

**LA METAFILOSOFÍA
NEOPRAGMATISTA:**
Una panorámica sobre Richard Rorty

Autor: Fco. Javier Ruiz Moscardó

Director: Vicente Sanfélix Vidarte

Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento

Universitat de València

Máster en Pensamiento Filosófico Contemporáneo

Valencia, 21-11-2012

Curso 2011-2012

ÍNDICE

1. Un mundo en crisis

- *Reconstrucción. Tras los pasos de John Dewey*
- *Dos prejuicios ilustrados. La visión divina y el Método*
- *El filósofo como vanguardia. El intelectual VS el ironista*

2. Las funciones de la filosofía: el binomio público/privado

- *La filosofía como actividad privada. Edificando la identidad personal*
- *La filosofía como actividad pública. La polémica con Habermas*

3. Perspectivas filosóficas

- *Algunos apuntes epistemológicos*
- *De la “filosofía conversacional” a la “política cultural”*
- *La filosofía como “crítica a la ideología”. Conclusión*

Resumen:

Nuestro trabajo intenta ofrecer una panorámica sobre la obra de Richard Rorty centrándose en los aspectos metafilosóficos de la misma. En la primera sección, partimos del ensayo de John Dewey que estableció el programa de renovación metafilosófica en el que cabe reconocer a nuestro autor, y desarrollamos algunos de los aspectos centrales de los enfoques de ambos pragmatistas en relación con la llamada crisis de la Ilustración. En la segunda, ya contextualizado nuestro objetivo, nos detenemos en el desarrollo del binomio que Rorty utiliza para desgranar las funciones de la filosofía: el par público/privado. Para hacer comprensible el primer término desentrañamos su polémica con Jürgen Habermas, mientras que para desarrollar el segundo nos basamos en sus nociones básicas acerca de la identidad personal (opción que nos llevará a la concepción *edificante* de nuestra disciplina, que es la que nuestro autor defiende). En la última sección, finalmente, completamos el esbozo intentando ampliar el potencial público de la filosofía, recogiendo la idea rortyana de que ésta constituye una voz más en la “Conversación de la Humanidad” para concluir que una filosofía conscientemente perspectivista es compatible con la crítica ideológica.

LA METAFILOSOFÍA NEOPRAGMATISTA:

Una panorámica sobre Richard Rorty

“La filosofía se recupera a sí misma cuando deja de ser un recurso para ocuparse de los problemas de los filósofos y se convierte en un método, cultivado por filósofos, para ocuparse de los problemas de los hombres”

(John Dewey)

1. Un mundo en crisis

- Reconstrucción. Tras los pasos de John Dewey

En 1919, muy poco tiempo después de concluida la primera guerra mundial, John Dewey dio una serie de conferencias en Japón que acabarían publicadas bajo el epígrafe *Reconstruction in philosophy*¹. Este opúsculo constituye a nuestro juicio la mayor influencia metafilosófica del neopragmatismo de Richard Rorty, hasta el punto de que cabe entender *La filosofía y el espejo de la naturaleza* – seguramente la obra más polémica y comentada de este último – como una continuación, por otros medios, de la empresa intelectual que acometiera el pragmatismo deweyano. En todo caso, la *Reconstrucción* es una apuesta por introducir el *historicismo* en los estancados presupuestos de la filosofía tradicional. O, por decirlo de otro modo, la idea rectora del discurso de Dewey es que toda problemática filosófica debe analizarse y afrontarse desde su contexto específico y las tensiones de su época; no hay, por lo tanto, ningún *corpus* prefijado de problemas ahistóricos e intempestivos², ninguna serie de preguntas eternas e inmutables que la filosofía abordaría desde su temprana fundación. No existe nada parecido a lo que uno de sus más acérrimos críticos, Arthur O. Lovejoy, llamara “unidades de ideas” (*unit-ideas*), a saber: un conjunto determinado de unidades conceptuales que, aunque se recombinen entre sí de diferentes modos, permanecerían estáticas en lo sustancial, planeando por toda la historia de la filosofía y proyectando en consecuencia una serie de doctrinas recurrentes. Por el contrario, los problemas filosóficos serían tan móviles y variables como lo es la propia sociedad, y el reto de la filosofía consistiría en detectar las problemáticas más urgentes y participar en su (momentánea) solución.

¹ DEWEY, J. *Reconstrucción de la filosofía*, ed. Aguilar, Buenos Aires: 1964

² “(...) los problemas y la materia de la filosofía surgen de las presiones y reacciones que se originan en la vida de la comunidad misma en que surge una filosofía determinada y que, por tal razón, los problemas específicos de la filosofía varían en consonancia con los cambios que se producen constantemente en la vida humana”. *Ibid.* pág. 26

Por otra parte, no es casual que el texto se escribiera justo después de finalizada la catástrofe que inauguró, por utilizar la celebrada expresión de Eric Hobsbawm, “el corto siglo XX”. Como se ha repetido hasta la saciedad, la primera gran guerra supuso un inesperado quebranto y una súbita ruptura del hasta entonces generalizado optimismo acerca del Progreso. Por vez primera, el envés de la Ilustración se aparecía en toda su magnificencia, y comenzó a percibirse el potencial emancipador de la ciencia y la técnica como una fútil ilusión. Lo que queremos destacar es que el novedoso llamamiento de John Dewey es incomprensible sin el telón de fondo de la profunda *crisis* que a la sazón invadió, sorprendentemente, todas las facetas de la vida y pensamiento de Occidente. Sin la consciente incardinación de la filosofía en las coordenadas espacio-temporales de su situación, parece decirnos Dewey, nuestra disciplina quedará condenada a la irrelevancia social y a la ineficacia teórica. Urge, pues, su constante *actualización*.

Si ampliamos un poco el foco, resulta claro que este nuevo ímpetu metafilosófico no es exclusivo de Dewey. El primer tercio del siglo pasado se caracteriza por una profusión de nuevos programas y objetivos filosóficos, algunos inconciliables entre sí. En efecto, piénsese que el manifiesto del Círculo de Viena – *La concepción científica del mundo* – es apenas diez años posterior al llamamiento deweyano. Éste supuso otro poderoso impulso de renovación metafilosófica, si bien bastante diferente al del pragmatismo de principios de siglo. Como sin duda se recordará, el positivismo lógico subordinaba la filosofía a algún campo específico de la “ciencia experimental”, consagrando el análisis lógico como el único método pertinente. Así, los problemas tradicionales de la filosofía – considerados por este grupo como esencial y maléficamente metafísicos – quedaban identificados como *pseudoproblemas*, y su solución sólo podía radicar en su disolución. Al mismo tiempo, el programa de “superación de la metafísica” auspiciado por Martin Heidegger, aunque en las antípodas del cientifismo vienés, también se gestó y promocionó por aquel convulso primer tercio (*Ser y Tiempo*, la obra que lo consagró definitivamente, data de 1927). Mientras los acólitos del positivismo rechazaban la filosofía por su extenuación y debilidad, la analítica existencial del rector de Friburgo lo hacía por su insuficiencia, y Dewey por su empeñamiento en reproducir prejuicios metafísicos y epistemológicos que falsean su carácter eminentemente pragmático. Toda una corte de proyectos que se imbrican en la maltrecha situación del mundo desarrollado de entreguerras y que da cuenta, si más no, de la palpable desorientación intelectual en la que se encontraba nuestra malherida

disciplina. Desorientación que, según mantendrá Richard Rorty, se arrastra hasta nuestros días.

Lo significativo de este panorama no es que convivan en la misma época diferentes versiones de qué sea y a qué deba dedicarse la filosofía. No han faltado situaciones en la historia de la filosofía donde diferentes pensadores pugnen entre sí por imponer su visión, ni ha sido inhabitual que distintas épocas entronicen y promocionen las concreciones más variopintas (Santo Tomás y la subordinación de la filosofía a la teología, los filósofos coetáneos a la Revolución Científica tratando de otorgarle un fundamento a esta última, la primacía de la ética en las escuelas socráticas, etc...). La historiografía, en este sentido, nos ofrece hipótesis bien plausibles sobre los motivos de estos cambios y disensiones. Lo que queremos destacar, por el contrario, es que por vez primera en mucho tiempo a comienzos del s. XX asistimos a una profusión de escritos y valoraciones estrictamente metafilosóficas, y que esto nos parece un síntoma de una crisis más profunda y una toma de conciencia acerca de una imperante necesidad de justificación. Pareciera que la filosofía se torna autoconsciente de la obligación de conseguir una legitimidad propia, una vez puestas en duda, a causa de las convulsas circunstancias, sus aspiraciones tradicionales. La obsolescencia de las opciones heredadas lleva aparejada una reconstrucción que se enfoca con diferentes perspectivas, a partir de una interiorizada intuición por parte de los profesionales del pensamiento de turno: o renovarse, o morir. Los pormenores de esta renovada autoconciencia – en lo que respecta a las raíces de la óptica rortyana – será, por consiguiente, lo que deberemos desentrañar. Y para ello retornaremos al ensayo de Dewey y recorreremos su línea de pensamiento con el objetivo de dilucidar el problema.

Decíamos que el presupuesto de Dewey consiste en situar su pensamiento en un contexto preciso, apuntando al momento de crisis que se vivía en el Occidente de posguerra. En consecuencia, el primer requisito para la anhelada reconstrucción será ofrecer un diagnóstico al respecto. Si la filosofía no se encuentra todavía a la altura de las circunstancias es, a su juicio, porque ha sido incapaz de esclarecer el núcleo de la crisis. Esta matriz no es otra que la constatación fáctica de dos mundos coextensivos: el de la tradición – básicamente religiosa – y el de la ciencia. Los desarrollos científicos del mundo moderno, según nuestro pragmatista, se han gestado dentro de unas instituciones y prácticas todavía dominadas por la moral tradicional; así, los benéficos procedimientos e intereses de la ciencia experimental – observada en su caso desde

coordenadas baconianas – no han afectado al campo “de lo moral y de lo ideal”³, y ha sido esta tensión y contradicción lo que ha provocado tantas consecuencias indeseables. En la dialéctica entre la religión y la ciencia no ha habido ninguna síntesis, sino una extraña convivencia basada en la parcelación de ámbitos⁴. En definitiva, el problema se remonta a que los logros de la ciencia y la técnica se han desarrollado dentro de lo que denomina las “condiciones pre-científicas”, y mientras la imagen del hombre siga presa de prejuicios tradicionales, la conciliación del ser humano consigo mismo – en el sentido de una sociedad plenamente secular sin más deberes que los asumidos para consigo misma – resultará imposible.

Aunque no nos corresponda valorar lo acertado del diagnóstico deweyano, bien es cierto que no pueden escapárseles su infundado optimismo y su notable ingenuidad. La unión, de ascendencia ilustrada, entre desarrollo científico-técnico y evolución moral y política es un prejuicio que la tozuda Historia se ha encargado de falsar repetidamente. No obstante, lo que nos importa no es destacar el contenido de su propuesta – es decir: la extrapolación del instrumentalismo científico a los campos de la moral y la política como panacea –, sino la forma. Desde esta óptica, la línea que debe atravesar el filósofo es la que separa lo viejo de lo nuevo; el filósofo debe colaborar a ofrecer una novedosa *descripción* de lo humano con el objetivo de solucionar las tensiones históricas (y, a su juicio, la novedosa descripción debiera seguir los pasos de la metodología experimental de la ciencia, pues ésta abona como ninguna otra las condiciones para secularizar y antropomorfizar el ambiente). Conviene retener esta imagen del filósofo como el ingeniero que edifica una nueva narrativa enfocada hacia que el futuro supere las contradicciones del pasado, pues será una de las ideas rectoras del discurso rortyano.

Lo radical del giro de Dewey no es la prospección de nuevos modos de abordar y entender las cuestiones filosóficas. El pragmatismo de Dewey no es meramente normativo; no se trata sólo de intentar convencer a sus coetáneos de que debieran focalizar su pensamiento desde la historicidad de los problemas (si así fuera, Dewey se estaría posicionando como miembro de una escuela concreta que intenta dar una solución universal a un problema preexistente). Su relectura, por el contrario, pretende retrotraerse hacia el pasado y ser, *eo ipso*, también descriptiva: todo filósofo – y esto incluye a los más exultantes idealistas –, ha hecho en todo tiempo y lugar lo mismo:

³ *Ibid.* pág. 44

⁴ “La ‘guerra’ de aquellos primeros tiempos no terminó con la victoria decisiva y aplastante de ninguno de los dos contendientes, sino mediante una transacción consistente en una división de campos y jurisdicciones”. *Ibid.*

proponer un nuevo vocabulario descriptivo con el que abrir novedosas vías de acción para solucionar los problemas de su tiempo. De lo que se trata ahora es de que el filósofo tome conciencia de que inconscientemente (“a escondidas”, dice nuestro autor) siempre ha estado realizando únicamente esto: ocuparse “de los preciosos valores incrustados en las tradiciones sociales” y “poner claridad en las ideas de los hombres en lo referente a las pugnas sociales y morales de su propio tiempo”⁵.

La consecuencia inmediata de esta tesis es que trastoca a la fuerza la interpretación tradicional ejercida sobre la historia de la filosofía⁶. Si la historiografía tradicional partía de los supuestos problemas a los que diacrónicamente se trataba de aproximar una respuesta, ahora conviene juzgar a los predecesores como intentos, más o menos exitosos, de *redefinir* narrativamente al hombre y a la sociedad. Hasta entonces, las alusiones de un autor a sus precedentes solían limitarse a la ineficacia de sus enfoques o, en los casos más positivos, a su valoración como pensadores que han colaborado a despejar el camino de la respuesta correcta pero no han sabido o han podido darle su debido cumplimiento. Piénsese, sin ir más lejos, en las famosas alusiones del Aristóteles de la *Metafísica* a los presocráticos, como autores que se acercaron a su noción de *causa* pero erraron en su elementalidad. Una interpretación así supone, a juicio de Dewey, el presupuesto de que los problemas existen *per se* y la tarea del filósofo es aproximarse paulatinamente a su resolución, presentando el resultado de nuestra disciplina como un saber *acumulativo y progresivo* hasta la correcta enunciación de las resoluciones. Lo que sucede, como veremos, es que una presuposición tal se compromete con una visión del ser humano que arrastra prejuicios de dudoso beneficio. En cambio, si se logra congraciarse con este cambio de perspectiva, lo que la filosofía pierda “desde el punto de vista de una supuesta ciencia lo habrá ganado desde el punto de vista humano”⁷. Habrá resucitado el viejo Protágoras y el hombre podrá reconocerse, gozoso, como la medida de todas las cosas.

Dos factores, pues, se conjugan en esta relectura de la historia de la filosofía, que definen las líneas maestras de la nueva metafilosofía aquí defendida: 1) la presentación de los autores del pasado y sus doctrinas como la expresión, si se nos permite el recurso,

⁵ *Ibíd.* pág. 91

⁶ “Si con esta conferencia he logrado dejar en vuestras mentes como una hipótesis razonable la idea de que la filosofía no surgió como producto de una materia intelectual, sino de una materia social y emotiva, habré logrado también que adoptéis una actitud distinta frente a las filosofías tradicionales. Estas serán miradas desde un ángulo nuevo y enfocadas por una nueva luz”. *Ibíd.* pág. 90

⁷ *Ibíd.*

de “su tiempo en conceptos” (en tanto que síntoma inequívoco de las tensiones históricas del tiempo en que proyectaron su arsenal conceptual) y, 2) el compromiso inconsciente con una nueva imagen del ser humano (en la medida en que su propuesta narrativa trastoca la definición tradicional). Citamos a Dewey *in extenso* en unas hermosas líneas donde su postura se evidencia:

“En lugar de disputas de escuelas rivales acerca de la naturaleza de la realidad, nos encontramos con el panorama de un choque humano de finalidades y aspiraciones sociales. En lugar de tentativas incapaces de trascender la experiencia, nos encontramos con un relato de los esfuerzos realizados por los hombres para formular las cosas de experiencias propia por las que se siente un apego más profundo y más apasionado. En lugar de conatos impersonales y puramente especulativos de contemplar en un papel de espectadores lejanos la naturaleza de las cosas-en-sí-absolutas, nos encontramos ante un cuadro vivo de pensadores que seleccionan lo que ellos querrían que fuese la vida, y los fines a que desearían que los hombres conformasen sus actividades inteligentes”⁸

Por utilizar el afamado binomio que popularizara Koselleck, no nos parece descabellado afirmar que para nuestro autor los sistemas filosóficos del pasado (asimilables, por cierto, a aquello que Rorty denominará ulteriormente “léxico último”) son al tiempo “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativas”: por una parte, son índice y registro de las crisis y tensiones de la época, expresión de los diferentes modelos descriptivos en lucha; por otra, son también factor de lo por venir, proyecto de futuro, apuesta por la ampliación del radio de posibilidades. Lo que el filósofo autoconsciente de esta tentativa pragmatista habrá de hacer es sumarse a la batalla discursiva con la promoción de su propuesta. En el caso de Dewey, la lucha entre los dos modelos alternativos de descripción en disputa debe decantarse hacia el instrumentalismo científico, de ahí que su *Reconstrucción* pretenda apuntalar esta segunda opción.

Ya tenemos, al fin, los cimientos de una metafilosofía plenamente pragmatista: en cuanto a su *objetivo*, la nueva descripción del ser humano (concretado en el caso de Dewey en la extrapolación del método experimental al ámbito de la moral); en lo que respecta al *método*, el giro narrativo apoyado en la re-construcción del pasado; y en lo que hace al *objeto*, éste no puede ser ya otro que el ser humano (en modo alguno podría ser un conjunto parcial de fenómenos, pues para ello ya está la ciencia). Sin duda, estos tres pilares serán los que presidan en todo momento el proyecto intelectual de Richard Rorty.

⁸ *Ibíd.* pág. 91

- *Dos prejuicios ilustrados. La visión divina y el Método*

La metafilosofía que un autor reconozca como propia no es en absoluto un asunto baladí. Si Dewey está en lo cierto, el punto de partida metafilosófico puede suponer un compromiso con tesis bien sustantivas acerca de la imagen del ser humano que se proyecte. Más importante aún se torna el factor metafilosófico cuando éste se asume inconscientemente y en modo alguno se problematiza; es entonces cuando cristaliza como dogma y domina toda producción posterior. En algunas ocasiones, como intentaremos demostrar a continuación, los presupuestos metafilosóficos que se asumen pueden comprometer al filósofo con posiciones de las que explícitamente se declararía en las antípodas: tal es, sobre todo, el peligro de los principios interiorizados acríticamente. Y esto no sólo como un problema meramente escolástico o erudito que afecte a la historiografía filosófica; también puede acarrear, en los casos más sangrantes, consecuencias de largo alcance moral y político. En este punto introduciremos, al fin, algunas tesis de Richard Rorty, pues nuestro polémico autor mantuvo que ciertos presupuestos metafilosóficos comprometen con aquello que Hillary Putnam – uno de los autores, por cierto, que Rorty adscribe al movimiento “neopragmatista” – llamara “el punto de vista divino”. Pero antes recurriremos al genio de Isaiah Berlin para afianzar la idea de la importancia de la metafilosofía.

