

RICHARD RORTY: ETNOCÉNTRICO, LIBERAL Y SENTIMENTAL

J. César Eslava Gordillo

Director

Rodrigo Romero

Trabajo presentado como requisito parcial para optar al título de Magíster en Filosofía

Universidad del Valle
Facultad de Humanidades
Departamento de Filosofía
Santiago de Cali
Noviembre 2011

TABLA DE CONTENIDO

PRÓLOGO.....	3
I. CONSTRUCCIÓN DE UNA CULTURA POST-FILOSÓFICA.....	8
Redescripciones filosóficas.....	19
Caminos que abre la postfilosofía rortiana.....	40
II. SALTO DEL RELATIVISMO Y DEFENSA DEL ETNOCENTRISMO.....	47
Contextualismo y Etnocentrismo.....	52
El Problema del Contextualismo.....	60
El problema de la verdad y lo objetivo.....	61
Etnocentrismo normativizador.....	64
Réplica a favor de la coherencia de la propuesta etnocéntrica rortiana.....	66
III. EN TORNO AL LIBERALISMO RORTIANO.....	76
La defensa de las posiciones relativamente válidas.....	81
¿Posiciones moralmente privilegiadas?.....	88
IV. CONCLUSIONES.....	97
La cuestión del poder y los oprimidos.....	98
La cuestión patriótica.....	102
Epílogo.....	108
V. BIBLIOGRAFÍA.....	110

PRÓLOGO:

Lo que todos los años de lectura y discusión
hicieron fue permitirme expresar mi desilusión con
Platón- mi convicción de que la filosofía no es de ayuda
para tratar con nazis y otros matones- con más detalle
y ante una mayor variedad de audiencias diferentes
Richard Rorty¹

A veces los extremos coinciden. En España, por ejemplo, entusiastas neonazis por un lado, y activistas de la anti-globalización por el otro, parecen encontrarse en un caso concreto. Aprovechan el encarcelamiento de Pedro Varela², un polémico librero de Barcelona, para irse lanza en ristre contra la moral liberal y cuestionar su supuesta defensa a ultranza de la libertad de expresión; uno de los principios que la particularizaría ante cualquier ideología o sistema político que le dé prioridad a otros aspectos como la justicia o la igualdad. La librería Europa de Varela se especializaba en libros de difusión de ideas racistas, revisionismo, conspiraciones y otros temas similares, aparte de funcionar también como lugar de presentación pública de tales ideas y autores. Para los neonazis y los enemigos del liberalismo y la globalización, es decir, para formas extremas de derecha e izquierda, tal situación les permite demostrar, con aparente éxito, que el tal liberalismo es cínico, pues sostiene defender la “libertad de expresión”, pero en realidad lo que hace es perseguir a quienes piensan diferente: a quienes, en el ánimo de difundir la

¹ Richard Rorty, *Pragmatismo y Política*, Editorial Paidós, Barcelona, 1998, Pág. 42.

² El dueño de una librería neo-nazi entra en prisión (2010, diciembre 7) [En línea] Público.es. Disponible en <http://www.publico.es/espana/350640/el-dueno-de-una-libreria-neonazi-entra-en-prision>

verdad y develar las trampas del capitalismo, sufren los atropellos de un sistema cruel y opresor.

Ante la prohibición, con multa incluida, del uso del velo total por parte de las mujeres musulmanas que viven en Francia³, Nicolás Sarkozy recibe, por un lado, aplausos de una sociedad conservadora que se siente cada vez más extranjera en su propia tierra, y por el otro, críticas provenientes de gran parte de la academia, que en su perspectiva inclusivista y de defensa de las diferencias, ve tal acción como un atropello a la libertad de culto y de construcción de la identidad que dice defender el liberalismo.

No tan lejos, en Semana Santa de 2011, los medios denunciaron cómo en pleno centro de Bogotá se conmemoró, con toda la pompa y parafernalia, el nacimiento de Hitler. A pesar de que la ley colombiana no persigue ni judicializa expresiones de simpatía al nazismo, quedó patente qué pasaría si la sociedad empezase a cuestionar la pertinencia o peligrosidad de tales demostraciones de afecto.

Si leyes, personajes y oscuras fuerzas del poder nos censuran y nos acallan la voz, como ha ocurrido en tantos otros países con ciertos camaradas, TF está dispuesto a tomar las armas, a ingresar a la clandestinidad y a morir, como todo nacionalsocialista, en una trinchera y con un fusil al hombro".⁴

Lo que tienen en común estos casos es que develan los matices de una tensión presente en las sociedades liberales. Esta tensión consiste en el enfrentamiento entre el ideal

³ Rige en Francia polémica ley que prohíbe el uso del velo islámico. (2011 abril 11) [En línea] lanacion.com. Disponible en <http://www.lanacion.com.ar/1364671-rige-en-francia-la-polemica-ley-que-prohibe-el-uso-del-velo-islamico>

⁴ La noche de los nazis criollos. (2011 abril 25) [En línea] Semana.com. Disponible en: <http://www.semana.com/nacion/noche-nazis-criollos/155478-3.aspx>

liberal de libertad y la libertad concreta que tendrían los individuos para escoger o construir sus identidades culturales, así éstas, a su vez, entren en tensión con el ideal liberal. Lo que se describe es la clásica pregunta acerca del límite de tolerancia que deberían tener las sociedades liberales y que, entre otros, Rawls respondió con precisión “La limitación de la libertad se justifica sólo cuando es necesaria para la libertad misma, para prevenir una invasión de la libertad que sería aún peor”⁵.

Otra posición se puede entender a partir de Guillermo Hoyos quién, muy cercano a Habermas, piensa que lo que debe hacerse, con relación a tensión descrita arriba, es animar el encuentro entre los portadores de posiciones antagónicas, el establecimiento de acuerdos que no deben pasar necesariamente por una cuestión argumentativa, sino también por “formas de adaptación recíproca, simpatía y acercamiento humano, que dejen espacio para desacuerdos, que habría que tolerar, así no parezcan tolerables”.⁶

Una posición, la de Rawls, establece los límites de la libertad para la preservación de una sociedad liberal, mientras la otra, la de Hoyos, establece el campo simbólico donde la discusión y el acuerdo podrían ser posibles. Richard Rorty, el autor que motiva este trabajo de grado, propone una opción diferente para defender y mejorar a las sociedades liberales. Rorty no estaría tan convencido de que el esfuerzo por preservar un espacio de neutralidad entre los paradigmas de bien en contradicción, es decir, las particularidades culturales, sea la meta principal del liberalismo. Rorty más bien preferiría que los liberales se convenciesen de que la defensa del liberalismo no debe estar fundada en la idea de que éste proporciona un espacio de neutralidad análoga a cierta concepción de

⁵ John Rawls, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1979, Págs. 248-249.

⁶ Guillermo Hoyos, en Gustavo Leyva (Editor) *La Teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*, Editorial Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana, 2005, Pág. 232.

objetividad, sino, por el contrario, que tal defensa es valiosa y necesaria porque las creencias liberales en la libertad, la democracia y el rechazo a la crueldad son defendibles más allá de que las mismas tengan validez universal o sean correspondientes con un ideal abstracto de justicia o de bien. Lo anterior se puede sintetizar afirmando que para Rorty la defensa del liberalismo no es filosófica sino narrativa, es decir que en vez de aludir a razones universales se debe aludir a un relato etnocéntrico.

En el mismo sentido las sociedades liberales no deberían ser simplemente espacios donde ciudadanos de diferentes procedencias culturales, políticas y religiosas comparten con las mínimas fricciones sino que las sociedades liberales deberían animar el florecimiento de ciudadanos liberales que crean y reconozcan las ventajas de vivir en una sociedad así. De allí que Rorty piense que las sociedades liberales deben evolucionar en vez de ser cuestionadas de raíz y que si una sociedad que se reconoce como liberal no es capaz de producir individuos liberales y una cultura liberal esta sociedad liberal tenderá a desaparecer. Rorty no busca abrir espacios de entendimiento entre quienes tienen ideas excluyentes sobre sí mismos o su comunidad, sino persuadir a las personas por medio de una educación sentimental para que paulatinamente vayan abriendo el rango de sus simpatías y tolerancias y se transformen en liberales irónicos, es decir, personas que viven sus identidades de forma relajada, casi estética, disfrutables ellas en el espacio privado e intrascendentes en los asuntos de importancia pública.

Este trabajo de grado tiene como objetivo presentar un panorama general del pensamiento de Richard Rorty y especialmente me concentraré en argumentar a favor de la coherencia de su propuesta etnocéntrica de defensa del liberalismo. Cuando hablo de

coherencia quiero significar que dentro del discurso rortiano, caracterizado por negar que la pertinencia de una descripción sea importante sólo en virtud de su validez u objetividad racional, están los elementos discursivos que hacen que sus propuestas sean imaginables y, por tanto, posibles.

En el primer capítulo presento una síntesis del pensamiento de Richard Rorty, construido en orden de la cronología de sus libros y ensayos. En el segundo capítulo entro de lleno al debate acerca de qué significa este etnocentrismo rortiano y su desligue del relativismo. Lo enfrento a posiciones críticas como las de Jürgen Habermas y Daniel Kalpokas. En el tercer capítulo caracterizo algunos aspectos de la defensa rortiana del liberalismo ampliando, en particular, conceptos puestos en tensión por críticos anti-liberales como Michael Sandel. Como complemento a este capítulo presento una aclaración y defensa del “patriotismo” de Rorty y señalo cómo se ha malinterpretado el mismo, explicando cómo, diferente a lo que se cree, al tal etnocentrismo patriótico subyace un fuerte deseo de cosmopolitismo. Como conclusión reflexiono sobre el problema del poder y el patriotismo en Richard Rorty.

I. CONSTRUCCIÓN DE UNA CULTURA POST-FILOSÓFICA

Richard Rorty, a partir de finales de los años sesenta, irrumpe en el panorama de la filosofía contemporánea con posiciones intelectuales y propuestas políticas que han generado inquietudes y fuertes respuestas por parte de sus colegas y de la crítica académica en general⁷. Rorty es un filósofo bastante particular debido a que en su obra sobresalen cuestiones tales como su radical interpretación de la historia de la filosofía⁸; su destreza retórica⁹; su liberalismo conservador¹⁰; su engañoso etnocentrismo¹¹; su involuntario flirteo con el relativismo¹²; su escepticismo en que la verdad y otras formas de conocimiento objetivo sean capaces de ser alcanzadas por la filosofía¹³; su esteticismo privatista¹⁴ su despolitización de lo público¹⁵ y su utópico liberalismo sentimental¹⁶. Rorty,

⁷ “Defendido o criticado, Rorty pronto se convirtió en uno de los intelectuales más comentados de fines del Siglo XX. Entre 1979 y el 2005, *La filosofía y el espejo de la naturaleza* fue citado casi 200 veces en publicaciones indexadas en el índice de citas del *Arts and Humanities*. En la cumbre de su popularidad a principios de la década de 1990, se publicaban cada año más de cincuenta artículos con “Rorty” como una de las palabras clave y una bibliografía exhaustiva de literatura secundaria sobre Rorty contenía más de 1700 entradas. *La filosofía y el espejo de la naturaleza* fue traducido a diecisiete idiomas y *Contingencia, ironía y solidaridad* a veintidós. Sin embargo, quizá la verdadera medida de la popularidad de Rorty – o de su impopularidad- fue la de que logró cruzar la línea, escapando de los límites del discurso académico y entrando en la cultura popular, convirtiéndose en el cabeza de turco de los conservadores ansiosos por denunciar los excesos de académicos e izquierdistas” en Neil Gross, *Richard Rorty, la forja de un filósofo americano*, Universitat de València, 2010, Pág.51. Ver también Charles, Guignon y David Hiley. (Ed), *Richard Rorty* Cambridge University Press, New York, 2004, Págs 1-3.

⁸ Charles Guignon y David Hiley. (Ed), *Richard Rorty*, Cambridge University Press, New York, 2004, Págs 1-3.

⁹ Jean Bethke Elshtain. *Don't be cruel: reflections on rortyan liberalism* en Charles Guignon y David Hiley. (Ed), *Richard Rorty* Cambridge University Press, New York, 2004. Pág. 139

¹⁰ Ángel Rivero, *¿Es Richard Rorty un conservador?* En Luis Arenas; Jacobo Muñoz y Ángeles Perona (Eds) *El Retorno del Pragmatismo*. Editorial Trotta, Madrid, Pág. 353.

¹¹ Seyla Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura*, Editorial Katz, Buenos Aires, 2006. Pág. 71.

¹² Susan Haack, *Evidencia e Investigación, hacia la reconstrucción en epistemología*, Editorial Tecnos, Madrid, 1997.

¹³ James Tartaglia, *Rorty and the mirror of nature*, Routledge, 2007. Pág. 5.

¹⁴ Robert Chodat, *Fictions, Public and Private: On Philip Roth*, en *Contemporary Literature*, Volume 46, Number 4, Winter 2005, (Article) Pág. 694 Disponible en: <http://muse.jhu.edu/journals/cli/summary/v046/46.4chodat.html>

¹⁵ Chantal Mouffe, *Deconstrucción, pragmatismo y política de la democracia* en Chantal Mouffe (comp) *Deconstrucción y Pragmatismo*, Editorial Paidós, Barcelona, Págs 16-17.

con autoridad erudita y desde dentro de la filosofía, subraya, edita, corta y categoriza, a su manifiesto interés, los contenidos de la filosofía y literatura occidentales, para recomponer, en una nueva descripción llena de metáforas y salpicada de sofisticación e ingenio¹⁷, una utopía que, en su retórica, se hace para unos extremadamente simple¹⁸ y para otros razonable y seductora¹⁹. Rorty propone como solución a ciertas encrucijadas irresolutas de la filosofía tradicional, identificable toda ella por ser incapaz de desprenderse del influjo metafísico que ha sobrevivido en la historia intelectual de Occidente, camuflándose en diferentes conceptos o supuestas formas privilegiadas de justificación, una especie de *cultura post-filosófica*. Esta cultura *post-filosófica*, reelaboración del pragmatismo²⁰ filosófico norteamericano que Rorty expondrá como *neo-pragmatismo*²¹, se caracterizará por no ser fundacional ni cientificista, por estar lejana de

¹⁶ Richard Bernstein, *Rorty's inspirational liberalism*, en Charles Guignon y David Hiley (Ed), *Richard Rorty*, Cambridge University Press, New York, 2004. Pág. 131.

¹⁷ Robert Brandon (Ed), *Rorty and his critics*, Blackwell, Great Britain, 2000, Pág. xx

¹⁸ “Part of what arouses such outrage among philosophers is Rorty’s willingness to throw out the entire philosophical tradition that defines the work of most mainstream philosophy today. Rorty understands philosophy to be a theoretical endeavor aimed at providing well-grounded and conclusive answers to a set of basic questions handed down by the tradition. So defined, philosophy is inherently foundationalist and essentialist; it is the project he follows Nietzsche in calling “Platonism.” Rorty’s claim is that we can simply do away with philosophy as Platonism once and for all. Calling himself a “militant antiauthoritarian,” he notes the similarities between the philosophical idea that we should correctly represent an independently existing Reality and the old theological belief that we ought to bow down to and obey God”. Véase en Charles Guignon y David Hiley(Ed), *Richard Rorty*, Cambridge University Press, New York, 2004. Pág. 30.

¹⁹ “El neopragmatismo de Rorty se hace eco, y de forma aguda, de las estridentes críticas al humanismo moribundo que expresan autores como Martín Heidegger, Jacques Derrida y Michel Foucault. Pero su versión del neopragmatismo domestica estas críticas, utilizando una suave prosa ática, seductora e ingeniosa, a la vez que las diluye cuando se niega a mover su propio proyecto hacia una crítica cultural y política de la civilización que tanto valora (como todos, en mayor o menor grado y de una forma u otra). De esta manera, en la práctica Rorty limita su poshumanismo etnocéntrico a la esfera del humanismo burgués” Véase en Cornel West, *La evasión americana de la filosofía*, UCM Editorial Complutense, Madrid, 2008. Pág.314.

²⁰ “Según mi primera caracterización del pragmatismo, éste es sencillamente la aplicación del antiesencialismo a nociones como “verdad”, “conocimiento”, “lenguaje”, “moralidad” y semejantes objetos de especulación filosófica”. Véase en Richard Rorty, *Consecuencias del Pragmatismo*, Editorial Tecnos, Madrid, 1996. Pág. 243.]

²¹ “Pero el neopragmatismo rortiano resulta, sin embargo, sugerente. No en vano es uno de los grandes rehabilitadores actuales de la retórica.... Y, con todo, no parece fácil evitar la sospecha de que el gesto teórico de Rorty ha llevado y está llevando a resultados inagotablemente autodestructivos. ¿Resulta, en efecto, tan plausible semejante proceso de sustitución de la teoría del conocimiento y su lenguaje universalizante por una surte de filosofía de la cultura de inspiración más o menos laxamente “hermenéutica? La decisión de relegar

cualquier atisbo metafísico y enfatizará en que la labor de los filósofos debería ser la imaginación y descripción de futuros deseables y no la comprensión de la realidad intrínseca del mundo o la fundamentación filosófica de nuestras expectativas políticas o sociales.

Dicha cultura hipotética hiere tanto al platónico como al positivista, quienes la consideran “decadente”. Los platónicos piensan que carece de principio rector, de centro, de estructura. Los positivistas piensan que no guarda el debido respeto por los hechos innegables, por ese ámbito cultural - la ciencia- en el que la búsqueda de la verdad prevalece sobre la opinión y la emoción. 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. Más ambos querrían una cultura dirigida, sometida, que no quedase abandonada a su suerte.²²

La descripción de la post-filosofía de Rorty ha sido resultado de una labor reflexiva y profunda acerca de varios aspectos fundamentales de la filosofía y de la cultura. Si bien Rorty desde su madurez intelectual, es decir, cuando asumió la defensa y desarrollo del pragmatismo²³, y que Cornel West ubica a partir del ensayo *El mundo felizmente perdido* (*The world well lost*),²⁴ de 1972, aunó esfuerzos para desfundamentalizar y reavivar la

el contraste entre contemplación y acción, entre conocer el mundo y actuar en él, al agostado espacio de los restos, rastros y ruinas de nuestro brillante pasado ¿implica necesariamente la renuncia a toda posible idea regulativa de verdad, objetividad y racionalidad?” Véase en Luis Arenas, Jacobo Muñoz y Ángeles Perona, *El Retorno del Pragmatismo*, Editorial Trotta, Madrid, Pág. 14.

²² Richard Rorty, *Consecuencias del pragmatismo*, Editorial Tecnos, Madrid, Pág. 52.

²³ “Yo quise con desesperación ser un platónico: hacerme uno con el Uno, fusionarme con Cristo o con Dios o con la forma platónica del Bien, o algo por el estilo. El pragmatismo fue una formación reactiva” Richard Rorty en Eduardo Mendieta (Ed), *Richard Rorty, Cuidar la libertad*, Editorial Trotta, Madrid, 2005. Pág. 153.

²⁴ “Este ensayo muestra el estilo maduro que llegará a ser la rúbrica de Rorty: estudios históricos amplios que pintan un cuadro claro y lúcido de lo que está en juego en el campo filosófico, y de cómo esto se relaciona con las distintas corrientes de pensamiento del pasado y del presente. Este estilo descansa sobre una erudición académica y un don literario que conjuga ingeniosamente un análisis expositivo crítico y una narrativa histórica esclarecedora. Pasa de la argumentación técnica al comentario cultural con destreza e ingenio. Nunca engañoso y siempre agudo, el estilo de Rorty ilumina y estimula al lector, pero también deja una curiosa sensación de que, en vez de usar la persuasión, ha seducido; da la impresión de que Rorty nos ha

filosofía y el rol del filósofo dentro de criterios alternativos, se distinguirían dos periodos sutilmente diferenciables en su producción intelectual.

A una primera etapa pertenecen principalmente los ensayos recogidos bajo el nombre de *El giro lingüístico* (The Linguistic Turn) de 1967, el célebre *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (The Philosophy and the Mirror of Nature) de 1979 y los ensayos compilados como *Consecuencias del pragmatismo* (Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)) de 1982. Entre estos dos libros se escriben varios de los ensayos más importantes y que catapultan a Rorty como un filósofo renovador y polémico. Entre ellos están el anteriormente mencionado *El mundo felizmente perdido* y trabajos enfocados en el trabajo de John Dewey como *Superando la tradición: Heidegger y Dewey* (Over coming the tradition: Heidegger and Dewey) de 1976 y *La metafísica de Dewey* (Dewey's metaphysics) de 1977.²⁵

El primero, *El giro lingüístico*, fue tomado más como un libro útil para cursos de posgrado y discutidos en importantes revistas analíticas²⁶; sin embargo, allí Rorty ya empezaba a cuestionar cierta profesionalización de la filosofía que tomaba forma en la filosofía analítica de su época, lo cual lo hacía dudar del futuro de la misma filosofía, a la vez que evidenciaba sus simpatías antiplatónicas derivadas de sus lecturas de Heidegger y el último Wittgenstein²⁷. De *El giro lingüístico* puede decirse que Rorty,

atraído hacia su perspectiva en vez de disuadirnos de la nuestra” Véase Cornel West, *La evasión americana de la filosofía*, UCM Editorial Complutense, Madrid, Pág. 302.

²⁵ Ibíd. Pág. 304.

²⁶ Neil Gross, *Richard Rorty: La forja de un filósofo americano*, PUV Universitat de València, Valencia, 2010. Pág. 42.

²⁷ Charles Guignon y David Hiley (Eds), *Richard Rorty*, Cambridge University Press, New York, 2004. Pág. 6.

Primero, entiende que el giro lingüístico en la filosofía aumenta la autoconsciencia de la tensión entre “las artes, que tiran en una dirección, y las ciencias, que tiran en otra”. Segundo, sugiere que una revisión completa de las cuestiones epistemológicas fundamentales y, sobre todo, una investigación crítica de la descripción del conocimiento “desde la perspectiva de un espectador”, revolucionarán tanto la filosofía como la metafilosofía de tal forma que las distinciones básicas que utilizan los filósofos actuales, como la separación entre ciencia y filosofía, parecerán “artificiales y sin sentido”²⁸

En *La filosofía y el espejo de la naturaleza* Rorty reaparece con ímpetu en el escenario intelectual, provocando, para muchos, una conmoción a los presupuestos teóricos con que la filosofía, especialmente la analítica, trabajaba²⁹. Desde una amplia perspectiva histórica³⁰ Rorty sentenció la muerte de la filosofía como la disciplina mayor y sugirió su revitalización como género literario, siendo ésta relevante en la medida de que fuera capaz de responder a las demandas y las condiciones de una época particular.³¹ Rorty sugiere que en la respuesta de Kant al paradigma de la ilustración se inaugura la elevación de la filosofía como la ciencia rectora de las otras. Para Kant el problema del conocimiento consistía en que había que dar prioridad a la ciencia y a la razón por encima de la religión y la superstición, y, por tanto, la ciencia, por sí misma, no podía dar cuenta de todas las facetas a las cuales se enfrentaba, por ejemplo, los asuntos de la moralidad. Siendo así habría una condición superior para hacer frente a tales asuntos: la razón. La razón, que debería cobijar a la ciencia, será elaborada y realizada desde el yo trascendental, ya que Dios como sujeto de conocimiento, por obvias razones, no cabía,

²⁸ Cornel West, *La evasión americana de la filosofía...*, Pág. 301.

²⁹ “El libro no debe ser interpretado como un ataque a la filosofía analítica. Lo que trataba de explicar es que hay un hilo dialéctico en la filosofía analítica que en el caso de los filósofos americanos Quine y Sellars se realiza de un modo que conduce de vuelta a Dewey y los pragmatistas americanos. Por supuesto, a Quine y Sellars no les gusta lo que hago con su trabajo. No quieren que la filosofía analítica vire hacia Dewey” Véase Richard Rorty, entrevista de 1982 en Eduardo Mendieta, *Richard Rorty, Cuidar la libertad*, Editorial Trotta, Madrid, 2005. Pág. 35.

³⁰ *Ibíd.* Pág. 34

³¹ Robert Brandon (Ed), *Rorty and his critics...* Pág. x

por lo menos nominalmente, en su sistema³². “La filosofía se convirtió así en una especie de súper-ciencia: gracias al núcleo común a Kant y Hegel, a saber, su solución al problema de la relación entre la ciencia y el arte, la moral y la religión”³³. Rorty sentencia la necesaria muerte de esta tradición moderna de la filosofía puesto que ésta nunca pudo desprenderse de la alusión metafísica a la existencia de un mundo-afuera donde se fundamentaban y se explicaban las cosas del mundo-aquí.

Sin embargo, y como señala el norteamericano Robert Brandon, uno de los filósofos más respetados por Rorty³⁴, finalmente el neo-pragmatista, al contrario de acabar con la filosofía, lo que hace es otorgarle un rol cultural central, mucho mayor y más pertinente que el que le daban la mayoría de los filósofos analíticos³⁵. Sin embargo, para lograr que la filosofía tomara un lugar determinante en la interpretación de las situaciones sociales y culturales que ocurrían “dentro” del mundo, era necesario descentralizar la mente como la cuestión principal de la indagación filosófica. De ahí que en *La Filosofía y el espejo de la naturaleza* Rorty asumiera en serio, (como introduce James Tartaglia en su libro *Rorty and the mirror of nature* (2007), útil como manual de procedimiento para entrar con mejores herramientas al libro en mención), la labor de develar los equívocos de la distinción cartesiana mente-cuerpo, básicamente resultado de la dificultad intelectual de conciliar las formas subjetivas de conocimiento de las objetivas³⁶. Ante esta cuestión se

³² Véase Richard Rorty, *Consecuencias del pragmatismo...* Pág. 225

³³ *Ibid.*

³⁴ “Me gustaría haber escrito libros como *Unnatural doubts* de Michael Williams y *Making it explicit* de Robert Brandom. Ambos tienen las mismas ideas filosóficas que yo, pero combinadas con una pericia argumentativa y una precisión de pensamiento nunca logradas por mí. Simplemente, mi cerebro no da para más”. Véase Richard Rorty, entrevista en 2001 en Eduardo Mendieta, *Richard Rorty: Cuidar la libertad...* Pág. 198.

³⁵ Véase Robert Brandon (Ed), *Rorty and his critics...* Pág. x

³⁶ “El problema es que nuestra concepción objetiva del mundo como una colección de objetos físicos con un tamaño, forma y una constitución interna entra en conflicto con nuestra concepción subjetiva de consciencia

generalizan dos posiciones: el *dualismo* y el *fisicalismo*. Los *dualistas* consideran que la objetividad y la subjetividad inevitablemente dividen en dos la realidad. Conforme a este dualismo substancial de perspectiva cartesiana, las mentes son cosas subjetivas no físicas que están conectadas con el mundo físico pero no hacen parte de él, y, en consonancia con el dualismo, todas las cosas son físicas pero algunas cosas físicas tienen propiedades no físicas, propiedades subjetivas. Siguiendo a Tartaglia, es posible decir que casi todos los interesados se consideran a sí mismos fisicalistas pues resulta claro entender la conciencia subjetiva como otra parte de objetividad, del mundo físico; sin embargo, la cuestión importante es cómo explicar eso. Los fisicalistas necesitan aclarar cómo es que se conectan las formas objetivas y subjetivas de concebir el mundo. Sin embargo, para Rorty, no habría mucho que aclarar pues el problema completo es solamente una confusión histórica que debe ser reconocida y desechada. Así es que Rorty sugiere que el problema mente-cuerpo es subsidiario de una dificultad mayor, y es la de entender la mente como un espejo o una representación de la naturaleza, convirtiéndose entonces en el punto central de la epistemología o de la teoría del conocimiento. La mente parecerá proveer nuestro único punto de contacto con el mundo, así todo conocimiento derivará de la experiencia y el pensamiento, y la experiencia y el pensamiento son estados mentales. Persistiendo en entender la mente los filósofos creen ver las condiciones precisas bajo las cuales podemos representar correctamente la naturaleza y así las condiciones bajo las cuales el conocimiento en general es posible³⁷.

