descripciones. Esta opción permite comprender las relaciones humanas por medio del lenguaje. El entramado de descripciones que la sociedad tiene de sí misma debe ser entendido como una constante redescrípción en el que la solidaridad se abre un lugar debido a que se reconoce que el punto de vista del otro es tan valioso como el propio. Esta solidaridad emerge en la concepción de que las esferas pública y privada son inconmensurables. En la esfera privada está la perfección de los individuos y en la esfera pública, la que aprecia la contingencia de la comunidad, se debe permitir la concepción según la cual no debe existir la crueldad.

2.3 Ironía y esperanza

En el anterior apartado se trató la noción de contingencia que incluye el lenguaje, el yo y la comunidad. Esta noción advierte un contenido desde el que se olvidan las viejas formas de considerar la verdad como algo absoluto que se halla en el lenguaje o en la realidad, contenido representado no en lo esencial del lenguaje, sino en la posibilidad de redescríbir la vida humana mediante otros vocabularios. En este sentido se advierte que mientras en la comunidad

contingente se establecen las disposiciones morales, en la esfera privada se realiza la perfección individual. Así en la comunidad contingente el héroe ya no es el científico o el religioso, sino el ironista liberal. Y es precisamente esta categoría del ironista liberal la que será objeto de explicación en este apartado con el fin explicar el modo como Rorty introduce la cultura posfilosófica como una cultura de la solidaridad.

Desde el planteamiento rortiano sobre la noción de la contingencia del lenguaje y del yo, los seres humanos cuentan con un lenguaje que no es necesariamente el reflejo de la realidad, sino que es construcción social por medio del cual los individuos generan nuevas metáforas desde las que describen sus vivencias y su lista de cargas. Este lenguaje que todo ser humano lleva y que es independiente del reconocimiento de la contingencia es lo que Rorty denominó como vocabulario final (*Final vocabulary*). El vocabulario final está representado por el conjunto de palabras con el que cada ser humano cuenta para expresar y justificar sus acciones más profundas y más cotidianas. Y posee el carácter de “final” en cuanto que el individuo que se sirve de él no concibe una argumentación de sus creencias por fuera de éste. Por eso, se puede decir que el vocabulario final es la herramienta que posee el ser humano para justificar su visión del mundo y del yo. Según Rorty (1989), el vocabulario final o el conjunto de “esas palabras son lo más lejos que podemos ir con el lenguaje; más allá de ellas está solamente la impotente pasividad o el recurso a la fuerza” (p.73).

Una categoría antropológica que se deriva de esta concepción del lenguaje es categoría del ironista. Este personaje es el “héroe” que ha sido capaz de aceptar la contingencia. Según Rorty, el ironista es aquella persona que reúne las siguientes tres condiciones:

- 1) tenga radicales y continuas dudas sobre el vocabulario final que actualmente usa, porque ha sido deslumbrada por otros vocabularios,

vocabularios tomados como finales por personas o libros que ha conocido; 2) se da cuenta que un argumento formulado en su vocabulario presente no puede ni garantizar ni disolver esas dudas; 3) en tanto que filosofa sobre su situación, no piensa que su vocabulario está más cercano a la realidad que otros, o que está en contacto con un poder que no es ella misma. Los ironistas que están inclinados a filosofar no ven la elección de los vocabularios hecha ni como dentro de un metavocabulario neutral y universal, ni como un intento de pelear un camino a lo real más allá de las apariencias, sino simplemente como un modo de poner lo nuevo contra lo viejo (Rorty. 1989. p. 73).

De acuerdo con estas condiciones el ironista es aquel que acepta la contingencia de su propio lenguaje y de su yo, dejando a un lado la pretensión epistemológica de hallar un metalenguaje que le permita elegir entre lenguajes alternativos. Los ironistas, según Rorty, están de acuerdo con la idea de que es posible redescibir una cosa o una situación de la vida cuantas veces sea posible con la finalidad de hacerla parecer como buena o mala (Rorty, 1989). Es así como el ironista defiende la posibilidad de que el individuo redesciba su propia esfera privada. Lo que sobresale en el ironista puro es entonces el deseo de no estar repitiendo lo que las instituciones sociales y los otros han hecho de sí mismos, sino el poder hacer visibles sus propias contingencias y colocarlas en el mismo nivel que las de otros ironistas. Ejemplos de estos ironistas son Nietzsche, Kierkegaard, Heidegger entre otros que lograron colocar en sus propios términos sus contingencias. Independiente de circunstancia histórica y perspectiva teórica, en estos autores predomina un distanciamiento por las descripciones universalistas, Contrario a ello privilegian un ponderar “la perfección privada: una vida autocreada y autónoma” (Rorty. 1989.

p. xiv).

Ahora bien, el ironista cuando va más allá de sus pretensiones privadas y encuentra que la crueldad es algo que se puede evitar en nombre de la solidaridad, se le adhiere la categoría de liberal. El “ironista liberal” es aquel que, además de aceptar la contingencia y la creación de sí mismo como meta válida, anexa el deseo de alcanzar la justicia como una superación de la esfera privada y la crueldad que puede venir de ella. En palabras de Rorty (1989), “los ironistas liberales son personas que incluyen entre estos deseos sin fundamentar su propia esperanza de que el sufrimiento disminuya, que la humillación de seres humanos por otros seres humanos debe acabar” (p.xv). El ironista liberal ha superado la universalización del ser humano y entiende que sus propias descripciones son contingentes. Por este motivo no puede llegar a responder a las preguntas sobre el límite del sufrimiento o la necesidad de no llegar a ser cruel. Dice Rorty que quien concibe respuesta para estas preguntas es en su corazón un metafísico o un teólogo (Rorty.1989).

Tanto el ironista como el ironista liberal encarnan las dos esferas de la vida humana. Por un lado la esfera privada que busca la perfección del individuo, pero no concibe la solidaridad debido a que no encuentra en lo profundo de su yo justificación alguna para considerar la solidaridad como necesaria para sus deseos de perfección. Por otro lado, la esfera pública que permite que las descripciones, las prácticas sociales y las instituciones sean más justas. Y este ser más justas se logra, según Rorty, con las constantes descripciones que se puedan tener del entorno así como de la vida cotidiana. Esta diferencia entre lo público y lo privado es insalvable, pues no es posible unificar la perfección privada y la solidaridad pública. Sin embargo, Rorty intenta mostrar que es posible llegar a un acuerdo para que no queden estas dos esferas diametralmente distanciadas. Rorty salva esta diferencia diciendo que “el vocabulario de la

creación de sí mismo es necesariamente privado, no compartido e inadecuado para argumentar. El vocabulario de la justicia es necesariamente público y compartido, un medio para el intercambio argumentativo” (Rorty. 1989. p. xiv). No obstante, Rorty señala que la perfección privada y la solidaridad pública pueden convivir juntas si son consideradas como válidas, es decir, aceptadas por los individuos de una comunidad. Y es precisamente esta fusión la que permite correlacionar la idea de creación de sí mismo con la esperanza de que el dolor es algo que no se le puede hacer al otro.

Así el planteamiento de Rorty nos coloca ante la nueva categoría antropológica del ironista liberal que explica nuestra relación con el lenguaje y la sociedad. Relación en la que lo público y lo privado luchan contra la imagen del “sentido común” desde el cual se considera como suficiente y necesario un determinado vocabulario final sobre otros vocabularios alternativos. En otras palabras, no reconocer la contingencia que hay en nuestro lenguaje es de cierta forma compartir con los otros seres humanos el sentido común. Contrario al ironista, el teórico metafísico estima que el sentido común lo capacita para hablar sobre la esencia de las cosas que lo rodean. Hay que mencionar que el sentido común hace parte de las pretensiones que la metafísica tiene frente a la verdad, pues quien carece de sentido común se convierte en un relativista y así se aleja de esta descripción racional común a los seres humanos. El metafísico se acerca más a la lógica que al uso del lenguaje que justifica sus creencias con la redesccripción, ya que sustenta la argumentación a partir de premisas más o menos escogidas cuidadosamente para que el interlocutor se adhiera a éstas casi sin darse cuenta (Rorty. 1989).