En su célebre ensayo sobre *Las raíces del Romanticismo*⁹, Berlin define la Ilustración – al menos, en lo que hace a sus bases más generalizadas y nucleares – utilizando tres principios, a saber: 1) “toda pregunta de carácter genuino puede responderse”, 2) “todas estas respuestas son cognoscibles y pueden descubrirse por medios que se pueden aprender y enseñar a otros”, y 3) “todas las respuestas han de ser compatibles entre sí”. Para hallar un denominador común capaz de aglutinar las distintas perspectivas de los autores que suelen afiliarse académicamente al movimiento ilustrado, Berlin bucea en sus presupuestos y clarifica sus asunciones metafilosóficas. La tradición racionalista occidental, a juicio del politólogo lituano, parte de la confusa idea de que *existen* preguntas y de que estamos capacitados, en tanto que *animales racionales*, para responderlas. El particular giro que la Ilustración imprimiera en esta antigua idea se centra en el problema del método: puesto que las preguntas ya están más o menos clarificadas, la discusión ha de versar sobre el camino correcto – fiable – de su

⁹ BERLIN, I. *Las raíces del Romanticismo*, ed. Taurus, Madrid: 2000

resolución. Este viraje explica el hecho de que, Descartes mediante, los debates en torno al método monopolizaran gran parte de la vida intelectual de la llamada Modernidad.

El enfoque de Berlin, buscando hacer pasar a un primer plano aspectos metafilosóficos normalmente considerados como secundarios, viene a demostrar que en estas asunciones se oculta algo más que una mera orientación investigadora; lo que hay detrás de una metafilosofía es, en todo caso, una apuesta por una imagen determinada del hombre (en el caso de la Ilustración, huelga decirlo, una identificación del hombre como el *sujeto de conocimiento* basado en su naturaleza eminentemente *racional*).

Lo que Rorty añadirá a este trazado es que unos presupuestos de ese tipo comprometen a la Ilustración precisamente con doctrinas que explícitamente afirma combatir; una serie de prejuicios teológicos que, tras el famoso desencanto tan bien descrito por Max Weber, no dejaron de lastrar la tradición racionalista y laica del Occidente secular. Así, Rorty apuntará a esos dos frentes que hemos abierto con la ayuda de Berlin: 1) La supuesta naturalidad del sujeto en tanto *sujeto de conocimiento* (capaz de dar respuesta a las preguntas prefijadas *representando* correctamente cualquier aspecto de la realidad) y 2) La centralidad de la cuestión del método y todas sus implicaciones. Veámoslo.



Tal vez sorprenda que, ya en 1979, causara tanto revuelo un libro que, en definitiva, no pretendía otra cosa que seguir insistiendo en la inconveniencia de continuar filtrando todo constructo filosófico por el tamiz de un sistema coherente y omniabarcador. Al fin y al cabo, a esas alturas eran muchos los que pensaban que el sistematismo fundado en el descubrimiento de algo similar a un tribunal de la razón ante el que juzgar cualquier creencia estaba en franco declive, si no directamente finiquitado. Pero es que ése fue precisamente el motivo por el que Rorty se decidió a publicar *La filosofía y el espejo de la naturaleza*: la convicción de que esta concepción de la filosofía, lejos de haber desaparecido, seguía presente en los escritos contemporáneos. Ya en el prólogo de esta obra Rorty expone, al explicar la sugerente metáfora que da título al libro, el prejuicio filosófico que pretende combatir:

“La imagen que mantiene cautiva a la filosofía tradicional es la de la mente como un gran espejo, que contiene representaciones diversas – algunas exactas y otras no – y se puede estudiar con métodos puros, no empíricos”¹⁰

Quiere decirse que, pese al aparente descrédito del inquebrantable sistematismo, éste se cuele en la modernidad a través de la idea de que la filosofía es —y debe ser— algo así como el espejo en el que se refleje la estructura objetiva e inalterable de la naturaleza/realidad. La primera consecuencia de esta idea es la prevalencia contemporánea de la filosofía como *representación* o, si se prefiere, como disciplina idónea para la misma, en tanto que desveladora de sus mecanismos. Así pues, la filosofía contemporánea seguiría manteniendo, si la lectura rortyana es correcta, la idea de que el conocimiento consiste en una representación lo más exacta posible, y en este sentido continuaría presa de la tradición kantiana que entiende la filosofía como un manual de desciframiento de las posibilidades de representación de los fenómenos.¹¹ La filosofía seguiría presa de lo que Dewey denominaba la teoría del “conocimiento-espectador”¹². Y es precisamente esta teoría del conocimiento la que, al decir de Rorty, es insostenible y contradictoria.

La consecuencia realmente decisiva es que esta imagen dominante conlleva la reafirmación de muchos lugares comunes del racionalismo tradicional, y en especial la creencia, no siempre explicitada, de que hay algo así como un lugar privilegiado o punto de vista divino capaz de juzgar la pertinencia de las representaciones. Se trata, como insinuamos anteriormente, de una idea que ha popularizado Hillary Putnam y que puede entenderse de un modo muy similar a la imagen especular que dibuja Rorty. Por esta clara similitud merece la pena rescatar unas líneas de Putnam en que su postura se evidencia: “No existe un punto de vista como el del Ojo Divino que podamos conocer o imaginar con provecho. Sólo existen diversos puntos de vista de personas reales, que reflejan aquellos propósitos e intereses a los que se subordinan sus descripciones y teorías”¹³. Un defensor de la más estricta tradición ilustrada, en consecuencia, habrá de

¹⁰ RORTY, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, ed. Cátedra (colección teorema), Madrid: 1989, pág. 20

¹¹ Es por esto que Rorty dice que los mayores esfuerzos de la actual filosofía habrían consistido en limpiar un poco más ese espejo para que el conocimiento se refleje con mayor precisión.

¹² Con tal expresión, Dewey no pretendía sino enfatizar que toda epistemología representacional concibe al sujeto cognoscente como un sujeto pasivo, cuyo papel es la mera expectación y su función la de levantar acta, proposicionalmente, de las impresiones y percepciones del exterior. A este respecto, Cf. RORTY, R. “Pragmatismo, relativismo e irracionalismo”, en *Consecuencias del pragmatismo*, ed. Tecnos, Madrid: 1996, pp. 246 y ss.

¹³ PUTNAM, H. *Razón, verdad e historia*, ed. Tecnos, Madrid: 1988, pág. 59

preguntarse si está dispuesto a defender la existencia de la visión divina antes de proseguir con sus postulados.

Mantener la existencia de un lugar así implica la posibilidad de fundamentar el conocimiento; ya sea mediante la alusión al mecanismo representacional de la mente o, como defienden algunos filósofos analíticos, a través del descubrimiento y la descripción de la “lógica del lenguaje”, lo cierto es que para la filosofía moderna el conocimiento sigue siendo susceptible de verificación objetiva. Los problemas filosóficos, a tenor de Rorty, versarían ahora sobre qué molde representacional es más válido.

Por tanto, la doctrina que la Modernidad habría encumbrado como la más factible es la que ha dado en llamarse “teoría correspondentista de la Verdad”. En la actualidad, su baluarte más firme es el *realismo científico*. Lo que añade el realismo científico al realismo tradicional – al que podemos resumir en la idea de que nuestras aseveraciones están en una relación de *representación* con la realidad – es la noción de que el único esquema *fiable* para representar esa misma realidad es el que otorga la ciencia. De alguna forma, esta doctrina seguiría defendiendo la idoneidad de un *criterio de verificación*, sólo que trasladaría la legitimación de cualquier discurso al esquema de la ciencia. Toda descripción con sentido de la realidad quedaría mediada por el vocabulario de la ciencia y sus implicaciones, de modo que el producto teórico de la ciencia – el discurso científico y su lenguaje – devendría el *método* correcto de representación. La actualidad de la crítica rortyana, si tenemos en cuenta la poderosa influencia de este realismo científico en la actualidad, resulta patente.

A este respecto, la cita wittgensteiniana¹⁴ con la que Rorty comienza su ensayo es toda una declaración de intenciones. Y es que en esa cita de las *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein señala lo que casi dos siglos antes ya descubriera David Hume: que nuestra capacidad de actuación y predicción se basa en el falsario postulado de que las cosas ocurrirán en el futuro tal y como han sucedido en el pasado. Y esta creencia en el llamado *principio de uniformidad de la naturaleza* – que en Hume, recuérdese, no tiene otro origen que la costumbre y la experiencia – implica la aceptación de que el mundo y la realidad son ontológicamente estables y continuos. Como contrapunto,

¹⁴ “Cuando pensamos en el futuro del mundo, siempre tenemos la idea de que está en el lugar donde debería estar si siguiera moviéndose tal como lo vemos moverse ahora. No nos damos cuenta de que no se mueve en línea recta, sino curva, y que su dirección cambia constantemente”.

tenemos aquella imagen del positivismo lógico de una fotografía borrosa que, con la ayuda de la filosofía, iría haciéndose paulatinamente más nítida (de forma similar a la metáfora rortyana del espejo que es menester lustrar); imagen que presupone una visión de lo real petrificada, inmutable y regulada por leyes inalterables. Nada más alejado de la perspectiva contingente que, como veremos, defiende Richard Rorty. Pero para ello será necesario exponer una modesta genealogía de esta filosofía especular, puesto que para apuntar a lo nuevo antes es preciso reinterpretar lo antiguo.

Antes insinuamos que un momento clave en el asentamiento colectivo de esta imagen fueron las *Críticas* kantianas; ahora debemos añadir también la posterior reelaboración de esta tradición desarrollada por el círculo neokantiano y sus seguidores¹⁵. Baste con decir que es Kant el momento fundamental en relación con nuestros días en que la búsqueda de fundamentos del conocimiento se hila con el de representación y, además, la representación se entiende como unificación de la diversidad. En efecto, la idea kantiana de que el conocimiento filosófico consiste en el conjunto de los juicios sintéticos a priori implica la defensa de que toda representación válida —aquellas que se inscriben dentro de las condiciones de posibilidad de la experiencia— ha de basarse en la síntesis de lo diverso realizada por las categorías del entendimiento (los conceptos kantianos, como es sabido, unifican en el entendimiento la diversidad de lo sensible). La célebre pregunta kantiana “¿Qué me es dado conocer?” queda unida indefectiblemente a su cuarto interrogante: “¿Qué es el hombre?”; lo que significa, en el fondo, hacer depender la primera interrogación de otra mucho más fundamental: ¿cómo es posible el conocimiento? Esta pregunta, tan cara a la filosofía moderna y contemporánea, sería resucitada por el círculo neokantiano a partir de 1860 con el posterior encumbramiento de la imagen de la filosofía que Rorty critica¹⁶. Este movimiento se funda en un proceso que Rorty intenta sacar a la luz para poder desmontarlo:

“Pensar en que el conocimiento presenta un ‘problema’, sobre el que deberíamos tener una ‘teoría’, es resultado de considerar el conocimiento como una agrupación de representaciones”¹⁷

¹⁵ “La imagen neo-kantiana de la filosofía como una profesión va unida a la imagen de la ‘mente’ o el ‘lenguaje’ en cuanto espejos de la naturaleza”. *La filosofía y el espejo... op. cit.* pág. 354

¹⁶ “La imagen de la ‘epistemología-y-metafísica’ como ‘centro de la filosofía’ (y de la ‘metafísica’ como algo que surge de la epistemología, y no al revés) (...) la establecieron los neo-kantianos” *Ibid.* pág. 128

¹⁷ *Ibid.* pág. 131

Esta percepción del conocimiento, lejos de ser necesaria, ha sido producto del devenir histórico a partir del s. XVII, y es por lo tanto contingente. No se trata – como han pensado los racionalistas de viejo y nuevo cuño – de que por fin se haya descubierto la esencia del conocer; simplemente se ha enfocado el problema de otro modo y se ha pensado el conocimiento de manera distinta, ahora como representación válida. Ha habido, por causas y azares históricos, un cambio de perspectiva. Y el problema principal de esta visión será que, una vez más, sigue dependiente de la idea de que el objeto representado es inmutable (incluso cuando se piensa en su mutabilidad se corrige aduciendo que lo que es variable es la multiplicidad que el esquema representacional subsumirá en una unidad superior).

Pasemos ahora unos siglos y lleguemos a la gestación y auge de la llamada filosofía analítica. Sus más excelsas influencias son el positivismo lógico de raigambre tractariana y la obsesión kantiana – ya barnizada por el neokantismo – de hallar un sistema válido de representación. La teoría verificacionista del significado, por lo tanto, perpetúa la idea de una objetividad a la que es posible recurrir: el lenguaje, una vez despojado de sus errores y una vez sorteadas sus trampas, nos aportará un esquema cognoscitivo universalmente válido para toda representación. Y si a esto unimos la idea de que la actividad idónea para comprender y modificar la realidad es la ciencia, obtendremos que su producto teórico – el discurso científico y su lenguaje – se convierte en el método correcto de representación (y de aquí surgirá, por cierto, todo reduccionismo científicista que considere que el lenguaje y proceder de la ciencia son los únicos razonables para comprender la realidad). Lo que sucede es que, si Rorty lleva razón, este ímprobo esfuerzo por desterrar la metafísica del discurso sobre lo real está cargado intrínsecamente de metafísica: lejos de condenarla al exilio y al silencio, lo que hace es derivarla de la epistemología y reintroducirla por otros cauces en el discurso racional. El avance deja de ser tal cuando este movimiento se olvida y pensamos que la epistemología se ha independizado totalmente de la metafísica, colaborando, entonces, a la perpetuación del error, esta vez con el peligro añadido de que nos hace pensar que hemos superado el problema. Comprender el conocimiento como el conjunto de las representaciones sigue conservando la metafísica como núcleo de la filosofía, en tanto que solidifica y reafirma una ontología derivada de la epistemología racionalista. En pocas palabras: se sigue pensando que hay tal cosa como un Ser susceptible de representación, aunque haya cambiado al Ser por la Realidad o la Objetividad. En conclusión: la filosofía como espejo de la naturaleza sigue vigente en

la filosofía analítica y, por extensión, en la filosofía de la ciencia que simpatiza de un modo u otro con estos postulados. Tratemos, pues, de superarla con la ayuda del pragmatismo.

En cuanto a la segunda problematización que prometimos – esto es: la concepción fuerte del método científico –, la postura rortyana afirma, también siguiendo a James en este punto¹⁸, que no hay distinción de géneros entre las diferentes prácticas sociales, en el sentido de que la clasificación conceptual no se corresponderá con las diferentes esferas *reales* que conforman de forma separada el mundo. Esto es así porque no hay tal cosa como un *método* o práctica supralingüística que dé sentido a la actividad discursiva, entendido como traslación de reglas fijas que uno debe aplicar para ser considerado racional y, en consecuencia, representar fielmente el mundo¹⁹.

Para Rorty, pues, cualquier defensa férrea de un método – bien en filosofía o bien en ciencia – no es otra cosa que un deseo condenado a la frustración. El único *método* posible es la *deliberación*: el hecho de discutir, desde dentro de un vocabulario compartido, los beneficios de aceptar una teoría. Lo contrario implicaría recurrir a la existencia de reglas extralingüísticas que justifiquen la praxis, resucitando aquel esquema caduco de pensamiento que no haría sino revivir la metafísica.

Para el filósofo estadounidense, como contrapartida, el mito del método emana de la convicción generalizada de que “la Nueva Ciencia descubrió el lenguaje en el que la Naturaleza escribe sus páginas”²⁰. Es decir, que entre el modo de ser de las cosas y el lenguaje matemático – idioma en que, según el *dictum* Galileano, está escrito el Universo – habría un isomorfismo estructural. El lenguaje de la ciencia puede explicar la realidad en virtud de que comparten estructura; el sistema representacional de la ciencia deviene entonces el molde más adecuado para describir el mundo porque es el único capaz de dar cuenta, sin supersticiones ni mitologías, de la forma de funcionar del cosmos. Rorty generaliza esta postura en la mayoría de filósofos de la ciencia contemporáneos:

“Aún son menos quienes han preferido abjurar de la idea de que ‘la mente’ o ‘la razón’ tienen una naturaleza propia, de que el descubrimiento de esta naturaleza nos dará un ‘método’ y que siguiendo ese método estaremos en posición de

18 “El *dictum* de James acerca de la verdad establece que el vocabulario de la práctica es ineliminable y que no hay distinción de género entre las ciencias y las técnicas, la reflexión moral o el arte” (RORTY, R. “Pragmatismo, relativismo e irracionalismo”, en *Consecuencias del pragmatismo*, *op. cit.* pág. 245)

19 “La idea de que, tanto en la ciencia como en la filosofía, el ‘método’ puede reemplazar a la deliberación sobre las distintas respuestas que la especulación ofrece, es la mera expresión de un deseo (...) Es el mito de que la racionalidad consiste en la sujeción a reglas”. *Ibid.*

20 RORTY, R. “Método, ciencia y esperanza social”, en *Consecuencias... op. cit.* pág. 274

penetrar el velo de las apariencias y ver la naturaleza ‘en sus propios términos’²¹

El éxito de la ciencia, pues, no puede deberse al descubrimiento de un Método capaz al fin de penetrar en los entresijos de la Objetividad con el necesario Rigor. No hay ningún *télos* que sea la “correspondencia con la realidad”; simplemente hay un vocabulario o léxico que, para determinados propósitos, es mucho más adecuado que otro. Así, para la transformación del mundo la praxis científica es mucho más adecuada que ponerse a rezar. Nada más y nada menos²².

En resumen, la relectura rortyana de la ciencia occidental vendría a decir algo así: no ha habido un progreso racional en la historia de Occidente en el que el ser humano haya tomado conciencia de que su punto de partida en la investigación de lo real ha de ser el método científico (y no la religión o el misticismo) y, a partir de ese descubrimiento, haya obrado en consecuencia para pulir y profundizar en la caracterización de la ciencia; por el contrario, una serie de contingencias históricas hicieron que el auge de la ciencia comportara ciertas consecuencias beneficiosas para la sociedad (la mejora de la medicina o la posibilidad de una vida más cómoda, por ejemplo), y sólo a partir de esas consecuencias es posible mantener el tipo de creencias que la ciencia propugna.

Tenemos entonces dos concepciones de qué sea la verdad totalmente contrapuestas: el esquema científicista sigue obsesionado por “la estructura *a priori* de cualquier investigación, lenguaje o estructura social posibles”²³ mientras el pragmatista acentúa el factor humano y el hecho de pertenecer a una comunidad (falible en sus prácticas y criterios), en contra de prestar obediencia y lealtad a “cánones permanentes y no-humanos”. El consenso intersubjetivo y la coherencia dentro de una práctica *versus* la sujeción a reglas prefijadas y la correspondencia con la realidad.

Aceptar la poderosa tesis de que no existe el método científico – al menos tal y como éste se presenta: conjunto de reglas fundacionales y rectoras de una determinada

21 *Ibíd.* pág. 275

22 El criterio propuesto por Rorty es el de la *utilidad*, y más específicamente la utilidad enfocada a la *predicción* y el *control*: “Los baconianos sólo llamarán ‘ciencia’ a un logro cultural si pueden atribuir retrospectivamente a esta realización un adelanto tecnológico, un aumento de nuestra capacidad de *predecir* y *controlar*” (RORTY, R. “¿Es la ciencia natural un género natural?, en *Objetividad, relativismo y verdad*, ed. Paidós, Barcelona: 1996. La cursiva es nuestra). Rorty defiende este criterio baconiano y lo asocia al pragmatismo, de modo que su postura se resume en que el vocabulario y el proceder de la ciencia son los más útiles a la hora de predecir y controlar los fenómenos naturales, pero de ello no se colige que lo consiga en virtud de que capta a la naturaleza en sus propios términos, representándola fielmente.