Atendiendo a sus primeros trabajos analíticos, Rorty podría haber sido considerado un filósofo de la mente. En contraste con esto, el objetivo de *La filosofía y el espejo*

como un punto de vista sobre esos objetos” Véase James Tartaglia, *Rorty and the mirror of nature*, Routledge. 2007. Pág. 26. (la traducción es mía)

³⁷Véase James Tartaglia, *Rorty and the mirror of nature*, Routledge. 2007. Págs. 26-27.

de la naturaleza era socavar la idea de que la mente era algo “acerca de lo que se debía tener un punto de vista “filosófico”. Rorty esperaba poner en cuestión la concepción de la filosofía como disciplina que fundamenta los enunciados de conocimiento expuestos en otros campos proporcionando una comprensión del conocimiento mismo, o de lo que significa para la mente el conocer. En la interpretación de Rorty, fue Kant quien ubicó a la filosofía en esta corriente epistemológica.³⁸

También, como alternativa a los aspectos que Rorty cuestiona de la filosofía centrada en la epistemología, cabe destacar la presentación de su “behaviorismo epistemológico o nominalismo psicológico”, algo así como una concepción pragmatista del conocimiento basado en prácticas sociales y, por supuesto, alejada de las perspectivas empiristas que sobrevaloraban la capacidad de la experiencia para proveer sentido y responder a nuestra necesidad de conocer.³⁹ Desde esta perspectiva alternativa Rorty realizará sus posteriores críticas, ya no sólo a la epistemología, sino a nuestras concepciones sobre la verdad, el yo, la solidaridad y la crueldad, que si bien ya se tocan en *La Filosofía y el espejo de la naturaleza* adquirirán una relevancia cultural en *Contingencia, ironía y solidaridad*.

Es en *Consecuencias del pragmatismo* donde Rorty manifiestamente toma partido por el pragmatismo como su piso filosófico. Por un lado traza una clara línea divisoria entre los filósofos de orientación cientificista, descritos como *aquellos que con Kant*, “esperan emplear “el ojo de la mente” para tener una comprensión detallada ajustada al mundo, de cosas tales como “la naturaleza del Ser, la naturaleza del Hombre”⁴⁰ y por el otro pondera el trabajo de los filósofos como Dewey, Heidegger, Wittgenstein, Foucault y Derrida, quienes parten de una concepción contingente de la historia y del vocabulario, y, por

³⁸Neil Gross, *Richard Rorty: La forja de un filósofo americano...* pág. 43.

³⁹Véase Charles Guignon y David Hiley (Eds), *Richard Rorty Cambridge...* Pág. 9.

⁴⁰Neil Gross, *Richard Rorty: La forja de un filósofo americano...* Pág. 46.

tanto, saben qué preguntas acerca de la naturaleza de las cosas y la verdad científica tienen poco sentido cuando se reconoce que ambas están ligadas a la historia⁴¹ y la misma es producto de las circunstancias y no de una lógica determinada y objetivable. Es en este mismo sentido que Rorty desarrolla la idea de “*Ubiquity of language*”, de raíz en Quine y Sellars, que también expondrá como *textualismo*, que básicamente tiene origen en la noción wittgensteniana acerca de que *no existe salida de la prisión del lenguaje*, pero dándole el debido matiz pragmatista.⁴²

El movimiento que yo llamo textualismo mantiene una relación con el pragmatismo y con este corpus literario semejante a la relación que la tentativa decimonónica de hacer de la literatura el descubrimiento de la verdadera realidad mantuvo con el idealismo metafísico y la poesía romántica.⁴³

Rorty nos describe cómo existen formas contemporáneas de textualismo que a pesar de partir de su rechazo a la pretensión de hallar una verdad que corresponda con la realidad correrían caminos diferentes. Por un lado una tendencia seguiría conservando cierta pretensión metafísica, como el caso de Edward Said, quien proponía desde un textualismo débil “develar el secreto del texto, descifrar su código”⁴⁴; Por el otro existiría una tendencia con la cual Rorty se idéntica más y que llama textualismo nato, como el que representaría el crítico literario Harold Bloom, y se caracteriza porque el crítico no se hace preguntas por las intenciones del autor o del texto, sino que se conforma con “releer el texto de forma que éste se pliegue a sus propios propósitos, remitiéndolo a lo que pueda ayudar a cumplirlos”⁴⁵. Retomando en general la idea de textualismo Rorty sugiere

⁴¹ Ibíd. Pág. 47.

⁴² Véase Charles Guignon y David Hiley (Eds), *Richard Rorty...* Pág. 13.

⁴³ Richard Rorty, *Consecuencias del Pragmatismo...* Pág. 230.

⁴⁴ Ibíd. Pág. 231.

⁴⁵ Ibíd.

tener cuidado en no confundir la idea de “que todos los problemas, temáticas y distinciones son relativos al lenguaje”, es *decir* “que son el resultado de nuestra decisión de usar determinado vocabulario, de practicar determinado juego lingüístico”⁴⁶, con la idea consistente en reconocer que no hay forma de referir alguna cosa fuera de los vocabularios, pues esta última afirmación tiene el efecto de síntoma de una carencia ontológica descriptible como “la realidad jamás se nos presentará desnuda, pura y dura ante nuestros ojos”⁴⁷. Así mismo el síntoma consiste en la angustia que se produce al no poder apoyar nuestras afirmaciones o decisiones en un mundo no-lingüístico inamovible y perenne. Es necesario tener siempre presente que el trabajo de Rorty se distinguirá, no por presentarnos mejores argumentos racionales para justificar su posición neopragmatista, sino por convencernos de que las nuevas perspectivas con las cuáles podemos mirar la filosofía y dibujar el mundo futuro dependen de profundas transformaciones en la forma en que hablamos.

De estas premisas él concluye que la idea de ganar acceso a la realidad como es en sí misma e independiente de algún modo particular de descripción no tiene sentido. Y esto, a su vez, implica que la idea fuerte de justificar lo que nosotros decimos en algo independiente de lo que nosotros hemos dicho, no tiene sentido. Si no hay forma de justificar nuestro uso de un vocabulario sobre otro que referencia una manera de que las cosas están fuera de los vocabularios, y si las afirmaciones son siempre dependientes del vocabulario, se sigue que no hay forma de justificar ninguna petición de verdad por referencia a una realidad no lingüística. Un “pragmatismo radical” abandonará “la noción de descubrimiento de la verdad” y reconocerá que el único punto es inventar vocabularios para ayudarnos a obtener lo que queremos.⁴⁸

⁴⁶ Ibíd. Págs. 217-218.

⁴⁷ Ibíd. Pág. 234.

⁴⁸ Charles Guignon y David Hiley (Eds). *Richard Rorty ...* Pág. 14 (La traducción es mía)

El segundo período de Rorty se inicia con la presentación del libro *Contingencia, ironía y solidaridad* (*Contingency, irony and solidarity*) de 1989 en el cual, a partir de reforzar la idea de que la verdad es algo que se hace y no que se encuentra, irá incrementando su preocupación por cuestiones sociales como la solidaridad, la crueldad, la democracia y la necesaria división, no estricta por cierto, entre lo público y lo privado. Tareas similares se desarrollarán en los tres volúmenes de los *Philosophical papers*. En el primero, *Objetivismo, relativismo y verdad* (*Objectivism, relativism, and truth*) de 1991, entre otros asuntos, realza su posición etnocéntrica y su defensa no-fundamentalista de la democracia liberal; en el mismo año publica una serie de ensayos “más filosóficos” en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos* (*Essays of Heidegger and others*) de 1991 en donde sobresale, como nos lo hace obvio el título, su indagación a Heidegger además de su diálogo con otros filósofos como Derrida, Foucault, Lyotard, Castoriadis y el infaltable Habermas. En el tercero, *Verdad y progreso* (*Truth and progress*) de 1998, sigue profundizando en las concepciones de verdad de los filósofos contemporáneos como Davidson, Putnam, Taylor, McDowell y propone, desde su neo-pragmatismo, comprender en una perspectiva alternativa problemas sensibles como los relacionados a los derechos humanos, el feminismo y las diferencias culturales. Fuera de estos artículos se destaca su trabajo más político titulado *Forjar nuestro país* (*Achieving our country*) de 1998, en donde hace una descripción histórica de la izquierda norteamericana y lanza una crítica a lo que él llama izquierda cultural de tendencia foucaultiana. Esta izquierda cultural sólo existe en el ámbito académico, está interesada generalmente en propuestas revolucionarias y tiene poco ánimo en ayudar al mejoramiento de la sociedad y la política norteamericana desde un espíritu reformista, tal como sí lo tuvo la izquierda de espíritu deweyano; una izquierda reformista que no

menospreciaba el legado civilista y liberal que dio origen a los Estados Unidos de América⁴⁹.

El otro trabajo de esta época intitulado *Filosofía y esperanza social (Philosophy and social hope)* de 1999 está dedicado al pragmatismo con relación a varios asuntos culturales. Finalmente Rorty dedicó, antes de su muerte en 2009, su cuarta y última compilación llamada *Filosofía como política cultural (Philosophy as cultural politics)* de 2007, a la cuestión de la religión y exactamente a una defensa neopragmatista de la posibilidad de una moralidad no fundamentada. Igualmente no dejó de lado su diálogo con otros filósofos y sus análisis de diferentes aspectos de la cultura. En este trabajo de grado se analizarán algunos de los problemas que planteó Rorty a partir de la publicación de *Contingencia, ironía y solidaridad*.

Redescripciones post-filosóficas

Según Rorty, el pensamiento racionalista occidental se ha constituido como tal desde una antigua tensión: la pugna entre la ciencia y religión⁵⁰. Ambas, como narraciones explicativas, fueron enfrentadas para definir en el terreno de cuál estaba la verdad. Aparentemente superada esta disputa, el método científico, generalizado como razón⁵¹,

⁴⁹ “A esta gente, el orgullo de ser ciudadano de Estados Unidos les resulta imposible, y no le encuentran sentido a la participación activa en la política electoral. Asocian el patriotismo estadounidense con un respaldo a las atrocidades como la importación de esclavos africanos, la matanza de nativos americanos, la devastación de bosques centenarios y la guerra de Vietnam”. Véase Richard Rorty, *Forjar nuestro país*, Editorial Paidós, Barcelona, 1999, Pág. 22.

⁵⁰ Véase Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Editorial Paidós, Barcelona, 1991. Pág. 23

⁵¹ Si bien esta afirmación tendría que ser desarrollada ampliamente para entender sus implicaciones históricas, epistemológicas y anti-epistemológicas apoyémonos en la siguiente cita: “Pues igual que Platón se limitó a dejar el mundo de las apariencias a los filodoxos, muchos de los empiristas lógicos se limitaron, implícita o explícitamente, a dejar de lado el resto de la cultura. Según su concepción, una vez consumado el trabajo de demarcación, una vez descrita con exactitud la naturaleza característica de la ciencia, no había mucha necesidad de decir mucho sobre las demás actividades de los seres humanos. Y es que, como el hombre era un animal racional y la ciencia la cúspide de la racionalidad, la ciencia era la actividad humana paradigmática.

encontró en la *sinrazón*, caracterizada como toda aquella enunciación que no posee los criterios de validación argumentativa que la filosofía sostiene como paradigma, la afrenta que desestabiliza el triunfo del racionalismo. Esta idea de *sinrazón*⁵², como un fantasma perenne, ha sido desde atributo perverso de los bárbaros que amenazaban la floreciente civilización griega hasta postura contemporánea incomprensible para quienes, tras las fortalezas de la razón, encasillan esa manifestación reconocida como posmodernidad de anárquica, retórica y pretenciosa.⁵³

Lo poco que había que decir sobre los demás ámbitos de la cultura equivalía a un melancólico deseo de que algunos de ellos (por ejemplo, la filosofía) pudiesen volverse más “científicos”. Véase Richard Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad*, Editorial Paidós, Barcelona, 1996. Pág. 71.

⁵² “Ven a la antigua lucha entre la ciencia y la religión, entre la razón y la *sinrazón*, como una lucha que aún pervive y ha tomado ahora la forma de una lucha entre la razón y todas aquellas fuerzas, que dentro de la cultura, conciben a la verdad como una cosa que se encuentra más que una cosa que se halla” Véase Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*...Pág. 23.

⁵³ Desprecio desde cierto conservadurismo: “Así pues, la barbarie ha acabado por apoderarse de la cultura. A la sombra de esa gran palabra, crece la intolerancia, al mismo tiempo que el infantilismo. Cuando no es la identidad cultural la que encierra al individuo en su ámbito cultural y, bajo la pena de alta traición, le rechaza el acceso a la duda, a la ironía, a la razón – a todo lo que podría sustraerle de la matriz colectiva-, es la industria del ocio, esta creación de la era técnica que reduce a pacotilla las obras del espíritu (o, como se dice en América, de *entertainment*). Y la vida guiada por el pensamiento cede suavemente su lugar al terrible u ridículo cara a cara del fanático y del zombie”. Véase Alain Finkielkraut, *La derrota del pensamiento*, Anagrama, Barcelona, 1987, Pág.139. Y sospecha desde cierta izquierda igualmente conservadora: “Únicamente en la obra de Jameson se intentó conjugar los caracteres desfundamentadores de la posmodernidad con las alteraciones objetivas del orden económico; por ello atendió al hecho de que por encima de ese frágil estrato de yuppies posmodernos crecidos al amparo del vertiginoso mundo de las finanzas especulativas y los sectores de servicios de los países centrales, asomaban las macizas estructuras de las propias corporaciones multinacionales, vastos dispositivos de la producción y el poder cuyas operaciones se entrecruzan a lo largo y ancho de la economía global y determinan sus representaciones en el imaginario colectivo. Con ello, Jameson llamaba a ver como funcionales la anulación de la distancia crítica y el populismo estético posmodernos que ocultan bajo el velo del fragmento y el simulacro su carácter de reificación mercantil globalizada” Véase en Claudia Yarza *¿Qué filosofía en la era del “giro cultural” y el nihilismo del capital?* en Roberto Follari, Nilda Bistué y Claudia Yarza (coords) *La Proliferación de los signos*, Editorial Homo Sapiens, Santa Fe, 2000, pág. 39.

A propósito de Jameson y como y a lo señalamos, Rorty divide la izquierda en dos tendencias. Por un lado está la reformista, la que nació del intento de la Escuela de Fráncfort en Europa y de Dewey en Estados Unidos, por, especialmente la primera, de modular el marxismo para convertirlo en una política de izquierda, social-democrática. La otra, bastante inútil, según él, de orientación foucaultiana, no quiere ser reformista [en *Forjando nuestro país* la describirá como meramente teórica] y se hace ver bastante ridícula, siendo Jameson un buen ejemplo de ello. Véase en Eduardo Mendieta (Ed), *Richard Rorty: Cuidar la libertad*, Editorial Trotta, Madrid, Pág. 72-73.

En este caso, el posmodernismo de Rorty es a su vez burgués y liberal⁵⁴, lo cual le otorga una connotación particular que lo separa claramente de sus colegas continentales (Foucault, Derrida, Deleuze, Vattimo, Lyotard, Baudrillard)⁵⁵ agrupados bajo el epíteto, que a pesar de anunciar con pasión el fin de los metarelatos referentes que dieron sustento a la modernidad, parecieran esgrimir tal novedad con angustia y visos de objetividad⁵⁶, lo que no les permite compartir la esperanza que manifiesta el filósofo estadounidense y que él mismo reconoce, con sus bemoles, en pensadores como Habermas.

Nosotros los pragmatistas no pensamos que existe un «género moral» natural coextenso con nuestra especie biológica, y que reúna a los franceses, los norteamericanos y los cashinahua, pero no obstante nos sentimos libres para utilizar eslóganes como el de Tennyson: « ¡El Parlamento del Hombre, la Federación del Mundo!». Pues deseamos narrativas de un cosmopolitismo cada vez mayor, aunque no narrativas de

⁵⁴ A pesar de que Rorty nos invita a no tomar tan en serio su *liberalismo burgués posmoderno*, concretamente al juego de palabras, oxímoron “chistoso” que sugiere (Eduardo Mendieta (Ed) *Richard Rorty. Cuidar la libertad...* Pág. 72) es claro que el mismo juego representa fielmente la perspectiva política rortiana y el extraño lugar que tiene el neo-pragmatista en la discusión política contemporánea. “La expresión «liberalismo burgués posmoderno» suena a oxímoron. Ello se debe en parte a que, por razones locales y quizás transitorias, la mayoría de quienes se consideran más allá de la metafísica y de las metanarrativas también consideran que se han desmarcado de la burguesía. Pero en parte se debe a que es difícil desenmarañar las instituciones liberales burguesas del vocabulario que estas instituciones heredaron de la Ilustración —por ejemplo, el vocabulario de los derechos del siglo XVIII, que los jueces, y los constitucionalistas como Dworkin, deben utilizar *ex officiis*—. Este vocabulario se centra en torno a la distinción entre moralidad y prudencia. En lo que sigue deseo mostrar cómo este vocabulario, y en particular esta distinción, pueden reinterpretarse para adaptarse a las necesidades de los liberales burgueses posmodernos. Con ello espero sugerir de qué manera estos liberales pueden convencer a nuestra sociedad de que la lealtad a ella es suficiente moralidad, y que semejante lealtad no necesita ya un respaldo ahistórico. Creo que deberían intentar sacudirse la acusación de irresponsabilidad convenciendo a nuestra sociedad de que sólo tiene que ser responsable ante sus propias tradiciones, y no también ante la ley moral” Véase en Richard Rorty, *Objetivismo, relativismo y verdad...* Pág. 270.

⁵⁵ Claudia Yarza *¿Qué filosofía en la era del “giro cultural” y el nihilismo del capital?* En Roberto Follari, Nilda Bistué y Claudia Yarza (coord.) *La Proliferación de los signos...* Pág.29.

⁵⁶ “Foucault dijo una vez que le gustaría escribir “como si no tuviese cara”. Se prohíbe a sí mismo el tono de pensador de tipo liberal que dice a sus conciudadanos: “Nosotros sabemos que debe haber una mejor forma de hacer las cosas que ésta; busquemos juntos”. No existe un “nosotros” en los escritos de Foucault ni en los de muchos de sus contemporáneos franceses” Véase Richard Rorty, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Editorial Paidós, Barcelona, Pág. 242.

emancipación, y es que pensamos que no hay nada de lo que emanciparse, igual que no había nada de lo que se emancipase la evolución biológica al pasar de los trilobites a los antropoides. No existe una naturaleza humana que estuvo antaño, o esté todavía, encadenada.⁵⁷

Dentro de esta descripción que Rorty hace de su utópica cultura post-filosófica, el rol del filósofo ya no es la del “supervisor cultural que conoce el terreno común de todos y cada uno”⁵⁸, sino que su oficio está más cercano al del “intermediario socrático entre varios discursos”⁵⁹. Llega a esta conclusión a partir de una defensa de varias nociones que caracterizan la filosofía pragmatista norteamericana y el espíritu que dio origen a los Estados Unidos como una nación laica sustentada en derechos⁶⁰, así como retoma, en el mismo orden de importancia, desarrollos de otros filósofos⁶¹ continentales, especialmente de aquellos que Rorty presenta como anti-esencialistas⁶². Rorty, entonces, consecuentemente con su, llamémosle, patriotismo intelectual⁶³, es un convencido de que

⁵⁷ Richard Rorty, *Objetivismo, relativismo y verdad...* Pág. 288.

⁵⁸ Richard Rorty, *Filosofía y el espejo de la naturaleza*, Editorial Cátedra, Madrid, 2001. Pág. 289

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ “Thomas Jefferson dio el tono de la política liberal norteamericana cuando dijo que «no es un ultraje que mi vecino diga que hay veinte dioses o no hay ninguno». Su ejemplo me ayudó a considerar respetable la idea de que puede separarse la política de las creencias acerca de las cuestiones de importancia última —que las creencias comunes de ciudadanos sobre estas cuestiones no son esenciales para una sociedad democrática. Al igual que muchas otras figuras de la Ilustración, Jefferson suponía que para la virtud cívica basta una facultad moral común al teísta típico y al ateo típico” Véase Richard Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad...* Pág. 239.

⁶¹ En el mismo sentido reformista de la filosofía y dentro de su lógica compiladora y revisionista - lejos del papel de pretendido “descubridor” de sistemas filosóficos - Rorty también afirma estar en deuda con los problemas que expusieron filósofos analíticos como Sellars, Quine, Ryle, Davidson, Kuhn y Putnam, mas los fines que persigue su crítica a la filosofía están cercanos a los de Wittgenstein, Heidegger y Dewey. Véase introducción de Gabriel Bello en Richard Rorty, *El giro lingüístico*, Paidós, Barcelona, 1990. Pág. 17.

⁶² “Filósofos como Heidegger y Gadamer nos han presentado consumadas concepciones historicistas del ser humano. Otros filósofos, como Quine y Davidson, han borrado la distinción entre verdades de razón permanentes y verdades de hecho temporales. El psicoanálisis ha borrado la distinción entre la conciencia y las emociones de amor, odio y miedo, y con ello la distinción entre moralidad y prudencia. El resultado ha sido borrar la imagen del yo común a la metafísica griega, la teología cristiana y el racionalismo de la Ilustración: la imagen de un centro natural ahistórico, el *locus* de la dignidad humana, rodeado de una periferia fortuita y accidental” Véase en Richard Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad...* Pág. 241.

⁶³ “Dewey y Whitman querían que los estadounidenses siguieran sintiéndose excepcionales, pero los dos deseaban eliminar cualquier referencia al favor o a la ira de Dios. Pretendían separar la fraternidad y la caridad que propugnaban la Escrituras Cristianas, de las ideas de filiación sobrenatural, inmortalidad y

en la tradición política e intelectual norteamericana (Jefferson-Emerson-Whitman-Dewey) están muchas de las respuestas pragmatistas que permitirían superar algunos aparentes serios problemas filosóficos. Por un lado, el tradicional trascendentalismo⁶⁴ filosófico aplicado a las lides políticas, por ejemplo, la primacía de la consecuencia filosófica por encima de construcción democrática⁶⁵; y, por el otro, reformular o descartar algunos de los problemas más característicos de la tradición filosófica, especialmente aquellos que suponen la necesidad de emitir respuestas certeras y concluyentes a problemas derivados de dualismos tipo mente/cuerpo; objetivo/subjetivo; universal/particular; apariencia/realidad⁶⁶. Para Rorty dualismos como los anteriores son irresolubles debido a que muchas veces no son ni siquiera problemas⁶⁷; así mismo la búsqueda de su

providencia, y- sobre todo- de la idea de pecado. Querían que los estadounidenses se sintieran orgullosos de lo que los Estados Unidos podrían llegar a hacer de sí mismos –por sí mismos y por sus propios medios- y no de su obediencia a cualquier autoridad, ni siquiera a la de Dios.” Véase Richard Rorty, *Forjar nuestro país...* Pág. 28.

⁶⁴ “Para Rorty la teoría kantiana del conocimiento y la ética son tan “definitivas y verdaderas” como lo puede cualquier teoría científica. Debe admitirse con Kuhn que los criterios de racionalidad del conocimiento pueden variar y que no hay lugar para una metafísica del conocimiento o para una filosofía primera. Tanto la fundamentación trascendente platónica como la trascendental kantiana suponen una noción de realidad independiente y de verdad como correspondencia que es preciso superar mediante una concepción no representacionista del lenguaje y el conocimiento”. Véase Jorge Sierra *Entre el etnocentrismo y el relativismo*, Uniandes-Ceso- Departamento de Filosofía, Colección Prometeo, Bogotá, 2009. Pág. 9.

⁶⁵ Precisamente el artículo se titula *La prioridad de la Democracia sobre la filosofía* y está publicado en *Objetivismo, relativismo y verdad*, Paidós, Barcelona, 1996.

⁶⁶ “El pragmatismo intenta reemplazar la inútil distinción metafísica entre apariencia y realidad por la distinción entre creencias que sirven para ciertos propósitos y creencias que sirven para otros propósitos. Por ello, es preciso abandonar la creencia en la existencia de un mundo moral objetivo independiente de los léxicos e intereses humanos. Para Rorty el objetivo de la ética no es describir un reino de objetos puros como el bien en sí o la ley moral, sino problematizar tal empresa”. Véase Jorge Sierra, *Entre el etnocentrismo y el relativismo. Rorty y la idea de una ética sin fundamentos universales...* Pág. 35

⁶⁷ “Aprovechando la obra terapéutica de aquellos filósofos, le preocupa [a Rorty] cuestionar los motivos que el filósofo sistemático tiene para filosofar más que para ofrecer un programa filosófico alternativo. Con los medios que le ofrece la filosofía analítica post-wittgensteniana abandona la epistemología en tanto “teoría de la representación”, descarta la idea de “mente” común a Descartes, Locke y Kant y redescubre la filosofía misma evadiendo la tarea de fundamentación última del resto de la cultura que tenía hasta el momento. Es por ello que, a los ojos de Rorty, la filosofía analítica aparece al término de la tradición moderna como un conjunto de pseudo-problemas altamente técnicos, intelectualmente estériles y socialmente irrelevantes (Gander, 1999, 20) frente a los que no cabe “presentar argumentos en contra”. Simplemente “hay que cambiar de tema”, hay que “dejar de lado” los problemas suscitados por la tradición moderna, así como esta ignoró algunos problemas propios de la tradición precedente (Rorty 1979; 1984, 63)” Véase en Eduardo Mattio, *La construcción pragmatista del sujeto y de la comunidad moral. Examen crítico de sus consecuencias*

respuesta y la presunción de que ese hallazgo resultaría fundamental para cualquier empresa trascendental nos distrae de la posibilidad de resolver otros problemas, que si bien no se solucionan a partir de la comprensión de amplios sistemas filosóficos, los filósofos, en su nuevo rol en la cultura pos-filosófica, tendrían mucho que decir acerca de ellos⁶⁸.

Entonces, ligado a la idea anterior, las mayores preocupaciones morales y políticas de Rorty giran en torno a problemas tales como de qué manera evitar la crueldad y cómo ampliar el sentimiento de comunidad que genere mayor solidaridad, tal como se evidencia en *Contingencia, ironía y solidaridad*. A partir de estas dos preocupaciones encamina su reflexión y su redescrición de conceptos tales como contingencia, verdad, yo, comunidad liberal, ironía, creación de sí mismo, crueldad y solidaridad y se lanza a tal trabajo a partir de una premisa fundamental:

... una convicción puede continuar regulando las acciones y seguir siendo considerada como algo por lo cual vale la pena morir, aún entre personas que saben muy bien que lo que ha provocado tal convicción no es nada más profundo que las contingentes circunstancias históricas⁶⁹.

Rorty nos quiere decir que no necesitamos fundamentar nuestros deseos solidarios y humanistas en alguna razón universal y ahistórica. Si bien debemos al desarrollo de la filosofía y del pensamiento racional importantes avances como civilización, por ejemplo al

políticas. Tesis doctoral, Córdoba (Argentina), Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba. 2008. Pág. 26.

⁶⁸ “Entendida de ese modo, la filosofía resulta ser una de las técnicas para volver a urdir nuestro léxico para la deliberación moral a fin de adaptarlo a nuevas convicciones (por ejemplo, la de que las mujeres y los negros son más capaces de lo que los varones blancos habían imaginado, la de que la propiedad no es sagrada, la de que las cuestiones sexuales son meramente privadas)” Véase Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*... Pág. 215.

⁶⁹ *Ibíd.* Pág. 208

lograr que las cuestiones religiosas y de orden privado sean cada vez menos importantes en la organización de las sociedades democráticas, o haber logrado ser cada vez más sensibles con relación al sufrimiento de los otros⁷⁰, para Rorty ha llegado la hora de profundizar en estos avances. Para ello es necesario abandonar nuestra necesidad de validar esas prácticas deseadas con argumentos racionales, universales y objetivos. Rorty, al contrario, se sirve de cierto “conductismo lingüístico”,⁷¹ derivado de su tesis del *lenguaje como ubicuidad*, que incluye, entre varias propuestas, una valoración de los medios que podrían incrementar el afecto hacia los otros (novelas, cine, crónicas, informes etnográficos, testimonios, arte), pues estos permiten establecer vinculaciones más mediadas por el sentimiento que por la razón⁷².

Para el filósofo estadounidense es necesario buscar la utilidad de nuestras reflexiones y acciones, en vez de insistir en definir qué tanta verdad, pureza u objetividad habría en ellas. Por ejemplo, y siguiendo con la cuestión del lenguaje que introduce en el párrafo anterior y que estará presente con mayor discusión en apartes del trabajo de grado, Rorty insiste en que deberíamos comprender la utilidad de este lenguaje en vez de preguntarnos de forma reiterativa si él mismo es correspondiente con una especie de

⁷⁰ Muchos considerarán que nuestra época es perversa en tal sentido, sin embargo la posibilidad de mencionarla como perversa es producto de que ahora somos sensibles ante aspectos que antes no tenían tal repercusión. Simplemente el hecho de referirnos a que ciertos actos son injustos y están en contra de los derechos humanos o reaccionemos con terror ante quienes defienden sin más la pena de muerte o la guerra, demuestra que, por lo menos en el discurso, nuestra sensibilidad ha variado.

⁷¹ Véase Gabriel Bello en Richard Rorty, *El giro lingüístico*.... Pág. 21.