Contrario al punto de vista que reivindica el sentido común, Rorty muestra que existe una relación entre el ironista y el lenguaje no fundado en la lógica sino en la contingencia. Esta relación no está sustentada en la relación sujeto-objeto ni en la forma en la que la lógica apoya al

lenguaje para estar en contacto con la verdad. En palabras de Rorty (1989), “la forma preferida de argumentar del ironista es dialéctica en el sentido de que toma el vocabulario como la unidad de persuasión antes que la proposición. Su método es la redescipción antes que la inferencia” (p.78). Siguiendo a Rorty, junto a la metafísica que se ha venido criticando, también debe perder fuerza la argumentación basada en la lógica. El sustituto de la forma de argumentar del metafísico fue hallado en la filosofía de Hegel y hace caso al método de la redescipción y de la sustitución del viejo lenguaje por el nuevo. Este sustituto es la dialéctica como contrapuesta a la inferencia. En este sentido Rorty (1989) indica que “el ironista piensa que la lógica es un auxiliar de la dialéctica, mientras el metafísico piensa que la dialéctica es un especie de retórica, la cual a su vez es un sustituto para la lógica” (p.78).

En pocas palabras Rorty presenta a la dialéctica como una forma de enfrentar vocabularios. Es así como el filósofo norteamericano realiza otro paso más en su intento por allanar el camino hacia una cultura post-Filosófica, hacia una cultura posmetafísica, e indica que la dialéctica es sólo una “técnica literaria” (Rorty. 1989). Esta técnica se encarga, según Rorty, de “producir sorprendidos cambios haciendo transiciones suaves y rápidas de una terminología a otra” (Rorty. 1989. p. 78). Se trata de la misma dinámica del diálogo que nace de la contingencia del lenguaje. Por eso Rorty indica que la posibilidad de una cultura post-Filosófica, que abandone la lógica y la epistemología como único método de hallar la verdad, está marcada por un cambio de concepción de la lógica en sentido duro a la dialéctica.

Así la idea de la dialéctica como crítica literaria se relaciona con la hermenéutica y actividad de la edificación. Tal como ya fue expuesto arriba, la capacidad de redescibir múltiples veces un suceso o una cosa de nuestro entorno, acerca al ser humano a la actividad del poeta antes que a la del científico. La dialéctica posibilitará a los individuos de la cultura

posfilosófica la construcción de la mejor versión de sí mismos. No se trata de exponer argumentos para que su yo sea visto como una esencia verdadera y eterna que no se abre ante la posibilidad de constantes re descripciones, sino de contrastar la vida del individuo con la expuesta en los libros. A esto es a lo que Rorty llama crítica literaria, pues los libros, más que el científico o el sacerdote, nos ponen frente a diferentes formas de entender el yo y la comunidad.

Al deseo constante de construirse a sí mismo se suma la esperanza de que todo ser humano haga parte de una comunidad. Pero, ¿qué esperanzas tiene el ironista liberal acerca de sus perspectivas de solidaridad dentro de la sociedad? Para responder a esta cuestión Rorty afronta la crítica hecha Jürgen Habermas al ironismo, pues considera que esta debe ser superada antes de formular la esperanza relacionada con solidaridad que quieren alcanzar las sociedades. Habermas considera que la subjetividad alcanzada por Hegel y también por Marx ha sido errónea. En lugar de la subjetividad se debió privilegiar la filosofía de la comunicación intersubjetiva. Ciertamente, Rorty como seguidor de Hegel no contempla este tipo de filosofía intersubjetiva en sentido habermasiano, sino el ironismo y la crítica literaria. Una y otra son formas de lucha contra la concepción de Habermas según la cual la filosofía desde Hegel es destructora de la esperanza social, pues la crítica literaria puede ser tomada como la subjetividad que critica la ilustración y el carácter racional aglutinante de la sociedad.

En este sentido, según Rorty, Habermas estaría en contra de la crítica literaria porque no proporciona un marco político sobre el cual se debe ver sus implicaciones políticas. Para Rorty esta crítica no representa muchas dificultades puesto que dice que “en la concepción ironista que estoy ofreciendo, no hay una cosa tal como un orden ‘natural’ de justificación de las creencias y los deseos” (Rorty. 1989. P.83). Así la filosofía no presupone la existencia de problemas eternos que concentren sus desarrollos. Por el contrario, la filosofía admite discusiones que en las que se

adoptan nuevos vocabularios y reemplazan a otro vocabulario.

Pero la crítica de Habermas va mucho más allá. Indica, según Rorty, que la concepción literaria de la filosofía como buscadora de mejores descripciones, necesita de un consenso para otorgar ciertas libertades políticas. Es por ello que Rorty indica que

Nosotros los ironistas que también somos liberales pensamos que tales libertades no requieren ningún consenso sobre algún tópico más básico que su propia deseabilidad. Desde nuestra perspectiva, lo que importa para la política liberal es la convicción grandemente compartida de que (...) podríamos llamar 'verdadero' o 'bueno' a todo lo que resulte de la libre discusión; que si tenemos cuidado de la libertad política, la verdad y el bien se cuidarán a sí mismos. (Rorty, 1989, p.84).

Es decir, el consenso se trata del deseo de una sociedad de alcanzar la libertad por construirse a sí misma a través de la libre discusión. Hecho que implica reconocer diferentes alternativas de habla constitutivas de una sociedad más solidaria en términos de la libertad política. Es por eso que Rorty (1989) indica que

Aquí 'libre discusión' no quiere decir 'libre de ideología', sino simplemente el tipo de cosa que sucede cuando la prensa, el poder judicial, las elecciones y las universidades son libres, la movilidad social es frecuente y rápida, el alfabetismo es universal, la educación superior es común, y la paz y la riqueza han hecho posible el ocio necesario para escuchar a muchas personas diferentes y pensar sobre lo que dicen (Rorty, 1989, p.84).

Por esta razón la racionalidad y la ilustración no pueden ser un aglutinante social. Contrario a ello, el aglutinante, según Rorty, que permitirá tener la esperanza social en la comunidad liberal consiste en dar a los miembros de la comunidad la opción de crearse a sí mismos en sus propios términos. Lo cual requiere “además de paz y prosperidad, las ‘libertades burguesas’ estándar” (Rorty. 1989. p. 84). Estos requerimientos no incluyen conceptos esencialistas como la racionalidad, sino la ayuda de las instituciones sociales. Así el hombre podrá resolver su situación de perfección privada y podrá centrar la discusión pública en dos asuntos bien delimitados. En palabras de Rorty estos asuntos son:

1) Cómo balancear las necesidades de paz, prosperidad, y libertad cuando las condiciones requieren que una de esas metas sea sacrificada en favor las otras y 2) cómo igualar las oportunidades para la auto-creación y luego dejar a las personas solas que usen o desaprovechen esas oportunidades (Rorty, 1989, p.85).

En este modo de entender el aglutinamiento se puede ver la esperanza de una comunidad por alcanzar la solidaridad, lo que supone un enfrentar dos objeciones principales. Desde la primera se advierte que el aglutinamiento no es eficaz puesto que la metafísica que predomina en el lenguaje es importante para el desarrollo de las instituciones. A partir de la segunda objeción se indica que es imposible ser un ironista liberal sin tener la creencia de que los seres humanos tenemos una esencia en común compartida (Rorty. 1989). Rorty señala que en la primera objeción se refleja el temor por reemplazar la metafísica como aglutinante social por la ironía. Así pues, se cree que “la prevalencia de la noción del ironismo entre el público, la adopción

general de posturas antimetafísicas y antiesencialistas sobre la naturaleza de la moralidad, la racionalidad y los seres humanos, podría debilitar y disolver las sociedades liberales” (Rorty, 1989. p. 85). Rorty piensa que no debemos ir hasta ese extremo, pues la perspectiva ha cambiado frente a, por ejemplo, la esperanza metafísica en una vida después de la muerte. En este sentido, se tenía la esperanza puesta en una recompensa individual. Al considerar al ironismo como el aglutinante social se pasa de esa esperanza a la comunidad, esto es, que el total de la comunidad se beneficie y sea capaz de visualizar el bien común. Esta vez no por una recompensa metafísica, sino social.