23 “Método, ciencia...”, en *Consecuencias... op. cit.* pág. 275. Con ello sólo buscan, dice Rorty, lo que Nietzsche llamó “comfort metafísico”.

actividad que tiene por objeto el desciframiento de una parcela de la realidad – tiene, además, otra virtud: nos revela que no hay más límites a la investigación que los que la propia conversación imponga. Puesto que el método no tiene nada que decir sobre los progresos de la investigación (ya no hay una acumulación lineal de conocimiento en dirección a la *Verdad*), sus límites podrán ampliarse o reducirse en virtud del acuerdo de los interlocutores. La praxis científica toma entonces la autonomía suficiente para progresar en su cometido sin más regulación que la que se autoimponga. No hay, pues, límites externos: ni los objetos de estudio, ni el lenguaje, ni la mente. En palabras de Rorty, el límite se reduce a “ciertas limitaciones deducibles de los dictámenes de nuestros colegas”²⁴.

Ya tenemos, pues, dos prejuicios metafísicos de los que la filosofía no se verá libre hasta que reniegue de algunos puntos centrales de la metafilosofía ilustrada; prejuicios que, además de las tesis sustantivas que hemos reseñado, también obligan a admitir la concepción del sujeto como “conocedor de esencias”. Si lo que buscamos es un nuevo modelo de sujeto – y aquí queríamos llegar – será completamente prescriptivo trastocar nuestra metafilosofía. Más tarde volveremos sobre esto; de momento, conviene rastrear otra figura que se problematiza a raíz de la crisis de la Ilustración que está sirviendo de marco a las afirmaciones rortyanas. Profundicemos, entonces, en esta ruptura.

- *El filósofo como vanguardia. El intelectual VS el ironista*

Si recordamos la caracterización de Berlin, una primera conclusión pudiera ser que las críticas de Dewey y de Rorty los revelan como dos pensadores anti-ilustrados. Pero no debiéramos caer en la precipitación y reproducir uno de los errores lógicos por antonomasia: el que lleva a confundir proposiciones contrarias con contradictorias. Resulta meridiano que la metafilosofía de nuestros dos pragmatistas se encuentra en las antípodas de la auspiciada por la Ilustración y retomada, entre otros, por la filosofía analítica contemporánea; pero no es menos cierto que hay otros aspectos de sus obras que demuestran poderosos impulsos ilustrados. Sea como fuere – no parece, por lo demás, excesivamente productivo a nuestros efectos rastrear hasta qué punto el pragmatismo es una continuación o una ruptura con el espíritu de la Ilustración –, sí quisiéramos reparar en dos aspectos del opúsculo deweyano mediante los que su autor,

24 “Pragmatismo, relativismo e irracionalismo”, en *Consecuencias... op. cit.* pág. 247

a escondidas o no, se nos aparece como un buen representante de algunas doctrinas ilustradas. Se trata de su fervor hacia el método de la ciencia experimental (en esto saltan a la vista las diferencias con su futuro seguidor) y su continuo énfasis en el futuro, como haz y envés de la moneda del Progreso. Y es que habría que esperar todavía unas décadas más para que el pensamiento occidental, con un consenso bastante generalizado, culpara a las contradicciones de la Ilustración y el Progreso de haber abonado un territorio muy poco fértil.

Lo que nos legitima a afirmar que *La filosofía y el espejo de la naturaleza* es un intento de retomar la tarea formulada por Dewey es que, al mismo tiempo, supone una constatación del fracaso de éste. Seis décadas median entre la redacción de ambas obras; sesenta años que dan cuenta de que los optimistas pronósticos de Dewey – el hecho de que paulatinamente el proceder de la ciencia minaría, consumiéndola, la moral tradicional – no eran más que un deseo. El método de que se sirve Dewey, como ya hemos insinuado, es idéntico al de su mentor: *redescribir* (¡reconstruir!) la historia de la filosofía para presentarla no como un intento de ofrecer respuestas, sino como una forma de hacerse cargo de ciertas problemáticas. Lo que añadirá la genealogía especular de Rorty al trazado de su antecesor será el ingrediente de responsabilizar indirectamente a la Ilustración – o a la racionalidad moderna, si se prefiere esta segunda formulación – de ser corresponsable de los improductivos prejuicios que aún lastran a la filosofía.

Decimos esto para subrayar que si Rorty se asigna la tarea de continuar con la *Reconstrucción*, es porque ésta erró en el diagnóstico de la crisis, y en virtud de esa falla estructural fue incapaz de deshacer algunas confusiones. Dewey, como dijimos, pensaba estar conceptualizando una tensión propiciada por el choque de dos mundos: el que no termina de irse – la religiosidad, en cualquiera de sus vertientes – y el de la ciencia experimental. Lo que Rorty matizará es que el planteamiento de esa dialéctica era erróneo, pues la tensión que irrumpió a principios del s.XX se debía, sobre todo, a las propias contradicciones del concepto ilustrado de Razón. En la trinchera de Dewey se reproducían las mismas contradicciones que él achacaba a la situación socio-política de su tiempo; para secularizar plenamente el pensamiento es necesario romper todavía más vínculos con alguna esfera extramundana de los que Dewey creyó estar socavando.

Todo esto afecta, si retomamos nuestras inquietudes metafilosóficas, al papel que el filósofo pueda ejercer en la mesiánica misión de forjar un futuro preferible a la tradición (una idea, por cierto, plenamente ilustrada en la que es fácil reconocer a

ambos pensadores). En la función *pública* que ha de cumplir el filósofo viene implícito el *compromiso* por edificar un futuro *diferente y mejor*. Sus herramientas, como dijimos, serán fundamentalmente lingüísticas: en el caso de Dewey, extrapolar en el terreno del pensamiento los avances de la ciencia experimental, y proyectar en consecuencia una nueva imagen del ser humano libre de cargas innecesarias. El problema, desde una óptica rortyana, radica en que esta descripción del filósofo es resultado, precisamente, de esa Ilustración que el tiempo ha revelado como contradictoria. Si antaño había *sabios*, lo que la Ilustración trae consigo son *intelectuales*: figuras públicas comprometidas con la desmitificación del presente, la crítica, y el trazado de un futuro mejor. Si ahora la Ilustración ha entrado en crisis – una crisis que, recuérdese, Dewey fue incapaz de conceptualizar –, con ella han caído muchas de las figuras que impulsó; entre ellas, y de modo especialmente palpable, la del intelectual.

Huelga decir que esta figura evolucionó a lo largo del s.XX, de modo que encontramos varias versiones – diversas descripciones, en definitiva – de sus caracteres básicos y sus cometidos. Del *intelectual orgánico* de Gramsci al *intelectual específico* de Foucault – pasando por el *intelectual total* que tal vez representara Sartre –, no han sido pocas las diferencias que la propia intelectualidad ha ido barajando con objeto de hacerse con un lugar destacado en los debates contemporáneos. Pero sea como fuere, no es difícil reconocer como idea rectora de cualquier intelectual de nuestro gremio la tesis undécima que escribiera Marx sobre Feuerbach: “los filósofos se han dedicado a interpretar el mundo; ahora, se trata de transformarlo”. Hablamos, en definitiva, de aquello que Louis Althusser, en sus instrucciones *Para leer El Capital*²⁵, llamaba “praxis teórica”: una expresión que pretendía limar las asperezas del teoreticismo más inocuo para introducir el sumando de la práctica en la reflexión filosófica. Lo que esta tradición demuestra es que los análisis que el intelectual realice sobre la realidad son tanto descriptivos como normativos: de las diferentes descripciones que diversos intelectuales asuman se deducirán distintos modos de afrontar la situación. Por citar un ejemplo bastante actual, no nos deben sorprender las divergencias entre las interpretaciones que Chomsky y Fukuyama realizan sobre la caída del muro de Berlín y la posterior hegemonía de las democracias liberales: responden, en el fondo, a finalidades políticas contrarias (mientras Chomsky pretende subvertir el orden

²⁵ ALTHUSSER, L. *Para leer “El Capital”*, ed. Siglo XXI, México: 1990

establecido, Fukuyama busca reafirmarlo). En todo caso, lo que queremos sentar es que una valoración así sigue dependiente del concepto ilustrado de intelectual; lo que Rorty pretenderá, en consecuencia, es mostrar cómo una figura así adolece de las mismas contradicciones y prejuicios que la propia tradición racionalista. Para introducir el tema reproduciremos dos fragmentos de Chomsky en los que estos prejuicios nos parecen evidentes. Recurrimos a Chomsky, sobre todo, para mostrar que la actualidad de las críticas de Rorty, sean más o menos acertadas, resulta evidente:

En una entrevista de 2009 al diario *El País*²⁶, leemos lo siguiente:

P. ¿Cree que la crisis económica podría provocar una crisis de valores que lleve a un cambio en la forma de organizarnos social y políticamente?

R. Ya está ocurriendo, creo que está bajo la superficie, y la mayoría de la gente la está empezando a sentir de forma instintiva. En la literatura popular del siglo XIX, uno de los temas principales es que quien trabaja el molino debería poseerlo. Hay muchos escritos de la revolución industrial de campesinos que dicen: 'El sistema industrial nos ha quitado nuestra cultura, nuestra individualidad, nos ha convertido en herramientas en manos de otros'. Esas cosas las escribió gente que jamás había oído hablar del anarquismo o del marxismo, pero lo pensaba de forma instintiva. Esta crisis vuelve a impulsar esas ideas.

Pese a que por una parte aquella clarividencia de la que presumía la intelectualidad – la capacidad de detectar las imperfecciones del orden social *antes* que las supuestas víctimas – se proyecta ahora sobre las clases menos instruidas (aunque sea en el modo de la *intuición* y no de la *reflexión*), lo cierto es que estas líneas de Chomsky evidencian la necesidad de acudir al intelectual como aquel individuo capaz de llevar a concepto lo que de otro modo sólo se intuye. De la misma manera que a los campesinos del s. XIX les faltaría el andamiaje conceptual del marxismo para encuadrar y sistematizar su *precomprensión* de la situación, cabe colegir que las víctimas de nuestra actual coyuntura económica precisan todavía de algunas luminarias para desentrañar los confusos pormenores de la crisis. El problema es que la operatividad de este planteamiento se asienta sobre otro mucho más discutible, que mostraremos recurriendo a un fragmento del famoso debate que mantuvieron Chomsky y Foucault allá por 1971:

“Me parece, sin embargo, que sería vergonzoso dejar de lado totalmente la tarea más abstracta y filosófica de reconstruir el vínculo existente entre un concepto de la naturaleza humana que proporciona su verdadera dimensión a la libertad, la dignidad y la creatividad, y otras características humanas fundamentales, y religarla a una noción de la estructura social en la que estas propiedades podrían realizarse y en donde se enraiza una vida humana llena de sentido (...) deberíamos

²⁶ Fuente: Diario *El País*, a 2 de marzo de 2009, edición digital:
http://elpais.com/diario/2009/03/02/cultura/1235948401_850215.html

saber un poco más hacia dónde creemos que vamos, y una teoría de este tipo podría aclarárnoslo”²⁷

Lo que Chomsky propone es la construcción de un tipo ideal de sociedad sobre la base de una definición – despojada de las distorsiones de la opresora civilización occidental – de la “naturaleza humana”. La función del intelectual, entonces, consistiría sobre todo en proponer una teoría de la naturaleza humana (vale decir: una teoría de la racionalidad) capaz de posibilitar una sociedad más libre y justa. Esta visión, tan productivamente filtrada por la Ilustración y posteriormente por el marxismo, adolece a juicio de Rorty de lo que llama un “deseo universal de justificación”²⁸. Sin ese deseo, foco de sus críticas, una defensa así de esta noción de intelectual carece de sentido. Conviene rastrear sus antecedentes para clarificar en qué pueda consistir este deseo, lo que nos lleva hasta los orígenes del *contractualismo* clásico.

En efecto, el procedimiento teórico de los padres del contractualismo incidió, como recurso infalible de convicción, en la idea de que los diferentes modelos contractuales que propusieran a la concurrencia debían estar correctamente justificados (esto es: la *racionalidad* de tales modelos debía ser evidente y su congruencia con la difusa noción de *naturaleza humana* bien asentada). Si esta hipótesis hermenéutica no va desencaminada, esto explica el constante énfasis de los primeros teóricos liberal-democráticos en postular un esquema acerca de la naturaleza humana y el desarrollo de su racionalidad capaz de validar las posteriores propuestas políticas: ya sea el *miedo al estado de guerra* que legitima el estado soberano de Hobbes, ya los *derechos naturales* del hombre natural lockeano, o ya la *convención originaria* de Rousseau que nos libra del *señor*, reconciliándonos en cierto grado con el *buen salvaje* que nunca nos abandonó del todo, lo cierto es que ese deseo universal de justificación, incardinado en un modelo de racionalidad ávido de demostraciones y legitimaciones, fue una nota característica de los orígenes del pensamiento político moderno. Desde estas coordenadas, cabe subrayar el sentido particular de la justificación así entendida: una justificación que supone *un determinado modelo de racionalidad humana* con la cual debe concordar, apuntando a la idea ilustrada de un modo de organización social iluminado por la luz natural de la razón, que debe incrustarse en las instituciones sociopolíticas.

²⁷ Fuente: Internet (<http://www.youtube.com/watch?v=c2sYYBQk-mE>). Traducción propia.

²⁸ A este respecto, *vid.* “Universalidad y verdad”, epígrafe nº3: verdad y justificación, en RORTY, R. *El pragmatismo, una versión*, ed. Ariel, Barcelona: 2000, pág. 87 y ss.

Pues bien: lo que el neopragmatismo impide es la eficacia del compromiso político y la apuesta por un futuro mejor desde estas coordenadas. Ésta será, como habremos de decir más tarde, una de sus principales críticas hacia la izquierda post-marxista (nos centraremos en el clarividente ejemplo de Jürgen Habermas para desarrollarlo); pero de momento conformémonos con avanzar una de sus principales quejas contra este modelo de intelectual, a saber: la acusación de que esto sólo responde a la *vanidad* del pensador y, así, resulta tremendamente contraproducente para los fines que dice defender. Este objetivo se expone con meridiana claridad en su artículo “los intelectuales y el fin del socialismo”²⁹, y podemos resumir su tesis principal como sigue: la idea de que hay un mecanismo representacional externo a lo contingente que la filosofía verdadera descodifica ofrece al intelectual el atractivo de observarse a sí mismo como portador de una verdad necesaria socialmente y como un profesional útil que pone sus conocimientos al servicio de la humanidad. Con esta perspectiva, el filósofo vuelve a concebirse como un proveedor de certezas al más puro estilo cartesiano, con el valor añadido de otorgarle un *plus* moral bien reconfortante. Y esta caracterización, huelga decirlo, sigue siendo muy poco convincente para nuestro filósofo. Una crítica, pues, que conjuga el factor epistemológico y el psicológico: no hay ninguna esfera autónoma cuyo funcionamiento deba desgranar el filósofo (llámese “Razón”, “Historia”, “Sujeto” o “Mundo”), y su postulado sólo consigue que el intelectual se sienta *especial* y *necesario*.

Todo esto es importante porque las teorías que han construido los intelectuales han terminado promoviendo un *tipo* de sujeto capaz de conectar con la universalidad. Del “proletariado” como clase universal al “nacionalista”, pasando por el “demócrata” imbuido de habermasiana razón comunicativa, las doctrinas de la intelectualidad entendida al modo de Chomsky acaban forjando un sujeto que sólo termina realizándose en la universalidad. Lo que Rorty hará con objeto de renunciar definitivamente a esta última será proponer una figura que no necesite incardinarse en una gran teoría política para comprometerse con los asuntos más candentes de su sociedad.

En esta línea, el sustituto del intelectual en Rorty será el llamado *ironista*. Así, el ironismo será el *ethos* que, en esta tesitura de escepticismo estructural y relativismo, sería conveniente revestir. Ironista es alguien que ha chocado contra su “léxico último” – más tarde nos detendremos en esta noción – y ha asumido la imposibilidad de

29

superarlo, pero que sabe al mismo tiempo que no hay ni puede haber criterio alguno que le asegure que su léxico o vocabulario es mejor que otro (o, por los mismos motivos, que hay otro incondicionadamente preferible). Ningún término de un léxico particular, de forma coherente con su visión del pragmatismo, puede corresponderse con alguna instancia externa al lenguaje, ni tampoco puede haber argumento alguno que justifique, sin caer en la circularidad, la idoneidad de tal vocabulario. Al ironista, pues, no le queda más remedio que proyectar siempre una sombra de duda sobre su léxico. Ya no es posible creer en la conveniencia de nuestro léxico último por la verdad de sus términos; sólo queda confiar en que las consecuencias de su asunción sean mucho más beneficiosas que las del resto de vocabularios. Y esto vale, por supuesto, para el modelo democrático. Por eso mismo:

“Nada puede servir como crítica de una persona salvo otra persona, o como crítica de una cultura, salvo otra cultura alternativa, pues, para nosotros, personas y culturas son léxicos encarnados”³⁰

Estamos, pues, en las antípodas de las aspiraciones habermasianas, ya que la aceptación de un léxico y sus consecuencias no tienen nada que ver con la fuerza del mejor argumento en las condiciones ideales de habla ni con principios universales de validez. La asunción de un léxico, con mucho, será factible si un individuo o una cultura coteja las consecuencias de su nueva adquisición y concluye que son preferibles.

En resumen: la constatable crisis de la Ilustración obliga a que el intelectual se sustituya por el *ironista liberal*, renuncie a su pretendida capacidad de describir unívocamente la situación, y no hable en la esfera pública *qua* filósofo, sino como ciudadano comprometido. La *auctoritas* del filósofo que la “praxis teórica” le aportara queda, con el neopragmatismo, automáticamente eliminada. No hay otra opción si hemos de asumir todas las consecuencias que estar instalados en lo que Vattimo llamara “pensamiento débil” comporta.

2. Las funciones de la filosofía: el binomio público/privado

- *La filosofía como actividad privada. Edificando la identidad personal*

Hemos problematizado, con Rorty, las aptitudes de la empresa filosófica en lo que se refiere a su participación e influencia en la esfera pública (su capacidad de

³⁰ *Ibid.* pág. 98

transformación social, en definitiva). Antes de volver sobre ello aludiremos a su potencial en la esfera privada (en lo que respecta a la identidad personal). Consideramos que una buena forma de presentar el binomio público/privado, que presidirá gran parte de su concepción metafilosófica, es comenzar rastreando las posibilidades de la filosofía en el ámbito personal e intransferible de la autocreación individual. Una vez dibujado sacaremos algunas conclusiones sobre los rasgos que Rorty proyecta en lo *privado* con sus consiguientes principios metafilosóficos y, desde allí, podremos orientarnos hacia lo que debe considerarse *público*.



Si atendemos a los ríos de tinta que se han vertido en la historia de la filosofía acerca del llamado problema de la identidad personal, no parece descabellado coincidir con David Hume en que, de todos los laberintos filosóficos en los que se han perdido los grandes – y no tan grandes – pensadores, éste resulta uno de los más intrincados. Y es que, cuanto menos, conviene adentrarse en él con una buena brújula capaz de orientar y situar al intrépido neófito. En este sentido, el enfoque de Rorty nos parece tan productivo como novedoso: se trata, lo adelantamos ya, de presentar el laberinto de la identidad personal no como un problema principalmente epistemológico u ontológico, como sí han hecho la mayoría de tradiciones que lo han abordado; en Rorty, por el contrario, se trata fundamentalmente de un problema moral, y como tal su solución, caso de haberla, precisará de un cambio de perspectiva. Si no nos gustan los callejones sin salida del laberinto, habrá que abrir algunos boquetes nuevos a base de martillazos conceptuales.