⁷² De manera que la pregunta por la conveniencia de tal cultura post-Filosófica también puede formularse del modo que sigue: ¿cabe tomar francamente en serio la ubicuidad del lenguaje? ¿Podemos autoconcebirnos como seres sin contacto alguno con la realidad salvo cuando optamos por una descripción, como seres que, como dice Goodman, construyen mundos en vez de descubrirlos? Esta pregunta no tiene nada que ver con el “idealismo”, con la sugerencia de que el hecho de que la realidad sea “de naturaleza espiritual” puede o debe servirnos de consuelo metafísico. Se trata más bien de preguntarnos si podemos renunciar a lo que Stanley Cavell llama “la posibilidad de que, de entre el sinfín de descripciones verdaderas de mi mismo, haya una que me diga quién soy yo” Véase Richard Rorty, *Consecuencias del pragmatismo*... Pág.53.

realidad intrínseca que validaría su uso. Rorty propone que hacerse de este *lenguaje útil*, es decir, un lenguaje que sirve para unos fines manifiestos, es prioritario en el ánimo alcanzar metas. Para Rorty nuestra meta, inscrita en algunas tendencias del discurso progresista occidental, es construir una sociedad global que sea capaz de evitar la crueldad y que a su vez sea más solidaria y más libre. Esta noción tiene que ver con que el lenguaje es la cualidad que nos permite construir nuevas realidades. Una meta como ésta, según Rorty, no necesita ampararse en ningún fundamento filosófico, si se entiende por fundamento filosófico algo así como el descubrimiento de un sistema de raciocinio irrefutable, ahistórico y universal, un principio que aspire a posicionarse como la verdad. Así Rorty parte del “giro lingüístico”⁷³, para construir su utopía social.

Yo quisiera reemplazar tanto las experiencias religiosas como las filosóficas de un fundamento suprahistórico o de una convergencia en el final de la historia, por una narración histórica acerca del surgimiento de las instituciones y las costumbres liberales: las instituciones y las costumbres elaboradas para hacer posible la disminución de la crueldad, el gobierno basado en el consenso de los gobernados, y para permitir tanta comunicación libre de dominación como sea posible. Esta narración aclararía las condiciones en que la idea de la verdad como correspondencia con la realidad podría ser reemplazada gradualmente por la idea de la verdad como lo que llega a creerse en el curso de disputas libres y abiertas.⁷⁴

⁷³ “...Giro lingüístico. Fue el descubrimiento de que no sólo no existe ninguna realidad “objetiva” que no se encuentre ya mediada por nuestras categorías lingüística, sino que tampoco existe meta sujeto capaz de sintetizar o subsumir los puntos de vista particulares, lo que habría tornado ineludible la conclusión de que nos encontramos irremediamente atrapados en las redes de nuestras propias figuraciones singulares. Algunos en Estados Unidos (unos pocos, en realidad), como Richard Rorty, dan la bienvenida a esto que perciben como el despertar del largo letargo producido por las ilusiones de la modernidad en una razón omnicomprendiva (tan totalizante en la teoría como totalitaria en sus consecuencias prácticas).” Véase Elías José Palti, *Ética y Política. Bernstein, Rorty, MacIntyre y las aporías de la (post) filosofía en Norteamérica*, RIFP (1996). Páginas 81-82. Disponible en: <http://e-spacio.uned.es/fez/view.php?id=bibliuned:filopoli-1996-8-D1B9314C-EC02-F7DB-20E7-6AFB7D839BD1>

⁷⁴ Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad...* Pág. 87

En el campo moral y político Rorty insiste en que en vez de buscar fundamentar una ética racionalista y universalista que nos conduzca a todos los miembros de la especie humana a respetarnos, tolerarnos y solidarizarnos, lo que se debe hacer es buscar las formas prácticas de incluir a los otros en nuestro lenguaje e imaginación para así construir una familia o comunidad cada vez más amplia. Según Rorty, evitarnos trasegar por el campo de los argumentos y contrargumentos fundacionalistas podría incrementar nuestra atención sobre los sentimientos y su manipulación en la forma de una educación sentimental. Esta educación busca familiarizar a las personas que son diferentes entre sí y nos aleja de la tentación de creer que en tales diferencias se juegan problemas de humanidad en el sentido de que los diferentes podrían ser cuasi-humanos o no. En tal sentido nuestra equidad no recae en el reconocimiento universal y racional de la humanidad que cada quien porta sino que tal sentimiento de igualdad se gestaría desde la simpatía, la imaginación y la relación. “La meta de esta clase de manipulación del sentimiento es la de ampliar la referencia de los términos nuestra clase de gente y gente como nosotros”.⁷⁵

La propuesta de Rorty es por un lado sencilla: sentir el dolor del otro como si fuera el de alguien de nuestra familia nos hará más solidarios; y, por el otro muy polémica, serían los occidentales de las democracias ricas del norte los encargados de hacer esta operación persuasiva, pues son ellos quienes tienen los medios intelectuales, sociales y económicos para tomarse en serio el ejercicio de imaginar el sufrimiento de los otros⁷⁶.

⁷⁵Richard Rorty, *Derechos Humanos, racionalidad y sentimentalismo*, en Praxis Filosófica, Nueva Serie, No. 5 Octubre de 1995. Universidad del Valle, Departamento de Filosofía, Cali, Pág. 222.

⁷⁶ “... no niego que esas sociedades deberían adoptar los modos occidentales y renunciar, por ejemplo, a la esclavitud, practicar la tolerancia religiosa, permitir el acceso a la educación a las mujeres, aceptar los matrimonios mixtos, tolerar la homosexualidad y la objeción de conciencia, etc. Como occidental leal que

Sin embargo Rorty descrea que la afiliación de los otros a un nosotros pase por un concepto, a su modo de ver, débil, como el de “ser seres humanos”; es decir, no solamente es el sufrimiento de otros seres humanos lo que nos debe motivar a la solidaridad pues ese mismo sentimiento de humanidad es el que encarnó el cristianismo y la ética kantiana.⁷⁷ Según Rorty, resulta imprescindible que esta construcción de un nosotros, el incremento de la capacidad de sentir los sufrimientos de los otros como propio, esté sujeta a concepciones contingentes, diferenciables y sobre todo descriptibles.⁷⁸

Para llegar a esta comunidad moral ampliada es necesario fomentar la aparición de individuos irónicos y liberales. Los individuos deben ser *Irónicos* en el sentido de que reconocen que aquellos aspectos que los definen como individuos, sus convicciones, creencias y deseos, son meros accidentes biográficos, y que detrás de estas cualidades no se esconde ninguna esencia divina o una lógica racional consecuente y universal.⁷⁹ Es decir, se es un accidente y como tal es posible *ser* otra cosa.

Una respuesta mejor sería una larga, triste historia sentimental que comienza diciendo “Porque así sería si tu estuvieras en la posición de ella – lejos de casa, entre extraños”, o “Porque quizá llegue ella a ser tu nuera” o “Porque su madre sufría por ella”. Tales historias, repetidas y variadas durante siglos, nos han inducido a nosotros, los pueblos ricos, seguros y poderosos a tolerar y aun a proteger a gentes indefensas- gentes cuyas aspiraciones o hábitos o creencias al principio parecían un

soy pienso que deberían hacer, efectivamente, todo esto”. Véase Richard Rorty, *El Pragmatismo una versión*, Editorial Ariel Filosofía, Barcelona, 2000. Pág. 245.

⁷⁷ Véase Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad...* Pág. 209.

⁷⁸ *Ibíd.* Pág. 210.

⁷⁹ *Ibíd.* Pág. 93.

insulto a nuestra propia identidad moral, nuestro sentido de los límites de la variación humana permisible.⁸⁰

Los individuos de la comunidad ampliada de Rorty deben ser *liberales*, en el sentido de que solamente ellos, *los liberales*, reconocen el valor de una sociedad que protege sus derechos, defienden su espacio necesario para desarrollarse individualmente en las múltiples posibilidades que genera nacer y vivir en un entorno complejo y plural. Para Rorty, un sistema liberal y democrático, idealmente protege el espacio para que los individuos se inventen y reinventen continuamente, sin necesidad de guardar fidelidad a una especie de modelo de ciudadano que encarne virtudes éticas finalistas y como tal defiende la máxima de Schumpeter recogida por Isaiah Berlin en *Dos conceptos de libertad (Two Concepts of Liberty)* de 1969, "...lo que distingue al hombre del bárbaro es advertir la validez relativa de las propias convicciones y defenderlas, sin embargo, resueltamente".⁸¹

En la labor de mejoramiento de las sociedades liberales y, especialmente, en la procura de ironizar y sensibilizar a los individuos acerca del valor de la libertad y el aborrecimiento hacia los actos de crueldad, Rorty da prioridad a las formas literarias y estéticas y minimiza el impacto de las teorías explicativas, pues, según él, la novela, la poesía y el cine, por ejemplo, nos expresan directamente aspectos cruciales de la vida de los otros, de los motivos y consecuencias de sus sufrimientos. Rorty se acoge a la concepción de Judith Shklar según la cual lo que caracterizaría al liberalismo sería su férrea condena a la crueldad; acción que ella considerara, tal como lo hizo Montaigne, el peor de los vicios.

⁸⁰ Richard Rorty, *Derechos Humanos, racionalidad y sentimentalismo...* Pág. 233.

⁸¹ Isaiah Berlin citado por Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad...* Pág. 65.

Para Shklar, Montaigne nos da las bases para entender que el rechazo a la crueldad no debería pasar necesariamente por una dura argumentación racional. Nos cuenta Shklar que Montaigne reaccionó visceralmente a la crueldad, pues sólo su imagen lo llenaba de repulsión “el horror de la crueldad me inclina a mí a la clemencia más que ejemplo alguno de clemencia pudiera inclinarme”⁸². Si pensamos que la época en que vivió Montaigne era tolerante a actos tales como los ahorcamientos y otras formas de pena capital, encontramos que su rechazo a la crueldad sienta las bases de un sentimiento que se hizo prioritario en Occidente. Para Montaigne la crueldad era el peor de los vicios pues desfiguraba el carácter humano y era algo odiable simplemente porque es aterrador. Según Shklar, Montaigne nos enseña a que lo que odiamos podemos tomárnoslo en serio, sin embargo el mismo Montaigne reconocía que tal odio no era fortuito y que había unas condiciones históricas e intelectuales particulares que hacía que determinadas personas se horrorizarán con la crueldad, otras la tolerarán y otras la ejercieran.⁸³

Fuera de las confesadas influencias de Shklar en la defensa del liberalismo de Rorty, sorprende cómo la contra-tradición laicicista y no esencialista de defensa de una posición moral particular, como en este caso el rechazo a la crueldad, tiene orígenes, lo veremos con detalle más adelante, no sólo en la contraposición platónica defendida por Protágoras, sino que el mismo Montaigne presentaba ya una justificación muy “contemporánea” para su odio “irracional” a la crueldad, tal como lo haría Rorty siglos después. Relacionemos las siguientes citas.

⁸²Judith Shklar, *Putting cruelty first*, en *Democratiya* 4/Spring 2006. (La traducción es mía)

⁸³Ibíd. (La traducción es mía)

Escribe Montaigne:

En efecto mi suerte me ha hecho nacer de una raza famosa por dar hombres de bien, y a más soy hijo de un buen padre. No sé si mi carácter se deslizó en la parte que de sus humores me legaron, o si los ejemplos domésticos y la buena crianza que me dieron me ayudaron, o si es que nací así [...] pero el hecho es que la mayor parte de los vicios me horrorizan.⁸⁴

Escribe Rorty:

Así que sería mejor enseñar a nuestros estudiantes que estas personas malas no son menos racionales, ni menos clarividentes, ni más atiborradas de prejuicios que nosotros las personas buenas que respetamos la Alteridad. Más bien, el problema de las personas malas consiste en que no tuvieron tanta suerte como nosotros en las circunstancias de su crianza. En lugar de considerar como irracional a toda esa gente allá en el ancho mundo que está tratando de encontrar a Salman Rushdie para matarlo, deberíamos considerarla como despojada de todo lo que nosotros hemos recibido.⁸⁵

Reconocer al otro como cercano, gracias a las descripciones que se hacen de esas vidas, y poder ser conmovidos por su dolor, lograría impactar y desestabilizar la definición que tendríamos de la idea tradicional de *nosotros*, pues este proceso de apertura pondría en constante duda y transformación algunos elementos descriptivos que nos definen en términos resolutos y finalistas (vínculos de sangre, religión, cultura o patria). Una apertura de la idea de *nosotros* nos mostraría que hay vínculos más cercanos y compartidos con aquellos que percibimos como diferentes. Vínculos tales como ser padres, hijos, amantes, artistas, trabajadores, y tener gustos, costumbres, miedos y esperanzas similares.

⁸⁴Michelle de Montaigne, *Ensayos Completos*, Volumen II, Editorial Iberia, Barcelona, 1968, Pág. 86.

⁸⁵Richard Rorty, *Derechos Humanos, racionalidad y sentimentalismo...*Pág. 227.

Para Rorty la solidaridad no es algo por encontrar sino que se construye por una especie de experiencia sentimental. Somos capaces de ser solidarios en la medida de que las otras personas se nos hagan más cercanas y más parecidas y para que esto pase hay que incrementar nuestra sensibilidad al dolor y la humillación que padecen esas personas. Según Rorty, la diferencia entre no hacerlo y hacerlo radica en que siendo insensibles seguiremos pensando que quienes sufren están abocados a una ley natural o que nunca lo van a sentir como si nosotros fuéramos los que padeciéramos tales infortunios; mientras que siendo sensibles va a ser más difícil marginar esa preocupación y, por lo menos, tendríamos una posición de rechazo a esas tragedias que sufren los otros.⁸⁶

Derivado de la explicación que hicimos párrafos más atrás sobre la idea del ironista liberal como una persona, entre otras, más sensible ante la crueldad, es necesario complementar esta descripción con un punto de suma valor en la presentación que hace Rorty de las prácticas y creencias que deberían ser las comunes en su utopía liberal post-filosófica. Nos referimos a la necesaria diferencia que debe haber entre los asuntos de la vida privada y la vida pública. De acuerdo con Rorty, es herencia platónica nuestra tendencia a pensar que se está más cerca de la verdad o de la virtud en la medida que seamos capaces de aunar en una misma representación nuestras aspiraciones privadas y públicas.

Nunca me fue posible aclarar si el filósofo platónico aspiraba a la habilidad de ofrecer argumentos irrefutables (argumentos que le convirtieran en capaz de convencer a cualquiera de lo que él creía), es decir, la habilidad que poseía Iván Karamazov o, más bien, aspiraba al tipo de bendición privada e incommunicable que su hermano Alyosha

⁸⁶ Ibíd. Pág.18

parecía poseer. El primer objetivo consiste en lograr poder argumentativo sobre otros, o sea, ser capaz de convencer a los matones de que no deben golpearte o a los ricos capitalistas que deben ceder su poder a una comunidad cooperativa e igualitaria. El segundo consiste en entrar en un estadio en el que todas tus dudas se aquietan pero ya no sientes más deseo de argumentar. Ambos objetivos parecen deseables, pero no veo cómo podrían armonizarse.⁸⁷

Dediquémosle una explicación a este asunto de gran importancia.

Para Rorty la filosofía se equivocó en querer unir en una misma imagen nuestras expectativas públicas y privadas. Desde la filosofía se intentó descubrir ese valor esencial que definía una naturaleza humana y que nos permitiría, por ejemplo, ser al tiempo que justos, el ideal de la vida pública, felices, gracias a la autorealización, el ideal de la vida privada.⁸⁸ Estas apuestas virtuosas, que han sido consigna de sacerdotes de la antigüedad y de filósofos moralistas de todos los tiempos, han coincidido en que la misión del pensamiento era “explicarnos el lugar último del poder, la naturaleza de la realidad, las condiciones de posibilidad de la experiencia [...] Mostrarían el sello que ha sido impreso en todos nosotros”⁸⁹.

Sin embargo, otras filosofías fueron más pesimistas y encontraron que esa naturaleza común no nos unifica sino que nos separa. Lo que es naturaleza es *la voluntad de poder*, *la preservación de la vida* o *los impulsos* y, como lo advirtió Nietzsche, es posible pensar que todas las metafísicas y las teologías intentaron hacer creer que los sentimientos de altruismo y benevolencia hacían parte de una naturaleza humana común, cuando no era así. Este escepticismo en la supuesta capacidad natural altruista de los hombres no

⁸⁷ Richard Rorty, *Pragmatismo y política*, Editorial Paidós, Barcelona., 1998. Pág.34

⁸⁸ Ibíd. Pág. 38.

⁸⁹ Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad...* pág. 46.

derrumbó la esperanza de teorizar acerca de una imagen o idea común que validara una correspondencia entre cierta capacidad superior propiamente humana, como la razón, con un comportamiento virtuoso⁹⁰, hacer el bien. Después de Hegel⁹¹ los fundamentos que marcaban la búsqueda del ideal cambiaron y entonces la historia y el contexto se convirtieron en el referente de la teoría. Para esta tradición nada se fundaría por fuera de la socialización, por tanto las preguntas importantes sobre la vida no deberían salirse de los marcos de lo conocible, de lo verificable y de lo entendible. Los descubrimientos que nos permiten entender mejor nuestro presente y dilucidar las situaciones del futuro están en la historia. De allí la necesidad de recuperar las voces silenciadas, los sentidos de los textos, las particularidades que constituyen la identidad de un grupo, de una nación y de una cultura.

Es así como se salta de la búsqueda de un esencialismo de lo humano (puesto en duda ahora gracias al entendimiento de que finalmente todo lo que podríamos comprender como “esencial” ha sido filtrado en los vericuetos de la contingencia y, sobre todo, en las estrategias del poder), a una pregunta sobre el individuo que no abandona del todo el

⁹⁰ “El “virtuosismo” consiste en ese saber hacer capaz de manifestar todas las posibilidades de un arte. Si cada cosa, pues, tiene su “virtud”, de acuerdo con el fin para el que ha sido hecha, también los seres humanos, en tanto que son personas, han de poseer unas cualidades, unas virtudes, que pongan de manifiesto su “humanidad”. Y la moral – o la ética- no es sino el conjunto de las virtudes o la reflexión sobre ellas: la serie de cualidades que deberían poseer los seres humanos para serlo de veras y para formar sociedades propiamente humanas” Véase Victoria Camps, *Virtudes públicas*, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 1990. Pág. 17.

⁹¹ “Mi punto de partida fue el descubrimiento de *La Fenomenología del espíritu* de Hegel, un libro que leí diciéndome: puesto que la filosofía es un asunto de volver a redescubrir al último filósofo, la astucia de la razón puede hacer uso incluso de ese tipo de actitud. Puede usarla para trenzar la estructura conceptual de una sociedad más libre, más justa y mejor. Si la filosofía puede ser, como mucho, lo que Hegel describía como “su propio tiempo hecho pensamiento”, incluso en esas circunstancias podría ser suficientes. Porque al mantenerse de ese modo dentro del propio tiempo y lugar, se podría hacer lo que Marx deseaba: cambiar el mundo. Así que, incluso si no existía algo como la “comprensión del mundo” en sentido platónico, una comprensión desde una posición fuera del tiempo y el espacio, acaso después de todo había aún algún uso social para mis talentos y el estudio de la filosofía” Véase Richard Rorty, *Pragmatismo y política...* Pág.36.

espíritu metafísico y finalista que determinó la primera empresa del pensamiento humano sobre la moral.

Con la época moderna todo cambia, pues el *ethos* característico de la modernidad es el individualismo liberal. Al convertirse el sujeto en el punto de partida y en el centro del conocimiento, se pone de manifiesto el desacuerdo y se pierde el fundamento de la obligación. ¿Por qué ser moral? ¿De dónde nacen los deberes? ¿Cuál es el fin de la obediencia de la ley? Son las preguntas que dan pie a las distintas teorías del contrato social. La categoría central de la ética ya no es la virtud sino el deber. Y lo que hay que explicar, en primer término, es cómo la voluntad puede llegar a quererlo. Pero los esfuerzos de Hume o Kant por convencer de la utilidad, conveniencia o racionalidad de la ley o de las virtudes son inútiles. Porque falta esa idea de naturaleza humana que era la razón de ser de las virtudes griegas y, por otro lado, quiere prescindirse del apoyo trascendente. Pese a lo cual el discurso ético prosigue y se empeña en la búsqueda de un fundamento inexistente.⁹²

Para Rorty, esa persistencia en la fundamentación, a pesar de los fuertes rompimientos que hicieron con la tradición metafísica, serían los casos de historicistas como Heidegger y Foucault. Para ellos lo que se pone en juego en nuestra existencia es el deseo de la *creación de sí mismo y la autonomía privada*, poniendo en duda todo aquello que se define como lo que normalmente somos y que se origina en la socialización. Para ellos éste afuera es algo ajeno, algo que nos induce a ser algo que no somos en realidad o que nos priva de la posibilidad de *ser*.⁹³

⁹²Victoria Camps, *Virtudes públicas*... Pág. 18.

⁹³ “La invención de un héroe “más grande que yo”, en términos de cuyo desenvolvimiento definen ellos la cuestión de sí mismos, es lo que separa a Hegel, Nietzsche y Heidegger de Proust, y los convierten en teóricos antes que novelistas: personas que andan en busca de algo grande, y no abocados en la construcción de algo pequeño. Aunque son verdaderos ironistas y no metafísicos, esos tres escritores no son nominalistas plenos, porque no se satisfacen con ordenar pequeñas cosas. También quieren describir una cosa grande” Véase Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*... Págs. 121-122.

Existe otro tipo de historicismo, por ejemplo el que encarnan Habermas y Dewey, en donde lo más importante es proveer los elementos teóricos y prácticos para hacer la vida en comunidad lo más llevadera posible, a la vez que denuncian todos los ideales de autonomía y recreación de sí mismo como mero esteticismo o irracionalismo.⁹⁴ Richard Rorty cree que este dilema entre la realización de sí mismo y la búsqueda de la solidaridad humana tiene las mismas condiciones que con escepticismo y delirio rechazaron autores como Nietzsche y Kierkegaard⁹⁵. Rorty comprendió entonces que esta división llevaba a tomar una opción radical por el ser, como lo hicieron Foucault y Heidegger, pero a su vez encontró que esta división implicaba hacer un esfuerzo razonable y práctico en pos del bien común, como lo hicieron Hegel, Marx, Mill, Dewey, Habermas o Rawls. Sin embargo, lo que Rorty no comparte totalmente con estos autores, son sus posiciones radicales, donde la apuesta solamente debería estar entre la exaltación de la defensa de la vida pública o la férrea defensa de la creación de *sí mismo*. Rorty, y este es tal vez uno de los puntos más importantes de su redescrición filosófica, entiende que esta oposición se da así debido a que conservamos una noción de la filosofía como aquel amplio marco de conocimiento donde es posible juntar en una misma concepción la creación de sí mismo y la justicia, la perfección privada y la solidaridad humana.

⁹⁴ “Ante este estado de la discusión, no me inclino sin embargo, digamos, por la sabiduría del “anything goes”. Yo soy en principio de la opinión de que tiene que poder decidirse con buenas razones qué teoría moral puede reconstruir mejor el núcleo universal de nuestras instituciones morales, esto es, “un punto de vista moral” que se plantea con pretensiones de validez universal. De lo contrario se perdería de entrada el sentido cognitivo de la validez normativa de los enunciados de deber”. Véase Jürgen Habermas, *Justicia y solidaridad* en Apel K.O, Cortina A, De Zan J y Michelini D (Eds) *Ética comunicativa y democracia*, Editorial Crítica, Barcelona, 1991, Pág. 177.

⁹⁵ “Las figuras a las que recurro como paradigma de la teorización ironista – el Hegel de la Fenomenología, el Nietzsche de La caída de los ídolos y el Heidegger de “*Carta sobre el humanismo*” tienen en común la idea de que algo (la historia del hombre occidental, la metafísica: algo lo suficientemente dilatado en el tiempo para tener un destino) ha agotado sus posibilidades. De modo, pues, que ahora hay que hacer todo de nuevo. No están interesados únicamente en renovarse a sí mismos. También quieren renovar esa gran realidad; la autonomía de ellos será un derivado de esa novedad más amplia”. Véase Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*... Pág. 120.

Más bien uno debía abandonar la tentación de ligar las responsabilidades hacia los demás con cualquier idiosincrasia, con cualquier cosa o persona que uno ama con toda la fuerza de su corazón, su alma y su mente (o, si se quiere, con las cosas o personas con las que uno está obsesionado). Para alguna gente ambas pueden coincidir, como ocurre con aquellos cristianos para los que el amor a Dios y a otras personas son inseparables o aquellos revolucionarios que se mueven sólo por la idea de justicia. Pero esto no siempre ocurrirá necesariamente y no debería intentarse que ocurriera a la fuerza.⁹⁶

Para Rorty no hay soluciones trascendentales ante esta, llamémosle, doble necesidad de querer existir como individuos y como seres sociales, y lo mejor que podríamos intentar hacer es concebir una sociedad con justicia, donde las personas sean capaces de preocuparse y tomar iniciativas por las otras sin necesidad de por ello sacrificar sus gustos y necesidades privadas. Si bien la propuesta rortiana es similar a la expectativa rawlsiana, que finalmente hace eco de la tradición liberal estadounidense, donde se espera que los individuos sean capaces de dejar de lado sus ideas comprensivas de la vida y asuman en público una convivencia razonable amparada en los principios de justicia, Richard Rorty no cree necesario justificar su propuesta liberal en términos ontológicos, ni en hipótesis fundantes, como el caso de la *posición original* de Rawls⁹⁷. En

⁹⁶ Richard Rorty, *Pragmatismo y política*, Paidós, Barcelona... Pág. 38.

⁹⁷ “La iniciativa crucial en esta reinterpretación consiste en concebir al yo moral, la encarnación de la racionalidad, no como uno de los electores originales de Rawls, alguien que puede distinguirse de sí mismo de sus talentos e intereses y concepciones sobre el bien, sino como una red de creencias, deseos y emociones sin trasunto alguno – sin un sustrato subyacente a los atributos-“ Véase Richard Rorty, *Objetivismo, relativismo y verdad*.... Pág. 270. “No obstante, si se lee *Una teoría de la justicia* desde un ángulo más político que metafísico, puede verse que cuando Rawls dice que “el yo está antes que los fines que se afirman con él” no quiere decir que exista una entidad llamada “el yo” que es diferente de trama de creencias y de seos que “posee”. Cuando dice que “no debemos intentar dar forma a nuestra vida, remitiéndonos en primer término al bien definido de modo independiente”, no funda este “debemos” en una tesis sobre la naturaleza del yo. Su “debemos” no tiene que ser interpretado como un “en razón de la naturaleza intrínseca de la moralidad” ni tampoco como un “porque la capacidad de elección constituye la esencia de la personalidad”, sino más bien como un “a causa del hecho de que nosotros – los modernos herederos de las tradiciones de tolerancia religiosa y de gobierno constitucional- ponemos a la libertad por encima de la perfección.” *Ibíd.* pág. 253.

cambio demostró que las dificultades de conciliar como un todo los elementos de la vida pública y de la vida privada no tienen que ver con el desconocimiento de un elemento de naturaleza común ni con la definición filosófica irrefutable de cuál es la cualidad trascendental convocante. Para Rorty el problema del distanciamiento entre la vida pública y la vida privada tiene que ver con que todo lo que se establece como prioritario y deseable en cada uno de estos ámbitos corresponde a un léxico bien diferente.

Es necesario tener presente de una vez que, cuando nos referimos a la idea de vida privada en Rorty, se está aludiendo al ideal de creación de sí mismo; mientras que cuando mencionamos la idea de vida pública nos estamos dirigiendo concretamente a la idea de solidaridad o de ser justos. En lo que respecta a la diferencia de léxicos, Rorty advirtió que el lenguaje de la creación de sí mismo se caracteriza por ser privado, por no requerir de argumentación y no tener como prioridad ser compartido⁹⁸. Según Rorty los autores que escriben a favor de la *creación del sí mismo* son útiles porque nos advierten de las múltiples posibilidades que tienen los individuos para construir una historia consciente de sí mismos. Estos autores nos demuestran, según Rorty, que hay más virtudes fuera de las virtudes sociales y que esas virtudes no-públicas cuentan en la realización de algunos individuos. Estos autores alimentan la cultura con nuevas formas de ser, de pensar, de percibir y de expresar; así mismo estos ejemplos de vida permiten estar renovando el rango de posibilidades de existir a su vez que ayudan en el aumento de descripciones sobre el mundo y las personas. *Con ellos cobramos consciencia de*

⁹⁸ Richard Rorty, *Objetivismo, relativismo y verdad...* Pág. 262.

*nuestra propia necesidad, articulada a medias, de convertirnos en personas nuevas, en personas para cuya descripción aún carecemos de palabras*⁹⁹.