Según Rorty (1989), esas esperanzas que caracterizan a una sociedad liberal se manifiestan en “la esperanza de que la vida será eventualmente más libre, menos cruel, con más tiempo libre, más rica en bienes y experiencias, no sólo para nuestros descendientes, sino para los descendientes de todos” (p.86). La sociedad necesita tener presente su esperanza en el ámbito social y para esto es suficiente el vocabulario y la esperanza común. Esto quiere decir que la metafísica como una esperanza en el más allá es una idea que dentro de una sociedad liberal no debería tener mayor resonancia. En línea con la necesidad de establecer un aglutinante de la esperanza social, Rorty (1989) indica que “los miembros de tales sociedades deben ser capaces de narrarse a sí mismos una historia de cómo las cosas deberían ir mejor, y no ver obstáculos insuperables que impidan que esa historia sea verdadera” (p.86). En esta esperanza de una sociedad igualitaria se tienen que mantener los individuos de la comunidad para poder superar el temor de abandonar la concepción metafísica de aglutinación de la sociedad.

Desde la segunda objeción se intenta sugerir la idea de que no es posible llevar a cabo el ironismo liberal debido a que nadie atendería, por un lado, la perfección privada y, por otro lado, la aceptación de lo liberal. Esta objeción tiene su sustento en la creencia de que la organización

humana se dirige a la igualdad y a la idea de que los seres humanos somos vocabularios encarnados. Esta idea la describe Rorty como una forma de estar parcialmente de acuerdo con la segunda objeción, ya que solamente el poseer un lenguaje no bastaría para encausar a la sociedad en el deseo de mantener la igualdad y el rechazo por el dolor del otro, el rechazo por la crueldad.

La metafísica considera que dicha concepción según la cual somos sólo lenguaje no contribuye a sostener por sí misma la solidaridad y que, por el contrario, se necesita de una esencia común a todos los seres humanos para hacer posible el liberalismo y la solidaridad entre los seres humanos en virtud de dicha esencia común. Asimismo los metafísicos consideran que en términos del lenguaje es necesario un metalenguaje para no llegar a ser crueles con quienes hablan y piensan diferente, en otros términos y vocabularios. Es decir, la contingencia por sí misma no garantiza el reconocimiento de igualdad según la metafísica. Pero el llamado de Rorty es de un corte más sencillo que la exigencia de la metafísica. Para él el llamado a ensanchar la libertad para la auto-creación, es suficiente para construir una sociedad que se preocupa por cuidar su libertad y su solidaridad.

El ironista solicita libertad para crearse y redescibirse a sí mismo. Esta posibilidad de crearse en sus propios términos genera sospechas en quienes protegen la libertad desde la metafísica. Esta sospecha se centra en la desconfianza por la redescipción que reclama el ironista “porque la mejor manera de causar a la gente un gran dolor es humillarlos haciendo parecer que las cosas más importantes para ellos resultan fútiles, obsoletas e ineficaces” (Rorty. 1989. p. 89). La redescipción según el metafísico humilla porque coloca lo que era importante para alguien en otros términos restándole importancia. Pero aun así, señala Rorty, la humillación no es algo que se le pueda endilgar al ironista, sino al metafísico también.

La diferencia entre el ironista y el metafísico estriba en que la redescipción del último

está basada en argumentos que tienen la pretensión de acercarse a la verdad, mientras que para el ironista la redescipción suscita una mejor perspectiva de cómo son las cosas sin quedarse en una supuesta esencia humana. Para Rorty el ironista es rechazado por los metafísicos en cuestión de la esperanza social no por su capacidad de humillar, sino en cuanto que otorga un poder en el sentido en el que nuestra libertad es una coincidencia entre las contingencias históricas y nuestras redescipciones.

En síntesis tanto el metafísico como el ironista simpatizan con la idea según la cual la crueldad es algo que los seres humanos deben evitar en virtud de que es la peor cosa que le puede pasar a un individuo. Para ello los ironistas liberales y los metafísicos liberales tienen perspectivas distintas como hemos visto. Por un lado, los metafísicos liberales conciben la idea de la descripción de una esencia común, de un lenguaje, que permita la aglutinación de la esperanza social en una categoría que está claramente por encima del hombre. Por otro, el ironista liberal concibe la aglutinación como un acuerdo según el cual los miembros de una comunidad estarían dispuestos a consentir que la posibilidad de ser humillados es lo único que los mantendría unidos como sociedad, lo que ayudaría al surgimiento de emerger la solidaridad en la sociedad. En este caso la crueldad puede ser entendida como la humillación que se puede dar por medio de la redescipción, por medio del lenguaje.

Con el fin de evitar esa crueldad y contribuir con la solidaridad, el ironista debe diferenciar entre la esfera privada y pública. Según estas dos esferas, el ironista puede usar su léxico último privado para las actividades de auto-creación e incluso para describir privadamente a los demás. Este lenguaje no debe salir de su propia reflexión y uso privado. No ocurre lo mismo con la redescipción cuando se pasa a la esfera pública. En ella el ironista liberal debe ponderar las posibilidades en las que una persona puede ser víctima de la crueldad y usar la

imaginación para alternar entre diferentes vocabularios finales que permitan la solidaridad (Rorty. 1989). Una cuestión diferente atañe al metafísico. Él considera que para hallar la solidaridad es necesario un “vocabulario final con una estructura interna y orgánica” (Rorty. 1989. p. 92).

Según esta forma de comprender el uso del lenguaje en la búsqueda de no crueldad, lo hace ver como si la solidaridad se tratara de un descubrimiento antes que de una descripción novedosa e imaginativa. La esperanza de una sociedad más solidaria no está entonces en la posibilidad de encontrar la esencia común a todos, sino en la posibilidad de describir mejor las situaciones del entorno que atañen al individuo y a los demás miembros de la comunidad.

III. CONSTRUCCIÓN DE UNA CULTURA POST-FILOSÓFICA

En este tercer capítulo se mostrará la consecuencia de la disolución de la filosofía como búsqueda de fundamentos, a saber, una cultura que ya no dispondrá de un camino seguro para la pretensión de hallar la verdad a través del método de la Ciencia y la Filosofía. El recorrido ejecutado en los dos anteriores capítulos permitió ir desde la crítica de Rorty a la filosofía como buscadora de esencias, hasta la hermenéutica que asigna a los individuos la tarea de edificarse. La utilidad de este recorrido reside en advertir la confluencia de dos aspectos esenciales de la filosofía de Richard Rorty: 1) la solidaridad, y 2) la cultura post-Filosófica. Ambos aspectos abren una nueva perspectiva del quehacer filosófico como crítica literaria. Ésta no es otra cosa que la dialéctica y coloca a los individuos ante la posibilidad de entrever por medio del lenguaje la contingencia de las diferentes formas en las que la vida humana puede ser practicada, lo que implica superar el dolor generado por el desprendimiento de lo que hemos creído ser a través del vocabulario final. Solidaridad y cultura post-Filosófica son puntos de partida a partir de las cuales Rorty señala la contribución de la filosofía en la conformación de la sociedad liberal. ¿Qué características tiene la solidaridad y la cultura post-Filosófica que le permite a una sociedad liberal perfilarse como un modelo de sociedad en la contemporaneidad?