Claro está que, si abandonamos la óptica tradicional, ya no se trata de investigar cómo podemos acceder a un *yo* sustancial que soporte cualesquiera cambios a lo largo del tiempo, ni tampoco de realizar algún tipo de analítica del sujeto para averiguar en qué pueda consistir su cualidad definitoria y distintiva; Locke y Heidegger³¹ (o, lo que es lo mismo, la tradición analítica por un lado y aquella parte de la hermenéutica que se ha centrado en aspectos ontológicos por el otro) quedan relegados a un segundo plano,

³¹ Conviene, no obstante, matizar. No son pocos quienes piensan que detrás de los enfoques narrativos en la identidad personal se halla asumida en algún grado una ontología de raigambre heideggeriana. Rorty no será una excepción (lo veremos posteriormente en relación con su crítica a la oposición sujeto/objeto). Sin embargo, lo que nos interesa subrayar es que, sean cuales sean los supuestos ontológicos y epistemológicos, la estrategia rortyana será mantenerlos en un discreto apartadero, primando el cariz ético de su postura.

en beneficio de aquellos autores que han atendido a lo que, con Michel Foucault, podemos llamar el *cuidado de sí*. El trabajo que el individuo realice sobre sí mismo, reflexionando críticamente sobre las estructuras que han configurado su subjetividad, será el foco que alumbrará lo más importante que pueda decirse de la identidad personal.

Pero este cambio de perspectiva que Rorty promueve no se construye en el vacío. Hay un telón de fondo que funciona como *background* en el que ubicar el discurso de nuestro autor: la relación irremediable entre la identidad personal y el lenguaje. Si aceptamos, como insinuamos, que la identidad personal se comprende mejor con una perspectiva ético-narrativa, no puede extrañarnos que el instrumental surja del ámbito lingüístico ni que su alcance y potencial tengan que ver con este último. Así, damos de bruces con el manido tema de los límites del lenguaje, pero también con la idea no menos importante del lenguaje como límite; éste será el escenario, sin duda heredado del proceder general de la filosofía a lo largo del s. XX, en el que Rorty irrumpirá con su particular dinamita.

a. Punto de partida: un toque del segundo Wittgenstein

Es imposible comprender estas tesis de Rorty sin explicar, aunque sea brevemente, que una de sus principales aportaciones al pragmatismo clásico fue su peculiar inclusión en el *corpus* pragmatista de algunas nociones centrales de las *Investigaciones filosóficas*. La lectura particular del segundo Wittgenstein por parte de Rorty podría sintetizarse como sigue:

Una vez descartada la existencia de un lenguaje perfecto en virtud del cual podría describirse el mundo con sentido, Wittgenstein se topa con que el lenguaje ni tiene una esencia oculta tras sus múltiples trampas, ni necesita de ningún criterio externo que otorgue significado a sus proposiciones: el significado de un término, en el llamado segundo Wittgenstein, no será otro que el *uso* que una comunidad de hablantes hace de él, y que al articularse con otros términos siguiendo determinadas reglas gramaticales formará un “juego del lenguaje”. Rorty ve en esta postura un fuerte trasfondo pragmático, ya que es la *praxis* de la comunidad de hablantes la que dota de significado a los términos y proposiciones que utiliza. No hay criterios externos, sólo “formas de vida” – múltiples y heterogéneas – que dan consistencia a los “juegos de lenguaje”. Pero hay algo aún más importante para el filosofar rortiano: detrás de las reglas lingüísticas wittgensteinianas no se encuentra ningún metalenguaje unificador, sino que hallamos la pura contingencia de una práctica. Estas formas de vida, además,

no son *racionalizables*, y en consecuencia los significados emanan de la arbitrariedad de las distintas prácticas culturales. Así, en las *Investigaciones* hay una vuelta al antropocentrismo más radical: no hay ni puede haber un punto de vista sobre el mundo al margen de las diferentes contingencias que conforman al ser humano, pues eso supondría reanimar el deleznable punto de vista divino. El lenguaje – y aquí queríamos llegar – es una de esas contingencias, quizá la más importante.

b. La contingencia del lenguaje y del “yo”

Si partimos, con Wittgenstein, de que no puede haber criterio alguno para evaluar la corrección de un juego de lenguaje (puesto que un juego de lenguaje es la contrapartida de una forma de vida, y no hay formas de vida más correctas que otras), entonces resulta hartamente complicado inclinarse por un juego u otro. La preferencia por un vocabulario u otro, en términos clásicos, venía dictaminada por la pertinencia o no de las proposiciones en que se articule a la hora de representar el mundo; las creencias, en esta línea, podían verificarse gracias a esa instancia de verdad que era la realidad. La sugerencia de Rorty para evitar este equívoco consiste en trasladarnos desde el nivel de las proposiciones a lo que él llama “léxicos”, que no son sino los juegos de lenguaje de Wittgenstein entendidos como conjuntos. Recordemos que, una vez insertos en un juego de lenguaje, éste ofrece su propio criterio gramatical que sirve de correctivo a los términos y proposiciones utilizados impropriamente (conviene recordar, a este respecto, la famosa distinción wittgensteiniana entre “gramática superficial” y “gramática profunda”); pero si nos abstraemos hasta el nivel de considerar el juego de lenguaje globalmente, nos quedamos sin criterio alguno, y las nociones de verdad o falsedad, de adecuación o inadecuación, de corrección o incorrección, etc., pierden cualquier sentido. Entre estos léxicos, concebidos ahora como conjuntos, ya no es posible elegir por referencia a criterios, de modo que lo primero que tendremos que conceder es que son creaciones típicamente humanas que en nada se relacionan con instancias externas ni supralingüísticas.

El corolario de todo esto es que cuando una cultura cambia de léxicos (es decir: fomenta y utiliza otro vocabulario que el que solía definirla), no lo hace por motivos racionales ni volitivos. Por ejemplo: la asunción del vocabulario de la física newtoniana no surgió, como ya dijimos anteriormente, de que la Europa de la revolución científica comprendiera que el universo está escrito – como dijera Galileo – en lenguaje matemático y se adaptara consecuentemente a las exigencias de este hallazgo. No existe

elección posible porque no puede, en virtud de la naturaleza de los léxicos, haber ningún tipo de criterio: son más bien las diferentes contingencias históricas las que acaban imponiendo uno u otro vocabulario. Seguimos hablando, en definitiva, de la arbitrariedad que exhibían los juegos de lenguaje del segundo Wittgenstein.

Que el lenguaje sea contingente, en el sentido de que ningún léxico se adecua mejor a la descripción de realidades, significa por de pronto la disolución de las esencias. Si antaño el universo tenía una esencia que podía traducirse lingüísticamente si dábamos con el lenguaje preciso, hogaño no hay posibilidad de lenguaje que descifre los misterios del cosmos (y si desaparece la posibilidad de una descripción unívoca, la noción de esencia se torna vacua). Para el tema que nos ocupa y preocupa, lo relevante es señalar que estas disquisiciones no afectan solamente a conceptos como “verdad”, “conocimiento” o “lenguaje”, sino también al “yo”. En efecto, el “yo” no puede ya concebirse como esa clase de objetos que poseen una esencia cuyo conocimiento se efectúa mejor utilizando un tipo de lenguaje particular. El “yo” no puede, si Rorty está en lo cierto, descubrirse; la nueva concepción implica que “el yo, en lugar de ser expresado adecuada o inadecuadamente por un léxico, es creado por el uso de un léxico”³². El “yo”, en definitiva, no es ni puede ser un objeto dado.

c. De sujeto a poeta

Rorty se suma, de una forma particular, a aquellos filósofos que se han opuesto a la concepción tradicional según la cual la forma originaria de habérselas con el mundo es la de la oposición sujeto/objeto. Y se posiciona haciéndose eco del giro en dirección al lenguaje que reseñábamos en el epígrafe anterior: la filosofía contemporánea, ávida de superar el mentalismo de la epistemología tradicional y la metafísica de la fenomenología, prescinde de investigar las notas definitorias de la “mente” o la “conciencia” para centrarse en la naturaleza y la lógica del “lenguaje”; con ello, el objeto de especulación que llamamos “yo” podrá descodificarse con el instrumento-medio que es un lenguaje depurado de imprecisiones y constructor de puentes entre el sujeto y el mundo. Si los deseos y las creencias se forman *en* y *mediante* el lenguaje, y tales redes de creencias y deseos son constitutivos de esa instancia que llamamos “yo”, nada mejor que analizar ese mismo lenguaje para averiguar su mecanismo exacto y dirimir entre los léxicos válidos y los erróneos. Pero lo que propone este cambio de

³² *Ibíd.*, pág. 27

perspectiva es precisamente dejar de ver al “yo” como un objeto, abandonar la idea de que hay un núcleo que preside cualesquiera cambios que suframos y que estamos capacitados – o, incluso, programados – para aprehender (dicho sea incidentalmente, nótese que esta óptica tradicional pretende ser tanto descriptiva como normativa, pues si albergamos deseos que no se corresponden con “la naturaleza esencial del yo humano” – Rorty *dixit* – lo conveniente será purificarnos).

Contra esto Rorty se presenta en toda su faceta romántica: si el “yo” se crea, y se crea mediante el lenguaje, recreémoslo a la manera de los poetas. Propongamos un nuevo léxico que mejore al hombre y veamos qué consecuencias le acompañan. Pero tampoco nos rasguemos las vestiduras, pues en el fondo – como él mismo insinúa – este proceso no es más que una actualización de la tesis nietzscheana de que nuestros conceptos no son sino metáforas gastadas que se han petrificado, optando a que se les asignen incluso valores de verdad³³. Si el nuevo léxico propuesto cristaliza y se disemina *urbi et orbi*, entonces “el enunciado puede ser repetido, acogido con entusiasmo, asociado con otros (...), requerirá un uso habitual, un lugar conocido en el juego del lenguaje. Con ello habrá dejado de ser una metáfora, o, si se quiere, se habrá convertido en lo que la mayoría de los enunciados de nuestro lenguaje son: *una metáfora muerta*”³⁴.

d. “Recrear todo fue para convertirlo en un así lo quise”

Reformulando lo expuesto hasta ahora sobre el díscolo profesor de Stanford, tenemos que su distinción entre léxicos heredados y léxicos nuevos oscila entre dos sentidos de límite que ya insinuamos al hablar de la obra de Dewey: los léxicos heredados, en efecto, constriñen al sujeto y propenden a que éste hable y actúe en función del juego de lenguaje establecido, y si además lo acepta como propio, *identificándose* con él, se verá preso de sus disposiciones; pero el léxico nuevo, ya transformado el sujeto tradicional en *vigoroso poeta* y “persona que emplea las palabras en la forma en que antes nunca han sido empleadas”³⁵, posibilita nuevas capacidades y actitudes que amplían nuestro radio de acción. Hablar de otro modo para vivir de otro modo; cambiar de perspectiva – tomar conciencia de la contingencia del lenguaje y del

³³ Además de Nietzsche, cabría añadir a Donald Davidson como su otro gran inspirador en este sentido. Incluso llega a hablar de “la imagen nietzscheana y davidsoniana que estoy esbozando”. La importancia de Nietzsche se evidencia, por ejemplo, cuando afirma que “esta explicación (...) sintoniza con la definición nietzscheana de ‘verdad’ como ‘un móvil ejército de metáforas’”. *Ibíd.* pág. 37

³⁴ *Ibíd.* pág. 38

³⁵ *Ibíd.* pág. 48

yo – para forjar(nos) un nuevo *sí mismo*. Por esto mismo cabe considerar a Rorty como un continuador de Dewey, ya que es consciente de que lo que nos estamos jugando en el fondo es qué límites podemos desafiar y cuáles no: “el límite que es importante atravesar (...) es el que divide lo viejo de lo nuevo”³⁶. A este proceso lo llama nuestro pragmatista *redescripción* (y que es, como resulta obvio, una actualización de la *reconstrucción* deweyana). El léxico heredado, viejo y caduco, nos condena a la repetición de *lo siempre igual*, por decirlo con la expresión de Adorno; la utilización de un nuevo vocabulario, por el contrario, posibilita la diferencia, la innovación y la individualidad.

Son estas claras resonancias nietzscheanas, como ya habrá descubierto el lector avisado, las que justifican que hayamos dicho que el problema de la identidad es un problema moral de contornos narrativos. Una vez abandonado el terreno de la epistemología y la ontología debido a su incapacidad de resolver el problema y por su empeño en reproducir esquemas caducos, sólo queda proponer que la identidad o el “yo” caen dentro del carácter y aspiraciones del individuo. En esta encrucijada podemos optar por identificarnos con lo que nuestros antepasados han considerado esencial o emprender la aventura poética de redescubrirnos. El objetivo postrero de quien se lance a las turbias aguas de las redescripciones será aquello que Nietzsche entendía por redención: trocar el “así fue” en “así lo quise”; o en palabras de Rorty, “lograr hacer al pasado lo que éste intentó hacerle a él: (...) que el pasado lleve *su* marca”³⁷. Pero esto no debe entenderse simplemente como una fútil y desesperada venganza sobre el destino; no se trata de que reescribamos lo que nos ha ocurrido hasta que nos identifiquemos con ello y nos autoengañemos con que así deseábamos que acaeciera. El procedimiento consiste, antes bien, en redescubrir lo que nos ha sucedido de un modo distinto al oficial para cerciorarnos de que el pasado ha sido una pura contingencia y no una expresión caracterológica de nuestra esencia.³⁸ Una vez conseguido, podremos apropiarnos de nuestra contingencia y utilizarla en defensa propia, favoreciendo nuevas prácticas y formas de vida que el discurso heredado nos vedaba. Una interesante forma

³⁶ *Ibíd.* pág. 49, en alusión directa a Nietzsche.

³⁷ *Ibíd.* Subrayado del autor.

³⁸ De aquí surge la admiración hacia Freud, de quien dice Rorty que posibilitó la individuación del sentido moral, popularizando la idea de que la conciencia moral es algo históricamente condicionado (quebrando el nexo entre nuestros caracteres idiosincrásicos y algún tipo de máxima universal). En resumen: “Freud nos ayuda, pues, a considerar seriamente la posibilidad de que no haya una facultad central, un yo central, llamado ‘razón’, y, por tanto, a tomar en serio el perspectivismo y el pragmatismo nietzscheano”. *Ibíd.* pág. 53. Creemos que enriquece la óptica rortyana traer a colación a Freud, pues el psicoanalista vienés es, junto a Nietzsche, el inspirador de su postura.

de actualizar la célebre diagnosis de Sartre: “cada hombre es lo que hace con lo que hicieron de él”.



Una vez planteada la posición de Rorty acerca de la identidad personal ya estamos en condiciones de abstraernos hasta los principios metafilosóficos que permiten un enfoque así. Ha de notarse un aspecto central que se deduce de estas tesis que hemos ido reseñando, a saber: la orientación de la actividad filosófica hacia la formación de la individualidad y, por tanto, la incardinación de la filosofía como una práctica *de y para* el sujeto. Una metafilosofía que aúne la filosofía a la formación de la identidad y todas sus implicaciones es ciertamente muy particular porque invierte el movimiento tradicional: el sujeto ya no depende del conocimiento (es decir: de la respuesta a qué sea el conocimiento se deducirá qué es el sujeto), sino que este último depende del primero (si bien sería más preciso matizar que el conocimiento ahora se entiende como una función de la *praxis*). Por lo tanto, habrá que buscar las raíces de esta visión en algún tipo de filosofía que consagre la primacía del individuo en todo análisis y, además, impida la vinculación de la filosofía con aquellas doctrinas que han establecido la prioridad del conocimiento (pues estos modelos, como vimos en el apartado anterior, arrastran prejuicios indeseables y contraproducentes).

Una primera formulación de esta metafilosofía la encontramos en su temprana obra *El giro lingüístico*³⁹. Allí, Rorty utiliza un binomio para encuadrar los que piensa serán los modos principales de encarar la filosofía en el futuro: la “filosofía-como-propuesta” y la “filosofía-como-descubrimiento”. Estas dos alternativas metafilosóficas se distinguen porque la primera sigue el imperativo de Dewey y quien la acepte como propia “debería aspirar a proponer formas mejores de hablar más que a descubrir verdades específicamente filosóficas”⁴⁰, mientras la segunda la concibe como una “actividad en la que el criterio esencial de éxito fuera la descripción rigurosa de los hechos”⁴¹ y queda, por tanto, presa de los ideales tradicionales de sistematicidad.

Este binomio (que, en origen, pretende ser prospectivo sobre la filosofía del futuro), adquirirá matices y consistencia en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Diez años después de *El giro lingüístico* Rorty redondeará su apuesta metafilosófica

³⁹ RORTY, R. *El giro lingüístico*, ed. Paidós, Barcelona: 1990

⁴⁰ *Ibíd.* pág. 122. Más adelante añadirá “los filósofos están siempre haciendo algo que describen como ‘esbozar un lenguaje posible’” (pág. 125). Las resonancias deweyanas resultan, pues, evidentes.

⁴¹ *Ibíd.* pág. 126

trocando esta primera dicotomía en una mucho más definida y caracterizada: la distinción entre “filosofía sistemática” y “filosofía edificante”.

Lo primero que es necesario subrayar es que, al contrario que en la formulación anterior, los filósofos edificantes dependen de la tradición imperante (en este caso, de la sistemática). No son dos grupos independientes, sino que la edificación es un fenómeno filosófico que surge como cuestionamiento de la línea oficial de pensamiento. La distinción, como vemos, sigue el precepto deweyano de tomarse en serio la *historicidad* y mutación de los problemas, pues no pretende ser una hipótesis hermenéutica abstracta, sino un par conceptual que dé cuenta de un movimiento específico subrayando, precisamente, sus diferencias metafilosófica fundamentales. Así, la filosofía moderna llevaría aparejada su crítica y réplica: “figuras que se parecen entre sí por su desconfianza ante la idea de que la esencia del hombre es ser un concedor de esencias”⁴². Esto no es secundario, dado que se está presentando la negación de la que es para Rorty la nota fundacional de la Modernidad (el hecho de concebir al sujeto como sujeto de conocimiento) como intrínseca a la propia Modernidad; la tensión no adviene de algún movimiento externo – ni del choque entre dos mundos al modo de Dewey –, sino de la propia tradición que se está criticando. Las notas características de estos *negadores* se sintetizan como sigue:

“Suelen formular dudas sobre el progreso (...), han mantenido viva la idea de que (...) quizá lo único que tengamos sea conformidad con las normas del momento. Han mantenido con vida la sensación historicista de que la ‘superstición’ de este siglo ha sido el triunfo de la razón del pasado siglo (...) son escépticos en primer lugar *hacia la filosofía sistemática*, hacia todo el proyecto de conmensuración universal”⁴³

No resultará difícil, partiendo de esta descripción, averiguar cómo es su oponente: defensores de alguna versión de la verdad objetiva (vale decir: la verdad como correspondencia), mantienen esperanzas en la posibilidad de representar correctamente alguna esfera del conocimiento, construyen sistemas con pretensión de validez universal y perspectivas de eternidad... En resumen: “fundan nuevas escuelas dentro de las cuales se puede practicar la filosofía normal, profesionalizada” e “intentan remodelar el resto de la cultura inspirándose en el modelo del último logro cognitivo”⁴⁴.