De otra parte, el léxico de la solidaridad o de la justicia tiene un carácter público, debe argumentarse y contra argumentarse, debe estar sujeto a un acuerdo. Nos conducen por los caminos del consenso, nos recuerda la importancia de establecer buenas relaciones entre todos y como tal construcción incluye unos deberes y unos derechos. Los escritores del *deseo de justicia* nos abren los ojos ante las contradicciones y deficiencias de nuestras instituciones y dan pistas sobre la manera de hacer más coherente la relación entre nuestras prácticas corrientes y convicciones sociales y políticas. Estos escritores afinan los elementos del léxico público con el que ya estamos comprometidos por el hecho de ser ciudadanos.¹⁰⁰

Tal vez uno de los principales aportes de Richard Rorty fue mostrarnos que, a pesar de la aparente incompatibilidad de nuestras aspiraciones personales de autonomía y originalidad con las aspiraciones públicas de solidaridad y justicia, era posible, saliéndonos de la impronta esencialista-finalista presente en casi todas las tradiciones del pensamiento, concebir una sociedad donde se pudiese ser tan privatista como se quisiese sin necesidad de sacrificar nuestras aspiraciones y nuestro compromiso con la solidaridad y la justicia.

⁹⁹ Richard Rorty, *Contingencia, Ironía y Solidaridad...* Pág.16

¹⁰⁰ *Ibíd.* Pág. 17

Caminos que abre la post-filosofía rortiana.

En el cuerpo del presente trabajo retomaremos las críticas a esta re-descripción de la filosofía que hace Rorty y que he presentado sucintamente. Sin embargo, y para avanzar en los problemas a los que nos enfrenta el autor, es necesario empezar afirmando que, sin duda, no es del todo fácil pensar cómo se podría derivar cierto compromiso social en una sociedad que privilegia y protege las identidades privadas, desdeña cualquier sentido de obligatoriedad racional, moral y religiosa para hacer efectivo el compromiso con los otros, y anima cierta relación ambigua e irónica con las ideas que tienen los individuos de sí mismos y del mundo que los rodea. ¿Será posible movilizarse con tanta facilidad entre el placer individual y el compromiso social para quienes su único referente social es la ironía hacia sí mismos? ¿Sería posible desarrollar una especie de instintivo sentido de solidaridad a partir de ironizar las creencias que hacen parte de la cultura y de nuestra identidad? ¿Le apuesta Rorty pragmatistamente, y claro, paradójicamente, a un tipo de “naturaleza” humana? en este caso no como origen o finalidad, sino como condición descriptiva, tal cual como sabemos qué podemos esperar de los perros y otras mascotas. Son preguntas que seguramente no contestaremos a plenitud, pero particularizar en aspectos de su descripción, puede ayudarnos a comprender los alcances, para unos, y las debilidades, para otros, de la propuesta rortiana.

Al escoger una particular línea argumentativa o descriptiva entre las diversas opciones que se tienen a la hora de presentar, interpretar, comentar y problematizar una tesis o una serie de conceptos, como en este caso los de Richard Rorty, será inevitable descuidar algunos puntos que para otros pueden resultar fundamentales y que al no tratarlos, la particular línea que uno se atreve a presentar podrá perder valor o importancia. Lo

interesante de este tipo de trabajo, el trabajo sobre autores, es que en cierta forma resultan inagotables las perspectivas de análisis, la profundización conceptual y las relaciones interconceptuales así como los énfasis y los usos que se puede hacer de lo estudiado. A partir de la presentación de la post-filosofía rortiana muestro entonces dos afirmaciones que considero centrales, estrechamente relacionadas, y que enmarcan la propuesta ético-política de Rorty.

Se ha criticado a Rorty por pretender establecer una solidaridad post humanista a partir de dos condiciones generales que es posible esbozar así a) La prioridad de las sociedades liberales es garantizar la consigna de no ser crueles y esto no se logra a partir del hallazgo de un constructo racional universal que suponga la inmutabilidad de este principio¹⁰¹ y b) El sistema social y político que mejor se adapta a la aspiración de ampliar en toda la humanidad el compromiso con la evitación de la crueldad y el incremento de la solidaridad es el liberalismo democrático occidental¹⁰².

Rorty entonces aspira a una utopía mundial donde los seres humanos disfrutarían de los beneficios de las sociedades democráticas modernas y estarían protegidos de prácticas

¹⁰¹ “Kant, movido por los mejores motivos, orientó la filosofía moral en una dirección tal que a los filósofos morales les resultó arduo advertir la importancia que para el progreso moral tenían esas descripciones empíricas. Kant deseaba promover desarrollos como los que en efecto se han producido desde sus días: el desenvolvimiento ulterior de las instituciones democráticas y de una consciencia política cosmopolita. Pero pensaba que la forma de hacerlo consistía en subrayar, más que la conmiseración ante el dolor y el remordimiento por la crueldad, la racionalidad y la obligación; específicamente, la obligación moral. Consideró que el respeto por la “razón”, por el núcleo común de humanidad, era el único motivo que no era “meramente empírico”, que no dependía de los accidentes de la atención o de la historia. Al contraponer el “respeto racional” a los sentimientos de conmiseración y de benevolencia, hizo que estos últimos apareciesen como motivos dudosos y de segundo orden para no ser cruel. Transformó la “moralidad” en algo distinto de la capacidad de advertir el dolor y la humillación y de identificarse con ellos”. Véase Richard Rorty, *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, Pág. 211.

¹⁰² “El aglutinante social que mantiene unida a la sociedad liberal ideal (...) consiste en poco más que el consenso en cuanto a que lo esencial de la organización social estriba en dar a todos la posibilidad de crearse a sí mismos según sus capacidades, y que esta meta requiere, aparte de paz y prosperidad, las “libertades burguesas” clásicas”. Véase Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad...* Pág. 102

de crueldad e injusticia. Evidentemente en ambas afirmaciones se ponen en cuestión postulados filosóficos y políticos que tienen más seguidores que detractores. En la primera Rorty cuestiona la posibilidad de construir una ética fundamentada mientras que en la segunda defiende sin dudar, y con un marcado etnocentrismo, el modelo liberal, como la mejor opción hasta ahora inventada a la hora de construir su utopía solidaria.

Por estos mismos motivos los críticos de Rorty encuentran que la aspiración utópica de Rorty es irresponsable, impertinente y superficial.

Es irresponsable, pues resultaría bastante improbable hallar un vínculo más fuerte o legítimo que nuestra capacidad racional y argumentativa para ser capaces de asentar un terreno donde los seres humanos puedan debatir y reconciliar sus intereses y así aspirar a un mundo más justo, tolerante y equitativo¹⁰³. La propuesta de Rorty es impertinente porque aspirar a la mundialización de los valores liberales occidentales es una especie de imperialismo cultural que tenderá a homogenizar la sociedad, a desconocer o despojar a los no liberales de sus patrimonios culturales y a perpetuar los atropellos que han cometido las sociedades occidentales liberales en su ánimo civilizador y democrático. Es decir, continuará el proceso hegemónico, ya no solamente sustentado en la fuerza y en el condicionamiento económico, sino con la conversación vertical y la persuasión. En este mismo sentido, la propuesta es superficial e indulgente porque Rorty pasa por alto las

¹⁰³ “Para Rorty las democracias no son más que *bricolages* experimentales y prometedores (1987, 568) y “nada hay de malo en ellas” (1991 b, 34). Precisamente porque no comparten esa visión es por lo que teóricos como Jürgen Habermas se fatigan en amplios análisis sobre el significado político de ciertos fenómenos e intentan vincularlos con algo así como el poder transformador de la razón. Esto irrita un tanto al caballero pragmático porque supone una continua crítica centrada en nuestras democracias y –lo que todavía más grave en el caso de Foucault, 1991b, 16–, desconsidera la atención necesarias que debe prestarse a los escenarios viables para su reforma (1987, 570)” Véase Rafael del Águila, *El caballero pragmático: Richard Rorty o el liberalismo con rostro humano*, ISEGORIA (1993) pp. 26-48. Disponible en: <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/viewArticle/295>

condiciones del poder¹⁰⁴. Para los críticos la filosofía o la post-filosofía rortiana no puede aspirar a utopías sociales desconociendo los reales intereses de las instituciones de poder o minimizando su importancia. Para ellos, mientras no se enfrente con determinación y se desnuden los intereses de las clases dominantes perviviremos con la injusticia y la opresión. La historia reciente ha demostrado cómo la democracia occidental ha servido como excusa retórica para llevar a cabo acciones violentas o intransigentes de dominación. ¿Cómo puede Rorty defender este modelo social y político para su construcción de la solidaridad?

Los ataques a la propuesta rortiana no están muy lejos de los ataques comunes al liberalismo, solamente que en el caso del neopragmatista, los ataques toman un matiz particular, tal vez debido a la singular forma en que Rorty pretende persuadir y se deshace de las críticas a sus ideas¹⁰⁵. La forma abierta e ilustrada en que Rorty defiende los principios del liberalismo desechando cualquier discusión que pretenda poner en cuestión los fundamentos de ese mismo liberalismo hace que sobre él no solamente recaiga la contra argumentación sino cierta mofa o desprestigio de su rol como filósofo.

Obviamente no solamente es el estilo persuasivo o retórico de Richard Rorty lo que molesta a sus colegas. Específicamente ¿qué ataca Richard Rorty con este estilo y por qué ese ataque se responde con tal determinación?

¹⁰⁴ “Una historia así, incluso cuando fundamenta los sofisticados gustos antiepistemológicos y antimetafísicos de los vanguardistas posmodernos, al encubrir subrepticamente ciertas historias de los pueblos oprimidos, acaba escondiendo la operación del poder en el pasado y en el presente- ya sea para dominar o para resistir” Cornel West, *La evasión americana de la filosofía...* Pág. 317.

¹⁰⁵ “There are many entry points into Rortyan discourse, although Rorty doesn’t make the task of expositor and critic all that easy. How so? Because his arguments are often slippery and difficult to engage. Just when you think you’ve come up against something solid, it turns squishy” Véase Jean Bethke Elshtain, *Don’t be cruel: reflections on Rortyan Liberalism*, en Charles Guignon, y David R. Hiley, (Eds) *Richard Rorty...* Pág. 139.

A continuación enunciaré, solamente apoyado por la somera descripción de las propuestas rortianas presentadas hasta ahora, una serie de afirmaciones propuestas, unas más de carácter epistemológico, otras más de importancia para la ética, más o menos establecidas como prioritarias y de difícil cuestionamiento que son precisamente las que parece atacar o por lo menos contradecir Richard Rorty.

- a. Deben existir conceptos o ideas de características universales y racionalmente válidas que posibiliten la discusión y la argumentación. Así se permite valorar en el diálogo cada proposición de acuerdo con su correspondencia a esos conceptos o ideas racionalmente válidas y de conocimiento universal.
- b. Toda imposición es una acción éticamente indeseable, pues se basa en el ejercicio del poder de unos sobre otros que no lo tienen.
- c. La homogenización es una característica cultural indeseable pues sugiere la desaparición de los subordinados.
- d. Los valores y la diversidad cultural tienen más importancia de la que usualmente le otorgan los pensadores liberales como Rorty.
- e. El liberalismo democrático occidental ha demostrado no ser el modelo ideal y se ha convertido en un sistema hegemónico que se ha valido de la violencia y el chantaje para imponer unos valores que benefician a unos pocos.
- f. Todo ejercicio de poder conlleva a un ejercicio de la crueldad y entonces aspirar a desaparecer la crueldad es necesariamente aspirar a desaparecer o, por lo menos, cuestionar seriamente las relaciones de poder.

El punto a alude directamente a la desestimación que hace Rorty de la razón filosófica como el campo particular de reflexión donde es posible encontrar los fundamentos o principios que permitirían establecer certezas acerca de las posibilidades y prioridades de los seres humanos respecto a asuntos mayúsculos como la justicia, el bien, la solidaridad, lo permitido, etc. Para Rorty, las certezas o la verdad no se encuentran sino que se construyen de acuerdo a ciertas contingencias o un proceso voluntario donde la razón sería solamente una forma particular de organizar las ideas con un fin específico que no necesariamente es “el fin”.

Los puntos b, c, d, e y f tienen que ver con varias tendencias filosóficas, políticas e ideológicas, que si bien siempre han estado presentes en la reflexión filosófica sobre la política, sólo hasta después de las revoluciones del siglo XVIII se fueron haciendo generales e indiscutibles; desde entonces la reflexión en torno a la igualdad de los individuos¹⁰⁶ y posteriormente al derecho de las culturas y los pueblos¹⁰⁷ a tratos equitativos, mantiene la discusión filosófica activa.

En ellas se mezclan ideales de libertad individual propias de la ilustración con esencialismos contextuales y culturales de raíz hegeliana complejizándose con el marxismo, el deconstructivismo, el republicanismo y las concepciones post colonialistas.

El etnocentrismo de Richard Rorty toma necesarias batallas en cada uno de esos lugares

¹⁰⁶ “Pillando a contrapié su propia etimología (*nascor*, en latín quiere decir “nacer”), la nación revolucionaria desarraigaba a los individuos y los definía más por su humanidad que por su nacimiento. No se trataba de devolver la identidad colectiva a unos seres sin coordenadas ni referencias; se trataba, por el contrario, de afirmar radicalmente su autonomía liberándoles de toda adscripción definitiva” Véase Alan Finkelkraut, *la derrota del pensamiento*, Anagrama, Barcelona, 1987. Pág. 15.

¹⁰⁷ “La nación no se compone a partir de la voluntad de sus miembros sino que la pertenencia de éstos a la totalidad nacional es lo que dirige su voluntad. Al ser el hombre la obra de su nación, el producto de su entorno y no al revés, como creían los filósofos de las Luces y sus discípulos republicanos, la humanidad debe declinarse en plural: no es otra cosa que la suma de los particularismos que pueblan la tierra.” Véase Alan Finkelkraut, *la derrota del pensamiento...* Pág. 20.

conceptuales convirtiendo sus propuestas en fuentes de polémica y rechazo. Es necesario precisar que estas batallas no las toma desde el lugar del implacable opositor de derechas, sino desde el intelectual reposado que encuentra incongruencias en los discursos de su misma tradición de izquierda y cree poder superar las constricciones conceptuales en el afán de una construcción utópica desprovista de ideología.

En los próximos capítulos profundizaré un poco más en las explicaciones que da Rorty para justificar su etnocentrismo, en el sentido, según él, de la imposibilidad de hablar desde cualquier otro lugar que no sea ese campo que vuelve coherente las creencias particulares. Según Rorty este etnocentrismo le ayuda a salirse de la acusación como relativista que siempre se le ha hecho. En el siguiente capítulo expondré pormenores de la defensa que hace Rorty del liberalismo como el mejor sistema que nos permitiría avanzar en la constitución de una sociedad mundial menos cruel y, sobre todo, como esa defensa del liberalismo no debe ser una defensa racional sino sentimental.

II. SALTO DEL RELATIVISMO Y DEFENSA DEL ETNOCENTRISMO.

Básicamente la crítica rortiana sobre nuestra predisposición a buscar una correspondencia entre las ideas que tenemos sobre los asuntos de la vida y las acciones que emprendemos con una imagen o noción de verdad y objetividad, recae en que estamos inmersos en una tradición de pensamiento que instituyó un dualismo entre el pensamiento y la acción que ha permeado las formas particulares en que hemos hablado y estamos hablando. Cuando la forma en que se habla es la que define qué argumentos son verdaderos y objetivos, nos damos cuenta de que tanto las formas particulares de argumentar como los referentes que determinan su objetividad están inmersos en un contexto particular, por lo cual resultaría difícil pensar en la pertinencia o la posibilidad de la existencia de juicios con pretensión universalista y con una condición de ahistoricidad.

El explicar la racionalidad y la autoridad epistemológica por referencia a lo que la sociedad nos permite decir, y no lo segundo por lo primero, constituye la esencia de lo que designaré con el nombre de “conductismo epistemológico”, actitud común a Wittgenstein y Dewey. La mejor forma de entender esta clase de conductismo es considerarlo como una especie de holismo- pero un holismo que no necesita apuntalamientos metafísicos idealistas- Afirma que si entendemos las reglas de un juego lingüístico, entendemos todo lo que hay que entender sobre las causas por las que se hacen los movimientos en este juego lingüístico, (es decir, todo menos la comprensión extra obtenida de investigaciones que nadie llamaría epistemológicas- por ejemplo la historia del lenguaje, la evolución de la especie y el ambiente político y cultural de los jugadores)¹⁰⁸

¹⁰⁸ Richard Rorty, *La Filosofía, y el espejo de la naturaleza*, Ed. Cátedra, Madrid, 2001, Pág. 165.

La posición rortiana es que la relación entre los deseos de justicia general y los compromisos de los seres humanos con sus semejantes en nociones de respeto, derecho, tolerancia y compasión, no necesariamente debe pasar por el terreno de la racionalidad o el objetivismo. Si alguna cosa trató de dejar clara Rorty en sus ensayos es que para el pragmatismo las definiciones alrededor de los conceptos de verdad y objetividad, como tradicionalmente se reconocen, son sumamente maleables cuando se explican desde una perspectiva histórica, o tremendamente complejos, cuando los asuntos relacionados con la verdad necesitan ser puestos en un código casi hermético, como el de la lógica o las matemáticas. La verdad como contenido está sujeta a las contingencias del cambio cultural y las revoluciones científicas; la verdad como atributo de la existencia es una difícil apuesta metafísica, cuya utilidad en la práctica no depende de su “validez”. Una interpretación, si se quiere algo simple, es que finalmente si un concepto necesita tantas operaciones para validar su pertinencia y permite interpretaciones contradictorias, es porque el concepto como tal no puede jugar, por lo menos, para la urgencia de nuestras situaciones más corrientes y sentidas.

Rorty no critica totalmente la idea de razón ni las búsquedas de la verdad y el conocimiento. Él se pronuncia en contra de la herencia platónica que se caracteriza por poner estos asuntos como prioridad de la cultura y como lo más importante de la existencia humana.¹⁰⁹ Para Rorty, nuestra noción de racionalidad puede expandirse más allá de la búsqueda del triunfo argumentativo gracias a una renovación de la idea de *persuasión*¹¹⁰. Rorty espera que esta persuasión responda al prejuicio de creer que si lo

¹⁰⁹ Richard Rorty, *El desafío del relativismo* en József Niznik y John Sanders (eds.), *Debate sobre la situación de la filosofía*, Cátedra. Colección Teorema, Madrid, 2000. Pág. 46.

¹¹⁰ Sobre este sentido de persuasión habría que decir varias cosas. Una es que no necesariamente proponer la persuasión como una alternativa de más amplias posibilidades que la argumentación lógica es un asunto originalmente rortiano. Tal vez por el mismo ambiente analítico del que Rorty emerge pareciese que nuestro

común en el terreno de la racionalidad es la argumentación en el terreno de lo irracional lo intercambiable son los golpes. Para Rorty la irracionalidad no es dejar las cosas como son y aceptar que, puesto que cada quien tiene su propia noción de verdad, entonces es mejor apagar las luces del entendimiento y seguir nuestro propio y anárquico camino. Para Rorty las metas de la ilustración no son erradas; lo equivocado es pensar que todas nuestras disputas se pueden resolver aludiendo a un sentido de verdad objetiva irrefutablemente imprescindible.¹¹¹

neo-pragmatista necesita subrayar las posibilidades razonables de la persuasión para contrariar la herencia cartesiana y kantiana, sin embargo en otros escenarios este mismo término no ha sido desconocido del todo como motor del diálogo. Con relación a esto nos ilustra el profesor Adolfo León Gómez “¿Es racional la persuasión? Garver dice que sí, por lo menos en algunos casos, ya que el verbo persuadir se usa en nuestro lenguaje ordinario en dos sentidos diferentes, primero es el sentido corriente. En este sentido dice Garver, que sí es racional. Pero, existe otro sentido no corriente y es el que se le da a la palabra persuadir para conferir cierta apariencia de racionalidad a un acto que es completamente irracional”. Véase Adolfo León Gómez, *Seis lecciones sobre teoría de la argumentación*, Alego editores, Santiago de Cali, 2006, Págs. 43-44. En el sentido del carácter del discurso filosófico Rorty estaría de alguna forma cerca a la corriente de la nueva retórica inaugurada por Perelman “Para Perelman, en filosofía, no hay, estrictamente hablando, demostraciones de tesis filosóficas, sino argumentos a favor de tesis plausibles que dependen de la persuasión de un auditorio” Véase Jorge Sierra, *Entre el etnocentrismo y el relativismo, Rorty y la idea de una ética sin fundamentos universales*, Uniandes-Ceso, Santa Fe de Bogotá, 2009. Pág.69. Sin embargo, una buena pregunta sería hasta dónde Rorty estaría cubierto dentro del imperio retórico de Perelman, pues por ejemplo, el importante difusor de las ideas de Perelman en Colombia, el profesor Adolfo León Gómez retomando a Garver, sostiene que dentro de las características de una persuasión irracional es cuando en la proposición el “persuadir” se puede intercambiar por “sugestionar” o “seducir”. Si tenemos en cuenta que para Rorty la filosofía debe verse como un género literario más y si dentro de la literatura la seducción es un valor, concluimos que el discurso de Rorty es irracional. Este irracionalismo es aceptado por Rorty. Ante la pregunta concreta sobre qué tan “meramente” retóricos son los argumentos Rorty responde: “Algunos filósofos observan una distinción esencial entre la lógica y la retórica o entre “convencer” y “persuadir”. Yo no. Hay una distinción entre buenos y malos argumentos, pero es una diferencia que se relaciona con el público o el destinatario. Un argumento es bueno para un público cuando sus premisas son plausibles para ese público. Hay también una diferencia entre argumentos sinceros y engañosos: los primeros están constituidos de tal modo que aquellos que los producen están convencidos de lo que dicen. No creo, sin embargo, que necesitemos una distinción entre argumentos lógicos y “meramente retóricos”. Sustituiría la distinción de Habermas entre el uso del discurso estratégico y el no estratégico por la distinción del “sentido común” entre intentos de persuasión sinceros y engañosos.” Véase Eduardo Mendieta, Richard Rorty, *Cuidar la libertad...* Págs. 91-92. Sin embargo, y siendo más exigentes a la hora de relacionar estos dos autores, parecería claro que Perelman no abandona del todo la distinción aristotélica entre retórica y lógica y tampoco entre razón teórica y razón práctica, por tanto allí habría una condición fundamental a la hora de querer establecer relaciones entre ambos autores. Agradezco a Stephany Mahecha, estudiante de la maestría en Filosofía de la Universidad del Valle, por sus valiosos aportes en este tema.

¹¹¹ “Pero, por supuesto, agregamos a continuación que ser irracionalista en este sentido no significa ser incapaz de argumentar. Los irracionalistas no echamos espuma por la boca ni nos comportamos como animales. Simplemente nos negamos a hablar de una cierta manera, de la manera platónica. Los juicios de los

Para Rorty la dificultad para afrontar que la racionalidad filosófica es la vía que nos permite hallar las respuestas ante las cuestiones que nos vinculan con los otros, es que en un punto de la historia se instituyó que era más importante definir el carácter racional de las propuestas que reconocer con amplitud las particularidades de los problemas que se querían solucionar y las contingencias que lo provocaban. Se impusieron conceptos de los cuales parecía imposible desprenderse a la hora de responder esas preguntas por los vínculos y los comportamientos morales. Aceptar que Dios no era el centro de nuestra búsqueda sino la razón, para luego decir que en la lógica era posible hallar la fórmula que operara para la validez de las proposiciones pretendidas de verdad, para Rorty, no es sino decir que las discusiones en el seno de la racionalidad han sido largas, lentas, algo edificantes y entretenidas. Es decir que estas discusiones han variado y han influido en la percepción que tienen las personas sobre sí mismas y sobre la vida y es decir que en algunos casos han incitado transformaciones afortunadas para muchas personas. Sin embargo, también es necesario decir que la poesía, la literatura y el arte han hecho cosas parecidas y, a veces, más impactantes e influyentes. También es dudar y pensar que puede haber otras formas más útiles de promover los cambios que deseamos para nosotros como humanidad, como una cultura global incluyente.

A pesar de lo persuasivo que puede ser Rorty con su propuesta moral que toma más en cuenta las narraciones literarias que las argumentaciones filosóficas, no deja de ser preocupante preguntarse, por ejemplo, cómo se enfrenta él a los problemas propios de las

que tenemos la esperanza de convencer a la gente no pueden formularse con la jerga platónica. De modo que nuestros esfuerzos de persuasión deben adoptar la forma de progresiva penetración de una nueva manera de hablar y no de una argumentación directa en interior de las viejas maneras de hablar”. Véase Richard Rorty, *El desafío del relativismo* en József Niznik y John Sanders (Eds.) *Debate Sobre la Situación de la Filosofía...* Págs. 52-53.

diferencias culturales y cómo es posible resolver los mismos si su crítica desecha la idea de universalizar valores morales o políticos que estén por encima de estas diferencias. Esta es la pregunta que hacen los críticos de Rorty y no quería pasarla por alto aunque su tratamiento estará implícito en este capítulo que corresponde a la evasión del relativismo y la apropiación del etnocentrismo. Le enuncio para que el lector sensible, con justo sentimiento o razón, no empiece a leer con desconfianza estas líneas sin encontrar referencia a un tema tan delicado en estos tiempos de *búsqueda de reconocimiento y política de la diferencia*. Sólo adelantaré que en Rorty la diferencia no es un valor en sí mismo, sino que es una condición que debemos asumir de acuerdo con los retos que nos obliguemos como sociedad. Las diferencias culturales no son ni buenas ni malas e, interpreto yo a Rorty, no se deben promover las diferencias sólo por serlas, aunque es claro, y esa es su meta, se deben resolver los graves problemas que ocasionan las diferencias, especialmente en aquellos casos que significan el abuso y la opresión de unos para otros.

Podemos entender que Rorty propone la necesidad de desechar la idea de que la solidaridad puede construirse objetivamente y plantea que asumamos nuestra responsabilidad solidaria desde acciones e ideas que no vinculen ninguna noción objetiva y ahistórica o que deba tener un carácter positivo de verdad. Para muchos, desvincular la objetividad de nuestras acciones humanas es dejar que las mismas caigan en la arbitrariedad de cualquier interpretación, a esto lo llaman relativismo. ¿Es Rorty un relativista? Él innumerables veces dice que no lo es. Si resultara que Rorty es un relativista, entonces, ¿nada de lo que diga merece ser tomado en cuenta?

A continuación detallaré por qué las acusaciones de relativismo a Rorty, y por ende el descrédito de su propuesta política y social, están realizadas desde un particular lenguaje filosófico del que Rorty ha querido salirse. Afirmaré que en el caso de Rorty hablar desde un lenguaje caracterizado por no ser fundamentalista, realista, representacionista, dicotómico, referencialista y autoreferido no quita interés y pertinencia a su propuesta política.

Contextualismo y etnocentrismo en Richard Rorty

Richard Rorty es acusado de relativista básicamente por su posición radicalmente crítica a cualquier concepto de verdad que implique una correspondencia con una entidad externa y trascendental como la razón, la naturaleza de las cosas o *el mundo tal cual es*. Sin embargo, según Rorty, este escepticismo no lo arroja al relativismo, y por esto deriva su posición hacia un etnocentrismo. El etnocentrismo rortiano se define por la convicción de que no es posible aspirar a un marco de entendimiento sobre el mundo y la vida mayor del que nos proporcionan las creencias y deseos de una comunidad particular. Según lo anterior, una interacción afortunada entre nosotros y otros no se apoyará en argumentos racionales universalistas, sino en la posibilidad de conversar a partir de los criterios de justificación contextuales que cada comunidad e individuo tienen. Este apartado consiste en presentar la defensa que hace Rorty ante la acusación de que él es un relativista para posteriormente dar detalles de su defensa etnocéntrica. También incluiré las críticas realizadas principalmente por Jürgen Habermas y el filósofo argentino Daniel Kalpokas quien, en nuestro medio latinoamericano, ha seguido de forma crítica el desarrollo del

neo-pragmatista. Ambos coinciden en que tal etnocentrismo sería inconsistente con las aspiraciones conversacionales, de justicia y de solidaridad que propone Rorty, pues ¿cómo sería posible desde el etnocentrismo derivar en una comprensión mutua? Para los críticos, Rorty es a veces un relativista, otras veces un escéptico.

Finalizaré este capítulo proponiendo que el etnocentrismo rortiano es coherente con su particular concepción de conocimiento, mundo, lenguaje y 'yo'. Rorty se toma en serio los retos del contextualismo, por lo cual la mayoría de las críticas en su contra apuntan a cuestiones que Rorty desechó de su lenguaje o descripción. Algo así como desaprobando de lleno la filosofía política de Hobbes por no ser democrática¹¹². Para Rorty ser "contextualista" es aceptar plenamente "el historicismo, el giro lingüístico, el intersubjetivismo y la integración sinérgica de estos tres elementos"¹¹³. El valor de la propuesta política rortiana recae en su utópica visión de mundo por construir, para lo cual debe tomar radicalmente el camino opuesto de quienes esperan que las prácticas y los lenguajes humanos correspondan con una noción reconocible de mundo previo.