3.1 Solidaridad

La solidaridad tal como la vislumbró Rorty tras la puesta en práctica de la esperanza social es una de las características que posee la comunidad liberal. Esta comunidad liberal surge una vez superada la sociedad basada en la búsqueda de fundamentos. Asimismo emerge cuando la filosofía supere su propia historia epistemológica al punto de hallar utilidad en la dialéctica como

herramienta para que los individuos de una sociedad puedan interactuar con los diferentes vocabularios y reconocer la solidaridad alejándose de la humillación como práctica en la que se considera un vocabulario, el propio, como el único verdadero.

En la historia los diferentes conflictos políticos han ocurrido a consecuencia de considerar un solo lenguaje como portador de la verdad absoluta. Diferentes grupos sociales han considerado a su vocabulario final como el único capaz de abarcar la descripción de todos los seres humanos y quien no hiciera parte de ese lenguaje, o de esa manera de concebir el mundo, era apartado del resto de la sociedad. Es posible traer como ejemplo de esa descripción abarcante al proyecto cultural de los nazis, quienes estimaron que todo individuo que no estuviera en la descripción de lo que para ellos era un ser humano debía ser eliminado de la sociedad. Contrario a esta descripción que admite una perspectiva del lenguaje absolutista, el punto de vista que acepta la contingencia del lenguaje no solamente reconoce la pluralidad de vocabularios que existen, sino que también articula el principio de la solidaridad humana. Según Rorty, la solidaridad humana

No es asunto de compartir una verdad común o una meta en común, sino de compartir una esperanza egoísta común: la esperanza de que el mundo de uno, las pequeñas cosas alrededor de las cuales uno ha tejido su propio vocabulario final, no sea destruido (Rorty, 1989, p.92).

En esta consideración sobre la solidaridad se deja ver el cuidado por la individualidad, el respeto por lo que cada uno en su esfera privada ha logrado construir rastreando sus propias contingencias. Tal como se mostró en el segundo capítulo de la presente tesis, el reconocimiento de la contingencia es una característica del ironista liberal la cual es dejada a un lado cuando

Rorty indica que para la esfera pública no son relevantes los asuntos particulares, sino el hecho de coincidir en que “todo el mundo tiene algunas palabras con las cuales expresa el deseo de entrar en las fantasías de otras personas, así como en las propias” (Rorty, 1989, pp.92-93). Es decir, aquellas palabras que compartimos con los otros como por ejemplo amabilidad, decencia o dignidad, y que nos hacen ser miembro de una determinada sociedad que se describe a través de ellas. Estas palabras no son una declaración de la esencia del ser humano, como lo son las palabras razón, verdad o mente, sino la capacidad de compartir la esperanza de solidaridad con aquellos que sufren.

En este sentido, la concepción de la solidaridad de Rorty carece del elemento absolutista de la concepción epistemológica de la solidaridad.¹⁹ Según esta concepción epistemológica, los seres humanos no llegaron a ser solidarios con los judíos que eran conducidos a Auschwitz porque los judíos carecían de una facultad esencial común que los hacía ser parte del resto de la sociedad. Así desde la concepción epistemológica se considera que el ser solidario es reconocer algo común a todos los seres humanos, lo que nos permite sentir empatía por su sufrimiento en aquellos seres humanos que participan de ese algo común. Poseer ese algo común nos impulsaría a la solidaridad de la misma forma tanto con el judío como con el indígena que sufre el abandono del Estado en América Latina. Es así como llegamos a rechazar el dolor de los *seres humanos* en un sentido genérico.

¹⁹ Rorty busca desligarse de la concepción objetivista de la epistemología porque se aleja de los sentimientos de solidaridad que un ser humano pueda generar al utilizar la capacidad imaginativa para descubrir el dolor y la humillación que se les pueda causar a otros. Esta posición Rorty la expone en su artículo *¿Solidaridad u objetividad?* Publicado en su libro *Objetividad, relativismo y verdad* (Rorty, 1996). En dicho artículo deja claro que los intentos por dar sentido a nuestras vidas presentan dos versiones. Por una lado, están quienes comentan su aporte a una comunidad que puede ser real o imaginaria y, por otro lado, quienes se describen a sí mismos como seres en contacto con una realidad que está más allá de ellos mismos, es decir, con una realidad no humana, metafísica. Según Rorty, quienes aspiran a la primera forma de dar sentido a la propia vida son quienes aspiran a la solidaridad, los segundos aspiran a la objetividad, a la búsqueda de la verdad última, en el sentido más científico.

Si bien se ha dicho que Rorty no es un esencialista, en este caso en el que el ser humano se enfrenta con el dolor, él reconoce que la solidaridad puede llegar a ser considerada como convicción que es común a los humanos en condiciones determinantes que nos exponen al sufrimiento. Según el filósofo norteamericano

una convicción puede regular la acción, puede aún ser pensada como algo por lo cual vale la pena morir, aun entre quienes están muy conscientes de que esta convicción no es causada por nada más profundo que las contingentes circunstancias históricas (Rorty, 1989, p.189).

La convicción de lo que causa sufrimiento, así como lo que causa la solidaridad, es una circunstancia histórica que una sociedad así lo ha querido en su momento. No obstante, esas contingencias no son un obstáculo para que se profese con fuerza y determinación que el sufrimiento se deba detener y que esas convicciones de solidaridad deben permanecer en las convicciones humanas puesto que son una señal manifiesta del avance como sociedad.

Rorty no sólo nos coloca ante esta convicción que no está cimentada en principios absolutos, sino que aporta una visión de la solidaridad apoyada en el análisis del también filósofo Wilfrid Sellars. Según Rorty, Sellars hace un análisis de la obligación moral en términos de ‘intenciones-nosotros’ y lo hace propio para explicar desde su punto de vista la importancia que dicha obligación moral tiene para la comunidad liberal en la que se rechaza el dolor y la humillación por medio del lenguaje.

Esta ‘intenciones-nosotros’ parte de una comunidad concreta. Es decir, nos adherimos, por ejemplo, a un ‘nosotros los profesores’ cuando nos creemos a nosotros mismo o al otro como parte de esa determinada categoría. Para Rorty hablar de un ‘nosotros en lo seres humanos’, no

tiene la misma fuerza que se le atribuye a un ‘nosotros los profesores’ puesto que se habla en términos generales y absolutistas sin tener en cuenta las características de una sociedad. Así podemos decir que la solidaridad que Rorty propone no es una categoría en la que se trate de subsumir a todos los humanos, sino a aquel que tengo cercano y que además puedo advertir cosas de las cuales también puedo decir de mí como parte de una comunidad. Es por ello que Rorty nos dice que somos más propensos a acuñar frases para ser solidarios como por ejemplo “que este judío era milanés o jutlandés, o un colega de la unión de la misma profesión o del mismo sindicato, o el padre de unos pequeños niños” (Rorty, 1989, pp.190-191). Con este ejemplo queda claro que lo que le interesa a Rorty es exponer que la solidaridad se alcanza al colocar a aquellos que considerábamos como ‘ellos’, en cuanto que seres humanos inferiores o diferentes, en un ‘nosotros’ más amplio y a la vez más cercano. Con esto se quiere decir que la expresión ‘ellos’ hace alusión a la exclusión de un determinado grupo social, razón por la cual cuando se humilla o se genera dolor en las personas se les excluye con esta categorización.

Contrario a este modo de entender el ‘nosotros’, Rorty advierte que existen dos posturas significativas que se han dado históricamente frente a la solidaridad. Una de ellas es la célebre postura cristiana. Según esta postura estamos llamados a ser solidarios con todos incluso con quienes no tenemos cerca. En palabras de Rorty, “es parte de la idea cristiana de la perfección moral tratar a todos, incluso a los guardias de Auschwitz o de Gulag, como pecadores” (Rorty, 1989, p.191). En este sentido todos los seres humanos tenemos la misma condición y en virtud de ella podemos llegar a sentir conmiseración hacia los otros, incluso con quienes no tenemos cerca.