⁴² RORTY, R. *La filosofía y el espejo... op. cit.* pág. 332

⁴³ *Ibíd.* Más adelante añade: “se asustan al pensar que su vocabulario pudiera llegar a institucionalizarse (...) destruyen en beneficio de su propia generación” (pág. 334).

⁴⁴ *Ibíd.* pág. 333

Por supuesto, nuestro autor tomará partido por el primer grupo. Es posible por lo tanto inscribir a Rorty en la línea de aquellos pensadores que, con espíritu escéptico, han aplicado la filosofía de la sospecha incluso hacia su propia disciplina para ver si lo que ésta les prometía era posible o sólo un mero espejismo. El propio Rorty cita sin ambages a sus inspiradores en este sentido: Ludwig Wittgenstein, Martin Heidegger y el propio Dewey. Se trata, en definitiva, de recurrir a la metafilosofía de una tradición que no considera que la filosofía deba ser constructiva, fundamentadora y programática, sino terapéutica en el sentido de que, quien se atreva a adentrarse en la experiencia filosófica, saldrá renovado de ella y con una perspectiva diferente de las cosas (su utilidad sería, desde este prisma, mucho más individual que social, una suerte de psicoanálisis clarificador). Y si algo tienen en común tres influencias tan dispares es que todos cuestionan ese marco de referencia tan caro a Rorty: la existencia de una esfera reguladora a partir de la cual derivar y construir el conocimiento filosófico.

¿Cómo enjuiciar, entonces, a la filosofía? De momento nos limitaremos a señalar que el discurso filosófico es, para nuestro filósofo, un momento más en lo que denomina la “conversación de la Humanidad”. Esta expresión pretende desbancar de una vez por todas la postura de que la filosofía es un punto de referencia insoslayable a la hora de verificar ciertas aseveraciones; el lugar privilegiado de la filosofía – bien sea para verificar juicios científicos desde la epistemología o compromisos políticos desde una cosmovisión racional de la sociedad – desaparece. Cualquier criterio de justificación debe ser abandonado en el mismo desarrollo de una conversación en la que Rorty también quiere participar. No se trata, pues, de injuriar a la filosofía; el objetivo es considerarla como una práctica que se justifica, si es que lo hace, atendiendo a la práctica social en que se inscribe y no con relación a criterios externos que el discurso filosófico anhele encontrar. Dice Rorty en las últimas páginas de la obra a la que estamos recurriendo:

“El hecho de que podamos continuar la conversación que inició Platón sin tratar los temas que Platón quería tratar, sirve para ilustrar la diferencia entre tratar a la filosofía como una voz dentro de una conversación y tratarla como una asignatura”⁴⁵

El conocimiento filosófico, por tanto, no es acumulativo y no puede ni debe, en virtud de su naturaleza, petrificarse en una asignatura que se enseñe ulteriormente de forma lineal como secuencia de episodios y progresos hacia la deseada pureza

⁴⁵ *Ibíd.* pág. 352

especular. Dentro de toda la amalgama de discursos que configuran la tradición occidental – y en la que podemos inscribir la literatura, la ciencia, el arte, etc.... – la filosofía no tiene ningún papel predominante; es simplemente un momento más en esa conversación y está, por lo tanto, al mismo nivel.

Lo que nos resta es subrayar que todo esto vuelve a tener sentido si lo valoramos desde la imagen del sujeto que pretendemos defender. Esta metafilosofía es la única que puede sostener las tesis sobre la identidad personal que reseñamos anteriormente, puesto que su adversaria – la filosofía como sistema – parte de un prejuicio metafísico que resulta urgente subsanar, esto es:

“Pensar que la filosofía nos permitirá ver al sujeto que describe como si fuera él mismo un tipo de objeto descrito es pensar que todas las posibles descripciones pueden volverse conmensurables con ayuda de un solo vocabulario descriptivo. Sólo si tuviéramos esta idea de una descripción universal podríamos identificar a los seres-humanos-bajo-una-determinada-descripción con la ‘esencia’ del hombre.”⁴⁶

La única forma, pues, que tiene la filosofía para desentenderse del prejuicio ilustrado que identifica al sujeto como sujeto del conocimiento es desasirse de la filosofía sistemática y renunciar a la aspiración de hallar un vocabulario descriptivo unívoco. Para abandonar la concepción del “yo” como un objeto sólo es posible trastocar nuestros preceptos metafilosóficos y renunciar a cualquier tipo de filosofía sistemática. Detectamos de nuevo la unión que estamos pretendiendo demostrar durante todo este trabajo: que metafilosofía e idea de hombre son dos caras de una misma moneda, y que trastocar uno de los dos términos implica el cambio de su compañero. Lo que nos jugamos con la metafilosofía es, precisamente, el concepto de hombre que estemos dispuestos a promover en tanto que filósofos.

- ***La filosofía como actividad pública. La polémica con Habermas***

En la primera sección del presente trabajo vinculamos la degeneración de la capacidad de influencia de la filosofía como actividad pública a la desintegración de la figura ilustrada del intelectual. En efecto, gran parte de la intelectualidad anclaba la vigencia de la filosofía en el ámbito de la transformación social en el presupuesto de que el filósofo tenía un acceso privilegiado al análisis de la situación y a la naturaleza del ser humano. Ahora cobrará sentido la descripción que ofrecimos del intelectual,

⁴⁶ *Ibíd.* pág. 341

pues pretendemos que lo que sigue se lea sobre el trasfondo de la caracterización que realizamos más arriba.

La postura que en los debates contemporáneos ha tenido más éxito en este sentido seguramente sea la de Jürgen Habermas, buen amigo de nuestro autor, y sin embargo en sus antípodas teóricas (si bien no en las prácticas). Como hicimos en el caso de la filosofía como actividad privada, también ahora nos parece útil comenzar rastreando una postura concreta: la de las críticas de Rorty hacia la posición de Habermas. A partir de estas críticas podremos sacar algunas conclusiones sobre las características que lo público tiene para nuestro autor y, además, contraponer sus distintas versiones acerca la racionalidad, dos facetas que dependen también de la metafilosofía asumida y de las que el neopragmatismo pretende hacerse cargo de forma novedosa. Por último, lo más fructífero de este enfoque tal vez sea que ambos forman parte de la misma ideología y defienden las mismas acciones prácticas: las que cabe englobar bajo la tradición socialdemócrata. Dos intentos tan diferentes de legitimar y revitalizar esta tradición, pues, nos llevarán a dos formas de concebir el compromiso público del intelectual que, en tanto que filósofo, se anima a hacer un uso público de la razón.



En el curioso texto de Ludwig Wittgenstein “El ser humano en la campana de cristal roja”⁴⁷, el austero filósofo de Cambridge compara las culturas con una estancia en que la luz blanquecina del exterior, paradigma del ideal verdadero, se filtra al interior a través de cristales tintados de rojo. Una vez dentro, sus habitantes lo perciben todo en tonos rojizos, sin posibilidad, en principio, de advertir que allá afuera hay otro tipo de luz. Así, cuando alguien de la estancia alcanza sus bordes y cobra conciencia de que se encuentra constreñido en su discreto habitáculo de luz falseada, caben tres opciones: 1) seguirá como antes, pues tomará el choque como un mero roce con algún objeto interpuesto, y no con el final del cuarto 2) se resignará, sabedor de la imposibilidad de romper los límites de su habitación, y 3) intentará atravesar el cristal, en busca de la luz verdadera. Este último intento, al decir de Wittgenstein, está muy cerca de la ruptura religiosa; el segundo, por el contrario, viene acompañado de dos estados de ánimo que le ayudan a soportar mejor la roca de su parcialidad y contingencia, a saber: la

⁴⁷ Editado en español en *Luz y sombra. Una vivencia (-sueño) y un fragmento epistolar*, trad. de Isidoro Reguera, ed. Pre-textos, Valencia: 2006

melancolía y el humorismo. Lo primero sabe a utopía; lo segundo a resignación. Lo importante, en cualquier caso, es hacer notar que ambas actitudes implican la necesidad de habérselas con los límites, pues ya no cabe seguir viviendo como si no se hubiera llegado al extremo de la habitación.

Pues bien: en la presente sección pretendemos presentar a Jürgen Habermas como representante de la primera alternativa y a Richard Rorty como seguidor de la segunda. Lo que nos proponemos, en consecuencia, es rastrear las posibilidades de dos estrategias de refundación que sí son conscientes de que están operando al límite de una cultura, y cuál puede ser el papel del filósofo dentro de esta refundación. Lo haremos, además, siguiéndole los pasos a las críticas que Rorty lanzará al filósofo frankfurtiano, precisamente porque el núcleo de sus recriminaciones será la acusación de que Habermas persigue, en última instancia, la fusión con esa luz blanca y pura, símil de lo Incondicionado; y tal aspiración, lo adelantamos ya, puede ser contraproducente si de reafirmar los principios democráticos se trata.

Conviene recordar para centrar el tema, siquiera sea brevemente, la noción de “convención originaria” que esgrimiera Rousseau, puesto que no parece descabellado entender la estrategia de Habermas como una actualización de esta noción. Para Rousseau, el estado social es irreversible; no sirve, como sucediera en Locke, proyectar un “estado de naturaleza” que sirva como contrapunto a las sociedades existentes, puesto que ese estado es para el pensador francés inalcanzable. La solución, por tanto, lejos de instituirse en un retorno a la libertad natural, consiste en sustituir la convención fáctica – fundada en la injusticia – por otra que lo sea de verdad: por una convención reflexiva que ponga en el poder a un nuevo “señor”, ya fruto de la voluntad general, que nos libere del antiguo déspota. De aquí surge la célebre idea de que la ley es la expresión de una voluntad general que no se equivoca nunca.

Pues bien: la estrategia habermasiana para actualizar la noción de voluntad general, con el objetivo de limar sus posibles consecuencias totalitaristas – pues, ¿cómo tolerar la disensión y las alternativas individuales si esa voluntad se sacraliza y su no acatamiento supone un estigma? – será resaltar la vertiente formal de tal noción y convertirla en una guía que funde las condiciones de validez de las futuras máximas legales en que se concrete. Así, en *Aclaraciones a la ética del discurso*, leemos que Habermas reclama validez para las normas si y sólo si éstas han recibido la aquiescencia de todos los afectados, en tanto que participantes simétricos de un proceso de

comunicación carente de coerciones y sin más presiones que la del mejor argumento⁴⁸.

Oigamos la exposición del propio Habermas:

“En las argumentaciones los participantes han de presuponer pragmáticamente que en principio todos los afectados participan como iguales y libres en una búsqueda cooperativa de la verdad en la que lo único que debe imponerse es la coerción del mejor argumento. Y en ese elemento pragmático-universal es en lo que se apoya el principio de la ética del discurso de que sólo pueden pretender validez aquellas normas que pudiesen encontrar el asentimiento de todos los afectados como participantes en un discurso práctico”.⁴⁹

El movimiento habermasiano consiste en insertar la arcaica “voluntad general” de Rousseau en el enfoque de una ética formalista y procedimental: lo que legitima este proceder no es, como en el caso del francés, el contenido de la norma (su sustancialidad, la *ley*), sino la validez de la misma, es decir, el modo en que se ha acordado y consensuado. Si los afectados que han participado en el discurso dan su asentimiento a la norma, en tanto que participantes libres del discurso, entonces se encuentra justificada. La clave consiste en que, al margen de este contexto de comunicación intersubjetiva, el principio se disuelve y se vacía: sólo sirve en relación a estos contextos discursivos, en tanto que condición necesaria para que la norma aspire legítimamente a ser universalizable. Lo que nos interesa subrayar de este somero resumen es que *ser racional* consiste precisamente en aceptar actuar de este modo en las discusiones; racionalidad y comunicación, pues, quedan urdidas en la misma trama (no en vano Habermas habla de la razón como *razón comunicativa*). Ahora, la justificación de la política democrática, ejemplificada en el modo de tomar las decisiones de esta nueva voluntad general trocada en razón comunicativa ejercida por los hablantes competentes y afectados, se basa en la apelación a un modelo de racionalidad procedimental en función del cual debe proyectarse cualquier organigrama social legítimo. Una justificación, como la de los antiguos contractualistas, que requiere en algún grado cierto margen de incondicionalidad, de universalismo, y de una estructura fija – ahistórica – de la razón humana. O, al menos, de eso le acusará el pragmatista norteamericano.

⁴⁸ Conviene adelantar la crítica de Rorty a la idea de “mejor argumento”, que se relacionará con el resto de nociones que critique: “la idea de un ‘mejor argumento’ tiene sentido sólo si uno puede identificar una relación de relevancia natural y transcultural, que conecte las proposiciones unas con otras formando algo similar al ‘orden natural de la razón’ cartesiano. Sin tal orden natural, sólo pueden evaluarse los argumentos por su eficacia en producir acuerdos entre personas o grupos concretos”. RORTY, R. “La justicia como lealtad ampliada”, en *Pragmatismo y política*, ed. Paidós, Barcelona: 1998, pág. 122

⁴⁹ HABERMAS, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*, ed. El Cid Editor [recurso electrónico de la biblioteca de la UV], Santa fe: 2004, trad. e introd. de Manuel Jiménez Redondo, pág. 28

Insinuamos en la primera sección que la estrategia de muchos intelectuales para repensar y reactivar el modelo democrático fue rescatar esa voluntad justificadora tan propia de los primeros ilustrados que refería Rorty. Ahora debemos añadir que ese ímpetu de justificación es irrenunciable porque es necesario a la hora de *convencer* a la ciudadanía de que adopte el credo demócrata. Ahora bien, Habermas recelaría de que esta idea se interprete como un mero recurso retórico y persuasivo, pues tal movimiento restaría valor a la estrategia argumentativa; se trata precisamente de *con-vencer*, no sólo de *vencer* poéticamente. Hablamos, en definitiva, de dar una razón necesaria, relacionable con aquella vertiente más propiamente humana que confiere dignidad a nuestra especie⁵⁰, y que es su estructura racional-comunicativa, incardinada ya en la publicidad de todo lenguaje. Podemos resumir este movimiento en la idea de que si prescindimos de un esquema normativo con pretensiones de universalidad, entonces resulta imposible convencer a la gente de que hay unas opciones mejores que otras y de que es posible *preferir* en función de reglas racionales⁵¹. El propio Habermas lo declara explícitamente:

“¿Cómo convenceríamos a la gente para que pusiera estas máximas [disminuir el sufrimiento humano, incrementar la igualdad entre los hombres] en práctica en comportamientos de carácter general si sólo podemos apelar a la promoción de la felicidad (...) en lugar de descubrir, desde un punto de vista moral, qué es correcto hacer? El punto de vista moral nos pide (...) luchar por el papel de un juez falible, pero imparcial, acerca de qué sería igualmente bueno para todos.”⁵²

⁵⁰ Nótese las claras resonancias kantianas de la propuesta. Esta ascendencia kantiana Rorty la resume como sigue: “Son las personas que piensan que existen cosas como una dignidad humana intrínseca, derechos humanos intrínsecos y una distinción ahistórica entre las exigencias de la moralidad y las de la prudencia (...) a ellas se oponen quienes afirman que la ‘humanidad’ es una noción más biológica que moral, que no existe una dignidad humana no derivada de la dignidad de una comunidad concreta, y no puede apelarse a nada que vaya más allá de los méritos relativos de las diversas comunidades” (RORTY, R. “Liberalismo burgués posmoderno”, en *Objetividad, relativismo y verdad*, ed. Paidós, Barcelona: 1996, pág. 267). Rorty, huelga decirlo, se reconoce deudor de la segunda tradición, que remonta a Hegel. Por todo esto el pragmatista norteamericano acabará diciendo, no sin bastante interés provocativo, que “el problema de Habermas surge de tomarse a Kant demasiado en serio” (RORTY, R. “Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad”, en *Habermas y la modernidad*, ed. Cátedra [colección teorema], Madrid: 1988, pág. 264)

⁵¹ Rorty se hace eco de esta percepción de Habermas: “el fin es evitar el relativismo que, en su opinión, sitúa a la política democrática al mismo nivel que la política autoritaria (...) considera importante poder decir que el primer tipo de política es más *racional* que el segundo” (RORTY, R. “Universalidad y verdad”, en *Objetividad, relativismo...*, *op. cit.*, pág. 83). Si no hay esquema normativo, la única alternativa que ve Habermas es un relativismo insalvable que culmina en la imposibilidad de legitimar en modo alguno el sistema democrático. Richard Rorty, lo adelantamos ya, propondrá una legitimación diferente pensada desde el relativismo como punto de partida, y no de llegada, como teme Habermas si triunfan las posiciones pragmatistas.

⁵² HABERMAS, J. “El manejo de las contingencias y el retorno del historicismo”, en *Debate sobre la situación de la filosofía*, editado por József Niznik y John T. Sanders, ed. Cátedra (colección teorema), Madrid: 2000, pág. 41

Nótese, en consecuencia, cómo Habermas es incapaz de concebir un modelo democrático que no apele a criterios incondicionados y universalistas, en gran medida porque ello redundaría en su no aceptación por la audiencia⁵³. U ofrecemos un modelo de organización político que concuerde con la naturaleza racional de los seres humanos – recuérdense, en este sentido, las citas de Chomsky que reseñamos –, o no habrá posibilidad de que la democracia triunfe.

Ya este punto de partida será foco de las críticas de Rorty. Baste por el momento con decir que el núcleo de la crítica consiste en señalar la irrelevancia de lo que Rorty considera una mera estrategia de convicción. El autor pragmatista recela de que alguien se convierta al liberalismo democrático como una opción puramente teórica, tras descubrir que éste se halla más próximo del *punto de vista moral*, o respeta las exigencias de la razón comunicativa. “Solamente un exceso de atención a la función declarativa – dice Rorty – podría hacernos creer que la pretensión de validez universal es importante para la política democrática”⁵⁴. En cambio, si uno acepta, con el pragmatismo de Rorty, que la función declarativa o enunciativa es sólo una de las varias funciones de un lenguaje concebido como caja de herramientas, no se entiende el porqué de priorizar esta función sobre el resto. Rorty acusa a Habermas, en consecuencia, de reproducir la imagen tradicional según la cual la característica central del sujeto es el conocimiento y, por ende, defender la imagen logocéntrica de lo humano. La crítica a la política izquierdista tradicional se emprende desde un punto de vista muy similar a la crítica a la epistemología. Será la aceptación de esta exégesis antropológica lo que lleve a Habermas a la sobrevaloración de los esquemas normativos a la hora de promover la democracia. Por todo esto, la conclusión es que “Habermas rasca donde no pica”⁵⁵.

Ahora bien, haríamos una mala interpretación de Habermas si no matizamos el esbozo que acabamos de presentar. Es cierto que Habermas está imbuido de esa pretensión de justificación propia de sus predecesores intelectuales, y no lo es menos que en ocasiones su discurso tiende a revalidar caducas concepciones metafísicas sobre la naturaleza humana y su racionalidad intrínseca. Pero la sutileza del pensamiento

⁵³ Rorty lo explica con claridad encomiable: “Abandonar un punto de vista que es, si no trascendental, por lo menos ‘universalista’, le parece a Habermas que es como traicionar las esperanzas sociales que han sido centrales para la política liberal” (“Habermas y Lyotard...”, *op. cit.*, pág. 225) La alternativa rortyana incidirá en que se puede ser perfectamente liberal sin poseer ningún tipo de noción universalista.