Richard Rorty propone que desechemos, de una buena vez, nuestra aspiración a construir un mundo solidario fundando en premisas objetivas y justificadas en criterios de validez universal. Plantea que asumamos nuestra responsabilidad solidaria desde acciones e ideas que no vinculen ninguna noción trascendental, universalizante y ahistórica, y mucho menos en un carácter irrefutable de verdad¹¹⁴. Para muchos,

¹¹² Debo este comentario al profesor Rodrigo Romero, director de este trabajo de grado.

¹¹³ Tomás Ibáñez, *Contra la dominación*, Gedisa, Barcelona, 2005. Pág. 181.

¹¹⁴ La cuestión acerca del concepto de verdad en Rorty y la defensa que hace frente a las críticas de los filósofos que confieren un valor objetivo al término es bastante extensa y no se detendrá en ello aquí. Sin embargo, para tener una idea, Rorty se refiere a ella como "Excluir la idea del lenguaje como representación y ser enteramente wittgensteiniano en el enfoque del lenguaje, equivaldría a desdivinizar el mundo. Sólo si lo hacemos podemos aceptar plenamente el argumento que he presentado anteriormente: el argumento de que hay verdades porque la verdad es una propiedad de los enunciados, porque la existencia de los enunciados

desvincular la aspiración a la objetividad de nuestras palabras y acciones humanas es dejar que las mismas caigan en la arbitrariedad de cualquier interpretación subjetiva. A esto lo llaman relativismo y es supremamente grave cuando la filosofía moral, en este caso, tendría la responsabilidad de ayudar a precisar los elementos irrefutables que deberían sostenerse como garantes en favor, por ejemplo, de un acuerdo transcultural.

En el artículo *¿Solidaridad u Objetividad?*¹¹⁵ Rorty sostiene que nosotros, los seres humanos reflexivos, acudimos a dos formas diferentes para dar sentido a nuestras vidas. Una forma da sentido a la vida a través de la narración¹¹⁶ de nuestras experiencias y expectativas como aportes significativos a la humanidad. La otra forma radica en que la narrativa de nuestras acciones y pensamientos tiene valor en una correspondencia directa con una realidad no humana o física. Para Rorty la primera define la solidaridad, mientras que la segunda es básicamente lo que describe la idea de objetividad¹¹⁷. Esta diferencia

depende de los léxicos, y porque los léxicos son hechos por los seres humanos” Véase en Richard Rorty, *Contingencia Ironía y Solidaridad...* Pág. 41.

¹¹⁵ Richard Rorty, *Objetividad, Relativismo y Verdad*, Escritos Filosóficos I, Barcelona, Paidós, 1996.

¹¹⁶ Para Rorty lo que existen son relatos, narraciones que dan sentido a una historia y un futuro, que definen lo que somos, tanto como sociedad e individuos “El mundo no habla. Sólo nosotros lo hacemos. El mundo, una vez que nos hemos ajustado al programa de un lenguaje, puede hacer que sostengamos determinadas creencias. Pero no puede proponernos un lenguaje para que nosotros lo hablemos. Sólo otros seres humanos pueden hacerlo” Véase Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad...* Pág. 26.

¹¹⁷ Albert Sechehaye, más conocido por ser uno de los dos editores del *Curso de Lingüística General* de Ferdinand de Saussure, da una base teórica para esta distinción que hace Rorty de un lenguaje de la comunidad y un lenguaje de las ideas objetivas. Para Sechehaye habría una diferencia entre el lenguaje del sentimiento y el lenguaje de las ideas. “Ahora bien, la idea y el sentimiento son dos cosas profundamente diferentes. Las impresiones son cosas vivas, singulares por naturaleza y que jamás se repiten de una manera idéntica. Cada hecho de este orden es cualitativamente original y en el dominio del arte sólo cuentan las creaciones. Lo mismo sucede con los hechos de la lengua que nos emocionan o conmueven nuestra fantasía. No hay ninguna razón para que tengan correspondencia de uno a otro idioma (...) El dominio de las ideas es completamente distinto. Por diversos que sean los valores de los términos que las expresan se pasa de una lengua a otra, es lícito pensar en un acercamiento posible que los llevaría a corresponderse y a superponerse. Para ello, naturalmente, es preciso colocarse en el terreno estrictamente intelectual y entrar a considerar signos de ideas puras o signos de cuyo valor se ha separado, por abstracción, todo lo que subsiste de afectividad. En efecto, ya no estamos entonces en el dominio de lo particular, sino de lo general” Véase Albert Sechehaye, *El Pensamiento y la lengua o cómo concebir la relación orgánica de lo individual y lo*

también se puede explicar, según Rorty, porque cuando una persona busca ser solidaria no se fija en la relación entre las prácticas de la comunidad a la que quiere ayudar con algún concepto o idea que nos diga “algo más” sobre esa comunidad¹¹⁸. Cuando una persona busca ser objetiva debe tomar distancia de las diversas prácticas que realizan las personas de una comunidad determinada y procura vincularlas a alguna noción que permite la descripción, pero sin referirse a los seres humanos concretos.¹¹⁹

En términos simples la propuesta rortiana consiste en afirmar que para alcanzar acuerdos que permitan a los seres humanos mejorar las sociedades, no necesitamos acudir a nociones objetivas o verdaderas legitimadas en correspondencia con unos criterios de validez universal. Esta mejora de la sociedad, significa en el pensamiento de Rorty, la posibilidad de ampliar la imagen que tenemos cuando nos referimos a ‘nosotros’; es decir, la capacidad que tenemos para ampliar el número de miembros de nuestra comunidad moral. Tal compromiso de vinculación solamente podría ser generado por la creencia, en nuestro caso, de que nuestros valores liberales, burgueses y posmodernos ¹²⁰ son los más útiles inventados hasta ahora, si nuestra meta como especie es construir un mundo más tolerante y que es intolerante a los actos de crueldad. Para Rorty poner en práctica

social en el lenguaje en Ernest Cassirer y Albert Sechehaye y otros, *Teoría del Lenguaje y Lingüística General*, Buenos Aires, Paidós, 1972. Págs. 55-56.

¹¹⁸ Ejemplos actuales son el reciente terremoto en Haití y el ataque terrorista del 9/11. Gran parte de la comunidad mundial reaccionó indignada ante la idea esbozada por algunos de que el terremoto era una especie de castigo divino provocado por las prácticas mágicas que tradicionalmente se han realizado en la isla. De igual manera se reaccionó cuando cierta línea editorial anti-americana se mostró complacida con el atentado, apoyándose en cierta noción de justicia o equilibrio.

¹¹⁹ Richard Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad*...Pág. 39.

¹²⁰ Hacemos alusión al artículo “Liberalismo Burgués Posmoderno”, donde esa misma idea “sugiere la manera en que los liberales pueden convencer a nuestra sociedad de que la lealtad a ella es suficiente moralidad, y que semejante lealtad no necesita ya un respaldo ahistórico” Véase en Richard Rorty, *Objetividad, Relativismo y Verdad*...Pág. 270. Es también preciso tener en cuenta que el liberalismo de Rorty se define tal como lo acuñó Judith Shklar “quien dice que los liberales son personas que piensan que los actos de crueldad son lo peor que se puede hacer”. Véase en Richard Rorty, *Contingencia, Ironía y Solidaridad*... Pág. 17.

esta creencia sería suficiente para iniciar un proceso de consolidación de una sociedad más libre, menos cruel y menos dogmática.

Esta idea de Rorty tiene dos implicaciones claras. Por un lado Rorty nos dice que los seres humanos no deberían zanjar sus diferencias o establecer vínculos solidarios mediante acuerdos basados en criterios objetivos, pues, como tal, la idea de objetividad es difícilmente sostenible de acuerdo con su tesis según la cual nuestros esfuerzos de validar nuestras creencias o ideas en algo llamado objetividad es un rasgo metafísico que debe ser superado en lenguaje común. En el mismo sentido Rorty sugiere que en vez de tratar de corresponder el lenguaje con criterios universalmente válidos para permitir, entre otros asuntos, el acuerdo entre las personas, lo que debemos hacer es vincular a todas las personas dentro de un lenguaje cuyas descripciones (los relatos concretos que se expresan con el lenguaje) permitan el entendimiento y la solidaridad. Para Rorty es el lenguaje del liberalismo democrático y post-metafísico el que permitiría tal tipo de ampliación de la noción de la idea de 'nosotros'. Allí se explica, según él, porqué su propuesta es etnocéntrica y no relativista, globalizante pero no universalista. ¿Hay diferencias entre etnocentrismo/ relativismo y global/universal?

Con el propósito de demostrar que su posición no es relativista y sí etnocéntrica, que ambas pertenecen a lógicas o lenguajes diferentes, Rorty propone un ejercicio que consiste en exponer tres concepciones que podrían interpretarse como propias de una proposición relativista. A, una creencia es tan buena como otra; B, 'verdadero' es un término equívoco, que tiene tantos significados como procedimientos de justificación existen y C, que no puede decirse nada sobre la verdad o la racionalidad aparte de las

descripciones de los procedimientos de justificación conocidos que una determinada sociedad – la nuestra- utiliza en uno u otro ámbito de indagación.¹²¹

En *¿Solidaridad y objetividad?* Rorty no profundiza en las concepciones A y B, pues considera que su pragmatismo sería relativismo si defendiera alguna de ellas. Para mi comprensión complementaré estos dos puntos. Sobre la cuestión A es evidente que Rorty no propone que todas las creencias sean buenas o verdaderas como se afirma en el relativismo tradicional. Muy al contrario, afirma, sin rodeos, que cada cultura tiene derecho a pensar que la suya es la mejor, pero eso sólo significa que cada cultura tiene una coherencia¹²² que le permite pensar eso hasta que se encuentre con algo, una nueva necesidad, por ejemplo, que le sugiera que esa creencia previa ya no es útil. Sobre B, Rorty considera que la verdad es un término equívoco que puede corresponder a innumerables criterios de justificación, por tanto sus propuestas [las de Rorty] jamás tratan de erigirse como verdaderas y, simplemente, tanto su reinterpretación de la historia de la filosofía y del pensamiento, como su descripción pragmatista del yo, la verdad y la solidaridad, entre otras cuestiones, son descripciones coherentes que pueden resultar útiles para determinados propósitos. En este punto es claro que Rorty no cae en la simple contra argumentación platónica contra el relativismo que versa más o menos así:

¹²¹ Richard Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad...*Pág. 42.

¹²² Como el término ‘coherencia’ puede ser usado con diversas intenciones reconozcamos el sentido de coherencia en Richard Rorty: “Nosotros los pragmatistas opinamos que si la gente relaciona coherentemente sus creencias es porque no puede dejar de hacerlo, no porque ame la verdad. Nuestras mentes no pueden soportar la incoherencia más de lo que nuestros cerebros pueden soportar el sustrato neuroquímico que esté en su base (...) nuestras mentes están condicionadas por la necesidad de enlazar nuestras creencias y deseos en un todo razonablemente perspicuo” Véase Richard Rorty, *El Pragmatismo, Una Versión...*Pág. 115.

En efecto, si la Verdad no existe, tampoco puede ser verdad que la verdad no exista. Por lo tanto, la afirmación la verdad no existe no es verdadera, y si no es verdadero que la verdad no exista, entonces la afirmación de la verdad existe es verdadera y el relativismo es, por lo tanto, falso.¹²³

Rorty no niega la posible existencia de la verdad, solamente recalca que es muy difícil saber cuándo se está en ella y tal tarea, -creer estar y luego no estar para luego estar-, puede ser agotadora y poco útil.

En cambio, con relación a C, Rorty piensa que ésta interpreta claramente la intención de su reflexión y que él mismo define como etnocéntrica, pero nunca como relativista, saliéndose de la aparente contradicción. Según Rorty sus descripciones pretenden ser mejores que otras, pero no precisamente porque las suyas correspondan con la real naturaleza de las cosas, es decir, porque sean la verdad. Rorty sostiene que sería prudente utilizar el término verdadero como expresión general de recomendación, pues, dada su univocidad, tal flexibilidad del término permitiría comunicarse con los otros, tal cual cuando usamos expresiones o gestos que signifiquen 'aquí', 'allí', 'bueno', 'malo'. Finalmente sostiene que esta concepción C no es relativista, pues en ella no se defiende alguna perspectiva o teoría positiva. Llanamente se está ante una perspectiva negativa y etnocéntrica¹²⁴. En síntesis, de lo que se trataría C es que cada miembro de una comunidad tendría la capacidad de justificar, entender o poner en duda sus ideas y creencias de acuerdo con el conocimiento cualitativo que tiene de su propia tradición. Solamente los éxitos o fracasos de su propia historia serían los criterios para definir la pertinencia de determinado enunciado. Aparentemente representaría una contradicción negar la posibilidad de una "objetividad" pero a su vez argumentar a favor de evaluar

¹²³ Tomás Ibáñez, *Contra la dominación...* Pág. 18.

¹²⁴ Richard Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad...* Pág. 42.

ciertas prácticas o creencias con referencia a éxitos y fracasos. Creo que es necesario entender que Rorty no desestima la necesidad de que existan unos criterios que permitan ser referencia de las prácticas y las creencias, solamente que tales criterios no se definen en rigor de una objetividad caracterizada por su universalidad y ahistoricidad. Es decir, Rorty desestima la idea de objetividad por su pretensión universalista y ahistórica y no por su función como referente o punto de acuerdo donde pueden convergen las diferencias. Esta cuestión se tocará en varios puntos del presente trabajo de grado.

Resignar nuestra aspiración a obtener un conocimiento objetivo y aceptar que todo conocimiento es contextual, contingente y por tanto etnocéntrico tiene varias implicaciones y, por supuesto, constituye el blanco de las críticas más enfáticas a la propuesta rortiana. Es decir, Rorty quiere eludir las acusaciones de relativismo poniendo, por un lado, su reflexión sobre la filosofía fuera de pretensiones teóricas y epistémicas¹²⁵; y por el otro, amparando su propuesta política en el campo de los sentimientos y no de las razones. Esto lo salva de verse inmerso, aparentemente, en discusiones inocuas entre lenguajes incoherentes; pero, a su vez, lo pone en riesgo de desprestigiar su propuesta moral al asumir campante una posición etnocéntrica. ¿Realmente se escapa Rorty del relativismo?, ¿Es posible ampliar la comunidad moral desde un etnocentrismo asumido como lo propone Rorty?

¹²⁵ “Mi propia opinión, que tomo de Davidson, es que podemos abandonar la noción de una “relación epistémica con algo del mundo”, y simplemente confiar en las relaciones causales ordinarias que vinculan los enunciados con los entornos de los enunciadores. La idea de representación desde esta perspectiva, no agrega nada a la noción de “participar en la práctica discursiva de justificar las propias aserciones”. Véase Richard Rorty, *Richard Rorty/Jürgen Habermas Sobre la verdad: ¿Validez universal o Justificación?*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2007, Pág. 62.

Situaré las críticas de Habermas y Kalpokas en tres campos interrelacionados y centrales en la elaboración rortiana del concepto de etnocentrismo: el problema del contextualismo; el problema de la verdad y lo objetivo y el problema de un etnocentrismo normativizador.

El problema del contextualismo

Esta priorización rortiana de la noción de solidaridad sobre la de objetividad, para Habermas no sería más que producto de una concepción *contextualista* del conocimiento. Sin embargo, el contextualismo no debería convocar a seguir la recomendación del giro pragmático rortiano y desechar sin más nuestras aspiraciones de hablar desde términos de verdad y objetividad.

Habermas no piensa que la coherencia de nuestras creencias sea suficiente para explicar el significado del concepto de verdad¹²⁶; por tanto sería necesario dar un nuevo campo de acción al concepto de correspondencia, ya no en términos de corresponder fragmentos de lenguaje con fragmentos de realidad, sino de hallar coherencias entre diferentes enunciados o afirmaciones. Esta relación entre verdad y justificación no hará eco de un dualismo entre algo externo e interno y se entiende mejor desde la tesis pragmática¹²⁷ que afirma que no es posible hacer uso del lenguaje sin actuar. Cuando se

¹²⁶Jürgen Habermas, *Verdad y Justificación*, Editorial Trotta, Madrid, 2002, Pág. 238.

¹²⁷ No confundir la pragmática la que recurre Habermas con el pragmatismo filosófico. La pragmática habermasiana alude a una teoría del significado que “quiere explicar qué significa entender un acto de habla. Al ejecutar actos de habla se utilizan oraciones con “intención comunicativa”. Para la efectiva realización de esa intención deben estar satisfechas como mínimos las siguientes condiciones de la comunicación: - Un hablante y un oyente que dominen el mismo lenguaje; -Una situación de habla que pueda ser examinada por ambas partes; -Una comprensión de fondo intersubjetivamente compartida; - Una emisión localmente situada del hablante, con una toma de posición afirmativa o negativa (sí/no) por parte del oyente. Para explicar esto me apoyo en dos supuestos:- La comunicación lingüística existe, esencialmente, para que uno pueda

habla se ejerce una acción, 'actos de habla' y estos, a su vez, están inmersos en plexos de interacción y están entrelazados con acciones instrumentales¹²⁸. Para Habermas, cuando hablamos, estamos hablando e interactuando con relación a las cosas que están en el mundo. Por esto mismo, aludir a una relación interna entre verdad y justificación, no es más que comprender que a la luz de las evidencias disponibles, podemos plantear una pretensión de verdad que apunta más allá de ello que está justificado¹²⁹ y [así se] establece una práctica que no puede quebrarse¹³⁰. El ejercicio del entendimiento no puede realizarse a espaldas de una noción asible de mundo objetivo donde se pueda establecer un espacio de interacción público en el cual podamos diferenciar lo objetivo de lo subjetivo y esto sólo puede ser precisado desde una noción compartida de objetividad. En resumidas cuentas, para Habermas una teoría contextualista del conocimiento no deriva, ni en un escepticismo epistemológico ni en un etnocentrismo conversacional como lo propone Rorty.

El Problema de la verdad y lo objetivo

Para el filósofo argentino Daniel Kalpokas, Rorty se equivoca cuando asegura que no puede decirse nada acerca de la verdad o la racionalidad aparte de aludir a nuestros

entenderse con otro sobre algo en el mundo; - El entendimiento (Verständigung) significa que el oyente reconoce una pretensión de validez sostenida por el hablante para su emisión. Estas precisiones sobre el *explanandum* y el *explanans* nos conducen a la siguiente explicación: -Entender una expresión lingüística significa saber cómo podría ser utilizada para entenderse con alguien sobre el mundo". Véase Jürgen Habermas, *Verdad y Justificación*, Madrid, Editorial Trotta, 2002, Pág. 129.

¹²⁸ Ibid., Pág. 239

¹²⁹ Ibid., Pág. 240

¹³⁰ Ibid.

propios criterios de justificación¹³¹. Para él es obvio que sí se puede hablar de las concepciones de verdad y racionalidad de las otras culturas, incluso compararlas y en algunos casos adoptarlas como propias. Si bien es cierto que siempre que se habla de la verdad o la racionalidad se habla desde un punto de vista, eso no es ser necesariamente etnocéntrico. Kalpokas defiende esta posición asegurando que, si fuera cierto que no puede decirse nada acerca de la verdad y la razón, que vaya más allá de los criterios de justificación propios, ¿cómo se explicaría que podamos entender y evaluar los criterios de verdad distintos a los nuestros? Según Kalpokas el problema de Rorty es que da un uso ambiguo al término 'etnocentrismo'. El etnocentrismo rortiano significa anti-representacionalismo e identificación con una comunidad a la que se pertenece. Kalpokas, como Habermas, están de acuerdo en que no es posible salir del lenguaje para alcanzar una realidad pura, pero cree que sí es posible salir de los lenguajes particulares. Para el caso de Rorty, no es posible concluir que un rechazo del objetivismo sólo tiene como respuesta una defensa del etnocentrismo.¹³² Lo que parece quiere decir Kalpokas es que el etnocentrismo, es decir, la identificación con la propia creencia, no quiere significar que una actitud anti-representacionalista sea la única opción, aunque como señalábamos, Kalpokas cree que no hay una realidad pura, en sentido metafísico, sino un mundo cognoscible, en sentido pragmático.

Asumiendo a regañadientes que esta relación entre anti-representacionalismo y etnocentrismo sea coherente, Kalpokas advierte que las descripciones rortianas sobre el conocimiento y la verdad no pueden escapar del relativismo. Si lo que dice Rorty es dicho desde su etnocentrismo, pueden suceder dos cosas. O bien, su etnocentrismo sólo es

¹³¹ Véase Daniel Kalpokas, *Richard Rorty y la Superación Pragmatista de la Epistemología*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2005.

¹³² *Ibíd.*, Pág.52.

achacable a su pragmatismo y no a otras filosofías, por lo cual la anti-filosofía de Rorty tendría poco que decir ante filosofías que sí han superado su propia red de creencias y deseos; o por lo contrario, la posición etnocéntrica de Rorty se precia de un universalismo que contradice la misma concepción etnocéntrica.¹³³ En pocas palabras, si Rorty se define como etnocéntrico no debería lanzar propuestas que abarquen más allá de su contexto propio, pues así caería en una contradicción. Si es ésta la interpretación de Kalpokas a Rorty, pienso que está equivocado y así lo expondré en las conclusiones de este capítulo.

Kalpokus ratifica su posición asumiendo varios supuestos. Se supone que el mundo natural es el mismo para todos; se asume que sin excepción la relación con el mundo debe conformarse de acuerdo con los dictámenes de la experiencia, cierta coherencia y lógica; se supone igualmente que una comunidad que no siguiera tales dictámenes propios de la experiencia no tendría éxito en su relación con el mundo¹³⁴, “por tanto, todos los criterios de justificación pueden ser evaluados –al menos en principio- en función de estos parámetros¹³⁵.”

¹³³ *Ibíd.*, Pág.53.

¹³⁴ Nótese la cercanía de esta concepción de mundo con la idea de “answerability of the world” de McDowell. John McDowell desdeña el encasillamiento que Rorty le da a la epistemología en general, especialmente en el sentido de hacer cuasi equivalentes los problemas platónicos a los problemas del cartesianismo y el empirismo. Él cree que las personas pueden hacerse a sí mismos en cierta relación de *consecuencialidad adecuado* (answerable) con las cosas como son. Esta capacidad de responder ante un *mundo tal cual es*, en la concepción de John McDowell, no tiene relación con lo que Rorty deplora, es decir, una incapacidad para hacerse cargo de las contingencias. Por lo anterior, el hecho de que creamos que hay una realidad de mundo que es cognoscible, no significa hacerse una imagen fantástica en la cual el mundo por sí mismo resolverá las cosas que nos negamos a pensar con exigencia. Véase John McDowell, *Towards Rehabilitating Objectivity* en Robert Brandom (Ed), *Rorty on Critics*, Great Britain, Blackwell, 2000. Page. 114

¹³⁵ Daniel Kalpokas, *Richard Rorty y la Superación Pragmatista de la Epistemología...*Pág.60.

Etnocentrismo normativizador

En el mismo sentido, el punto en discusión entre Habermas y Rorty radica en si es necesaria una normatividad¹³⁶ justificada que sea el criterio que vincule moralmente a los sujetos. Para Habermas es muy difícil que un grupo cualquiera desee ampliar su comunidad sin el convencimiento de la objetividad del criterio para el cambio, pues

Si “verdadero” es justamente aquello que, porque es bueno “para nosotros”, puede ser tenido como justificado “por nosotros”, no existe motivo racional alguno para ensanchar el círculo de los miembros de nuestra comunidad de justificación.¹³⁷

A esta situación Habermas la llama ‘crisis epistemológica’ entre culturas divergentes, pues el carácter de su comunicación queda supeditado a coherencias particulares y excluyentes donde la única opción es que una domine a otra, o una se deje convencer o persuadir por la otra¹³⁸. A Habermas tampoco lo convence la apuesta de Rorty para enfrentar los avatares de las contingencias, en este caso esa ‘crisis epistemológica’, por medio de transformaciones conscientes de la forma de hablar. Para esta transformación del lenguaje como forma de escapar a los irresolubles dilemas del dualismo filosófico, Rorty se inspira en el darwinismo que describiría que, tal cual como los animales

¹³⁶“Rorty pone en juego una idealización débil que no resulta nada evidente. Tan pronto como se elimina el concepto de verdad a favor de una “validez para nosotros” de carácter epistémico y dependiente del contexto se echa en falta el punto de referencia normativo que explicaría porque un proponente debería esforzarse en obtener un asentimiento para “p” más allá de las fronteras del propio grupo” Véase Jürgen Habermas, *Verdad y Justificación*...Pág. 257.

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ Jürgen Habermas, *El Manejo de las Contingencias*, en Józef Niznik y John Sanders, *Debate sobre la Situación de la Filosofía*, Madrid, Cátedra, 2000. Pág.33.

naturalmente han perfeccionado sus capacidades para cada vez adaptarse mejor a las contingencias de la naturaleza, los animales humanos, que tienen como herramienta el lenguaje, harían lo mismo, es decir, la evolución humana no consistiría en términos de civilización sino de conveniencia o adaptación. Habermas no entiende cómo Rorty se atreve a proponer una idea que sostenga que el origen de nuestras formas de comprensión del mundo son producto de una experiencia evolutiva, pues de ser así ¿qué razón habría en desmontar las tendencias metafísicas sobre las que Occidente ha erigido sus estructuras de pensamiento? pues finalmente la persistencia de esta tradición indicaría lo impertinente de la pretensión de radical transformación.¹³⁹

Otra cuestión problemática tiene que ver con el aparente totalitarismo de su propuesta conversacional y persuasiva. Si no existen criterios válidos, creencias o premisas comunes, no puede existir diálogo racional; entonces cualquier intento de expansión de un criterio será impositivo o totalitario¹⁴⁰. Según Kalpokas la inconsistencia de este etnocentrismo rortiano se debe a varias razones que entra a enunciar. Rorty parece pensar que el lenguaje particular es un todo cerrado, además que si no existe un criterio racional objetivo que haga que los lenguajes se dinamicen ¿qué lo podría hacer? A lo anterior se suma que Rorty no distingue entre un uso normativo y otro descriptivo de la expresión ‘procedimientos de justificación’¹⁴¹. Según el autor argentino, cualquier descripción, perfectamente coherente de una situación y que puede ser válida como justificación de una creencia, no puede por ende convertirse en un criterio de justificación de lo correcto.

¹³⁹ Ibíd. Pág. 16.

¹⁴⁰ Daniel Kalpokas, *Richard Rorty y la Superación Pragmatista de la Epistemología...* Pág. 56.

¹⁴¹ Ibíd. Pág. 59.

Desde un punto de vista descriptivo, los procedimientos de justificación son locales sencillamente porque no todas las comunidades justifican sus creencias del mismo modo; desde un punto de vista normativo, los criterios que se revelan como los más adecuados para la justificación de las creencias, así sean detentados por una comunidad particular, valen en principio para toda comunidad.¹⁴²

Es decir, el éxito de la descripción no puede ser éxito normativo. Según Kalpokas tales descripciones pueden sostenerse normativamente cuando también estén justificados desde cierta epistemología y así tendrá sentido decir que tal descripción es mejor que otra. Kalpokas es tajante en reconocer que la garantía de un enunciado no depende de su reconocimiento *de facto*, aceptar esto sería para el argentino algo absurdo¹⁴³.

Para él uno de los problemas del proyecto político de Rorty es que su propuesta de la *persuasión* no es consistente con su definición del etnocentrismo pues, se pregunta, cómo se podría persuadir a alguien que adopte criterios de justificación ajenos debido a que resulta imposible saltar fuera de la mente y entender eso otro que se propone. Tampoco es consistente su criterio de “mejor que”, pues eso estaría queriendo decir que sí existen criterios de justificación que se pueden aplicar a diferentes culturas, cuestión normativa universal que Rorty rechaza.¹⁴⁴

Réplica a favor de la coherencia de la propuesta etnocéntrica de Richard Rorty.

Si nuestra habilidad para conocer y saber sobre el mundo se establece de acuerdo con los criterios de justificación de nuestra tradición cultural ¿sobre qué criterios comunes es

¹⁴² Ibid.

¹⁴³ Ibid.

¹⁴⁴ Ibid. Pág.56.

posible, ya no argumentar a favor de x o y enunciado, sino persuadir o convencer a los otros de alinearse con determinada idea o léxico?