La otra postura, indica Rorty, es la ofrecida por Kant a través de una idea universalista paralela a la perfección moral. Siguiendo en esa lógica cristiana, Rorty nos presenta a un Kant

que universaliza al ser humano en esa misma vía, a saber, que los seres humanos deben estar inmersos en una categoría superior para poder llegar a sentirnos en obligación de proteger o ser protegidos por la comunidad. El hecho de ser seres racionales nos coloca en una categoría universalista y se configura así una razón suficiente para realizar una acción moral hacia el otro. Según Rorty, para Kant no es suficiente con imaginarnos el sufrimiento del vecino, del amigo o del padre de familia para llegar a ser solidarios, sino que se hace necesario considerar al otro como un ser racional. Tanto en la postura cristiana, como en la universalista kantiana se emplea una acción de separación entre los individuos. De esta manera podemos caer más fácilmente en sectarismo o en absolutismos en cuanto que puedo llegar a no considerar al otro como parte de mi descripción universalista. No obstante, Rorty señala que “Mi posición implica que los sentimientos de solidaridad dependen necesariamente de las diferencias y semejanzas que nos parecen más notorias, y que tal notoriedad es una función de un vocabulario final históricamente contingente” (Rorty, 1989, p.192).

Vale la pena subrayar que la idea rortiana de solidaridad no intenta ser universalista en el sentido que encuentra en lo profundo del yo una característica propia de los humanos en virtud de la cual se es solidario. En su lugar, apunta hacia la recreación de la imaginación del dolor del otro. En la medida en que el individuo es capaz de apreciar la contingencia propia, podrá imaginar el dolor en el otro y así ser capaz de incorporar aquello que puedo imaginar del otro en la recreación de su propia vida. Es por ello que es más efectivo describir al otro como un ‘nosotros’ antes que por medio de un ‘ellos’, el cual no propicia la solidaridad. En esta vía que propone Rorty sobre la solidaridad se deja ver una idea de progreso que es contraria a la idea de progreso social, que propone la epistemología entendida como progreso hacia la verdad o hacia el descubrimiento de los fundamentos del conocimiento. Rorty afirma que en la visión que ofrece

“existe un progreso moral, y que este progreso va en dirección de una mayor solidaridad humana” (Rorty, 1989, p.192). Se trata de un progreso hacia el reconocimiento de las cuestiones particulares mediante las que se puede describir al ser humano. En este sentido, estamos cada vez más preparados para incluir en un ‘nosotros’ a un mayor número de personas. Este estar preparados no es algo con lo que contemos previamente, sino en lo cual nos preparamos a partir de la lectura de libros que nos ofrezcan una visión más detallada de las características etnográficas de grupos de persona diferentes a nosotros y de las cuales pensamos que pueden ser objeto de humillación, y por lo cual el individuo de la comunidad liberal está dispuesto a luchar.

La importancia de esta visión de la solidaridad que propone Rorty es que a través de ella se logra sobreponer las características particulares de los individuos a las concepciones universalistas, concepciones por las cuales nos exponemos al dolor y a la humillación. Esto es algo a tener en cuenta pues las concepciones más relevantes sobre la solidaridad humana, la universalista de Kant y la cristiana, centran una supuesta esencia de lo humano como el único motivo por el cual nos surgiría la solidaridad. En palabras de Rorty (1989) de la epistemología surge una especie de respeto por la razón, es decir que gracias a este prejuicio de autoridad Kant “hizo de la ‘moralidad’ algo distinto de advertir la humillación y el dolor e identificarse con ellos” (p.193). Lo que busca Rorty es revertir este sentido y colocar por encima el reconocimiento de la humillación y el dolor como fuentes para proponer que podemos incluir a más personas dentro de un nosotros por el simple reconocimiento de las manifestaciones humanas.

Por esto último no se puede olvidar que el prejuicio de la razón instaurado por Kant sobre el reconocimiento de una esencia humana como base de la solidaridad es el sustento todavía de muchas instituciones sociales. En el momento en que tales instituciones se den cuenta de la

necesidad de considerar sus propias descripciones como contingentes, tendrán una apertura a la solidaridad al punto de practicarla, como una cuestión de imaginación y de creación de redescripciones del otro antes que de descubrimiento (Rorty, 1989). Entonces dejar a un lado la concepción universalista del uso de la razón desde la que se construyeron las instituciones sociales en la modernidad es el reto de las sociedades liberales y democráticas. Esto con el fin de otorgar mayor utilidad a la solidaridad y ver que renacerán con ello mejores condiciones para el diálogo y la construcción de individuos dentro de una comunidad.

Igualmente, no se puede dejar atrás la diferencia entre la esfera pública y la esfera privada en la que el lenguaje del ser humano se debate a diario. Para Rorty está bastante claro que la solidaridad hace parte únicamente de la esfera pública de los individuos. Ninguna de las nombradas esferas tiene prioridad sobre la otra. Se trata más bien de una deliberación que debe darse dentro de la sociedad para establecer el reconocimiento de la solidaridad dentro de una comunidad, pero tampoco se debe evitar que el intento por describirse a uno mismo sea detenido. La solidaridad es algo que surge en la sociedad como un acuerdo en común. Este acuerdo tiene mejores consecuencias cuando se acepta que la solidaridad humana surge de un acuerdo antes que de una esencia humana.

En esta misma vía, dice Rorty que “necesitamos advertir que un *focus imaginarius* nada pierde con ser una invención antes que (como lo pensó Kant) un rasgo de la naturaleza humana” (Rorty, 1989, p.196). En este sentido, las palabras que usamos para describir a quienes consideramos dentro de la categoría ‘nosotros’ son palabras inventadas con la finalidad de hacer cada vez más amplia dicha categoría, y el hecho de ser inventadas no le quitan la fuerza que los epistemólogos establecen con sus descubrimientos. Siguiendo a Rorty no debemos, entonces, ir en busca de algo que esté más allá de lo humano y de lo que las relaciones sociales nos otorgan

para poder seguir abriendo el espectro del ‘nosotros’. “Todo lo que podemos hacer es trabajar con el vocabulario final que tenemos, mientras mantenemos nuestros oídos atentos ante los indicios que indiquen el modo de ampliarlo o de revisarlo” (Rorty, 1989, p.197). Cuando esto ocurre en una comunidad liberal, el abismo insalvable entre lo público y lo privado, entre el deseo de construcción de sí mismo y el deseo de que la crueldad desaparezca, queda disminuida la crueldad que puede surgir cuando nos construimos a nosotros mismos y queda relegada sólo al ámbito privado. Y en la parte pública debe prevalecer, según lo establezca la sociedad, el deseo de solidaridad.

En síntesis, hemos logrado en este apartado acercarnos a la noción rortiana de la solidaridad que presupone un significado en el que predomina como un acuerdo social. Esta noción tan importante para el proyecto liberal de Rorty pasa por la condición de querer romper con una tradición epistemológica que supuestamente nos protegiera ante el dolor y la humillación. Las ideas eternas desde las que se buscaba estructurar la solidaridad humana (alma, razón) quedan relegadas a la historia de las ideas, puesto que lo que le interesa al proyecto de la cultura posfilosófica es la posibilidad de dejar abierto un acuerdo que permita en sociedad ampliar cada vez más la categoría del ‘nosotros’ como una forma de ampliar la comunidad. Este tipo de solidaridad que defiende Rorty es una herramienta junto con los demás elementos de su filosofía como la hermenéutica y la edificación, imprescindible en las democracias actuales puesto que posibilita el diálogo y la continua redescipción que supera la creencia de que la sociedad se cimienta en principios eternos. La utilidad de esa herramienta reside, entonces, en facilitar la conversación entre la pluralidad de voces y la permanente posibilidad de relatar de manera diferente las características que determinan la vida y mundo humano.