⁵⁴ “Universalidad y verdad”, *op. cit.* pág. 84

⁵⁵ “Habermas y Lyotard...”, *op. cit.*, pág. 259

habermasiano es lo suficientemente amplia como para no conformarse con una repetición simplista de dogmas anticuados que él mismo critica. Hablamos de su propuesta de una “ética de la intersubjetividad” que supere los enfoques egoístas del deleznable paradigma de la conciencia. Su punto de partida será el viraje desde la predominancia de las reflexiones acerca de la naturaleza y potencial de la conciencia hacia el paradigma del *entendimiento intersubjetivo*. Así, al quedar atrás un paradigma que precisa de una fundamentación sólida de la conciencia para poder funcionar, el nuevo método puede obviar ese tipo de justificaciones metafísicas y centrarse en el estudio del funcionamiento intersubjetivo del lenguaje. La razón tradicional, tornada subjetivista por la acción de la primacía de la conciencia, se ha convertido en razón comunicativa. Y esta razón comunicativa, en palabras de Rorty, consigue “dejar de lado la pregunta de si existe algún objeto metafísico con el que el resultado de dicha discusión se pudiera o no corresponder”⁵⁶. De ahí que la finalidad de esta nueva concepción de la razón no sea, como en sus ilustres e ilustrados predecesores, la correspondencia con algún tipo de esencia humana que defina lo más característico de nuestra especie (como ocurría con los primeros contractualistas u ocurre con los filósofos subjetivistas de la conciencia); con Habermas, la justificación se alcanza por senderos bien distintos: “Concibo el entendimiento intersubjetivo como *télos* inscrito en la propia comunicación lingüística cotidiana (...) de un potencial operante ya siempre en la práctica comunicativa”⁵⁷.

En lo que se centra este nuevo enfoque es, al decir de Rorty, “en tratar como verdadero lo que quiera que pueda ser objeto de acuerdo en el curso de una discusión libre”⁵⁸. Aquí pensamos que esta idea habermasiana acerca de *lo verdadero*, que centra la especulación filosófica en el diálogo *público* e intersubjetivo – a diferencia de la mayoría de tradiciones epistemológicas que, Descartes mediante, han incidido en el carácter privado y autorreflexivo de la verdad –, es una de las mejores muestras que ofrece el pensador alemán de auto-comprensión ideal del modelo democrático-liberal. En efecto, no nos parece descabellado interpretar estas nociones de Habermas no como una descripción del funcionamiento general de todo lenguaje, basado en su lógica y estructuras internas (aunque algo de ello, como diremos luego, aparezca en las tesis de

⁵⁶ RORTY, R. “Habermas, Derrida y las funciones de la filosofía”, en *Verdad y progreso, [escritos filosóficos 3]*, ed. Paidós, Barcelona: 2000, pág. 343

⁵⁷ HABERMAS, J. *El discurso filosófico de la modernidad*, ed. Taurus (Humanidades), Madrid: 1993, pág. 369

⁵⁸ “Habermas, Derrida...” en *op. cit.* pág. 343

Habermas), sino como una idealización del modo en que las democracias liberales operan. Y es que fueron precisamente las sociedades liberales, y el disenso que promocionaron acerca de las *ultimidades existenciales* de cada ciudadano, las que fundaron un modelo de comunicación en que la Verdad Una pudiera diluirse en opciones privadas⁵⁹; así, las reglas del juego de lo público, que ya no podían fundarse en revelaciones religiosas, al aceptarse el pluralismo imperante de opiniones y estilos de vida, no podían ser otras que las *consensuadas* colectivamente. La sustitución de revelación e imposición religiosas por el consenso intersubjetivo es precisamente lo que Habermas intenta elevar a principio racional por mor de que su nueva justificación de la política democrática resulte convincente. De ahí que uno de sus mayores esfuerzos consista en la aclaración de qué pueda significar una “comunicación no distorsionada”, para que este consenso tan característico de las sociedades liberales no sea simplemente un barniz ideológico que maquille el triunfo del interés del más fuerte⁶⁰.

Sin embargo, este retrato de Habermas sigue siendo parcial, pues el neófito pudiera interpretar, si se queda con nuestro esbozo, que la propuesta de Habermas puede enmarcarse en esos intentos pragmáticos por defender las sociedades liberales en función de su *utilidad* a la hora de resolver conflictos, aromatizado con algunos retazos de *justicia* para que las consecuencias indeseables de aquel principio benthamiano de “el mayor bien para el mayor número” no tengan cabida en el pensamiento democrático. Pero no. El de Habermas es un intento que adolece de algunas características del racionalismo tradicional, y ello será el foco de las críticas rortyanas. Intentaremos demostrarlo resumiendo la importancia clave de la noción de “validez universal.

El propio Rorty reconoce explícitamente que el centro de su discrepancia con Habermas se centra en esta noción, pues afirma que “las principales diferencias entre

⁵⁹ Recuérdese, sin ir más lejos, el célebre principio de igual libertad de Locke, piedra de toque del pensamiento liberal acerca de las opciones existenciales privadas. Reza como sigue, según se expone en el segundo capítulo del *Segundo tratado sobre el gobierno civil*: “y es éste un estado de perfecta libertad para que cada uno ordene sus acciones y disponga de sus posesiones (...) como juzgue oportuno (...) sin depender de la voluntad de ningún otro hombre. Es también un estado de igualdad, en el que todo poder y jurisdicción son recíprocos, y donde nadie los disfruta en mayor medida que los demás”.

⁶⁰ Rorty se hace eco de que la perspectiva habermasiana es, en el sentido que estamos subrayando, su tiempo en conceptos: “esta filosofía de la intersubjetividad gira en torno a una práctica característica de las sociedades liberales: tratar como verdadero lo que quiera que pueda ser objeto de acuerdo en el curso de una discusión libre” (“Habermas, Derrida...”, en *op. cit.* pág. 343) Sirvan estas líneas de Rorty para mostrar, a su vez, que el pragmatista no se queda con una caricatura simplista del pensar habermasiano, sino que, además de tomarlo bien en serio, valora positivamente el nuevo enfoque comunicativo.

Habermas y yo conciernen a la noción de validez universal”⁶¹. Habrá que recurrir, pues, a las implicaciones de este importante concepto de Habermas.

Rorty enmarca la validez universal habermasiana en la estela de pensadores como su colega Apel o Hillary Putnam. Estos filósofos se basarían, si la lectura rortyana es correcta, en la idea peirceiana de que la razón es normativa pero, sin embargo, esta normatividad puede tener cabida sin que se la naturalice, es decir, sin “un deber de correspondencia con la naturaleza intrínseca de la realidad”⁶². En *Facticidad y validez*, Habermas expone esta concepción como sigue:

“La razón comunicativa posibilita, pues, una orientación por pretensiones de validez (...) se extiende por un lado a todo el espectro de pretensiones de validez, es decir, a la verdad proposicional, a la veracidad subjetiva y a la rectitud normativa”, y esta pretensión de validez – añade más adelante – tiene “un momento trascendente de validez universal”⁶³

Se trata, como es de sobra conocido, de la célebre tesis según la cual la propia acción comunicativa contiene una serie de presuposiciones de carácter universalista. Hay, en consecuencia, una *racionalidad inmanente* a las prácticas discursivas que se centra en el hecho de que para lograr un acuerdo, basado en el entendimiento mutuo, los hablantes competentes exhiben pretensiones de validez en sus discursos y argumentaciones. Claro que esta tesis compromete a Habermas, por de pronto, en otras dos posiciones fuertes, a saber: a) erige a lo que podemos llamar *entendimiento liberal* – la situación en que los antiguos amigo/enemigo se convierten en meros oponentes – en la situación privilegiada y primigenia de todo discurso, obligándole a postular, en contraposición, un “uso del lenguaje distorsionado” o una “comunicación distorsionada” en que las reglas de la argumentación no se respeten y, por ende, se entorpezca el diálogo y se vele la finalidad de toda discusión pública⁶⁴ y b) Habermas se compromete, al incardinar estas pretensiones de validez en el funcionamiento

⁶¹ *Debate sobre... op. cit.* pág. 46

⁶² “Universalidad y verdad”, en *op. cit.* pág. 92

⁶³ HABERMAS, J. *Facticidad y validez*, ed. Trotta, Madrid: 2005, trad. e introd. de Manuel Jiménez Redondo, pág. 66

⁶⁴ “Todos los lenguajes ofrecen la posibilidad de distinguir entre lo que es verdad y lo que nosotros creemos que es verdad. En la pragmática de todo uso lingüístico hay incorporada la *suposición* de un mundo objetivo común” (HABERMAS, J. *Pensamiento postmetafísico*, ed. Taurus [Humanidades], México: 1990, versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, *vid.* cap. II: “El giro pragmático”). *Lo que es verdad* se ve favorecido por la *pretensión de verdad* (como una de las pretensiones de validez del lenguaje), mientras que *lo que creemos* que es verdad, ya alejado de las pretensiones de universalidad, caería dentro de los usos distorsionados de la comunicación. Es por ello que no podemos quedarnos en la inmanencia de la razón comunicativa, que podría condenarnos al provincialismo: hay que aceptarla como *trascendente* si queremos poseer reglas críticas para cuestionar actividades e instituciones.

correcto o normal del lenguaje, con alguna suerte de gramática universal de contornos chomskianos⁶⁵. El problema del primer punto es evidente: apelar a un uso propio y válido del lenguaje discursivo obliga a considerar el resto de usos (el estratégico, por ejemplo) como derivados pervertidos y equivocados. Pero aquí pensamos que lo complicado, al menos desde el segundo Wittgenstein, es defender que hay un uso preeminente en el lenguaje. No obstante, nos conformamos con señalar la problemática, pero no la desarrollaremos porque nos alejaría bastante del recorrido político que pretendemos aquí. Del segundo caso podemos decir que resulta difícil aceptar que Habermas se desmarca de las tradiciones que han defendido nociones metafísicas de la naturaleza humana si atendemos a fragmentos como los que siguen: “El hecho de que gramaticalmente sea distinto creer que elegir parece más bien expresión de una característica de la condición humana que rasgo superficial de una convención lingüística”⁶⁶. La crítica a estos pasajes depende, en última instancia, de si uno está de acuerdo con las tesis de Chomsky y sus seguidores acerca de la gramática universal o uno adopta un punto de vista distinto. Sea como fuere, lo que nos interesa a nuestros efectos es insinuar que Habermas no se libera de abstractas nociones tradicionales, de ascendencia metafísica, que rescatan la idea de una naturaleza humana accesible y de una racionalidad universal y ahistórica (aunque sutilmente trocadas en condición humana y razón comunicativa con un *télos* prefijado).

La estrategia de Habermas para defender la idea de validez universal, siguiendo esta estela, se basa en el conocido argumento de la “autocontradicción performativa”. Este argumento reza como sigue: “cualquier participante que afirme o niegue la verdad de una afirmación y desee tomar parte en la argumentación que tiene por objeto justificar tal pretensión de validez estará obligado a aceptarlas [las pretensiones de la comunicación, entre las que se cuentan la de validez universal]”⁶⁷. Y precisamente por esto (a saber: porque si entramos en una discusión ya estamos aceptando los presupuestos de la comunicación; p.e., al tratar de convencer a un racista de que los negros no pertenecen a una especie inferior utilizando argumentos biológicos, o al proponer, contra un machista, que las mujeres tienen la misma capacidad intelectual que los hombres apelando a argumentos similares, nuestro discurso pretenderá ser verdadero y válido universalmente), los presupuestos son incondicionales: “Los

⁶⁵ Así, “algunos conceptos como verdad, racionalidad o justificación juegan siempre el *mismo* rol gramatical en *todas* las comunidades lingüísticas” (*Ibíd.*)

⁶⁶ *Debate sobre... op. cit.* pág. 40

⁶⁷ *Facticidad y validez, op. cit.* pág. 97

procesos *fácticos* de entendimiento llevan inscrito un momento de *incondicionalidad* – la validez que pretenden se distingue de la simple validez social”⁶⁸. La validez universal se aúna a un momento incondicionado de los actos de habla argumentativos; y esta idea se completa y fortalece con algunas nociones gramaticales que salen en su auxilio. Quien no acepte este retrato, y aun así pretenda argumentar, caerá en una contradicción insalvable.

Ahora bien, ¿qué relación puede tener toda esta disquisición lingüística con el objetivo de justificar y defender la política democrática? ¿En qué ayudan las pretensiones de validez a la hora de criticar el autoritarismo? La respuesta a esta pregunta, más que la corrección o incorrección filosófica de la teoría de Habermas, es lo que dividirá definitivamente a ambos pensadores. Así, Habermas piensa que la defensa del entendimiento como *télos* del lenguaje es fundamental para la promoción de una sociedad democrática cada vez más amplia y genuina. Actúa en su obra precisamente como una actualización de la distinción ilustrada entre racionalidad y tradición: si se promociona el esquema intersubjetivo de “prácticas de justificación orientadas a pretensiones de verdad” poseeremos un criterio crítico para determinar la validez de algunas normas en contraposición a las que surgen sólo por “convención social” (tradición y provincialismo) o las que proceden de un “uso estratégico del lenguaje” (imposición de los fuertes). Si nos interesa la crítica de Rorty a esta estrategia es porque su lectura de Habermas apunta a que toda esta panorámica sigue siendo una convención de una sociedad determinada: “Tales prácticas están reguladas por ciertas convenciones sociales (...): aquellas convenciones de una sociedad todavía más democrática, tolerante, acomodada, rica y diversa que la nuestra”⁶⁹.

El ideal de Habermas es, pues, el de una sociedad genuinamente democrática que profundiza en los logros de la sociedad europea de posguerra. Nada tienen que ver sus postulados con una razón comunicativa incondicionada, cuyo funcionamiento obliga a postular la noción de validez universal; sus tesis, antes bien, son una representación fidedigna del tipo de comunicación y el tipo de procedimiento legislativo que una sociedad verdaderamente democrática ha de adoptar y promocionar para funcionar. Habermas, por lo tanto, está elevando a concepto la circunstancia contingente de que hay un tipo determinado de sociedad que actúa, al menos en algunos momentos, tal y como la describe; pero no lo hace por ser más racional, ni por haber

⁶⁸ *El discurso filosófico... op. cit.* pág. 382

⁶⁹ “Universalidad y verdad”, en *op. cit.* pág. 96

descubierto los presupuestos de la razón comunicativa. Habermas está describiendo la agradable vida democrática y su benéfico mecanismo de toma de decisiones. No es poco, pero no está describiendo la razón humana. Y precisamente por esto no puede resultar convincente a la hora de recoger acólitos: “si a un intolerante (...) le decimos que está obligado a tener pretensiones de validez que superen su contexto y que tengan por objeto la verdad, es probable que nos responda que eso es justamente lo que está haciendo” y, más adelante, “si le decimos que no puede tener tales pretensiones y (...) rechazar las personas que rechaza, luego es probable que no nos entienda”⁷⁰. Es decir: no se puede convencer a un fanático religioso (o a un racista, o a un machista, etc.) de que se convierta al credo demócrata porque su práctica lingüística adolece de autocontradicción performativa⁷¹. La inmaculada pureza conceptual del bien engrasado arsenal habermasiano es irrelevante para la promoción de la democracia. Y si el argumento de la autocontradicción – que fundamenta la pertinencia de la noción de validez universal y su correlato incondicionado – no sirve para *convencer* (y ya vimos que convencer era el objetivo prioritario de la postura habermasiana), entonces no es válido para la promoción del pensamiento democrático. Lo que queda entonces de toda la propuesta de una comunicación libre de dominio es un ideal regulativo, propio de sociedades democráticas, que debiera favorecerse institucional y filosóficamente para que vaya incardinándose en el sentir y el pensar de los ciudadanos. Pero si Rorty está en lo cierto y este ideal es irrelevante a la hora de actuar democráticamente, entonces no tiene sentido defenderlo a capa y espada:

“Me doy perfecta cuenta de que la comunicación libre de dominio es tan sólo un ideal regulativo inalcanzable a nivel práctico. Ahora bien, un ideal regulativo sin relevancia de orden práctico sirve de poco”⁷².

¿Qué nos queda, entonces, de la propuesta habermasiana? Si su postura es ineficaz políticamente, y además un error teórico que resucita dogmas metafísicos felizmente enterrados, ¿cómo valorar su estrategia y cómo interpretar su aportación filosófica? Para Rorty, recurriendo a Lyotard, lo de Habermas no es sino una nueva

⁷⁰ *Ibíd.* pág. 98 y 99

⁷¹ Rorty plantea el problema como sigue: “El principal problema es saber si ha habido nunca nadie que se haya creído la acusación de estar cometiendo una autocontradicción performativa”. *Ibíd.*

⁷² *Ibíd.* pág. 131. La alternativa rortyana es explícitamente polémica. Tras admitir que él prefiere, con Habermas, la política democrática a cualquier otro tipo de modelo, su consciente abandono de cualquier justificación basada en la razón comunicativa le lleva a concluir lo siguiente: “Tengo la impresión de ser tan provinciano y contextualista como esos profesores nazis que obligaban a leer *Der Stürmer*, la única diferencia es que yo sirvo a una mejor causa. Provengo de una mejor provincia”. ¿Cómo defender que su provincia es *mejor* sin atender a criterios racionales? Ése será el reto de la propuesta rortyana.

“metanarrativa”, barnizada con tintes metafísicos, que tiene por objeto la emancipación. Objetivo tan noble no ha de ser desechado; pero estrategia tan débil, sí. Aunque, en el fondo, tal vez Rorty y Habermas no sean tan diferentes: “Tengo a Derrida por el más intrigante e ingenioso de los filósofos contemporáneos, y *a Habermas por el más útil socialmente*”⁷³.



Comenzamos esta sección defendiendo a Rorty como alguien que, consciente de los límites de la socialdemocracia, en vez de añorar nociones ahistóricas y trascendentales para abordar su justificación (estrategia que, si hemos desarrollado nuestro propósito, podemos ya reconocer en Habermas), toma conciencia de haber tocado techo y actúa en consecuencia. La democracia, para Rorty, no puede basarse en esa voluntad de justificación indisociable de la verdad. Si la justificación se entiende como el correlato de una teoría de la racionalidad, Rorty verá siempre en este enfoque la añoranza de una luz blanquecina más pura y la búsqueda de lo que Nietzsche llamaba *confort metafísico*. Su estrategia, en cambio, apelará, en línea emotivista, al sentimiento en vez de a la razón; propondrá un modo de defensa de los valores democráticos que apele a su carácter inclusivo y las consecuencias provechosas de su asunción. No es este el lugar de exponer *in extenso* la filosofía política del autor pragmatista; pero sí será conveniente explicar, aunque sea brevemente, aquellos puntos en los que se opone a Habermas, pues ello nos servirá para entender al fin su convicción de que la democracia tiene prioridad sobre la filosofía (y, por lo tanto, que el filósofo tiene un papel irrisorio en la promoción de la misma).