Habría un acuerdo más o menos general en la filosofía actual y consiste en afirmar que todo conocimiento sobre el mundo y la vida presenta características contextuales particulares. Sin embargo, para Rorty, tal contextualismo/historicismo se quedó a mitad de camino. Tanto Kant como Hegel pensaron que era refutable la idea según la cual la verdad estaba 'ahí afuera'; sin embargo, siguieron creyendo que era posible hablar del 'yo' como algo que tenía una naturaleza intrínseca, naturaleza que a su vez debería ser reconocible gracias a la fuerza de la mayor ciencia de todas: la filosofía.¹⁴⁵ Esta perspectiva parece mantenerse en la actualidad, no solamente en alusión a una naturaleza del 'yo', sino también con referencia a la de mundo objetivo.

En el contextualismo rortiano no se afirma que cada cultura, históricamente ubicada, construye lenguajes tan únicos que resultan totalmente inconmensurables con otros lenguajes. Tampoco Rorty está abanderando un determinismo lingüístico que afirme que el individuo es total y exclusivamente el lenguaje que habla. Si se propusiera que el lenguaje del individuo es su naturaleza, se estaría yendo en contra de la descripción rortiana acerca de la inexistencia de una naturaleza intrínseca que explicará íntegramente una esencialidad humana.¹⁴⁶

¹⁴⁵ Richard Rorty, *Contingencia, Ironía y Solidaridad...* Pág.24.

¹⁴⁶ *Ibíd.* Pág.26.

Según lo anterior: ¿cuál sería exactamente el rol del lenguaje en la constitución del sujeto rortiano? Pues es claro que el lenguaje para él resulta imprescindible pero a la vez niega cualquier pretensión determinista o esencialista a la hora de reflexionar sobre los asuntos humanos.

Pienso que para entender la propuesta rortiana es muy importante reconocer la diferencia que hay entre dos ideas sobre el lenguaje. Una idea del lenguaje, con la cual estaría de acuerdo Rorty, es que éste debe ser entendido como atributo y capacidad; en la otra idea, de corte realista, el lenguaje será entendido como una especie de dádiva, y de esta noción, valga decir, se desencadenan la mayoría de las afirmaciones realistas sobre el lenguaje y, claro está, la razón. La primera idea significa que usamos el lenguaje y la razón para fijar los criterios que permiten relacionarnos con las personas y las cosas del mundo; la segunda idea sugiere que en el lenguaje y la razón se encuentran los criterios ideales para relacionarnos correspondientemente con las personas y las cosas del mundo.

Este rol se entendería mejor a la luz de una versión estructuralista de la relación individuo-sociedad-lenguaje, presentada por Albert Sechehaye en 1930.

La función del lenguaje en las sociedades humanas cubre la función de la inteligencia en general. Consiste en asegurar una adaptación común de todos los miembros de la colectividad a la realidad exterior y a la vida social, es decir, también una adaptación recíproca de los unos a los otros en el terreno práctico. Comprenderse en obtener reacciones útiles de los otros. (...) Sin duda, todo pensamiento descansa en la actualización de los conceptos y la función de la lengua consiste particularmente en permitir al espíritu formarse conceptos relativamente estables y comunes. Pero esto es

relativo y no tenemos ningún procedimiento para asegurarnos que cuando dos personas conversan, los conceptos que atribuyen a las palabras empleadas son exactamente los mismos en los cerebros de ambos. Esto no tiene por otra parte ninguna importancia, puesto que el único criterio es de orden práctico. Se trata sólo de saber si sus pensamientos se compenetran mutuamente o no.¹⁴⁷

Para Rorty la importancia del lenguaje no radica en su capacidad de representarnos tal cual somos frente a los miembros de nuestra comunidad y ante quienes consideramos extraños. El lenguaje, en cambio, es, entre otros usos, el instrumento que tenemos para tratar de alcanzar posibles acuerdos y expresar necesidades de todo tipo. Desde esta perspectiva, la alusión habermasiana a una racionalidad comunicativa no parecería contraria a la de Rorty, si no fuera porque el pensador alemán asegura que para este diálogo mediado por la razón comunicativa es necesario mantener una idea de único mundo 'asible', o un 'mundo natural que es igual para todos', como es la petición de Kalpokas. Si bien es cierto que el mundo es uno, resulta que éste, a su vez, es diverso y esta diversidad está construida, no sólo por la naturaleza, sino, por sobre todo, porque el mundo no dice nada y somos los seres humanos quienes nos hemos encargado de interpretarlo y, sobretodo, de reinterpretarlo¹⁴⁸. No es confiable la afirmación de Kalpokas según la cual "es de suponer que una comunidad cuyos procedimientos de justificación dejaran de lado totalmente la experiencia y avalaran creencias que la contradijeran globalmente, no podría tener éxito alguno en su trato con el mundo"¹⁴⁹, pues estaría

¹⁴⁷ Albert Sechehaye, *El Pensamiento y la lengua o cómo concebir la relación orgánica de lo individual y lo social en el lenguaje...* Págs. 57-58.

¹⁴⁸ "Decir que el mundo está ahí afuera, creación que no es nuestra, equivale a decir, en consonancia con el sentido común, que la mayor parte de las cosas que se hallan en el espacio y el tiempo son los efectos de causas entre las que no figuran los estados mentales humanos. Decir que la verdad no está ahí afuera es simplemente decir que donde no hay proposiciones no hay verdad, que las proposiciones son elementos de los lenguajes humanos, y que los lenguajes humanos son creaciones humanas" véase Richard Rorty, *Contingencia, Ironía y Solidaridad...* Pág. 25

¹⁴⁹ Daniel Kalpokas, *Richard Rorty y la Superación Pragmatista de la Epistemología...* Págs. 60-61.

aludiendo a que hay formas de experiencia y de edificación del conocimiento que corresponden con una capacidad ideal de respuesta del mundo. ¿Acaso lo que quiere decir Kalpokas es que la causa de que existan determinadas culturas, hoy en día, ha sido gracias a que éstas han tenido un relativo éxito en una interacción correspondiente con el mundo, mientras que la no existencia de otras se explica por el fracaso en tal correspondencia?

Kalpokus puede tener razón, si no llevamos esta afirmación al plano moral¹⁵⁰. Pero gracias a esta afirmación Kalpokas, sin querer, parece dar razón a Rorty, pues, en últimas, todas las justificaciones que avalan los desarrollos y el pensamiento de las comunidades son, en términos razonables, defendibles, coherentes, y por tanto, comparables. Desde el punto de vista realista que avale la noción de un 'único mundo previo', es totalmente pertinente y necesaria la defensa de la idea de objetividad que propondría Habermas y Kalpokas. Desde una perspectiva de mundos diversos, de contextos coherentes de justificación, como la de Rorty, esta procura de objetividad es mucho más humilde. El entendimiento entre estos mundos consistirá en trazar transversales de coherencia al nivel de las emociones, las creencias y los deseos y no apuestas a objetividades omniabarcantes donde todos los seres humanos se sientan racionalmente cómodos. Para sintetizar esta parte es posible decir que mientras Habermas y Kalpokas estiman del lenguaje su posibilidad para los acuerdos, Rorty estima del lenguaje su capacidad transformadora de los sujetos.

¹⁵⁰ Simplemente señalar el actual problema del cambio climático puede ser suficiente para demostrar que cierto éxito humano tiene tanto de positivo como de negativo. Precisamente muchas de estas tragedias se caracterizan porque el desarrollo tecnológico y social puede ir en contra de cierto equilibrio natural, que de entenderlo, podríamos interpretarlo como 'capacidad de entender el mundo'. Es en particular esta idea de existencia humana como posible solamente a partir de la reconstrucción artificial del mundo lo que constituye su máximo valor y peor tragedia.

Complementariamente y con más conocimiento, la filósofa argentina Glenda Satne¹⁵¹ también se ha referido a las posiciones críticas de Kalpokas como injustas¹⁵². Satne, partiendo de la posición davidsoniana, entiende que el sentido del coherentismo rortiano es holista y no atomista¹⁵³. Este holismo, que significa que el contraste de nuestras creencias y lenguajes se da contra el orden causal en el que nos relacionamos con el mundo,¹⁵⁴ permite un ejercicio constante y necesario de verificación¹⁵⁵.

Al tratarse de hechos perfectamente generales [las creencias] que no podemos dejar de usar cuando nos comunicamos con los demás, o cuando tratamos de comunicarnos con ellos, o incluso cuando meramente pensamos que estamos comunicándonos con ellos, hay un sentido bastante fuerte en que se puede decir que sabemos que existe una presunción a favor de la verdad global de las creencias de cualquier persona, incluyendo las nuestras.¹⁵⁶

De igual forma el contextualismo rortiano no implica que las personas estén atrapadas en sus mentes, como interpreta Kalpokas, y que por lo cual una acción persuasiva de unos

¹⁵¹ Agradezco a la profesora Satne de la UBA por proveerme solidariamente varios artículos que me han permitido reconocer las sutilezas de la cuestión y la profundidad del problema.

¹⁵² Según la profesora Satne son tres las principales críticas al coherentismo rortiano por parte de Kalpokas. 1) No logra dar cuenta del contenido empírico de las creencias. 2) Por lo anterior aparecen innumerables conjuntos de creencias, arbitrarios, ligados causalmente con el mundo. Si bien, viéndolo desde Davidson, este conjunto de creencias podría ser finalmente el único, objeto cuál es su relación con el mundo real. 3) Al desvincular las creencias de su anclaje con el mundo, donde debería erigirse la justificación, abre la puerta al escepticismo. Véase Glenda Satne, *Lenguaje, conocimiento y mundo, algunos interrogantes wittgenstenianos*. Revista Consecuencias, revista Digital de Psicoanálisis, Arte y Pensamiento, Abril, 2008. Disponible en: <http://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/001/template.asp?arts/dossier/satne.html>

¹⁵³ *Ibíd.* “...cada átomo del lenguaje es contrastado con un átomo del mundo cuando es verificado”

¹⁵⁴ *Ibíd.*

¹⁵⁵ “Aquí el coherentista sostendrá que no sirve de nada buscar una fuente de justificación fuera de las otras oraciones que se tienen por verdaderas, mientras que el fundamentista tratará de anclar al menos algunas palabras u oraciones a rocas no verbales” Véase Donald Davidson, *Subjetivo, Intersubjetivo, Objetivo*, Madrid, Cátedra, 2003. Pág.203.

¹⁵⁶ *Ibíd.* Pág.206.

hacia otros resultaría paradójica y contradictoria. A diferencia de Kalpokas, que cree en la posibilidad “de múltiples creencias arbitrarias entre sí ligadas al mismo mundo”¹⁵⁷, la tesis davidsoniana¹⁵⁸, respecto a este problema, implica la convicción de que si somos capaces de entender otro sistema de creencias como diferente del nuestro, entonces habría una posibilidad de traducción. “De modo que al menos para Davidson [y Rorty] no hay infinitos conjuntos arbitrarios de creencias compatibles con el mundo e incompatibles entre sí.”¹⁵⁹

No es comprensible, en el marco de la descripción rortiana, la acusación de Kalpokas y Habermas sobre la falta de motivadores racionales para que las culturas, por su propia cuenta, dinamicen sus transformaciones¹⁶⁰.

Si seguimos la línea de argumentación presentada hasta aquí, es fácil comprender que tales motivadores descansan en una relación holista entre la forma de hablar sobre el mundo y los mundos; las percepciones de éxito y fracaso con relación a la historia; las

¹⁵⁷ Glenda Satne, *Lenguaje, conocimiento y mundo, algunos interrogantes wittgenstenianos...*

¹⁵⁸ Como es bien conocido mucho del aparataje crítico de Rorty se armó de las lecturas de filósofos como Nietzsche, Heidegger, Dewey, Sellars, Wittgenstein y, por supuesto, Davidson. La tesis davidsoniana que mencionamos aquí podría entenderse a partir del siguiente argumento: “En primer lugar sostengo que una comprensión correcta del habla, las creencias, los deseos, las intenciones y las otras actitudes proposicionales de una persona conduce a la conclusión de que la mayor parte de las creencias de una persona deben ser verdaderas y en consecuencia existe una presunción legítima de que una cualquiera de ellas, si forma un conjunto coherente con las demás, es verdadera.” Véase Donald Davidson, *Una teoría coherentista de la verdad y el conocimiento...* Pág. 206.

¹⁵⁹ Glenda Satne, *Lenguaje, conocimiento y mundo, algunos interrogantes wittgenstenianos...*

¹⁶⁰ “Por el contrario, creo que podemos concebir este cambio racionalmente motivado en el marco rortiano. Considero que el consecuencialismo deweyano, como sucedía en el caso de la distinción entre lo que es mejor y lo que nos parece mejor, nos permite contestar esta objeción. La consecución de nuestros fines y el logro de nuestros deseos aparecen como motivadores racionales de los cambios. A través de la apelación rortiana al continuum medios-fines de Dewey: “la idea según la cual uno cambia de deseos a medida que descubre qué sucede cuando se trata de conseguir lo que una vez deseo”, es posible explicar las reformas de nuestros sistemas conceptuales como racionalmente motivadas”. Véase Glenda Satne, *Una defensa de la justificación etnocéntrica*, DÍANOIA, Volumen XLVIII, Número 51 (noviembre 2003). Pág. 135. Disponible en: <http://dianoia.filosoficas.unam.mx/info/2003/d51-Satne.pdf>.

expectativas y necesidades generales y particulares más los poderes, visibles e invisibles, que jalonan o retrasan las transformaciones¹⁶¹.

El desarrollo cultural de la humanidad es más complejo de lo que aparenta y la construcción del lenguaje, condición base del mismo desarrollo, no fue precisamente un camino seguro, estandarizado y positivo como parece proponer Habermas y Kalpokas. Sechehaye vuelve y nos ayuda a comprender mejor la relación lenguaje-pensamiento-desarrollo en la cual he venido insistiendo.

Sólo que esa obra de la inteligencia no se ha realizado jamás de una manera continuada y sistemática. Toda intervención individual, en dicho juego, se asemeja a la de un mal jugador de ajedrez que corre hacia el final y no tiene ni la ocasión ni la posibilidad de comparar todas las jugadas posibles y pensar en sus consecuencias. (...) La creación de la lengua es, pues, inteligente en cada uno de los actos individuales de los que ella constituye la suma y la resultante, pero, en conjunto, parece resultar menos de dichos actos que del juego de las fuerzas y las tendencias que se hallan detrás y que operan a tientas.¹⁶²

Como primera conclusión diré que en Rorty la posibilidad de que unos persuadan a otros se da sobre criterios contingentes que en determinadas circunstancias pueden llegar a ser comprendidos por unos y otros. Estos criterios no se establecen de antemano y mucho menos se esgrimen como máximas que todos los seres humanos con cierta

¹⁶¹“La fundamental contribución de Dewey a la filosofía moral ha sido siempre comprender su insistencia sobre -“el continuum medios-fines” -esto es, la afirmación de que nuestros cambios sobre las nociones de lo Justo y lo Bueno descansan sobre la base de una mezcla particular de los éxitos y fracasos resultantes en nuestros esfuerzos previos por actuar con justicia y hacer lo que es bueno” Richard Rorty, *Truth and Progress*, USA, Cambridge University Press, 1999. Pág. 303. (La traducción de la cita es mía)

¹⁶² Albert Sechehaye; Ernest Cassirer y otros. *Teoría del lenguaje y Lingüística General*. ..Pág. 52.

inteligencia reconocerían como legítimos. Estos criterios deberían exponerse, construirse, corregirse y presentarse hasta alcanzar la meta deseada.

Para finalizar podemos decir acerca de las críticas de Kalpokas y Habermas es que ellos encuentran contradictorio a Rorty simplemente porque no comparten su base descriptiva, según la cual es imposible relacionarse con un mundo concreto y 'tal cual es' y lo máximo a que podemos aspirar es a interpretarlo convenientemente. Lo mismo sucede en caso de los seres humanos, pues, como acabo de exponer, para Rorty no habría una consciencia superior, fija, íntegra y coherente que permitiese a los seres humanos ser estrictamente normativizados sin sugerir algún tipo de represión dañina para su integridad, en el sentido amplio de la palabra. Esto no quiere decir que Rorty apueste por una sociedad anárquica; lo que sugiere Rorty es que cualquier diseño de sociedad debe tomar en cuenta que los individuos no son entidades monolíticas y que su existencia no se puede establecer previamente de acuerdo con nociones positivas sobre lo que debería ser el individuo. Por tanto la defensa de la libertad en Rorty no proviene de una concepción atomista del individuo, sino, por lo contrario, de la creencia de que los individuos nos desplazamos entre apuestas autónomas y lazos que nos vinculan por sangre, ideas, gustos. Por tanto una sociedad que obligue a una existencia signada de antemano o una desvinculación extrema, estará violando este mismo principio de libertad que Rorty defiende por encima de la verdad, pues los hombres sólo podemos defender la libertad, el paso primero para evitar la crueldad.

Desde este punto sugiero que las sucesivas críticas de Habermas y Kalpokas y en general de parte de la crítica realista, son consecuencia, no tanto de una falla argumentativa de Rorty, sino de la no aceptación del camino descriptivo del neo-pragmatista. Camino descriptivo que Rorty ha insistido en exponerlo como diferente del léxico habitual de la filosofía, caracterizado éste por sus oposiciones típicas entre lo objetivo y lo subjetivo, lo general y lo particular, la forma y el contenido, entre otras.

Es claro entonces que la barrera entre Habermas, Kalpokas y Rorty está constituida por la necesidad de aprehender un mundo, en los primeros, y reinventarlo, en el caso del segundo¹⁶³. Ambos se valen del lenguaje para disímiles caminos, pero a su vez se encuentran en la ilusión de concebir una sociedad universal democrática, tolerante y justa.

¹⁶³ “Es obvia la tensión entre esta esperanza romántica y la lucha cotidiana real por el consenso democrático. El profesor Habermas se fija principalmente en la necesidad de consenso de este mundo ahora, mientras que a mi me obsesiona la posibilidad de desvelamiento de nuevos mundos. Mi deseo profundo de que todo cambie maravillosa y absolutamente me impide decir que la verdad se aceptabilidad racional idealizada. Después de todo, sólo se puede idealizar lo que ya se tiene. Pero tal vez haya algo en lo que todavía ni siquiera se pueda soñar” Véase Richard Rorty, *El Desafío del Relativismo* en Jósek Niznik y John Sanders, (Eds.) *Debate Sobre la Situación de la Filosofía*, Cátedra, Madrid, 2000. Pág. 74.

III. EN TORNO AL LIBERALISMO RORTIANO

Hasta este capítulo he tratado de explicitar detalles de la defensa de Rorty ante el ataque de sus contradictores quienes lo acusan de relativista. Este ataque se caracteriza por demostrar cómo desde una perspectiva epistemológica-filosófica (con tentáculos en los asuntos morales) la propuesta de Rorty resulta a todas luces inviable. He escrito acerca de cómo Rorty evade esta acusación de relativista y asume una posición etnocéntrica para defender el liberalismo y la democracia y una posición literaria para defender su utopía post-filosófica; posiciones que al parecer no son dignas de tomarse en cuenta para muchos de sus colegas¹⁶⁴. Sobre el segundo punto versará este capítulo final,

¹⁶⁴ En este sentido es posible decir que Rorty evadiría las críticas con las que Alan Sokal y Jean Bricmont sacudieron el mundo intelectual hace poco más de una década, pues Rorty confesadamente se abstuvo de hacer filosofía, sino más bien dedicó sus esfuerzos a mostrar que la filosofía era una especie de género literario, y mejor aún, que ello no la hacía desdeñable. Evade la nada obvia crítica de Sokal y Bricmont a la intelectualidad postmoderna pues Rorty, a diferencia de autores citados por Sokal y Bricmont como Lacan, Irigaray, Deleuze y Guattari, no pretende “hacer pasar por profunda una afirmación filosófica o sociológica banal revistiéndola de una jerga con apariencia científica” como preguntan ellos acerca de la sospechosa mezcla de licencias poéticas, tropos y conceptos prestados de las ciencias naturales y las matemáticas que caracterizaría a algunos de los íconos del mencionado “postmodernismo”. Véase Alan Sokal, Jean Bricmont, *Imposturas intelectuales*, Paidós, Barcelona, 1999, Pág.28. Sin embargo, Rorty sí entraría dentro del espectro condenable por los dos científicos norteamericanos, debido a que muchas de sus reflexiones concuerdan, a veces más a veces menos, con ideas tales como que la “realidad social y física es en el fondo una construcción lingüística y social” Véase Alan Sokal, Jean Bricmont, *Imposturas...*, Pág. 20. Rorty se evade de ambos campos: sostiene que la visión de mundo que tenemos es social e histórica, pero eso no quiere decir que el *mundo como tal* es meramente discursivo, y por el otro lado, al igual que lo hacen realistas como Sokal, estaría de acuerdo que “existe un mundo exterior, cuyas propiedades son independientes de cualquier ser humano individual e incluso de la humanidad en su conjunto” Véase Alan Sokal, Jean Bricmont, *Imposturas...*, Pág. 20. pero contrario a ellos no cree que ese mundo sea cognoscible como totalidad a partir de un código que lo describa tal como es. Concretamente acerca del *Affair Sokal* Rorty sostiene: “Nosotros los filósofos tenemos nuestras propias preguntas, nuestros temas, respuestas y argumentos. [...] igual que los sacerdotes, quieren creer que mantienen una relación privilegiada con la realidad...” Véase Eduardo Mendieta (Editor), *Richard Rorty, Cuidar la libertad*, Editorial Trotta, Madrid, 2005. Págs. 157-158.

específicamente abordaré detalles de este liberalismo y procuraré mostrar cómo éste se las arregla ante el embate de las típicas críticas al liberalismo.

Para críticos del liberalismo como Michael Sandel, el liberalismo hiede a relativismo por todos sus lados porque sus defensores son relativistas al no ser capaces de definir cuáles son los valores morales que deberían privilegiarse en una sociedad, pues sostienen que los mismos son profundamente subjetivos; sin embargo, sin más, proponen que la libertad, la tolerancia y la equidad son sus principios, aunque en su discurso estaría implícito que ningún valor se puede defender. ¿Por qué sigue resultando tan grave la cuestión del relativismo? Es evidente que una posición relativista en política podría legitimar cualquier esperpento.

Si el relativismo significa el desprecio por categorías fijas y por los hombres que aseguran poseer una verdad objetiva externa, entonces no hay nada más relativista que las actividades y actitudes fascistas [...] El relativismo moderno deduce que todo el mundo tiene libertad para crearse su ideología y para intentar ponerla en práctica con toda la energía posible, y lo deduce del hecho de que todas las ideologías tienen el mismo valor, que todas las ideologías son simples ficciones.¹⁶⁵

Siguiendo con detalle la anterior cita parecería no haber grandes diferencias entre el pensamiento de Mussolini y el de Rorty. Ambos, al despreciar las categorías fijas que podrían validar una idea como verdad, estarían ratificando que cualquier forma de pensar, una ficción según Mussolini, o una metáfora literalizada según Rorty, podrían

¹⁶⁵ Benito Mussolini citado por Sierra Jorge en *Entre etnocentrismo y el relativismo*, Uniandes, Cesó, Departamento de Filosofía, Bogotá, 2009. Pág. 8.

ponerse en el lugar legítimo de la verdad. ¿Entonces es posible asegurar que Mussolini defiende su fascismo como Rorty defiende su liberalismo?

Habría dos formas de responder a la anterior pregunta. Si se asume el lugar de crítico de Rorty y se le sigue tildando de relativista, muy posiblemente tendremos buenos argumentos para mostrar cómo para la política sigue siendo necesaria alguna noción de verdad, pues desestimar su importancia implica aceptar que en algún momento una ideología como el fascismo puede tomar el lugar de la misma verdad, o que no habría forma de combatir racionalmente tal fascismo. En tal sentido fascismo y liberalismo tendrían una misma base explicativa, “como cualquier cosa puede ser verdad entonces erigimos esta verdad”.

En cambio, si estamos de acuerdo con la descripción rortiana y entendemos que tanto el fascismo y el liberalismo como cualquier posición política, social o creencia cultural son posiciones etnocéntricas, es decir, que no aluden a un “como son las cosas” sino a un “como queremos que sean las cosas”, entonces encontramos que tanto el fascismo y el liberalismo de Rorty tendrían, como desde una perspectiva etnocentrista, la misma base explicativa. Sin embargo, y esto es importante, al no aludir a un “como son las cosas”, es posible combatir al fascismo y, para quienes lo deseen, al liberalismo, con un campo semántico (dimensión expresiva en términos de Taylor) mucho más amplio que el que permite el léxico de la filosofía moral.

Como aquí no nos interesa el fascismo sino la defensa pragmatista del liberalismo democrático procederé a describirlo a la par que procuraré profundizar y ampliar aquellos

aspectos que puedan ser motivo de polémica o contrariedad y que han sido resaltados por varios filósofos de nuestro tiempo.

Como vimos en el primer capítulo, allí sostenía que Rorty defiende el liberalismo desde la definición que hizo la filósofa norteamericana Judith Shklar, básicamente la idea de que un liberal es aquel que considera que la crueldad es el peor mal de todos y que los liberales deberían rechazarlo en todas sus formas. Rorty para la protección de su liberalismo se une a Isaiah Berlin, quien en *Dos conceptos de libertad* defiende la libertad negativa a partir de un famoso texto de Schumpeter.

De hecho, puede que el deseo mismo de garantías acerca de que nuestros valores sean eternos y de que se encuentren seguros en un lugar celestial y objetivo no sea sino nostalgia profunda de las seguridades de la infancia o de los valores absolutos de nuestro pasado primitivo. “Darse cuenta de la validez relativa de las convicciones propias-dice un admirable escritor de nuestro tiempo- y, no obstante defenderlas resueltamente es lo que distingue a un hombre civilizado de un bárbaro”. Pedir más apuntaría a una necesidad metafísica profunda e incurable. Pero permitir que ésta determine la propia práctica es síntoma de una inmadurez moral y política igualmente profunda y más peligrosa.¹⁶⁶

Rorty parte de dos necesidades o creencias, más o menos generales, para justificar su respaldo al liberalismo democrático como la mejor forma de gobierno inventada hasta ahora, pues ésta estaría en capacidad de encargarse de estas dos necesidades o creencias. Estas creencias son recíprocamente congruentes, la creencia de una implica la necesidad de la otra. La creencia es el rechazo tajante a la crueldad, lo que por consiguiente determinará que Rorty considere que una forma de incrementar y

¹⁶⁶ Isaiah Berlin, *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001. Pág. 114

profundizar ese rechazo es necesariamente la ampliación de nuestra comunidad moral. Como lo veremos más adelante, la defensa de esta creencia, similar a como lo propone Schumpeter, en el caso de su defensa a las “posiciones relativas”, no necesita ser fundamentada en ningún valor que esté por encima de esta creencia, de los sentimientos que nos vinculan en torno a ella; creencia que en este caso es el rechazo a una crueldad que horroriza a Rorty a finales del siglo XX de la misma forma que horrorizaba a Montaigne en el siglo XVI.¹⁶⁷

Para quienes no son pragmatistas y miran con desconfianza el liberalismo, esta idea de erigirlo como el mejor modelo social y político, caracterizado éste por dar prioridad a la libertad individual por sobre otros posibles valores y sin ninguna argumentación convincente e incuestionable acerca de por qué esa libertad es el valor primordial, es llanamente inconcebible. Sandel se pregunta “¿por qué la tolerancia y la libertad de elección deberían prevalecer cuando otros valores importantes están en juego?”¹⁶⁸ Él crítico del liberalismo sostiene que los liberales no han logrado argumentar, sin caer en la circularidad, que la libertad y la tolerancia son los valores que deben ser privilegiados por una sociedad, pues lo hacen asumiendo que la libertad debe ser el principio debido a que ningún otro valor se puede defender. Es entonces una completa incoherencia erigir un principio bajo la excusa de que otros no son defendibles.

¹⁶⁷ “Me estoy refiriendo a la voluntad de Rorty de luchar contra cualquier fuente de autoridad suprahumana. No hay trascendencia, ni divina, ni de otro tipo, y es preciso abandonar la creencia milena según la cual nos tenemos que someter ante un poder no-humano. La única autoridad a la cual nos podemos remitir es a la que construimos nosotros mismos en el transcurso de las relaciones con los otros seres humanos. Por consiguiente sólo tenemos que responder ante nuestros semejantes y debemos librarnos de esa necesidad religiosa de buscar otro tipo de interlocutores. Así, por ejemplo, para Rorty “la realidad tal y como es, intrínsecamente”, constituye, simplemente, otro de los nombres de Dios cuando pretendemos instituir la como la instancia que decide sobre la verdad de nuestras afirmaciones” Véase Tomás Ibáñez, *Contra la dominación...* Pág. 160.

¹⁶⁸ Michael Sandel, *El liberalismo y sus críticos...* Pág. 48.