3.2 Cultura post-Filosófica

En este último apartado del presente capítulo expondremos los rasgos de la cultura post-Filosófica que Rorty desarrolla en su libro titulado *Consecuencias del pragmatismo* (1996). En este libro, Rorty expone lo que para él son las consecuencias de ciertas posturas en contra de la tradición filosófica enraizada en la filosofía platónica y cuya meta es la búsqueda de la Verdad. Para Rorty dicha tradición debe ser superada puesto que ha dejado de ser útil para los fines de la cultura de nuestros días. Por esta razón, decretar el fin de la Filosofía, conocida como la búsqueda de la Verdad y los fundamentos comunes a los seres humanos, traerá como consecuencia la instauración de una forma distinta de *filosofía*.

Esta nueva filosofía, que no se escribe con mayúscula para no resaltar su importancia sobre otras disciplinas, es la que abre el camino para una nueva forma de ver la cultura. Una cultura que ya no se basa en principios eternos y que abandona la visión del lenguaje como representación pero que, por el contrario, se centra en la crítica y redescrición constante de su vocabulario final. Esta nueva filosofía estará enfocada en la posibilidad de hacer distintas y renovadas descripciones sobre la forma como nos percibimos en una cultura determinada a través de la literatura. Con esto se acepta que la filosofía, como se expuso en el segundo capítulo de esta tesis, es un instrumento de crítica literaria y cultural, antes que de búsqueda de fundamentos eternos para la cultura y los individuos. Pero, ¿cuáles son los rasgos de la cultura post-Filosófica que hacen viable la posibilidad de una cultura de la solidaridad en las sociedades actuales?

A lo largo de la presente tesis se ha venido ahondando en la crítica que hace Rorty a la Filosofía como epistemología. Esta crítica tuvo como finalidad hacer caer en cuenta a la comunidad filosófica de que los criterios en los que se basaban para justificar la búsqueda de la

Verdad habían caído en desuso. Según Rorty, querer encontrar una facultad que estuviera más allá de la realidad humana, como la mente o el alma, significó intentar ponerle fundamentos al conocimiento humano que, como ya se mostró, la Filosofía le debe a la confusión de Kant y Locke por explicar las causas del conocimiento. Esta Filosofía buscadora de la Verdad fue calando también en la mentalidad de la cultura, haciendo creer que ya no sólo en el conocimiento sino también en la cultura, la Verdad podría ser descubierta y no inventada.

Pero a partir de este punto de vista Rorty propone una salida que no se trata de una nueva forma de hacer epistemología. Por el contrario, propone una nueva forma de ver los problemas filosóficos y culturales a través de la edificación de nuevas descripciones de nuestro yo y de la comunidad que nace a partir de la noción de la contingencia. A partir de esta perspectiva se crea una posibilidad en la que las viejas prácticas en filosofía se abandonen en pro de una cultura de la solidaridad, la cual fue esquivada a la cultura debido a que no había una noción de contingencia del lenguaje, del yo y de la comunidad. Siguiendo a Rorty,

Los pragmatistas afirman que la mejor esperanza para la filosofía es abandonar la práctica de La Filosofía. Creen que para decir algo verdadero de nada sirve pensar en La Verdad, como tampoco sirve de nada pensar en La Bondad para actuar bien, ni pensar en La Racionalidad para ser más racional (Rorty, 1996, p. 21).

En este sentido, los pragmatistas como Rorty están convencidos de que se puede llegar a ser bondadosos y racionales sin necesidad de remitirnos a las viejas categorías absolutistas, como alma o mente, que heredamos de la filosofía hecha por Platón pasando por autores como Descartes y Kant hasta nuestros días. Pero es precisamente la desaparición de este tipo de Filosofía a la que se le teme, ya que a partir de ella el progreso en términos científicos y morales es perceptible en nuestra cultura. Es por eso que Rorty resalta que se debe dar un paso hacia

adelante y, así como se abandonó la epistemología por la hermenéutica, la filosofía debe dar un paso adelante para mejorar.

Si La Filosofía desaparece, habremos perdido algo esencial para la vida intelectual de Occidente, al igual que perdimos algo esencial cuando las instituciones religiosas dejaron de contar como candidatos intelectualmente respetables para la articulación Filosófica. Pero la Ilustración pensaba, con toda razón, que la religión sería sustituida por algo *mejor*. De igual manera, el pragmatista apuesta que la cultura ‘científica’, positivista, producto de la Ilustración, será substituida por algo *mejor* (Rorty, 1996, p.51).

Así Rorty coloca el final de las aspiraciones de la Filosofía en el mismo nivel de lo que significó el final de la religión para la Modernidad. Algo mejor para los seres humanos ha de darse tras el final de la Filosofía en como buscadora de la Verdad y es esta la voluntad que da inicio a lo que Rorty ha llamado la cultura post-Filosófica. Una filosofía y una cultura bajo este nombre sería la negación de toda Filosofía y cultura pasada en la cual los Filósofos buscaron darle respuesta definitiva a los problemas del lenguaje, el mundo exterior, la mente, el alma entre otros. Siguiendo a Rorty, la cultura post-Filosófica es una visión optimista de lo que significa abandonar las viejas prácticas y creencias esencialistas que no permiten la fijación de la mirada de los individuos en su sociedad y en sus propios héroes, sino en una realidad ahistórica que siempre es la misma. Es por ello que

En esta cultura, ni sacerdotes, ni físicos, ni poetas serían considerados

seres más ‘racionales’, más ‘científicos’ o más ‘serios’ que los demás. Ninguna parcela de la cultura podría escogerse como ejemplo (o como notable contraejemplo) de las aspiraciones de las demás (Rorty, 1996, pp. 51-52).

En este sentido, la cultura post-Filosófica no buscaría explicar la cultura desde un punto de vista privilegiado. Ni la filosofía ni la ciencia exacta tendrían ya un lugar privilegiado dentro de la sociedad en virtud de la cual todas las demás disciplinas deben ser explicadas y fundamentadas. Siguiendo al profesor Daniel Kalpokas con la cultura post-Filosófica “la física, pues, no sería más que un intento de hacer frente a determinados fragmentos del universo; la ética, el arte y la religión serían intentos de hacer frente a otro tipo de fragmentos” (Kalpokas, 1999, p.281). En este planteamiento se deja entrever que la figura del Filósofo y el científico como ejes centrales de la cultura ya no tendrían lugar, pues no habría una esencia humana para intentar explicar. En lugar de contar con los Filósofos buscadores de la Verdad eterna, dicha cultura “contaría sin duda con especialistas que viesan cómo las cosas se relacionan entre sí” (Rorty, 1996, p.52). Estos especialistas encontrarían mayor interés en ver cómo se relacionan entre sí los lenguajes o modos de vida, que en pretender explicar cómo funcionan esas mismas cosas²⁰. De esta manera, anteriormente el Filósofo encarnaba el intento por tratar de explicar de manera funcional las primeras causas del conocimiento de lo que lo rodeaba. Ahora desde la cultura post-Filosófica no habrá espacio para problemas propios de la epistemología ni para

²⁰ Estos especialistas evitaría caer en la confusión de la que se habló más arriba sobre la confusión de Locke y de Kant por explicar el conocimiento. Esta confusión, según pudimos establecer, fue el inicio de toda una tradición filosófica que aun hasta nuestros días ha intentado fundamentar las bases del conocimiento para establecer lo que es, o no, verdadero. Salir de esta confusión epistemológica es darnos cuenta que podemos ocuparnos de nosotros mismos sin necesidad de ahondar en esencialismos.

operar a partir de un método específico que garantice hallar la Verdad. Esto supone un avance en términos de que habrá más tiempo para pensar sobre nuestras obligaciones morales.