Tal vez una buena forma de adentrarnos en este punto sea rescatar un párrafo del jurista H. Kelsen, representante del positivismo jurídico, que tematiza a la perfección el escenario que acepta Rorty:

“Precisamente en ese punto donde se diría que se pierde toda posibilidad de justificar la democracia (por no ser posible apelar a verdades prácticas), justo en ese punto es donde cabe iniciar su defensa. Precisamente quien considera cerrada al conocimiento humano la verdad metafísica, es decir, la verdad absoluta y los valores absolutos, tiene que tener por posibles no sólo la opinión propia, sino también la opinión ajena, y la opuesta. De ahí que el “relativismo” sea la cosmovisión que la idea democrática presupone. La democracia da igual valor a la voluntad política de cualquiera, al igual que respeta también toda fe política, pues la voluntad política no es sino la expresión de ella. Por eso da a toda opinión política la misma libertad de

⁷³ “Habermas, Derrida...” *op. cit.* pág. 341. La cursiva es nuestra.

expresarse y de hacerse valer ganándose en competencia libre la voluntad de los hombres.”⁷⁴

Es decir: abandonada la idea de Verdad Única, la democracia ha de tolerar estructuralmente cualesquiera alternativas y opiniones gestadas en su seno. El relativismo es, pues, el punto de partida de la democracia. El problema surge al pretender que este dato irrecusable se articule en una teoría de la democracia universalmente válida, pues entonces estaría elevando a Verdad Única este su carácter relativista, y si así ocurriera estaría renunciando a su función más valiosa. El de Habermas puede leerse como un intento de elevar a principio y concepto esta función política de la democracia, pero los peligros de dogmatizar esta función y convertirla en un residuo metafísico que pudiera interferir en el principio de libertad son, a juicio de Rorty, patentes. La democracia, para justificarse, no puede hacer otra cosa que imponerse como este régimen de ausencia de Verdad Última, sostenido por la voluntad (posiblemente, general) de sus ciudadanos de seguir viviendo en un régimen de libertades. Por eso, Rorty opondrá a la “fundamentación” habermasiana una “autoafirmación”: la democracia liberal se fundamenta a sí misma sin necesidad de recurrir a ningún tipo de teoría de la racionalidad, en tanto que régimen de libertad al que la mayoría de ciudadanos dan su aprobación.⁷⁵ Una buena exposición de esta autofundamentación la encontramos en las siguientes líneas:

“La idea de una nueva comunidad que se crea a sí misma, unida no tanto por el conocimiento de unas mismas verdades cuanto por el hecho de compartir unas mismas esperanzas inclusivistas, generosas y democráticas”.⁷⁶

Si hay un modelo de sociedad estructuralmente inclusivo, por carecer de una Verdad Última en que asentarse, ése es el liberal-democrático. Así, ese régimen que se fundamenta a sí mismo por resultar satisfactorio y agradable ha sido un “mero y afortunado accidente”⁷⁷ – porque no es expresión de la naturaleza racional de la especie humana, sino una contingencia que podría no haber ocurrido – que conviene defender con uñas y dientes. Pero su defensa no puede ser una mera reflexión teórica acerca del progreso y la universalidad, puesto que ello no resultaría ni convincente ni agradable.

⁷⁴ KELSEN, H. “Esencial y valor de la democracia”, citado en el prólogo de Manuel Jiménez Redondo a *Aclaraciones a la ética del discurso*, *op.cit.*

⁷⁵ En este punto, Rorty se apoya en la noción rawlsiana de *overlapping consensus*, en tanto que el consenso solapado de los ciudadanos de una sociedad democrática fundamenta por sí solo el régimen democrático-liberal.

⁷⁶ “Universalidad y verdad”, en *op. cit.*, pág. 85

⁷⁷ *Ibíd.*, pág. 112

La propuesta rortyana, pues, consiste en reemplazar “la idea de obligación moral *universal* de respeto a la dignidad humana (...) por la idea de lealtad a un grupo muy amplio: la especie humana”⁷⁸. Creemos que el núcleo de su oposición a Habermas se concentra en un fragmento de su artículo “La justicia como lealtad ampliada”, de modo que lo reproduciremos *in extenso*:

“La cuestión de si las demandas de reforma que las sociedades liberales occidentales hacen al resto del mundo son hechas en nombre de algo no occidental (algo como la moralidad, la humanidad o la racionalidad) o bien son simplemente expresiones de lealtad a concepciones de la justicia occidentales y locales. Habermas diría que son lo primero, yo diría que son más bien lo segundo, pero no por ello son peores”⁷⁹

Lo que conviene, a juicio de Rorty, es ser “francamente etnocéntrico”⁸⁰ y admitir que defendemos nuestras posiciones porque somos leales a nuestra cultura y a nuestro juego de lenguaje democrático. Vencer sin convencer, pero no a la fuerza: se trata de no intentar asimilar a *los otros* en función de un criterio de racionalidad que pretendidamente no alcanzan a comprender por no disponer de la información o la educación necesaria; por el contrario, se trata de vencer ofreciendo al resto de sociedades que prueben el estilo de vida de un sistema que se autojustifica sin reglas extrínsecas y se legitima como régimen de no-verdad. Y no por ello esta sociedad sería menos racional que la habermasiana. Sí sería, en cambio, mucho más sincera y honesta.



Todo este excursus se justifica en la medida en que su polémica con Habermas puede hacernos capaces de entender su afirmación de la irrelevancia de la filosofía en cuanto al compromiso público respecta. O, lo que es lo mismo, su consabida tesis de que la democracia tiene prioridad sobre la filosofía. Hemos visto lo que no debe postular un intelectual a la hora de validar las posiciones democráticas; y hemos subrayado, además, que entre otras no debe hacerlo porque la democracia no necesita una legitimación última: basta con su constante autofundamentación. Si esto es así, la función del filósofo ya no puede ser la que se deduce de las afirmaciones habermasianas: el aporte teórico de una justificación capaz de aunar dos aspectos que en el neopragmatismo de Rorty están suficientemente demarcados: la naturaleza humana

⁷⁸ “La justicia como...” en *op.cit.* pág. 109

⁷⁹ *Ibíd.* pág. 112

⁸⁰ Así se expresa, por ejemplo, en “Habermas y Lyotard...”, en *op. cit.*, pág. 261

(o su comprensión como seres racionales) y la justicia. Una vez roto este vínculo – es decir: una vez demostrado que hablar de “naturaleza humana” presupone asunciones metafísicas indeseables y que el sujeto ha de trocarse en “poeta” –, la búsqueda intelectual de un puente que una ambas esferas se revela como una actividad irrelevante, incapaz de conducir a consecuencias prácticas.

El corolario de este cambio de perspectiva será, como hemos dicho, la consagración de la democracia como un sistema para la perfectibilidad del cual la filosofía no tiene mucho que aportar. Lo prioritario no es, pues, postular un esquema filosófico acerca de la racionalidad humana y después proyectar qué tipo de instituciones y prácticas se derivarían del mismo; la única forma responsable de defender filosóficamente la democracia consiste en aceptar esta última como primordial, y deducir de ella el tipo de filosofía (no entendida ya como “teoría”, sino como “articulación”) que debiera adoptarse. Una sociedad así actuará como sigue:

“Se acostumbrará a la idea de que la política social no necesita otra autoridad que la que se establece por medio de un acuerdo exitoso entre individuos, unos individuos que se reconocen herederos de las mismas tradiciones históricas y enfrentados a los mismos problemas (...) Cuando una sociedad de ese tipo delibere (...) tenderá a prescindir de aquellos derivados de explicaciones filosóficas del yo o de la racionalidad”.⁸¹

La aceptación de esta descripción (la única plausible para Rorty si se desechan los intentos habermasianos de fundamentar el sistema democrático) relega la práctica filosófica a la misma esfera que el desencantamiento del mundo destinara a la religión: la privatiza. La tesis es lo suficientemente fuerte como para dar carpetazo definitivo a la imagen del intelectual que, como dijimos, comienza a resquebrajarse a principios del s. XX: la filosofía es irrelevante e innecesaria para la política social, esto es... ¡para transformar el mundo! (a mejor, se entiende). Por eso en otro lugar⁸² redondeará esta idea diciendo que el ámbito de deliberación pública y de mejora de la justicia social ha de estar dominado por un vocabulario “banal” y “ateórico”, centrándose en lo “concreto” y abandonando los “movimientos” para sustituirlos por las “campañas” (finitas, contingentes, parciales, y en absoluto determinadas por la imbricación entre la propia identidad y los objetivos políticos). Esta es la única forma que ve nuestro autor de desprenderse de lo que, con Kierkegaard, llama la “pasión de infinito”, y su

⁸¹ RORTY, R. “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, en *Objetividad, relativismo... op. cit.* pág. 251

⁸² Cf. “Movimientos y campañas”, en RORTY, R. *Pragmatismo y política*, ed. Paidós, Barcelona: 1998

condición de posibilidad es la renuncia del filósofo a participar en la deliberación pública precisamente *qua* filósofo (sí podrá hacerlo, como es obvio, en tanto que ciudadano). La filosofía queda, en consecuencia, encarcelada en la esfera de la autocreación irónica privada. Así se logrará dar cumplimiento a su desencantada concepción y “abandonar la convicción de que los intelectuales estamos notablemente mejor capacitados que nuestros conciudadanos para poner en pensamiento nuestro tiempo”⁸³. La ciudadanía – en la forma preferible del ironista autoconsciente – ha de sustituir al intelectual. Toda vanguardia, filosófica o cultural, ha de ser destruida.

Sea como fuere, antes de pasar al siguiente punto es necesario subrayar que estas dos esferas que Rorty consagra como separadas no hay que entenderlas como dos compartimentos con límites bien definidos; por el contrario, los límites entre lo público y lo privado son “borrosos” y están en “constante cambio”⁸⁴. De lo que se trata, pues, es de evitar que las confusiones filosóficas acaben amalgamando dos ámbitos de creencia que conviene separar: 1) El compuesto por las creencias y deseos compartidos por los miembros de una determinada comunidad (en este caso, la liberal), y 2) Aquellos que son puramente idiosincrásicos. La primera parte es la que prescinde de las *ultimidades existenciales* de cada individuo y constituye el ágora pública de toma de decisiones. El segundo, por tanto, es el que recoge aquel entramado de creencias y deseos que el individuo, para conformar su identidad, considera relevantes. Una vez demostrado que no hay ningún puente necesario entre ambas esferas (lo que no quiere decir, por cierto, que algunos individuos no actúen *como si* ese vínculo existiera e hicieran depender su acción política de su idiosincrasia, y a la inversa), lo más productivo para la transformación social es el tipo de carácter recomendado – el irónico – y la asunción de un vocabulario compartido – el banal y ateórico – que reniegue de las creencias y deseos personales a la hora de paliar las desigualdades e injusticias.

4. Perspectivas filosóficas

- *Algunos apuntes epistemológicos*

Llegados a este punto, conviene reconocer que el cuadro general que hemos dibujado coincide bastante con la acusación más repetida que le han lanzado a Rorty sus

⁸³ RORTY, R. “El final del leninismo, Havel y la esperanza social”, en *Verdad y Progreso [escritos filosóficos III]*, ed. Paidós, Barcelona: 2000, pág. 286

⁸⁴ Cfr. al respecto su emocionante artículo autobiográfico “Trotsky y las orquídeas silvestres”, donde se matiza la borrosidad de los límites en el binomio público/privado, y se subraya la marca idiosincrásica del segundo término.

críticos, a saber: la de que el neopragmatismo coincide con el relativismo y, políticamente, nos arroja a una situación en la que “todo vale” (al diluirse la normatividad en mero consenso fáctico). No nos resistimos a concluir el presente trabajo sin intentar matizar esta acusación y hacer una modesta defensa de la complejidad de la apuesta rortyana, irreductible a un simplista relativismo. Para ello, convendrá matizar su postura epistemológica, puesto que luego podremos aplicar este matiz a la política. La conclusión será que del hecho de que no haya posibilidad, ni epistemológica ni política, de hallar la *descripción correcta y unívoca* de la realidad no se infiere que *todas las descripciones valgan lo mismo* ni que la *arbitrariedad* sea la nota dominante de su propuesta. Ello permitirá rescatar la que tal vez sea la única función pública que Rorty concede la filosofía: su capacidad de poder colaborar de forma positiva a una “política cultural”. Concluiremos, finalmente, abriendo una vía de posibilidad a que la filosofía tenga vigencia como “crítica a la ideología”; aunque esta es una posibilidad que en principio no permite el neopragmatismo – más aún: fue un gran foco de sus críticas –, lo cierto es que pensamos, a diferencia de Rorty, que es posible hacer crítica a la ideología sin postular una alternativa sistémica y omniabarcadora, precisamente utilizando la *perspectiva filosófica* sin comprometernos con que nuestra perspectiva tenga más validez que sus oponentes. Comencemos, pues, con unos apuntes sobre epistemología y relativismo:

La acusación de relativismo suele apuntar a dos frentes abiertos por el pragmatismo, como son la noción de “creencia” y, en paralelo, su concepción de la “verdad”. Ya definió Peirce la creencia como un “hábito de acción”, abriendo el camino que cristalizaría en el análisis de la creencia como una función de la praxis (llevando, por ejemplo, a la interpretación que hace de James un defensor de la posibilidad de creer a *voluntad*); por otra parte, la “verdad” fue definida por James como lo beneficioso de la creencia (una proposición, por tanto, sería verdadera si es buena – si sirve – para determinado fin), trazado que fue redondeado por John Dewey por el lado de la justificación, entendida por el filósofo estadounidense como “asertabilidad garantizada” (*warranted assertibility*). Este esbozo a trazo grueso del pragmatismo hace que, quien se adentre por los senderos de esta provocativa tradición, se vea obligado a trastocar todos sus prejuicios acerca del conocimiento, forzado por los pragmatistas a un cambio de perspectiva global de grandes dimensiones. Y es que si aceptamos como punto de partida la célebre definición que del conocimiento dio Gettier, las consecuencias de aplicarla al pragmatismo son bastante coincidentes con lo que a veces

se entiende por relativismo: tendríamos *conocimiento* – si éste ha de consistir en *creencia verdadera justificada* – cuando un hábito de acción beneficioso para conseguir algo es capaz de producir el suficiente consenso en un determinado contexto. La verdad sería, en principio, relativa a los preceptos y asunciones de un auditorio concreto.

Esta opción puede llevarnos a pensar en la relatividad del conocimiento científico y a equiparar la descripción de la realidad que éste ofrece con otras concepciones alternativas (la religiosa, sin ir más lejos). Lo que sucede es que de la caracterización de la ciencia que Rorty ofrece – recuerde el lector lo que dijimos en el primer punto acerca del método científico y al criterio baconiano de predicción y control – no cabe deducir tan fácilmente la hipótesis relativista.

No se trata, pues, de que el conocimiento (científico) sea relativo a cada cultura, pese a lo que acabamos de decir acerca de la justificación; se trata, por el contrario, de que la autoridad de la ciencia, lo que le otorga incluso un valor moral por encima del epistémico, es que ha demostrado ser la práctica más útil a la hora de predecir y controlar la naturaleza, y no que es el único camino fiable – aunque sí falible – de representación. Para predecir y controlar (virtudes epistémicas que la ciencia ha desarrollado como ninguna otra disciplina) *sólo* sirve el *modus operandi* de la ciencia, de ahí que el relativismo caiga por su propio peso. Lo que sucede es que Rorty evita afirmar que la ciencia consigue tales cotas de predicción y control *porque* capta la naturaleza en sus términos; es en ese punto donde se detiene y suspende el juicio. Sólo desde el *contexto* de la ciencia podremos conseguir lo que el científico se propone, pero nada nos asegura que ese contexto (que es, fundamentalmente, tanto social como lingüístico) esté más próximo de la “realidad en sí” que alguna otra perspectiva. Tengan o no razón Rorty y los pragmatistas en este punto, lo cierto es que no cabe acusarle de reaccionario posmoderno anticientífico ni mucho menos de infravalorar el papel positivo de la ciencia⁸⁵.

Pero todavía nos queda, una vez enfatizado el vínculo entre conocimiento y utilidad, hablar de la verdad y de la justificación como el segundo tema central, tan redescrito por el pragmatismo. La tesis de Rorty en este punto consistirá en diluir la verdad en justificación⁸⁶; como hablar simplemente de justificación pudiera llevarnos a

85 Hay, además, evidencias textuales suficientes en la obra de Rorty que confirman que jamás se definió como relativista, p.e. cuando dice que “relativizar la verdad a propósitos o situaciones parece absurdamente paradójico”, en RORTY, R. *Verdad y progreso*, *op. cit.*, pág. 12

86 “No tenemos más criterio para la verdad que la justificación, y la justificación y la preferibilidad-decreer siempre serán tan relativas a los diferentes auditorios como la bondad a los propósitos” (*Ibid*). El

pensar en la criticada vía del subjetivismo y el relativismo, habrá de ser muy minucioso en su explicación. Entremos sin más preámbulos en su doctrina: “El único criterio de que disponemos para aplicar la palabra 'verdadero' es la justificación, y la justificación siempre es relativa a un auditorio”⁸⁷. Nótese que el contextualismo ha pasado a primer plano: más que la descripción fidedigna de la realidad, lo que podemos conseguir es una capacidad creciente de *convencer* de nuestras creencias a un *auditorio* capacitado para dar su *consentimiento* a nuestras proposiciones. La clave radica en que, de lo contrario, seguiríamos presos del espejo de la naturaleza⁸⁸. ¿Significa esto que cualquier creencia es válida? ¿Podemos ser arbitrarios y voluntaristas? Contra la opinión generalizada, nada más lejos del pensar rortyano: “Aun cuando no existe ‘la naturaleza intrínseca de la realidad’, existen presiones causales (...) No podemos ser más arbitrarios de lo que el mundo nos permite ser”, de ahí que “la relación entre nuestras alegaciones de la verdad y el resto del mundo es causal más que representacional, es causa de que sostengamos creencias”. Los contextos y las audiencias obligan, del mismo modo que los fines (pues en función del fin habrá que utilizar un vocabulario u otro). Y no obligan de forma azarosa o contingente: “por más que desee creer en una creencia no justificable, no puedo hacerlo”⁸⁹.

Así pues, hay evidencias textuales suficientes para alejar el relativismo de las tesis rortyanas. Lo que queda es una apuesta por una verdad que impone un determinado contexto dentro del cual estamos obligados a conocer y a enfrentarnos con certezas.

Podemos completar este retrato con la ayuda del Wittgenstein de *Sobre la certeza*⁹⁰, pues allí se defiende, refiriéndose a lo que llama proposiciones tipo Moore, que sólo podemos hablar de conocimiento si hay lugar para la duda. La tesis que pretende demostrar es que lo absolutamente indudable no es susceptible de verificación alguna. Resumamos su argumentación:

auditorio hace las veces de contexto, y la verdad se reduce a justificación. Se podrá estar de acuerdo o no con tal operación, pero hay que concederle a Rorty que en ningún momento rechaza frontalmente el predicado “ser verdadero” ni recomienda su absoluto abandono. Lo contrario, insistimos, sería defender un criterio verificacionista en el que el conocimiento seguiría preso de la teoría de la correspondencia.

⁸⁷ *Ibid.*, pág. 14

⁸⁸ “la idea de que existe un orden natural de las razones independiente de las peculiaridades de las audiencias específicas es esencial a la idea de que existe una conexión profunda entre la justificación y la verdad” (RORTY, R. *¿Esperanza o conocimiento?: una introducción al pragmatismo*, ed. Fondo de cultura económica, México: 1997, pág. 37). Y es precisamente la creencia en ese “orden natural” descontextualizado la base de la concepción especular de la filosofía y el conocimiento.

⁸⁹ *Ibid.* pp. 25 y 26

⁹⁰ WITTGENSTEIN, L. *Sobre la certeza*, ed. Gedisa, Barcelona: 2000

1. Si pudiéramos dudar de todo, no podríamos utilizar el lenguaje, porque no estaríamos ciertos del significado de sus proposiciones

2. Dado que utilizamos el lenguaje, debemos suponer al menos la certeza del mismo al menos en algunos casos (p.e.: si puedo dudar de si tengo manos es porque sé qué significa “*tener* manos”)

3. Por lo tanto, la duda presupone la certeza: sin algunas certezas lingüísticas no habría posibilidad de dudar

Ahora bien, si esto es así, hay una consecuencia inmediata: que sólo tiene sentido dudar de algunas cosas y no de otras. O, lo que es lo mismo, que el juego de lenguaje de la duda sólo puede aplicarse en algunas circunstancias. El resto, las absolutamente indudables, simplemente son *lo dado* sin lo cual no podríamos *dudar* con posterioridad. Pero entonces, ¿cuándo puede hablarse de conocimiento? Para Wittgenstein es obvio que sólo en una situación en que tenga sentido dudar:

1. Lo indudable sostiene todo lo que se puede conocer: es el marco de referencia necesario para que el lenguaje tenga sentido y podamos emitir proposiciones (utilizar, en términos técnicos, la gramática del conocer)

2. Si pusiéramos en duda ese marco de referencia, necesitaríamos otro marco de referencia externo que, establecido como certeza, diera sentido a la duda actual (pues ya hemos visto que utilizar correctamente la duda implica la preexistencia de alguna certeza para poder hablar con sentido). Siempre necesitaríamos un marco de referencia incuestionable, por lo que este proceso se alargaría *ad infinitum* y resultaría inválido. Así, no podemos *conocer* el marco de referencia que dota de sentido a la duda, pues para hablar del mismo como conocimiento deberíamos poder ponerlo en duda, y si lo ponemos en duda necesitaremos recurrir a otro marco de referencia donde se repetiría el mismo problema. Lo tenemos que aceptar como fundamento *dado* del juego de lenguaje de la duda y el conocimiento.

3. Por lo tanto, tenemos que “conocimiento” y “duda” son términos relativos el uno al otro: sólo se pueden utilizar con sentido cuando se aluden mutuamente. Podemos decir que conocemos algo únicamente cuando podemos ponerlo en duda, puesto que si no pudiéramos ponerlo en duda con sentido, estaríamos topando con el suelo rocoso del marco de referencia que dota de sentido a nuestras proposiciones.

Todo este *excursus* viene a cuento de que, leyendo a este último Wittgenstein desde las coordenadas rortyanas, ese marco que se convierte en certeza indudable es precisamente el que no podemos poner en duda por consistir en el contexto (¡el léxico

último!) que dota de sentido a las proposiciones que emitamos. Es ese conjunto de proposiciones que el mundo impone y que no nos permiten dudar infundadamente (¡no nos permiten creer a voluntad!), y a él habrá que recurrir en algún momento u otro de la justificación (del mismo modo que sus fundamentos podrán cambiar a lo largo del tiempo, como sucede con los *paradigmas* de la ciencia). Rorty anda más cercano, si hemos llevado a buen puerto nuestra empresa, de un sutil escepticismo barnizado de contextualismo que de cualquier tipo de relativismo.

- ***De la “filosofía conversacional” a la “política cultural”***

Tenemos entonces que con lo que su propuesta “epistemológica” se compromete, de forma acertada o no, es con la imposibilidad de hallar un vocabulario que consagre una descripción correcta, exclusiva y unívoca de cualquier esfera a que se pretenda acceder. La total igualación de los léxicos, en el sentido de la imposibilidad de encontrar algún criterio que asegure su conmensurabilidad, iguala epistemológicamente todos los relatos. Pero no los iguala moralmente. No todos los vocabularios están al mismo nivel moral, puesto que algunos propenden a la realización de un fin tenido por bueno (por ejemplo: la promoción de la igualdad y la justicia) mientras que otros aseguran la promoción de todo lo contrario. Precisamente por esto es posible defender la función pública de la filosofía como “política cultural”: porque puede ayudar a promocionar un tipo de prácticas y vocabulario que ayude a enfocar la acción hacia fines deseables. El requisito para consagrar esta función como positiva ha sido precisamente desarticular cualquier prioridad epistemológica; una vez desconectado el “conocimiento” de la “filosofía”, esta última puede centrarse en lo que verdaderamente importa (puesto que lo contrario era una simple mitología): colaborar a agrandar el margen de *solidaridad* de la comunidad a la que pertenece el filósofo. Reconciliarse, pues, con el llamamiento deweyano de establecer las condiciones seculares en las que el ser humano podría ampliar sus prácticas de libertad y tolerancia.

Así, ha habido en los escritos de Rorty una transición desde la filosofía conversacional (aquella que defendía en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* y que hundía sus raíces en *El giro lingüístico*) hacia la política cultural⁹¹. De todas las

⁹¹ Cfr. al respecto dos de sus últimas obras: *Filosofía y futuro*, ed. Gedisa, Barcelona: 2002 y *Filosofía como política cultural [escritos filosóficos IV]*, ed. Paidós, Barcelona: 2010. Las raíces de esta concepción seguramente se encuentren en *¿Esperanza o conocimiento?*, *op. cit.* donde ya apuesta por la disolución de la noción de *conocimiento* en la de *esperanza* basada en la *solidaridad* (preconfigurada, a su vez, en *Contingencia, ironía... op. cit.*).

formulaciones que podríamos escoger, hemos elegido la que esboza en su artículo “La política cultural y la cuestión de la existencia de Dios”:

“La expresión ‘política cultural’ abarca (...) las polémicas relacionadas con las palabras que hemos de utilizar (...) incluye asimismo proyectos concebidos para librarnos de temas discursivos enteros (...) y la política cultural debiera sustituir a la ontología”⁹²

Resulta claro, tras esta formulación, que política cultural es lo que queda una vez descartado el proyecto epistemológico y el metafísico. Y puede resumirse en la idea de que la filosofía puede ayudar a clarificar las consecuencias de utilizar un juego de lenguaje u otro. Tiene, pues, una doble función: la *pars destruens* ayuda a socavar “temas discursivos” enteros (como, en el caso de Rorty, la posibilidad de una teoría del conocimiento y de la racionalidad) y, en su *pars construens*, aprovechar su tradición conceptual para ensayar nuevos modos de hablar que dibujen nuevas posibilidades (aquello, por cierto, que Dewey mantenía que habían hecho todos los filósofos de la Historia). Esta función es pública en la medida en que no colabora solamente a trastocar una perspectiva individual, sino que su correcta promoción y distribución (el tránsito desde su potencial como fuente de autocreación a política cultural, esto es: su voluntad de participar en la batalla discursiva de su época) puede terminar colaborando a que grandes espectros de la sociedad decidan hablar de un modo distinto. Toda la obra de Rorty puede entenderse desde este objetivo: colaborar a la total secularización de la vida intelectual de su época; y, en la medida en que su apuesta ha renunciado a los enfoques tradicionales, ha dejado de ser “filosofía” para convertirse en “política cultural” (proyectada, eso sí, desde la filosofía). En definitiva: no toda política cultural es filosófica, pero la filosofía, si quiere dar frutos en cuanto a promoción pública del bienestar se refiere, ha de ser política cultural.

- ***La filosofía como “crítica a la ideología”. Conclusión***

Hay que reconocer que esto de la política cultural sabe a poco. Aunque pueda resultar productiva aplicándola a ciertos fines (locales, concretos, pasajeros; p.e.: recomendando dejar de hablar de “raza” para hablar de “etnia”, o renunciando a utilizar un léxico religioso para aplicar ciertas medidas políticas), parece renunciar a fundar algún tipo de visión integral de la sociedad, interpretando siempre tal posibilidad como

⁹² RORTY, R. “La política cultural y la cuestión de la existencia de Dios”, en *Filosofía como política cultural*, op. cit. pág. 21

una restitución de sistemas metafísicos cerrados y contraproducentes. Lo que sucede es que si renunciamos a una visión comprensiva de la situación, si diluimos totalmente la figura del intelectual, entonces parece que sólo nos queda confiar en lo que los *técnicos* y *expertos* profieran. Desde esta óptica, podría interpretarse que la consagración de estas dos figuras y su autoridad indiscutida en nuestra sociedad, es una consecuencia más del triunfo indirecto del positivismo: las recomendaciones de la filosofía decaen tanto más cuanto la confianza en las ciencias sociales aumenta. La economía, la psicología y la sociología han venido a cubrir el espacio de *comprensión* que la filosofía siempre ha reclamado como propio, basándose en que ellas, además, son capaces de *explicar*. Lo que la filosofía rortyana impide es que la filosofía *explique* alguna serie de fenómenos (por ejemplo: la actual crisis económica, la dinámica del capitalismo avanzado, etc.), de modo que su discusión se delega a otros ámbitos y disciplinas académicas. Pero, ¿acaso no es este movimiento una muestra del cientificismo imperante? ¿No es cierto que la capacidad explicativa de las ciencias sociales, sobre todo si pensamos en virtudes epistémicas como la predicción y el control, se ha revelado más que dudosa? ¿No puede la filosofía colaborar a *desencantar* tales aspiraciones? Si siguiéramos los consejos de Rorty, la filosofía ha de hacer total dejación de estas funciones; pero al mismo tiempo habremos de concluir que la “voz” filosófica ha sido una interlocutora que ha dado forma al actual Occidente, y que su discurso – aunque ahora fragmentado – puede seguir teniendo vigencia, siquiera sea como contrapeso.

Estamos apuntando a que el ámbito de lo público-político no es simplemente el de la toma deliberativa de decisiones; lo público viene asimismo conformado por una serie de *discursos* que acaban conformando lo que, por utilizar impropriamente el término marxista, podemos llamar la “ideología dominante”. Vale decir: el conjunto de creencias compartidas por la mayor parte de miembros de una comunidad no adviene por ciencia infusa, sino que el consenso puede crearse mediante la influencia – retórica, persuasiva y seductora – de una serie de discursos generales. Cuestionarse esos lugares comunes que acaban formando el “sentido común” de una comunidad ha sido una empresa a la que la filosofía históricamente no ha querido renunciar. ¿Sería conveniente que renunciáramos ahora a ella sólo porque hemos abandonado la “pasión de infinito” y la “sed de eternidad”?

Nos tememos que la respuesta de Rorty es que sí⁹³. O, como mucho, que la limitemos regionalmente a la recomendación de nuevas formas de hablar que superen las contradicciones y limitaciones de las creencias mantenidas. Pero una crítica a la ideología, entendiendo a esta última como el conjunto de creencias indeseadas cuya promoción beneficia a un grupo limitado de individuos, es para nuestro pragmatista indeseable y contraproducente. El problema radica en que lo único que puede hacer la filosofía en este sentido es ayudar a ver que ese conjunto de creencias que conforman lo que hemos llamado ideología es contingente, y que por lo tanto no hay ningún motivo esencial por el que debamos admitirlas. Pero “una vez que la filosofía nos ha mostrado que todo es un constructo social, no nos ayuda a decidir qué constructos sociales mantener y cuáles no”⁹⁴.

Lo que late en estas líneas es el presupuesto de que toda crítica a la ideología⁹⁵ supone, para ser efectiva, una perspectiva alternativa preferible (una opción sistémica y *mejor*, de la cual la ideología dominante sería su velo). Sin esta alternativa postulada, no se comprenden los objetivos de la crítica, dado que el estado de cosas quedaría inalterado tras ella⁹⁶. Quiere decirse, en definitiva, que desde sus orígenes la función crítica de la filosofía – al menos en lo que respecta a la tradición marxista – necesita mantener el tipo de dicotomías que ya han sido criticadas en la epistemología tradicional: “realidad” versus “ilusión”, “alienación” versus “conciencia verdadera”, “ciencia” versus “fantasía”... Y todos estos pares binarios, una vez más, distorsionan y desenfocan un auténtico análisis pragmático de la situación.

En el ensayo a que nos estamos refiriendo, pues, Rorty acaba devaluando la noción de ideología hasta definirla simplemente como “un conjunto de malas ideas”⁹⁷. El papel de la teoría, en consecuencia, una vez desechada la posibilidad de que ésta pueda ofrecer una alternativa global, se limita a mostrar la contingencia de los vocabularios mediante los cuales se han realizado las descripciones que arrastramos hasta hoy. Pero esto, aunque lo parezca, no es poco: “cualquier cosa que la filosofía pueda hacer para liberar un poco nuestra imaginación redundará en un bien político, ya

⁹³ En lo que sigue nos basamos sobre todo en su artículo “Feminismo, ideología y deconstrucción: una perspectiva pragmatista”, en ZIZEK, S. (ed.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, ed. Fondo de Cultura Económica, México: 2003

⁹⁴ RORTY, R. “Feminismo, ideología y deconstrucción: una perspectiva pragmatista”, en

⁹⁵ Rorty define la crítica a la ideología de este modo: “la idea es que los filósofos (...) que son hábiles para hacer distinciones, redescubrir y contextualizar, puedan aplicar esos talentos en la ‘exposición’ o ‘desmitificación’ de las prácticas sociales presentes”. *Ibid.* 253

⁹⁶ “La crítica ‘inmanente’ del viejo paradigma es relativamente ineficaz”. *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.* pág. 256

que cuanto más libre es la imaginación del presente, más posible resulta que las prácticas sociales futuras sean diferentes de las prácticas pasadas”⁹⁸. Lo que sucede es que se niega a aceptar que este movimiento pueda considerarse crítica a la ideología.

Desde las coordenadas neopragmatistas, por lo tanto, es inconcebible que una mera crítica de las instituciones del presente mejore el estado de cosas vigente. Hay que dar el paso a una nueva narrativa de futuro; no basta con visualizar las imperfecciones presentes (máxime cuando esta visualización se pretende realizar en el modo de la crítica ideológica), sino que el cambio adviene “cuando la gente comienza a decir cosas que no habían sido dichas antes, que permiten, por lo tanto, visualizar nuevas prácticas en lugar de analizar las viejas”⁹⁹. El resto será un nuevo autoengaño de la filosofía por otorgarse a sí misma un lugar privilegiado dentro del conjunto de prácticas habilitadas por su cultura.

Sin embargo, tenemos serias dudas de que la capacidad de crítica a la ideología adolezca de todos los defectos que Rorty le achaca. Es cierto que considerada en sentido fuerte – en sintonía con el marxismo ortodoxo – resulta indisociable de una alternativa sistémica y global (basada, para más inri, en la distinción entre materia y conciencia, tan innecesaria para nuestro pragmatista). Pero, ¿no es cierto que el principio de toda ideología es hacer pasar por natural lo que en realidad es convencional? ¿No es la tarea filosófica de mostrar la contingencia el punto de partida para ofrecer nuevas descripciones que no adolezcan de los déficits heredados? ¿No se legitiman socialmente muchas instituciones cuestionables merced a una multitud de discursos interiorizados por repetición? En efecto, no conviene perder de vista que bajo las idealizadas nociones de “consenso” y “acuerdo” muchas veces simplemente se esconde el interés de un determinado grupo de poder; *romper el consenso* es una de las tareas que Rorty reserva a su pragmatismo, tanto en su vertiente epistemológica – quebrar las nociones tradicionales del conocimiento y la racionalidad –, cuanto la política – romper las asunciones criptoteológicas que dominan el vocabulario político e impiden una total secularización. ¿Deberíamos dejar de llamar “crítica” a esta ruptura del consenso simplemente porque se centra en elementos parciales, fragmentarios y concretos y no en oponer una alternativa igualmente totalizadora? No vemos el motivo.

Concluimos, pues, defendiendo que la “política cultural” de Rorty es capaz de compatibilizarse con la filosofía como crítica de la ideología. Y tal vez ésa sea su

⁹⁸ *Ibíd.* pág. 259

⁹⁹ *Ibíd.*

función pública más urgente y necesaria: el aporte de su perspectiva – que es, a su vez, múltiple: no hay una “perspectiva filosófica” unívoca – a la hora de cuestionar los lugares comunes interiorizados y que en forma de *discursos* legitiman dudosas instituciones. Tal vez ésa sea la forma más fructífera de actualizar la figura del intelectual, limando su vertiente más ambiciosa, y rescatarla para evitar arrojarnos a los análisis de los técnicos y los expertos (análisis que, por cierto, no sería descabellado tildar de ideológicos). Seguramente ése sea el mejor modo de congraciarnos con el espíritu de Richard Rorty y su llamada a la esperanza, la solidaridad y el futuro:

*En lo más profundo de nosotros no hay nada que nosotros mismos no hayamos depositado, ningún criterio que no hayamos creado al dar luz a una práctica, ningún canon de racionalidad que no apele a dichos criterios, ni argumentación rigurosa alguna que no obedezca a nuestras propias convenciones*¹⁰⁰

BIBLIOGRAFÍA

1. RORTY, R.

- *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, ed. Cátedra (colección teorema), Madrid: 1989
- *El pragmatismo, una versión*, ed. Ariel, Barcelona: 2000
- *Pragmatismo y política*, ed. Paidós, Barcelona: 1998
- *Objetividad, relativismo y verdad*, ed. Paidós, Barcelona: 1996
- *Verdad y progreso, [escritos filosóficos 3]*, ed. Paidós, Barcelona: 2000
- *Debate sobre la situación de la filosofía*, editado por József Niznik y John T. Sanders, ed. Cátedra (colección teorema), Madrid: 2000
- *Contingencia, ironía y solidaridad*, ed. Paidós (colección Básica), Barcelona: 1991
- *Habermas y la modernidad*, ed. Cátedra [colección teorema], Madrid: 1988
- *¿Esperanza o conocimiento?: una introducción al pragmatismo*, ed. Fondo de cultura económica, México: 1997

100 *Consecuencias del pragmatismo, op. cit.* pág. 57

- *El giro lingüístico*, ed. Paidós, Barcelona: 1990
- *Filosofía como política cultural [escritos filosóficos IV]*, ed. Paidós, Barcelona: 2010.

2. HABERMAS, J.

- *Aclaraciones a la ética del discurso*, ed. El Cid Editor [recurso electrónico de la biblioteca de la UV], Santa fe: 2004, trad. e introd. de Manuel Jiménez Redondo
- *El discurso filosófico de la modernidad*, ed. Taurus (Humanidades), Madrid: 1993
- *Pensamiento postmetafísico*, ed. Taurus [Humanidades], México: 1990
- *Facticidad y validez*, ed. Trotta, Madrid: 2005, trad. e introd. de Manuel Jiménez Redondo

3. Otros autores

- DEWEY, J. *Reconstrucción de la filosofía*, ed. Aguilar, Buenos Aires: 1964
- BERLIN, I. *Las raíces del Romanticismo*, ed. Taurus, Madrid: 2000
- PUTNAM, H. *Razón, verdad e historia*, ed. Técnos, Madrid: 1988
- ZIZEK, S. (ed.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, ed. Fondo de Cultura Económica, México: 2003
- WITTGENSTEIN, L. *Luz y sombra. Una vivencia (-sueño) y un fragmento epistolar*, trad. de Isidoro Reguera, ed. Pre-textos, Valencia: 2006