Si las convicciones que uno tiene son sólo relativamente válidas ¿por qué las defiende resueltamente? En un universo moral trágicamente configurado, como el que Berlin supone, ¿está el ideal de libertad menos sujeto a la incommensurabilidad última de los valores que los ideales concurrentes? En tal caso, ¿en qué puede consistir su condición privilegiada? Y si la libertad no posee una condición moralmente privilegiada, si es sólo un valor entre muchos otros, entonces, ¿qué puede decirse a favor del liberalismo?¹⁶⁹

De acuerdo con la crítica pregunta de Sandel es posible extraer las siguientes afirmaciones:

- a) No se pueden defender resueltamente posiciones relativamente válidas.
- b) Sólo se puede decir sobre algo, en este caso el liberalismo, en la medida que se tenga una posición moralmente privilegiada.

La defensa de las posiciones relativamente válidas.

En primer lugar Sandel sigue hablando de relativismo, aunque en honor a la consecuencia argumentativa hay que destacar que “posición relativa” es el término que usa Schumpeter y continúa Berlin. Según Rorty, a pesar de estar de acuerdo con la afirmación de Schumpeter, éste y Berlin caen en una dificultad propia que ocurre cuando se quiere plantear una nueva perspectiva de comprensión pero aún no se ha configurado del todo el nuevo lenguaje que estará más acorde con la nueva perspectiva. Es decir, se formula una nueva idea pero aún con las formas y vicios del viejo lenguaje. Es por eso

¹⁶⁹ Michael Sandel citado por Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad...* Pág. 65.

que ellos hablan de “posiciones relativas”, pero como veremos más adelante, Rorty pone a funcionar la consigna de la libertad negativa quitando el “relativas” a “posiciones”.¹⁷⁰ Sandel opina que uno no puede defender algo, ya no digamos “relativo” porque no es el lenguaje que usa Rorty, de lo que no podamos estar seguros que es verdad. Es obvio pensar que para Sandel este principio que pudiese ser “resueltamente” defendible no debería estar amparado en una idea de verdad trascendente o verdad metafísica, pues tanto Sandel como Rorty saben diferenciar entre una razón teórica, que no tendría que ver con estos asuntos, y una razón práctica, y que es la que legitima ciertas posiciones del liberalismo, mas no del liberalismo de Rorty.

[...] Para Kant, la ley moral no es un descubrimiento de la razón teórica sino un fruto de la razón práctica, el producto de la voluntad pura. “Los conceptos prácticos elementales tienen como su fundamento la forma de una voluntad pura dada en la razón”, y lo que presta autoridad a esta voluntad es el hecho de que legisla en un mundo donde no ha llegado el significado. La razón práctica tiene una ventaja sobre la razón teórica precisamente en esta facultad voluntarista, en su capacidad de generar preceptos prácticos directamente, sin recurso de cognición.¹⁷¹

Según la cita anterior, sin deslegitimar la posibilidad de asentar ciertos principios en un consenso mediado por la razón práctica, dejando por fuera los fantasmas metafísicos que tanto espantan a Rorty, ¿qué sentido tendría entonces una posición, como la de Rorty, que no pase por este mínimo ejercicio de inteligencia? O ¿es que acaso Rorty se queda luchando contra una razón pura hace rato superada? O más bien ¿su propuesta es más práctica que el intento de los kantianos como Rawls y Habermas?

¹⁷⁰ “Al formular estas preguntas, Sandel da por sentado el léxico del racionalismo ilustrado. Además, se aprovecha de la circunstancia de que Schumpeter y Berlin emplean ellos mismo ese léxico, e intenta de ese modo mostrar que la concepción de éstos es incoherente”. Véase Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad...* Págs. 65-66.

¹⁷¹ Michael Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa, Barcelona, 2000, Págs. 218-219.

Sin embargo, y concentrándonos en la cita de Sandel, también es posible pensar que cuando Sandel resalta las “posiciones relativamente válidas” de Schumpeter (término que facilita su crítica) es que él también respalda alguna idea de verdad como objetividad, idea que Rorty desestima. La *verdad* que echa en falta Sandel deber ser más bien ese tipo de verdad de hecho o factual que contraponía Hannah Arendt a la verdad racional, ejemplificando las primeras como “Trotsky no tuvo un rol importante en la Revolución rusa”, es decir, verdades que nos atañen íntimamente a todos los partícipes de un contexto y de una época, y las segundas, como aquellas que tienen que ver, entre otras, con las matemáticas o detalles muy especializados de la química, que finalmente no intervienen demasiado en la concepción moral que tuviésemos de nosotros mismos¹⁷² . ¿Rorty ignora esta básica distinción entre verdades racionales y factuales y para él siguen siendo lo mismo cuando estamos aludiendo a una verdad en el campo de la política o la moral? ¿Rorty continúa atacando unas nociones de razón y de verdad que ya no hacen parte del diccionario básico de la filosofía política contemporánea?

Resolvamos esto de una buena vez para saber si podemos seguir prestándole atención al neo-pragmatista. En los capítulos anteriores se ha dejado en claro, aunque es posible que no lo haya hecho de la mejor forma o que el lector no esté de acuerdo con esta posición pragmatista, que el problema para Rorty no es que en nuestro lenguaje cotidiano y público sigan existiendo alusiones metafísicas directas; por ejemplo, resultaría bastante curioso que el discurso político de las sociedades occidentales democráticas contemporáneas se validara en ideas tales como la voluntad de Dios, la lógica del

¹⁷² Delfín Grueso, *Ceder en la verdad, avanzar en la concertación: La filosofía política más allá del síndrome de Platón* en Revista Políticas, Programa de Estudios Políticos, Universidad del Vale. 2006. No. 5 Nueva época, Cali. Pág.38.

cosmos o en el entendimiento científico de las leyes de la historia. Sin embargo, Rorty cree que la insistencia de la tradición racionalista en una aspiración tal como *el camino adecuado del entendimiento y del consenso objetivo*, es decir, de una teoría que pueda abarcar a todas las teorías posibles, es otro nombre para la misma aspiración antes expresada en un léxico evidentemente metafísico.

No es un descubrimiento de Rorty descreer de las cualidades de la razón práctica como una razón desconectada de cualquier pretensión de universalismo y ahistoricidad. Acerca de la necesidad de sobrepasar el *Síndrome de Platón*, término acuñado por el filósofo mexicano Salazar Carrión, el profesor Delfín Grueso de la Universidad del Valle ilustra el problema:

Quizá el más sostenido esfuerzo a este respecto ha sido el del kantismo. Kant pasa por haber separado los campos de la racionalidad teórica y de la racionalidad práctica. El problema de la convivencia no tendría que ver con la verdad, sino con nuestra capacidad para someter las inclinaciones a una voluntad moral; algo que podemos establecer gracias a la dimensión práctica de nuestra racionalidad. Claro: muchos encuentran todavía problemática esa separación porque si bien Kant establece esta distinción tan importante, establece de una manera fuerte la cadena de los sometimientos: la política tiene que someterse al derecho y el derecho tiene que someterse a la moral. Al final, la política tiene que someterse a una forma particular de la verdad, la verdad de la ley moral.¹⁷³

Entonces la pequeña gran diferencia entre la posición de Schumpeter que respalda Berlin de “posiciones relativas a defender resueltamente”, que interpreta Sandel como defensa del relativismo, en Rorty tomaría un giro dramático, a mi parecer, donde en vez de “posiciones relativas a defender resueltamente” se pasaría a “propias convicciones a

¹⁷³ Ibíd. Pág. 40.

defender resueltamente”. La cuestión en Rorty es que esta defensa no fundamentada de las propias convicciones parece que a críticos como Sandel no les dice nada nuevo y sigue siendo para ellos mero y peligroso relativismo.

Pareciera entonces que para Sandel las convicciones que pueden tener las personas son solamente “relativamente válidas”, pues no se pueden contrastar con algo que sea absolutamente válido. Para Rorty las convicciones que uno tiene no deberían ser desechadas ni pomenorizadas por causa de no ser universalizables, cuestión que a un defensor del comunitarismo como Sandel debería ponerle a pensar.

Todas las creencias que son fundamentales para la imagen que una persona tiene de sí misma son tales porque su presencia o su ausencia sirven de criterio para discriminar las buenas personas de las malas, el tipo de persona que uno desea ser del tipo de persona que uno no desea ser. Para sostener una convicción así no se requiere de una “resuelta valentía”¹⁷⁴

Si se sale del léxico de los valores absolutos encontramos que no habría posiciones superiores a otras con relación a un valor objetivo o absolutamente válido, por tanto las convicciones son respetables y su valor solo puede ser considerado desde la comparación con otros valores, donde evidentemente las características de nuestra propia convicción resultarán arbitrarias aunque, no obstante, pueden dar paso a la transformación y al cambio.

¹⁷⁴ Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad...* Pág. 66.

Curiosamente en este punto coincidirían Sandel y Rorty como críticos del liberalismo. Sin embargo, lo que Sandel ve como un punto que establece la incoherencia del liberalismo, Rorty lo encuentra como un detalle por aclarar.

Para Sandel el liberalismo no puede pretender situarse en un lugar de neutralidad, como lo procurarían otros filósofos liberales para no traicionar el legado universalista kantiano.

Sólo una justificación neutral entre los fines puede preservar el firme propósito liberal de no favorecer ningún fin en particular o imponer sobre los ciudadanos una manera preferencial de vivir.

Pero, ¿qué tipo de justificación puede ser ésta? ¿Cómo es posible ser afirmativos con ciertas libertades y derechos liberales fundamentales, sin abrazar alguna visión de la vida buena, y sin apoyar algunos fines más que otros? Parecería que se regresara al predicamento relativista, es decir, a la afirmación de los principios liberales sin acoger ningún fin particular.¹⁷⁵

En el mismo sentido, la distinción entre lo correcto (Right) y lo bueno (Good) que harían los liberales kantianos tampoco convence a Sandel, pues para atribuir un valor de neutralidad a lo correcto, es decir, poner los derechos por encima de los fines, sería renunciar a una idea particular de vida buena que desconocería que la sociedad no es un entramado difuso de individuos aislados autointeresados sino que finalmente las personas se constituyen como tales de acuerdo con unos vínculos solidarios que no pueden sostenerse si no hay una idea clara y sólida de fines. En síntesis, Sandel ve que el liberalismo se contradice al proponer una neutralidad cuando no tiene fundamentos claros para validar esa aparente neutralidad, de allí su relativismo. Además el liberalismo es inviable porque cuando privilegia los derechos por encima de los fines está planteando

¹⁷⁵ Michael Sandel, *El liberalismo y sus críticos*, Pág. 50

un modelo social que desconoce que las personas se constituyen en la medida que establezcan unos vínculos y estén dirigidos y respaldados por una imagen de vida buena y finalidad.¹⁷⁶

Para Rorty, su liberalismo sí tiene fines, y el fin es ir modelando cada vez una sociedad menos cruel y más incluyente. Rorty piensa que el liberalismo no necesita fundamentarse, pues esa convicción es suficiente para comunicarla y convencer a los otros las ventajas de una sociedad así.

He explicado en varios de mis libros que los filósofos más frecuentemente citados por la izquierda cultural –Nietzsche, Heidegger, Foucault, y Derrida- criticaron con toda la razón al racionalismo ilustrado. Pero también he explicado que el liberalismo y el humanismo tradicionales son perfectamente compatibles con esas críticas. Podemos seguir siendo liberales reformistas a la vieja usanza, incluso si, como Dewey, nos desembarazamos de la teoría de la correspondencia de la verdad y empezamos a considerar las creencias científicas y morales como herramientas para llegar a lograr mayor felicidad humana, y no como representaciones de la naturaleza intrínseca de la realidad. Podemos ser ese tipo de liberal incluso después de dar la espalda a Descartes, después de volver la subjetividad algo lingüístico y después de ver todo lo que nos rodea y nuestro propio interior como otra construcción social más e igualmente de reemplazable¹⁷⁷.

Ahora procederé a exponer lo que escribe Rorty acerca de la cuestión de las posiciones privilegiadas que menciona Sandel.

¹⁷⁶ Ibid.

¹⁷⁷ Richard Rorty, *Forjar nuestro país*, Paidós, Barcelona, 1999, Pág.87.

¿Posiciones moralmente privilegiadas?

Para Rorty la idea de que exista una noción como “posición privilegiada” o “validez absoluta”, en contraste con una proposición no digna de ese reconocimiento, es producto de una forma de pensar y de hablar que da continuidad a la tradicional distinción occidental entre valores objetivos y valores subjetivos. Según Rorty la noción de “validez absoluta” tendría sentido si concibiéramos al individuo escindido por una dimensión divina y una animal. Por tal razón los liberales no deberían seguir haciéndole el juego a distinciones tipo razón/pasión o razón/voluntad. Siguiendo así a Berlin y a Freud también se debería evitar, o por lo menos restringir el uso de la idea de que por un lado hay “convicciones racionales” y por el otro “convicciones producidas por razones y no por causas”¹⁷⁸

Esta defensa que establece Rorty, más que al liberalismo, a la importancia de *las propias convicciones*, da pie para hacer un análisis crítico a dos tradicionales parejas de conceptos contrapuestos: *moralidad y prudencia* y *razón y sentimiento*. Anuladas las anteriores dicotomías, el propósito de Rorty es proponer que no resultaría “marginal” comprometerse con metas sociales sin aludir a un principio que esté por encima de la situación determinada, es decir, portar una ética sin obligaciones universales.

¹⁷⁸Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*...Pág.66.

La reconstrucción de esta distinción kantiana¹⁷⁹ entre prudencia y moralidad se debe a Dewey quien partió de una distinción previa, la existente entre relaciones sociales rutinarias y relaciones sociales no rutinarias. Esta idea de relaciones sociales rutinarias tiene que ver con aquellos aspectos propios del día a día, donde nos enfrentamos a situaciones y tomamos decisiones basados en análisis de pros y contras sin mayor alusión a los llamados valores superiores. Estas decisiones son tomadas con “prudencia”, “conveniencia” y “eficacia”, los cuales son “tres términos que describen una adaptación rutinaria y nada controvertida a las circunstancias”¹⁸⁰ En cambio, la ley y la moral nacen en la relaciones sociales que no son rutinarias y las decisiones en este terreno incluyen algún tipo de controversia que no permite ser resuelta de la forma antes descrita. La ley y la moral se inventan cuando nuestras estrategias rutinarias y acostumbradas de resolver los problemas ya no tienen éxito.

Los problemas no rutinarios que requieren de una ley son aquellos que se pueden dar entre familiares, familias, pueblos, Estados o culturas y pueden ser atizados por tensiones económicas o tensiones del tipo que enfrenten posiciones diferentes de resolver cierto litigio. Para Dewey la distinción entre prudencia y moral como la distinción de costumbre y ley son distinciones de grado y no de género.¹⁸¹ Este punto es muy importante porque afirmar, como lo hace Dewey, que la diferencia entre la ley y la costumbre es un problema de grado, debilita los fundamentos kantianos sobre la naturaleza de la moralidad. Dice Rorty:

Para los kantianos, identificar obligación moral con la necesidad de adaptar la conducta de uno a las necesidades del resto de seres humanos es cosa de ingenuos o

¹⁷⁹ “Tradicionalmente se traza esta distinción oponiendo obligaciones categóricas e incondicionales a obligaciones hipotéticas y condicionales”. Richard Rorty, *El pragmatismo, una versión...* Pág. 201.

¹⁸⁰ Richard Rorty, *El pragmatismo, una versión...* Pág. 201.

¹⁸¹ *Ibíd.* Pág.202.

depravados. A los kantianos les parece que Dewey ha confundido deber con interés propio, la intrínseca autoridad de la ley moral con la necesidad de negociar con aquellos adversarios que uno no puede vencer.¹⁸²

Dewey refutó esta crítica aludiendo a una analogía de este problema con el lenguaje. Para él los kantianos se equivocaban al no pensar que el *razonamiento práctico* era una suerte de estado complejo del mismo sentido de la prudencia, tal cual como se estaría equivocado si se creyera que el lenguaje que hablamos representa la realidad y que ya no tiene nada que ver con su origen, es decir, como una forma de reaccionar ante los demás.¹⁸³ Para Dewey los seres humanos no tienen una facultad especial como la razón; lo único que tienen los seres humanos, que los hace diferentes de los otros animales, es el lenguaje, por tanto eso es lo específicamente humano. En tal caso compartimos como los animales el sentido de la prudencia para evitar o resolver situaciones propias del existir.

El relato sobre cómo pasamos de los gruñidos y codazos neandertales a los tratados filosóficos no es menos discontinuo que el relato sobre cómo pasamos de las amebas a los antropoides. Ambos relatos pertenecen a un relato mayor. La evolución cultural toma el relieve de la evolución biológica sin que haya ruptura. Desde un punto de vista evolucionista, la única diferencia entre los gruñidos y los tratados es la mayor complejidad de estos últimos [por tanto] la diferencia entre aquellas culturas que se ocupan en deliberaciones morales, colectivas y conscientes y aquellas otras que no, continua siendo igual de importante y evidente que siempre, sólo que ahora se trata de una diferencia de grado. De acuerdo con la concepción de Dewey, lo que han tratado de hacer esos filósofos que han trazado una clara distinción entre razón y experiencia, o entre moralidad y prudencia es convertir una importante diferencia de

¹⁸² Ibíd.

¹⁸³ Ibíd. Pág.203.

grado en una diferencia de género metafísico. Y de este modo, han terminado construyéndose para sí mismos unos problemas tan insolubles como artificiales.¹⁸⁴

Con esta reconstrucción de la distinción entre prudencia y moralidad como una continuidad que marca una diferencia de grado entre una y la otra, Rorty encontrará una buena descripción para desacreditar la idea que sostiene que habrían posiciones moralmente privilegiadas, en el sentido que propone Sandel, y en general la crítica comunitarista. En este sentido la propuesta de MacIntyre, que retoma Sandel y que reza “Lo que es bueno para mí tiene que ser bueno para todo el que ejerce esos roles”¹⁸⁵, en el léxico rortiano se podría reemplazar por “lo que es bueno para mí podría ser bueno para todo el que ejerce esos roles”. Este cambio no es sólo formal, implica una actitud diferente, pues mientras en el primero la acción debería ser “hacer entrar en razón al otro”, en el segundo tendría que ser “persuadirlo o convencerlo”.

Habría una segunda distinción y que tiene que ver con el ejemplo que acabo de dar; esta es, como ya se había anunciado, la que separa a razón y sentimiento, entre pensar y sentir.¹⁸⁶

Rorty retoma la acusación que hace la filósofa feminista Annette Baier a la idea de obligación moral, pues ella, como Dewey y Hume, considera que las circunstancias propias de la vida humana ya son lo suficientemente complicadas para echarse encima una obligación más, como una obligación moral. Por eso ella recomienda mejor reemplazar esa idea de obligación moral por la de “confianza apropiada” arguyendo que

¹⁸⁴ Ibíd. Págs. 203-204.

¹⁸⁵ Michael Sandel, *El liberalismo y sus críticos...* Pág. 50.

¹⁸⁶ Richard Rorty, *El pragmatismo, una versión...* Pág. 205.

nada podría ser más “moral” que las formas normales y cotidianas que tenemos las personas a la hora de deliberar, justificar, convertirse y decidir. Para ella la tradición de la filosofía moral se equivocó al creer que detrás de cada intuición moral descansa una regla universal, en vez de ver la misma como una forma elaborada de costumbre, de experiencia social transmitida por generaciones.

¿Pero de dónde sale esta obsesión por distinguir entre unas formas superiores de pensamiento, razón, de unas inferiores, opinión y emociones? Para Rorty, como para Dewey y Baier, esta obsesión nace de una idea del yo que define que éste está escindido en una faceta racional y una pasional. Esta obsesión occidental se origina desde Platón, quien volvió paralelas las distinciones pasión/razón y universal/ individual así como actos interesados/ actos altruistas. Para Rorty estas distinciones continuaron sin grandes cambios por las tradiciones religiosa, platónica y kantiana, reforzando la idea de que hay un yo verdadero y un yo falso, un yo de la consciencia y un yo del auto interés. El primero es el moral, el segundo es el prudencial¹⁸⁷. Un yo que se revela cuando desprevenidamente decimos frases como: “en el fondo, yo la quería”, “en realidad ese no era yo”.

Pero si seguimos el consejo pragmatista de ver cada cosa como constituida por las relaciones que mantiene con el resto de las cosas, entonces es fácil detectar la falacia que, según Dewey, “transforma el hecho (evidente) de actuar como un yo en la ficción de actuar siempre para uno mismo” Mientras aceptemos lo que Dewey llamó “la creencia en el carácter fijo y simple del yo” seguiremos cayendo en esa falacia y pensando que el yo es un psicópata que debe ser reprimido. Dewey asoció esta creencia con el “dogma de los teólogos sobre la unidad y la *completud* del alma”. Pero también podía haberla asociado con el argumento del

¹⁸⁷ Ibíd. Pág.207.

Fedón, de Platón o con la doctrina kantiana según la cual el yo moral es un yo no empírico¹⁸⁸.

Las consecuencias morales de no tomar más en cuenta esta distinción entre razón y pasión no resultan apocalípticas para los pragmatistas, sino, por el contrario, abren todo un campo a la experimentación de nuevas formas de incrementar los sentimientos de solidaridad y compasión, tal cual como lo hacemos con nuestros familiares, con la gente que queremos, no por obligación moral sino por los vínculos sentimentales contruidos.

Baier ve en la confianza que mantiene unida una familia el modelo para una fe secular capaz de mantener unidas las sociedades modernas y postradicionales. Freud nos ayudó a percatarnos de que sólo aparecen psicópatas –individuos cuya concepción de sí mismos no incluye consideración alguna por los demás- cuando faltan el amor de los padres y la confianza que este amor despierta en el niño.¹⁸⁹

En este sentido Rorty, gracias a Baier y Dewey, estaría haciendo tambalear extraños argumentos de comunitaristas, como los de MacIntyre, consistentes en afirmar que “los seres humanos creados por las instituciones y la cultura liberal son indeseables [...] una cultura que, según afirma, está dominada por “el rico, el esteta, el directivo y el terapeuta”¹⁹⁰, o de Sandel, según el cual las sociedades totalitarias se forman en sociedades que encarnaran el modelo liberal individualista, en medio “de las confusiones de yoes atomizados, dislocados y frustrados en un mundo donde los significados comunes han perdido su fuerza”.¹⁹¹

¹⁸⁸ Ibíd.

¹⁸⁹ Ibíd. Pág.208.

¹⁹⁰ Richard Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad...* Pág. 242-243.

¹⁹¹ Michael Sandel, *El liberalismo y sus críticos...* Pág.53.

La propuesta de Rorty de desarrollo moral del individuo y de la especie humana consiste en ampliar en cantidad y calidad el número de relaciones sentimentales que podemos mantener con más personas o con más ideas sobre las personas. No se trata de ser más moral sino de sentirse más impactado y conmovido por lo que les pasa a otras personas, no solamente las de nuestro entorno cercano. En ese caso el problema no es que actuemos bajo nuestro propio interés, como cuando protegemos a nuestros hijos de pasar hambre. La propuesta utópica de Rorty es que nuestro auto interés debería ser cada vez más amplio, que la alusión a una “obligación moral” sea tan extraña “pues todos tendríamos lo que Kant denominó “voluntad santa””¹⁹². Rorty manifiesta que los filósofos morales kantianos, al poner el sentimiento al lado del prejuicio, partiendo de afirmaciones como “desde el punto de vista moral no hay diferencias entre tu hijo hambriento y cualquier otro niño hambriento de cualquier parte del mundo”¹⁹³, lo que hacen es contrastar un supuesto y objetivo “punto de vista moral” con un punto de vista subjetivista, simple y egoísta del auto interés.

Cuando se resuelve no actuar bajo las distinciones de moralidad y prudencia, y se toman las decisiones tal cual se ha aprendido a hacer en el marco de una cultura incluyente y solidaria, dice Rorty que de parte de los filósofos morales “se nos acusa de “emotivismo”, de no haber sabido apreciar la distinción kantiana entre dignidad y valor”.

La idea que hay detrás de este modo de hablar es que la moralidad y la obligación empiezan justamente allí donde termina el interés propio. El problema con este modo de hablar, sin embargo, como señala Dewey, es que los límites del yo son borrosos y flexibles. Por este motivo, los filósofos de la tradición moral tratan de

¹⁹² RORTY, Richard. *El pragmatismo, una versión*, Pág. 210.

¹⁹³ *Ibíd.* Pág. 211.

definir sus límites afirmando que el yo está constituido por un orden de preferencias; un orden que divide a la gente según el criterio que determina, por ejemplo, a quien preferíamos alimentar primero. Y a continuación, o bien contrastan la obligación moral con la preferencia, o bien “subjetivizan” los sentimientos de obligación moral concibiéndolos simplemente como otras preferencias.¹⁹⁴

Rorty tiene cierta esperanza en que los seres humanos educados de cierta forma, viviendo en determinadas condiciones, con exposición a unos relatos y no a otros, actuarían dentro de su ideal ironía liberal. Finalmente Rorty desacredita la confianza en la racionalidad, denuncia la sobrevaloración de la objetividad e instala una utopía en la cual los hombres, irónicos frente a las ideas positivas acerca de sí, (tanto como origen y destino), podrían entrar en una relación sentimental y solidaria con sus semejantes.

El liberalismo de Rorty escapa a las críticas de Sandel hechas sobre el liberalismo de filósofos como Rawls, en la medida de que Rorty no se basa en los principios sobre los cuales Rawls defiende su liberalismo. Rorty deja en claro desde el comienzo que su liberalismo no es universalista ni neutral sino etnocéntrico y no se le puede criticar de relativista porque él no sostiene que su liberalismo sea filosóficamente sostenible sino que lo defiende como una creencia más o menos asentada en las democracias del Atlántico Norte. Rorty considera que tal liberalismo puede y debe ser mejorado con nuevas descripciones y metáforas, con controles de orden práctico sobre las instituciones que la reproducen y, principalmente, con un espíritu reformador, donde el hábito de la izquierda reformista y liberal no debe detenerse.

¹⁹⁴ Ibid.

Para Rorty, los seres humanos conscientemente liberales reconocerán que la libertad no es sólo un logro social e histórico, sino que comprenden que las personas necesitan de espacio para dar vuelo a las diferentes versiones de sí que se construyen en el proceso de vivir. Estos liberales, que además son irónicos, pues reconocen que lo que son es un mero accidente, que no significa nada más valioso ni original que lo que constituye a los otros que son diferentes a él, tienen la capacidad de re-crear su autoimagen, delinear las características de su utopía, ponerse las metas de acuerdo con sus máximas capacidades y más comunes limitaciones. La posibilidad de ampliar la comunidad moral no radica en poder lograr consensos racionales permanentes basados en algún aspecto particular, sino en alcanzar vinculaciones intersubjetivas e interculturales que amplíen el lenguaje y recreen nuevos mundos.

IV. CONCLUSIONES

Así, con gruesas pinceladas, he descrito las líneas básicas de la crítica a la filosofía y la propuesta política de Richard Rorty. Sobre ella hay varios aspectos que resultan problemáticos o, por lo menos, de difícil asimilación para varios pensadores. Los filósofos que no piensan como Rorty, que no son pragmatistas, encaminan sus propuestas ético-políticas por los caminos de los consensos racionales; hacen reelaboraciones epistemológicas que permiten distinciones cada vez más certeras entre lo verdadero y lo falso y que son aplicables en lo ético, construyen elaboradas hipótesis que muchas veces terminan en la clásica división del mundo entre opresores y oprimidos, poderosos y débiles. Para filosofías políticas de construcciones argumentativas ordenadas o de polarizados compromisos políticos, el tipo de reflexión de Richard Rorty, es decir, éste como un ejercicio re-descriptivo que media entre diferentes léxicos, parece fútil y superficial.

Las críticas han señalado a Rorty como un tipo algo irresponsable que no se toma en serio la filosofía y que simplemente retoma a su antojo y sin ningún rigor, pero con una envidiable capacidad compositiva, varios textos para poder corroborar lo que quiere decir. Digamos que esa sería la característica de una línea crítica que en cierta forma me he encargado de detallar y aclarar en los capítulos anteriores. Otra, tal vez más preocupante, es señalar a Rorty como un protector del *status quo* y propulsor del patriotismo, ambas posiciones de difícil defensa para alguien que se representa a sí mismo como un

pensador liberal proveniente de la izquierda. Pienso que es pertinente concluir este trabajo de grado con dos rápidas reflexiones sobre estas cuestiones.