Del lado de la posibilidad de la cultura post-Filosófica, Rorty indica que ésta “hiere” a los platónicos y a los positivistas, ambos herederos de la Filosofía que buscan la Verdad, pues “los platónicos gustarían de una cultura regida por lo eterno. Los positivistas gustarían de otra regida por lo temporal, por el irresistible impacto del modo de ser del mundo” (Rorty, 1996, p. 52). Lo que está detrás de esta victimización de la Filosofía es el temor por perder la idea de que el mundo y las verdades de éste se encuentran “ahí afuera”, que son aprehensibles por los individuos y que es importante emprender esta empresa en nombre del descubrimiento de la Verdad de nuestra identidad y del mundo en general. En pocas palabras le temen a abandonar la idea representacionista del lenguaje.

Pero Rorty no concibe el lenguaje como un intermediario entre el individuo y el mundo que representa. Contrario al punto de vista representacional, Rorty presenta esta nueva cultura como una manera de tomarse en serio la tesis de la ubicuidad del lenguaje. A propósito de esto, el profesor Suarez Molano señala que “el sentido de esta ubicuidad se asume como el reconocimiento de que toda conciencia que tenga relevancia para el conocimiento debe tomarse como una conciencia lingüística” (Suárez, 2005, p.142). Es decir, toda conciencia deriva de nuestro lenguaje que permite la construcción de nuestro entorno por medio de él. Esta tesis de la ubicuidad del lenguaje es el centro de la filosofía de Rorty junto a la de la contingencia. La ubicuidad no tiene la pretensión de querer hacer ver que por medio del lenguaje es posible hallar una descripción tan cercana a la realidad que nos permita decir que hemos encontrado “El Secreto que deja todo claro” (Rorty, 1996). Dicho Secreto nos debelaría por completo nuestra identidad y no tendría mucho sentido seguir redescubriendo nuestro yo. Por el contrario, la

ubicuidad del lenguaje nos deja ante la posibilidad de legar a las generaciones futuras una “descripción de las descripciones que la raza ha ideado hasta ahora” (Rorty, 1996, p. 53). En este sentido, la cultura post-Filosófica es profundamente hegeliana en cuanto que considera que la filosofía debe aprehender los conceptos de su época (Rorty, 1996). Ya no debemos preocupar por la búsqueda incesante de conceptos eternos que atraviesen la historia.

La cultura post-Filosófica llegaría hasta este punto. No sería la heredera de la epistemología en la búsqueda de respuestas fuera de nuestro tiempo y de nuestra propia historicidad que se construye por medio del lenguaje y de forma constante. El filósofo se convierte entonces en un crítico cultural y literario que busca en la versatilidad poder dirigirse a su cultura a través de una variedad de temas que supera el simple deseo de hallar la esencia común a todos los seres humanos. Señala Rorty que “la filosofía [aquella que nace de la cultura post-Filosófica]²¹ consiste en un estudio comparativo de las ventajas y de los inconvenientes de las distintas formas de hablar inventadas por nuestra raza” (Rorty, 1996, p. 54). En este sentido, el filósofo de esta nueva cultura está constantemente mirando al pasado y redescribiéndolo para presentarlo a los individuos de su época. No busca, según Rorty, trascender con una descripción absolutista sino que está ‘condenado’ a pasar de moda tan pronto como haya pasado su época y haya sido sustituido por nuevas redescrpciones. Este ser pasajero del filósofo de esta cultura es lo que los platónicos y positivistas rechazan. Este rechazo radica en que se ha pensado que la filosofía es una suerte de guardiana de la cultura que en vez de crear, descubre la verdadera esencia de los seres humano. Esta descripción es ahistorica, eterna y deberá perpetuarse para todo ser humano.

²¹ Estos corchetes son muestro y se introducen para aclarar de qué tipo de filosofía estamos hablando desde el punto de vista de Rorty.

Esta nueva categoría de la filosofía como crítica cultural ha levantado comentarios en contra. Como bien se sabe, desde Hegel y pasando por Nietzsche se ha venido abogando por una ruptura con la tradición absolutista y fundamentalista de la filosofía. Sin embargo esta posición flexible de Rorty, frente a la tarea de la Filosofía, genera ciertas dudas en quienes consideran que la Filosofía debería tener un papel preponderante en la cultura. Una de esas críticas es ofrecida por el profesor Kalpokas, quien considera que la filosofía tal como la concibe Rorty, en términos de una crítica cultural, es algo que se agota en la mediación del pasado y el presente así como con las pretensiones de creación privada (Kalpokas, 1999). Por eso, Kalpokas critica que Rorty le dé a la filosofía el status de crítica cultural de la misma manera que se la da a los discursos de la literatura, el periodismo y la antropología cultural. En palabras del profesor Kalpokas (1999)

En realidad, tal como parece entenderlos Rorty, lo que estos discursos ponen en marcha no es una crítica social en sentido estricto, sino más bien una presentación de distintas alternativas de vida que podríamos adoptar, nos sensibilizan ante el dolor ajeno y permiten, en este sentido, un ensanchamiento del “nosotros” liberal (pp. 283-284).

Para Kalpokas la propuesta de Rorty que nace tras la crítica de la Filosofía no se trata de una crítica de la cultura, sino más bien de una simple presentación de alternativas de descripciones que bien pueden servir para despertar en los individuos los sentimientos de solidaridad. Pero, tal como ya se indicó arriba, la crítica cultural debe ser entendida en Rorty no como una ciencia exacta, sino más bien como una propuesta dialéctica en la que se propone, por medio de la lectura, un diálogo con las diferentes formas en la que se pueden entender las relaciones con los demás, más que con una realidad que esté más allá de nosotros mismos. Ante esto Kalpokas indica que la presentación de alternativas no es suficiente para colocarle el rótulo de crítica

cultural, y que, además, le faltaría la posibilidad de revisar las argumentaciones para intentar dilucidar cuáles alternativas son más convenientes para una sociedad determinada. Además, Rorty ha indicado que no se trata de ahondar en disputas preguntándonos por los argumentos últimos sobre nuestras creencias y sobre lo que es pertinente creer de una cultura en un momento determinado, ya que caeríamos nuevamente en preguntas epistemológicas del tipo *¿Qué es ser bueno?*

En este punto cabe resaltar que la nueva cultura post-Filosófica suscita un matiz existencialista. Ya que significa dejar atrás toda una forma de búsqueda y de concepción de los individuos de manera esencialista o fundamental dentro de una cultura. En virtud de esta razón existencialista, los individuos de una determinada cultura estarían más atentos de sus obligaciones morales que de descubrir los fundamentos de la esencia humana. Esto permite concentrar más esfuerzos para liderar la solidaridad dentro de una comunidad a través de la crítica literaria como crítica de la cultura. A propósito de esto, Rorty (1996) apunta que “en una cultura post-Filosófica, hombres y mujeres se sentirían abandonados a sí mismos, como seres meramente finitos, sin vínculo alguno con el Mas Allá” (p.58). Es claro el sentimiento existencialista que deja entrever Rorty, puesto que durante siglos el hombre ha pensado que puede encontrar la Verdad ya sea en el mundo exterior o en el descubrimiento de los fundamentos del conocimiento en el “Más Allá”. En esta misma línea, Rorty afirmó en una entrevista que la cultura post-Filosófica, o lo que es lo mismo, la cultura post-metafísica, sería

“una cultura en la que los seres humanos serían concebidos como creadores de su propio mundo de la vida, no tanto responsables frente a Dios o ‘la naturaleza de la realidad’ que les dice de qué clase de realidad se trata” (Mendieta, 2005, p.66)

Pero frente este sentimiento existencialista queda abierta la posibilidad de crearse a uno mismo en sus propios términos sin dejar que las instituciones sociales o los otros individuos nos redefinan para exaltar las diferencias y crear distinciones que facilitarían aumentar el dolor y la humillación. Igualmente, tal como ya se mostró, la cultura post-Filosófica dejaría abierta la cultura de la solidaridad que consiste en aceptar estas individualidades y de dejar a un lado el “ellos” para convertirlo en un “nosotros” que cada vez permita incluir más personas en aras de la obligación moral que tenemos ante los individuos de nuestra comunidad.