La cuestión del poder y los oprimidos

Richard Rorty no niega la existencia de unas víctimas por causa de unos victimarios. Todo lo contrario. Su proyecto de solidaridad y democracia por encima de la filosofía concibe la imperiosa necesidad de reivindicar la libertad y el trato digno de las personas, mas no necesariamente de los grupos. Lo que no gusta de esta posición es que si bien Rorty denuncia a los opresores de la libertad, no considera que esta opresión sea consecuencia directa de una estructura oculta de poder que hay que desenmascarar. Rorty no cree que necesariamente las cuestiones económicas estén ligadas a asuntos de raza y género, como lo harían otros intelectuales de izquierda como Judith Butler; en cambio, considera que la resolución de problemas como la pobreza, foco de sus últimas preocupaciones, tiene que ver más con el impulso a políticas públicas y sociales y movimientos civiles que limiten el poder de las corporaciones y sus “jefes”, quienes a pesar de su poder no se comprometen en la tarea de reducir el sufrimiento humano.

Acerca de la desestimación que hace Rorty de cierta genealogía del poder, como síntoma que vicia absolutamente todas las relaciones, y su insistencia en la reforma democrática como alternativa de la revolución, West acusa a Rorty de estrechez política y de ser un intérprete demasiado amplio y superficial de la historia y, más aún, da a

entender que Rorty jugaría una doble actitud ante la filosofía, apartándola para describir posibilidades prácticas pero volviendo a ella ante encrucijadas socio-políticas de no fácil solución.¹⁹⁵

Es posible que West esté en lo cierto, sin embargo tal interpretación sobre Rorty se hace como si desde su perspectiva neo-pragmatista se pudiese resolver los dilemas e injusticias de un mundo en conflicto tal cual lo conocemos. A mi parecer lo que no se entiende es que Rorty, al hacer una reflexión sobre la historia de la filosofía y su relación con la cultura occidental, define cuáles han sido las constantes y cuestiona la pertinencia de las mismas para la profundización de unas metas que son enunciables en la práctica política: la libertad y la democracia. Rorty no plantea cómo hacer justicia en un mundo estructuralmente injusto, sino que desnuda ciertas creencias y hábitos que hacen que el mundo sea innecesariamente cruel e injusto. Su operación es inicialmente redescriptiva y a partir de esa redescripción define de forma más concreta quiénes son los enemigos de una meta loable como es la de vivir en un mundo menos cruel. La re-descripción es su utopía post-filosófica y en ese campo, aún no experimentado, muchos de los problemas que los críticos señalan que Rorty no resuelve o no prioriza, simplemente no existirían o, por lo menos, no existiría tal cual los conocemos.

Por ejemplo, en el caso particular de los derechos de los L.G.B.T., Rorty pensaría que tal cuestión no debería ser del interés público y por tanto una reivindicación como tal no debería ser política. Esto podría ser interpretado como una contradicción del propio Rorty,

¹⁹⁵ Cornel West, *La evasión americana de la filosofía, una genealogía del pragmatismo...* Pág.316.

pues por un lado dice defender la libertad pero por otro no juzga valiosa la lucha por los derechos de una comunidad como ésta. Es todo lo contrario. Desde la perspectiva de Rorty se puede entender que la necesidad de luchar por la reivindicación de una condición cultural particular se da por causa de que en las sociedades liberales aún existen remanentes de juicios esencialistas que definen qué es lo normal y lo anormal y que esta idea de normalidad, por ejemplo, es herencia de una noción tradicional de nuestra cultura según la cual los sujetos se enmarcan dentro de determinadas ideas que corresponden a una naturaleza intrínseca.

El problema de los grupos estigmatizados no reside en conseguir que su “cultura” sea aceptada, sino en lograr que los estigmatizadores dejen de pensar que la falta de pene, la piel negra, o lo que sea, es una cosa vergonzosa.¹⁹⁶

Entonces, para Rorty, no se trata de que existe una gente horrible que tiene el poder y contra la cual hay que exponer los argumentos precisos para develarlos, inmovilizarlos y permitir así que los eternamente sometidos alcancen instancias de poder donde por fin se hará realidad el sueño de la justicia¹⁹⁷. Para Rorty lo que es imperioso hacer es profundizar, ampliar, generalizar un tipo de léxico que permita a la gran mayoría entender y aceptar que los seres humanos son complejos, ambiguos, plurales y cambiantes, por

¹⁹⁶ Eduardo Mendieta (Editor), *Richard Rorty, Cuidar la libertad*, Editorial Trotta, Madrid, 2005. Pág.134.

¹⁹⁷“A mí me parece que la política de la diferencia se origina a partir de la idea de que hay una cosa llamada la cultura masculina heterosexual, blanca y anglosajona que a) era una cultura bastante asquerosa, y b) insistía en que todos fueran miembros suyos. Creo que esa descripción no vale. En absoluto era una cultura mala. En su seno cabía todo tipo de identidades religiosas y étnicas, asociaciones, desfiles, y cosas por el estilo. La interpretación según la cual había una presión inmensa de homogenización me parece un verdadero mito de la izquierda”. Véase Eduardo Mendieta (Editor), *Richard Rorty, Cuidar la libertad*, Editorial Trotta, Madrid, 2005. Pág.135.

tanto las fronteras establecidas entre lo normal y lo anormal no son las que la costumbre o determinada educación ha hecho creer que existen.

Rorty piensa que cualquier reflexión de tipo filosófico o sociológico que se haga, en donde estén incluidos los seres humanos, de ahora en adelante, será incompleta sin tener en cuenta esta pluridimensionalidad de lo que se conoce como individuo. Esta misma pluridimensionalidad será lo que también apoyará su ideal liberal, pues cualquier sistema *positivo de libertad*, hablando en términos de Berlin, restringirá de alguna forma esta capacidad pluridimensional y aleatoria de personalidad. Es evidente que de alguna manera, en algunos casos más, en otros menos, *yo* somos varios, y la pluralidad no es una condición social, es también una condición interna.¹⁹⁸

El ejercicio político e intelectual de Rorty no consiste en prepararse para una lucha argumentativa que demuestre cómo unos irracionales están en un error, sino en tomar el toro por los cuernos; es decir, su búsqueda es encontrar qué aspectos de la cultura son los que producen determinadas tensiones y reformarlas antes que combatirlas, re-describirlas antes que anularlas.

¹⁹⁸ Considerar estos tres (o más) relatos en pie de igualdad, como explicaciones alternativas de una situación confusa, es parte de los que Rieff denomina “la revisión igualitaria por parte de Freud de la idea tradicional de una naturaleza humana jerarquizada¹⁹⁸” Adoptar una imagen de sí mismo que incorpore esta revisión igualitaria es pensar que no existe una única respuesta correcta a la pregunta “¿Qué me sucedió en el pasado?” También es pensar que no existe semejante respuesta a la pregunta “¿Qué tipo de persona soy ahora?” Rorty, Richard, *Freud y la reflexión moral en Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Paidós, Barcelona, 1993., 212

Entonces dentro de la utopía de Rorty el plan no es incrementar los frentes de lucha sino ampliar las descripciones sobre lo que son y pueden ser los seres humanos y familiarizarse con las mismas. De allí que para Rorty el discurso contra el poder sea más político que filosófico y, por sobre todo, sea descrito como una característica propia de las instituciones. Sin embargo, este poder, cuando evidentemente provoca sufrimiento innecesario, puede ser combatido mediante reformas, cambios culturales, y no es una especie de tumor anquilosado “por naturaleza” en formas concretas de organización política y económica como las propias de occidente.

La cuestión patriótica

La otra reflexión que quería hacer en estas conclusiones es sobre el problema del patriotismo rortiano. Dentro de esta misma defensa etnocéntrica del liberalismo democrático occidental se ha mal interpretado el llamado de Rorty a un patriotismo estadounidense. Martha Nussbaum fue editora de un libro titulado *Los límites del Patriotismo* y él mismo empieza con un ensayo donde defiende una actitud cosmopolita por encima de una lealtad patriótica excluyente y ensimismada. Nussbaum parte de una novela de Rabindranath Tagore para ilustrar las características de las dos posiciones; así mismo nos recuerda las enseñanzas estoicas acerca de la conveniencia de una actitud cosmopolita. El asunto que nos interesa aquí es que Nussbaum, a partir de un editorial de Richard Rorty de 1994 en el *New York Times*, acusa al neopragmatista de defender el tipo de patriotismo que ella condena. Dice Nussbaum que Rorty en su afán de hallar una alternativa a la tan subestimada por él “política de la diferencia”, definida en sus términos

como la creencia de que una actitud política ideal es la que subraya y fortalece los rasgos particulares de los grupos, establece que solamente un llamado emotivo al orgullo patriótico puede establecer un sentimiento de identidad nacional compartida. Nussbaum juzga de limitadas las expectativas de Rorty y piensa que él no es capaz de imaginarse una identidad política que tenga fundamentos más internacionales.¹⁹⁹

Yo sostengo que la interpretación de Nussbaum es errada pues el patriotismo de Rorty debe interpretarse en dos sentidos completamente diferentes al que la filósofa expone. Por un lado el patriotismo rortiano es consecuente con su perspectiva filosófica, en el sentido de que uno puede escoger o regirse por ciertos aspectos de una generalidad, es decir, que en la filosofía como en la vida no existirían vinculaciones totales. Explicaré de mejor manera.

En párrafos anteriores exponíamos cómo Rorty es capaz de reconocer grandes logros a la tradición filosófica racionalista y a su vez pensar que para la profundización de tales logros tal vez sea más eficiente desligar nuestras prácticas del referente racionalista que les dio origen. Esto tiene que ver con que Rorty rechaza cualquier vínculo motivado por una especie de fidelidad o lealtad de tipo esencial. Rorty piensa que en la historia hemos producido situaciones o ideas, algunas que ameritan orgullo y otras vergüenza. Sin embargo, la actitud ante el proceso previo no debe ser juzgada solamente en virtud del éxito o el fracaso de las consecuencias.

¹⁹⁹ Véase, Martha Nussbaum, *Los límites del patriotismo*, Paidós, Barcelona, 1999. Pág. 14.

Por ejemplo, situaciones o ideas que motivan nuestro orgullo no nos obligan necesariamente a ser fieles a la tradición filosófica o epistemológica que las hizo posibles, al no ser que consideremos que tal tradición puede aún producir o mantener los resultados de los que las personas se sienten orgullosas o beneficiadas²⁰⁰. En el mismo sentido, sentir vergüenza de algunas cuestiones propias de nuestra tradición no indica que debemos rechazar tajantemente tal tradición, si consideramos que a la vez esa tradición también produce otras situaciones que nos llenan de orgullo o esperanza. Tal vez ese elemento tan propio de la culpa occidental lo describe muy bien Pascal Bruckner.

No cabe duda de que Europa ha dado a luz a auténticos monstruos. También ha concebido las teorías que permiten pensar y destruir a los monstruos. Porque ha elevado a su categoría más alta desde los conquistadores la alianza del progreso y de la crueldad, de la capacidad técnica y de la agresividad, porque ha conocido siglos de saturnales sangrientas; por eso mismo ha desarrollado una extrema sensibilidad con respecto a las locuras de la especie humana²⁰¹

Es posible, por ejemplo, que los Derechos Humanos hayan nacido de una reflexión racional, racionalismo al cual Rorty critica por metafísico; pero según Rorty podemos ejercer su defensa desde la emotividad o la sensibilidad. No necesitamos insistir en su fundamentación. De igual forma y como el mismo Rorty sostiene, el hecho de que en la historia de Estados Unidos se hayan registrado hechos tan repudiables o dolorosos como el genocidio indígena, el racismo, la Guerra de Vietnam y la invasión a Irak, no

²⁰⁰ Ejemplos extremos. Puede que nuestra riqueza como país se deba a una antigua injusticia, el saqueo de un país vencido en la guerra. Para Rorty podríamos disfrutar de esa riqueza y tratar de hacer con ella mejores cosas por personas que no viven tal abundancia, pero eso no tendría que llevarnos a aprobar la guerra como una forma legal de enriquecerse. Puede que comer carne haya beneficiado el desarrollo de nuestro cerebro, pero es muy posible que ya no necesitemos la carne, e incluso pensar que ahora será mejor seguir una dieta vegetariana. ¿Habría que tener una fidelidad eterna con el churrasco?

²⁰¹ Pascal Bruckner, *La tiranía de la penitencia, ensayo sobre el masoquismo occidental*, Ariel, Madrid, 2008. Pág.33.

necesariamente significa que deba rechazarse cualquier tipo de lealtad para con el país. Los estadounidenses deberían entonces poder sentirse orgullosos de los Estados Unidos que lograron poner fin a la segregación de los negros de la vida pública y de los Estados Unidos que nacieron como una apuesta por los valores civiles en contra de valores dogmáticos que no contribuían al espíritu de la nueva nación. En el pensamiento de Rorty la existencia de Nixon, Charles Mason o un Bush (hijo) no debería demeritar el orgullo que pueden sentir los estadounidenses liberales por ser compatriotas de Emerson, Whitman, Lincoln, Dewey o Luther King. Hacer esta elección entre quiénes hacen sentir orgullo y quiénes vergüenza no debe pasar por una compleja reflexión acerca de la naturaleza de la bondad, sino a partir de responder preguntas acerca de quiénes de estos personajes han sido consecuentes con las metas que como sociedad las personas se han trazado o han aceptado. El pensamiento de Rorty supera las dicotomías, tanto las filosóficas como las políticas, y reivindica la sinceridad de los grises. Solamente una forma de pensar que aún tenga como referente tentaciones metafísicas y absolutistas como ideas de unidad monolítica de la identidad (tipo W.A.S.P), de encuentro del verdadero ser, de perfección, de libertad positiva, encarnará un patriotismo chauvinista, que es el que denuncia Nussbaum, o un a-patriotismo radical, que es un poco el que denuncia Rorty de cierta Izquierda cultural.

No, el patriotismo al que invita Rorty es de un tipo similar a la fidelidad que se debería tener para la propia familia. Esta fidelidad no quiere decir la renuncia a la crítica y la aceptación de todos los hechos que han ocurrido allí, sino la capacidad de reconocer cuáles han sido las contingencias que han definido lo que son las personas, potenciar

aquellos valores que se consideran acertados para sus propósitos y contribuir a la renovación y a la aparición de nuevas descripciones para la familia.

Pero el patriotismo de Rorty no es solamente una propuesta general sino que también está cargado de contenido. Rorty se siente orgulloso de los ideales de libertad y justicia con los cuales se constituyeron los Estados Unidos y considera que la defensa de tales ideales no sólo le hacen bien al proyecto liberal, democrático y laico, que es la base de la constitución americana sino que también le harían bien a la expansión de la democracia, la justicia y la libertad por todo el mundo. Para responder a Nussbaum y dejar claro en qué consiste el patriotismo de Rorty, resumiría esta idea así: Rorty defiende patrióticamente el contenido cosmopolita de la originaria constitución americana y del mismo origen pluricultural de los Estados Unidos.

Evidentemente Rorty es un cosmopolita etnocéntrico patriota. Cosmopolita en el sentido de que piensa que deberían ser menos las diferencias entre las personas y mayores sus vínculos de identidad y de esa forma propiciar mayores compromisos y solidaridades entre unos y otros. Cosmopolita porque el ironismo liberal conlleva tal relajamiento con los elementos que determinan la identidad que es fácil que la persona se sienta cómoda deambulando en medio de un bazar persa, símil de la vida pública, donde muchos exponen sus “riquezas privadas” sin deseos de coerción. Tal cosmopolitismo implica un reconocimiento estético de las diferencias, mas ello no sugiere, en la utopía rortiana, un conflicto político que las personas deseen resolver para sentirse respetadas, pues el escenario es de por sí de respeto. Etnocéntrico, como ya hemos dicho, porque considera

que en ciertas ideas que nacieron de la experiencia de las democracias occidentales y, para estas conclusiones, de los Estados Unidos, cree que está la clave para propiciar una comunidad moral global más solidaria. Patriota porque cree que los problemas internacionales son responsabilidad de los estados-nación, entonces como ciudadano su compromiso se limita a afrontar los problemas de su país, sin descartar que a partir de iniciativas locales se desarrollen movimientos mundiales. Deduzco que para Rorty ser cosmopolita sin una carga de etnocentrismo es jugar a las posiciones objetivistas, es creer en la posibilidad de desvincularse de cualquier rasgo idiosincrático en pos de un espíritu universal neutral y objetivo. También creo comprender que para Rorty ser cosmopolita sin ser patriota sería como creer que los problemas que aquejan a la humanidad son más filosóficos que sociales, más abstractos que técnicos, poco particulares. Para Rorty volverse cosmopolita no es un proceso racional sino una transformación emotiva y pragmática. Si en ánimo de la solidaridad mundial desaparecen idiomas, dialectos, formas de vestir, expresiones artísticas, incluso las propias, eso a Rorty le tiene sin cuidado, siempre y cuando el modo de vida de las personas sea digno y sean tratadas con justicia y respeto. Las culturas no son esencias ni seres vivos. Las identidades culturales son importantes y sin un fuerte sentido de identidad la vida es más difícil y confusa para las personas, pero las identidades se transforman, paulatina o violentamente, y lo que se debería cuidar, según Rorty, no es la supervivencia de las culturas, sino lo pacífico y benéfico de la transformación y eso solo puede ser ejercido por sociedades que tengan los recursos políticos, morales y económicos para permitir este tipo de ideal transición. Algunos ven una idea así solo como vulgar imperialismo cultural disfrazado de asistencia, otros lo ven como utopía humanista, yo creo es una posición sincera y totalmente consecuente con esa realidad de grises, de imperfecciones y esperanzas que caracterizan a todos los seres humanos.

Epílogo

Durante este trabajo de investigación los profesores que dirigieron este trabajo de grado me insistieron en que tratara de tomar distancia del autor y procurara tener un mayor juicio crítico. Creo que al terminar este trabajo, al cual le debo aún numerosas lecturas y profundizaciones, no logré el sano deseo de mis profesores.

Tal vez haya en esta situación algo que ver con mi disponibilidad de tiempo, con mi no formación como filósofo, lo cual no me permitió ser tan sagaz y fino y descubrir los baches en la envolvente prosa rortiana. Tal vez mi inexperiencia en las lides filosóficas me llevó a ser fácil presa de un encantador de serpientes, de un genio retórico, de un buen escritor pero dudoso filósofo. Tal vez más Kant me hubiese hecho menos vulnerable y más Foucault menos ingenuo.

Sin embargo, y dándole valor a estos tres años de trabajo y discusión; sobre todo lo último, descubro que esta aprobación, casi desvergonzada a la forma retórica en que Rorty enuncia su cultura post-filosófica, sucede porque finalmente Rorty lo que está proponiendo es un lenguaje descriptivo para entender los problemas del mundo y el lugar de la filosofía en ellos. Rorty no se propuso hacer una teoría o un sistema filosófico que diera respuesta a cada una de las dificultades que se presentan cuando queremos comprender el mundo. No. Rorty alega que el mundo es difícilmente comprensible, por tanto lo mejor que se puede hacer es redescribirlo tal cual nos gustaría que pasaran las cosas, enunciar tal utopía y trabajar con esperanza para que ese léxico se imponga finalmente.

Criticar tal reelaboración desde la filosofía, como tradicionalmente se hace, no ha sido la intención en este trabajo de grado. He sostenido que muchos de los críticos de Rorty se equivocan porque lo hacen desde un lenguaje o paradigma filosófico que no es el mismo de Rorty, así él escriba de filosofía. Al no ser que en el aparente erudito uso que hace Rorty de algunos precedentes filosóficos él cometa ligerezas o imprecisiones, para lo cual debería empezar a plantearme investigaciones tipo: qué tan bien interpreta Rorty a Kant, a Platón, a Wittgenstein o a Hegel, por ejemplo, no vería todavía con claridad como podría ser una crítica filosófica a un meta-filósofo. A su vez, no solamente se tendría que tener un profundo conocimiento sobre los autores sobre los que se apoya Rorty, sino que, siendo consecuentes con su textualismo, difícilmente se podría sostener que hay una forma correcta de interpretar a un autor. Incluso el campo profesional de la filosofía sobrevive porque constantemente se reinterpretan a los autores y sus filosofías. El mismo Rorty concluye que sobre los textos no habría una forma objetiva y certera de interpretación, más aún cuando su trabajo es relacionar trabajos propios de un contexto en otros.

Para finalizar creo que mi deber es aclarar que la ausencia de una postura crítica ante las posiciones intelectuales de Rorty no se debe a que necesariamente él no las merezca, sino que aún desconozco cuál sería el lenguaje y el paradigma para realizar las mismas, sin caer en la situación que denuncié de otros críticos. Tal vez para un filósofo que defiende la práctica sobre la teoría, el único lugar donde se pone en juego la pertinencia de sus propuestas, sea el terreno de la experiencia.

V. BIBLIOGRAFÍA CITADA Y CONSULTADA

Rorty, Richard, *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991.

_____, *Objetividad, Relativismo y Verdad*, Paidós, Barcelona, 1996.

_____, *Pragmatismo y política*, Paidós, Barcelona, 1998.

_____, *El Giro Lingüístico*, Paidós Barcelona, 1990.

_____, *El Pragmatismo, una versión*, Ariel, Barcelona, 2000.

_____, *Consecuencias del Pragmatismo*, Tecnos, Madrid, 1996.

_____, *La Filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 2001.

_____, *Richard Rorty/ Jürgen Habermas Sobre la verdad ¿Validez universal o justificación?* Amorrortu, Buenos Aires, 2007.

_____, *Forjar nuestro país*, Paidós, Barcelona, 1999

_____, en *Truth and Progress*, USA, Cambridge University Press, 1999

Apel K.O, Cortina A, De Zan J y Michelini D (Eds) *Ética comunicativa y democracia*, Editorial Crítica, Barcelona, 1991

Arenas, Luis; Muñoz, Jacobo; Perona, Ángeles, *El retorno del Pragmatismo*, Ed. Trotta, Madrid, 2001.

Baghramian, Maria, *Relativism*, Routledge, Great Britain, 2004.

Benhabib, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura*, Katz, Buenos Aires, 2006

Benveniste, Emile, *De Lingüística general*, Siglo XXI, México, año?

Berlin, Isaiah, *El mago del norte, J.G Hamman y el origen del irracionalismo moderno*, Tecnos, Madrid, 1997.

_____, *Dos Conceptos de libertad y otros ensayos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001

Brandom, Robert (Ed), *Rorty on critics*, Blackwell, Great Britain, 2000.

_____, *La articulación de las razones*, Siglo Veintiuno, Madrid, 2002.

Bruckner, Pascal, *La Tiranía de la Penitencia, Ensayo sobre el masoquismo occidental*, Ariel, Madrid, 2008.

Bürger Christa y Bürger Peter, *La desaparición del sujeto*, Akal, Madrid, 2001

Camps, Victoria, *Virtudes públicas*, Espasa Calpe, Madrid, 1990

Cassirer; E; A Seschehay, A y otros, *Teoría del Lenguaje y Lingüística General*, Buenos Aires, Paidós, 1972.

Davidson, Donald, *The Objectivity of values en Problems of Rationality*, 1995, Oxford Clarendon Press, 2004.

_____., *Subjetivo, Intersubjetivo, Objetivo*, Madrid, Cátedra, 2003.

Dewey, John, *La busca de la certeza*, FCE, México, 1952

Dufour, Dany- *Lettres sur la nature humaine à l'usage des survivants*, Robert, Calmann-Lévy, 1999

Finkelkraut, Alain *La derrota del pensamiento*, Anagrama, Barcelona, 1987.

Follari, Roberto, Bistué Nilda y Yarza Claudia (coord.) *La Proliferación de los signos*, Homo Sapiens, Santa Fe, 2000

Gómez, Adolfo León, *Seis lecciones de teoría de la argumentación*, Alego editores, Cali, 2005.

Gross, Neil, *Richard Rorty: La forja de un filósofo americano*. PUV Universitat de València, Valencia, 2010.

Guignon, Charles y Hiley David, (Ed), *Richard Rorty* Cambridge University Press, New York, 2004

Habermas, Jürgen, *Verdad y justificación*, Ed. Trotta, Madrid, 2002.

Haack, Susan, *Evidencia e Investigación, hacia la reconstrucción en epistemología*, Tecnos, Madrid, 1997.

James, William, *The Meaning of truth*, Harvard University Press, Cambridge, London, 1975.

_____, *Pragmatismo, un nuevo nombre para antiguos modos de pensar*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1975

Kalpokus, *Richard Rorty y la Superación Pragmatista de la Epistemología*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2005.

Kirk, G.S; Raven, J.E y Schofield, M. *Los Filósofos Presocráticos*. Gredos. Madrid, 2008.

Kirsch, Jonathan, *Dios contra los Dioses*, Ediciones B, Barcelona, 2006.

Leyva, Gustavo (Ed) *La Teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*, Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana, 2005.

Luria, A.R, *Lenguaje y pensamiento*, Editorial Fontanella, Barcelona, 1980,

Losev, A.F, *Dialéctica del mito*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1998,

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

Montaigne, Michelle, *Ensayos Completos, Volumen II*, Editorial Iberia, Barcelona, 1956.

Mouffe, Chantal (comp) *Deconstrucción y Pragmatismo*, Paidós, Barcelona

Newman, Andrew, *The correspondence theory of truth*, Cambridge University Press, 2004.

Nicolás Juan Antonio y Frápoli María José, *Teorías de la verdad en el Siglo XX*, Tecnos, Madrid, 1997

Niznik, Jósef; Sanders, John (eds). *Debate sobre la situación actual de la filosofía*. Cátedra, Madrid, 2000.

Nussbaum, Martha, *Los límites del patriotismo*, Paidós, Barcelona, 1999.

Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, Ediciones Revista de Occidente, Madrid, 1970

Platón, *Fedón o del alma en Diálogos*, Editorial Porrúa, Argentina, 1968.

Protágoras y Gorgias, *fragmentos y testimonios*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1980.

Putnam, Hilary, *La Herencia del pragmatismo*, Paidós, Barcelona, año?
_____, *Razón, Verdad e Historia*, Técnos, Madrid, 1988

Quine, W.O, *Palabra y objeto*, Ed. Labor, Barcelona, 1968

Sandel, Michael, *El liberalismo y sus críticos*, año?
_____, *El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa, Barcelona, 2000

Sierra, Jorge, *Entre el etnocentrismo y el relativismo*, Uniandes-Ceso- Departamento de Filosofía, Colección Prometeo, Bogotá, 2009

Sini, Carlo; *El pragmatismo*, Akal, Madrid, 1999

Sokal, Alan; Bricmont, Jean, *Imposturas intelectuales*, Paidós, Barcelona, 1999.

Tartaglia, James, *Rorty and the mirror of nature*, Routledge, 2007

Tomasello, Michael, *Origins of human communication*, The MIT Press, 2008.

West, Cornel, *La evasión americana de la filosofía*, UCM Editorial Complutense, Madrid, 2008.

Artículos en revistas, tesis y ponencias

Chodat, Robert. Fictions, Public and Private: On Philip Roth, en *Contemporary Literature*, Volume 46, Number 4, Winter 2005, (Article) Pág. 694

<http://muse.jhu.edu/journals/cli/summary/v046/46.4chodat.html>

Del Águila, Rafael, *El caballero pragmático: Richard Rorty o el liberalismo con rostro humano*, ISEGORIA (1993)

Grueso, Delfín, Ceder en la verdad, avanzar en la concertación: La filosofía política más allá del síndrome de Platón en *Revista Políticas*, Programa de Estudios Políticos, Universidad del Valle. No. 5 Nueva época, Cali. 2006

Mattio, Eduardo, Del bazar a la familia: una aproximación crítica a las “idealizaciones” políticas rortyanas. *Revista Arete*, Vol XX, No 2, pp.233-258, Universidad Católica del Perú, Lima, 2008.

_____, Tesis: *La Construcción pragmatista del sujeto y de la comunidad moral en la obra de Richard Rorty*, Universidad de Córdoba, Argentina, 2008.

Palti, Elias José *Ética y Política. Berstein, Rorty, MacIntyre y las aporías de la (post) filosofía en Norteamérica*, RIFP (1996).

Rorty, Richard, Derechos Humanos, racionalidad y sentimentalismo traducido por Antonio Sampson en *Praxis Filosófica*, Nueva Serie, No. 5 Octubre de 1995. Universidad del Valle, Departamento de Filosofía, Cali.

Satne, Glenda, *Lenguaje, Conocimiento y Mundo, Algunos Interrogantes Wittgenstenianos*. Revista Consecuencias, revista Digital de Psicoanálisis, Arte y Pensamiento, Abril, 2008.

<http://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/001/template.asp?arts/dossier/satne.html>
_____, *Una Defensa de la justificación etnocéntrica*, DÍANOIA, Volumen XLVIII, Número 51 (noviembre 2003)

Shklar, Judith, *Putting cruelty first*, en Democratiya 4/Spring 2006

INTERNET

Revista Semana, 25 de abril de 2011. Versión electrónica.

<http://www.semana.com/nacion/noche-nazis-criollos/155478-3.aspx>