En esta descripción sobre la cultura post-Filosófica en Rorty puede reconocerse un horizonte de comprensión más solidario en las sociedades actuales a partir de la idea de una sociedad abiertamente más liberal. En esta sociedad se aplicarían los ‘principios’ de la contingencia con el fin de dar a entender que los vocabularios finales en los que nos describimos pueden cambiar. Pero no es posible quedarse en esa idea de sociedad en la que los individuos tienen una idea egoísta de la libertad, sino que es viable el comprenderse con los otros seres humanos, seres con los que compartimos un espacio y pueden ser heridos por la forma en que se describen. Para evitar aquello, en la sociedad liberal de la cultura post-Filosófica, los individuos deben estar dispuestos a ampliar solidariamente el ‘nosotros’ para incluir cada vez a más personas y así lograr una cultura de la solidaridad donde ya no habrá cabida para una actividad dedicada a buscar la esencia común que unifique la descripción de todos los seres humanos, puesto que es una categoría salida de contexto y de toda utilidad.

CONCLUSIÓN

Las descripciones generales realizadas a lo largo de esta tesis sobre el problema de la utilidad de la filosofía en el mundo contemporáneo, desde el punto de vista Rorty, han permitido efectuar tres grandes acciones. Mediante la primera acción se logró poner de relieve que racionalidad representacional, conciencia cartesiana y búsqueda de verdades universales son rasgos constitutivos de la filosofía occidental moderna, rasgos que no presuponen el diálogo como condición de posibilidad para la realización de la filosofía contemporánea, sino inhibiciones epistemológicas y ontológicas. A través de la segunda se mostró que hablar de la contingencia como posibilidad de nuevas formas de hablar significa hablar de edificación hermenéutica como proyecto de descripción de nosotros mismos, lo cual implica entender al ser humano como resultado de un proceso de conversación y auto descripción determinada por la libertad de construcción de un “vocabulario final” o un “léxico último” con el que se describe a sí mismo y a su comunidad. Y por medio de la tercera acción se colocó de relieve el sentido de utilidad proyecto por Rorty sobre la pertinencia de construir una cultura post-Filosófica cimentada en la solidaridad, lo que supera el dolor generado por el desprendimiento de lo que hemos creído ser a través del vocabulario final y posibilita la conformación de la sociedad liberal.

El desarrollo de estas tres acciones permitieron los siguientes resultados. En lo referido con el primer capítulo sobresalen: la tradición filosófica al institucionalizar la esencia de la personalidad de los individuos olvidó el diálogo y el acuerdo común como fuente de la comprensión acerca de nosotros mismos, el lenguaje particular privilegiado en la fundamentación de la filosofía en el mundo moderno dimensionó el conocimiento no como un encuentro entre partícipes que argumentan, sino como un encuentro con los objetos antes que

con los argumentos que justifican una determinada creencia, y la hermenéutica de Rorty emerge como una posibilidad entre otras formas de comprender el entorno en el que acontece la vida humana y facilita a los individuos conformación y entendimiento en sus propios términos y renovación de los conocimientos. En lo relacionado con el segundo capítulo se destacan: la idea de que edificación y conversación representan el primer paso que ofrece Rorty para advertir la salida que debe hacer la filosofía del campo netamente epistemológico, lo cual da paso a una nueva forma de abordar las cuestiones filosóficas desde la hermenéutica en la que se admite que la vida humana es acontecer histórico realizado mediante el diálogo con el otro y posibilidad de comprensión e interpelación de la tradición; la tesis de que el entramado de descripciones que la sociedad tiene de sí misma debe ser entendido como una constante redescrición en el que la solidaridad se abre un lugar debido al reconocimiento de que el punto de vista del otro es tan valioso como el propio; y el presupuesto de que comprender el uso del lenguaje es entender de manera solidaria, novedosa e imaginativa las descripciones del entorno que atañen al individuo y a los demás miembros de la comunidad. Y en lo tocante con el tercer capítulo se distinguen: el principio moral según el cual la utilidad de la solidaridad radica en facilitar la conversación entre infinita multiplicidad de tonalidades y constante posibilidad de narrar de manera diferente las características que determinan la vida y mundo humano; y la tesis de que en la sociedad liberal de la cultura post-Filosófica, los individuos están determinados por la disposición a ampliar solidariamente el ‘nosotros’ para incluir cada vez a más personas y así lograr una cultura de la solidaridad.

Con estos resultados en mano y acorde con nuestra pregunta central de esta tesis sobre qué rasgos de la filosofía y del lenguaje en Rorty permiten la construcción de una cultura post-Filosófica que viabilice el diálogo en una comunidad con miras a la solidaridad, es posible decir

ahora que la aceptación del final de la filosofía científicista y el reconocimiento del carácter de contingencia de los léxicos últimos son rasgos que hacen posible construir una cultura post-Filosófica fundada en el diálogo y la solidaridad entre los diferentes integrantes de una comunidad. La superación de la búsqueda rigurosa de la verdad y la flexibilización de los lenguajes de las instituciones sociales son características ineludibles en todo proceso de construcción de una cultura post-Filosófica. Esta ha de viabilizar la construcción de mejores formas de hablar y la conversación entre la pluralidad de forma de interpretación común de mundo en función de una política de solidaridad. Allí donde se trata de sociedades liberales, la política de la solidaridad es condición de diálogo y de interacción democrática siempre efectuada en medio de la renovación del lenguaje y de las prácticas culturales, lo cual posibilita no sólo la conformación de comunidad articuladora de las diversas exceptivas de mundo, sino que también favorece el rendimiento del pensamiento humano en su esfuerzo permanente de auto-creación siempre con el otro. Por consiguiente, la solidaridad que está a la base del planteamiento de Rorty es una de las alternativas éticas más loables a la hora de considerar el modo como se justifica la construcción de comunidad en los contextos sociales actuales mediados por la multiplicidad de experiencias de vida humana.

No obstante, la opción de la nueva cultura post-Filosófica se presenta de manera utópica para la sociedad. Sólo nos queda comprender que algunas personas, los ironistas liberales, podrán llegar a hacer posible dicha utopía de la sociedad liberal, puesto que nuestra cultura está velada por la ilusión del lenguaje absolutista que hasta nuestros tiempos gobierna las esferas pública y privada de los individuos. En sociedades con la nuestra, la colombiana, esta opción no es aún muy clara. Es evidente que nuestras instituciones sociales pretender tener un lenguaje absolutista por medio del cual, por ejemplo, nos describen a nosotros los individuos. Sin

embargo existe la esperanza de que algún día, nuestras sociedades vean posible el ejemplo de comunidades más desarrolladas y más conscientes de nuestra propias contingencias y podamos así dar ese paso hacia una cultura post-Filosófica como la que se ha puesto de manifiesto aquí.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Eduardo Mendieta (Ed). (2005) *Richard Rorty, Cuidar la libertad*. Madrid, España. Editorial Trotta.

Gadamer, H.G. (2012) *Verdad y método*. Madrid, España: Sígueme.

Habermas, J. (1997) *El giro pragmático en Rorty*. Isegoria (Número 17). pp. 5-36.

Kalpokas, D. (1999). *¿Superación de la epistemología o final de la filosofía? La crisis de la filosofía en Richard Rorty*. Revista de filosofía Vol XI (Número 22) pp. 255-285.

Kuhn, T. (2004) *La estructura de las revoluciones científicas*. Argentina: Fondo de cultura económica.

Nietzsche, F. (2000). *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida*. Madrid, España: Biblioteca EDAF.

Rorty, R. (1983). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, España: Ediciones Cátedra.

_____ (1996). *Objetividad, relativismo y verdad, escritos filosóficos I*. Barcelona, España: Paidós.

_____ (1989). *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge, USA: Cambridge University Press.

_____ (1996). *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid, España: Editorial Tecnos.

Suarez Molano, J. O. (2005) *Richard Rorty: el neopragmatismo norteamericano*. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia.