

EL CUIDADO DE LA LIBERTAD COMO DESCUIDO DE LA VERDAD: UNA CRÍTICA INTERNA AL NEO-PRAGMATISMO DE RICHARD RORTY

David Mateu Alonso
Vicente Raga Rosaleny

Abstract: The purpose of our paper is to challenge the whole Rortyan proposal about the role of philosophy in modern society by pointing out one dogma of his position: his claim about the gap between the public and the private sphere that is defined by the exclusivity of truth to the latter. We will develop the argument of this paper in the following topics: 1) Rorty's refusal of the public role of philosophy implies an inability to answer and criticize dangerous politics and 2) his conception of truth and reason devalues the critical role that philosophy had in the public sphere according to traditional pragmatism. All these topics will be linked to the problem of justification, skepticism and their consequences in political and moral philosophy. Our last point will be to show the link between the Rortyan and the Romantic concept of irony.

Keywords: neo-pragmatism, truth, freedom, reason, liberalism.

I

UNO de los máximos representantes del neo-pragmatismo sería Richard Rorty y su “redescripción” de la verdad como eficaz o útil, contingente y holista, una de las más significativas en el panorama filosófico contemporáneo, con el que, en algún sentido, pretende romper. Pero su posición meta-filosófica supuestamente heredada de la de los pragmatistas norteamericanos clásicos,¹ pese a sus pretensiones de rechazar el discurso

* Departament de Metafísica i Teoria del Coneixement. Universitat de València. Becario de investigación FPU del Ministerio de Educación y Ciencia (AP-2004-1762). E-mail: joan.mateu@uv.es. Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación “Cultura y civilización: el contexto intelectual del primer Wittgenstein” (HUM2005-04665/FISO).

** Departament de Metafísica i Teoria del Coneixement. Universitat de València. *Phrónesis-analytic philosophy group*. Becario de investigación FPU del Ministerio de Educación y Ciencia (AP-2004-0353). E-mail: vicente.raga@uv.es. Este trabajo ha sido llevado a cabo dentro del proyecto de investigación “Creencia, motivación y verdad” (BFF2003-08335-C03-01).

¹ Ciertamente, por ejemplo, Peirce habría formulado siguiendo a Bain la concepción de la creencia como hábito o herramienta para obtener lo que queremos, lo que parecería acercarse a la “redescripción” rortiana de la verdad como utilidad (véase Rorty, 1990: 640, aunque la formulación no es exacta, como puede comprobarse acudiendo a “The Fixation of Belief” de Peirce y también Rorty, 1996: 19ss). Sin embargo, como señala Susan Haack en su “Two Fallibilists in the Search of Truth” difícilmente la satisfacción que se obtendría al alcanzar la creencia que pensamos que es verdadera puede identificarse de manera directa con tal noción de eficacia, máxime si tenemos en cuenta la definición de verdad que Peirce nos da en su “How to make our Ideas clear”: aquella opinión en la que coincidirán quienes utilizan el método científico, en tanto que éste está constreñido por las cosas reales (es decir, una noción de verdad como correspondencia, donde la satisfacción vendría dada por la estabilidad de la creencia a que llevaría el falibilista y realista método científico). No en vano rechaza tal definición de verdad Rorty (Rorty, 1991: 102) y en su adscripción a la tradición del pragmatismo norteamericano son William James y Dewey, los autores que más reiteradamente nombra y cita.

de la Filosofía con mayúsculas, en tanto que dogmática, parecería recaer en algunas de las consecuencias del dogmatismo del que pretende distanciarse. El objetivo de nuestra comunicación será señalar al menos una de esas “recaídas metafísicas”, poniendo de este modo en cuestión la entera propuesta rortiana, ya que estaríamos hablando de una de las características más relevantes del “sistema” rortiano: la escisión operada entre esfera pública y esfera privada como consecuencia de la separación entre libertad y verdad. Haciéndolo explícito pretendemos mostrar alguno de los límites internos y externos del giro neo-pragmatista que Rorty habría abanderado.

Cabe, pues, para empezar, insistir en que las “notas” que caracterizarían el “concepto” de verdad al modo rortiano serían las de contingencia, anti-universalismo o ausencia de un léxico último, utilidad o eficacia, perspectiva holista y limitación a la esfera privada, a la creación de uno mismo al modo nietzscheano.² Frente, pues, a las pretensiones de los metafísicos (y aquí Rorty da cuenta de una descuidada, por excesivamente general y al mismo tiempo interesadamente selectiva, historia de la filosofía).

Es decir, que en el relato de Rorty la verdad ya no consistiría en una adecuación entre un mundo o realidad más allá del lenguaje, y un yo asimismo previo a la enunciación, mundo y yo caracterizados como atemporales, universales, profundos, esenciales (el yo como abreviatura de la naturaleza humana, lo divino en nosotros, y el mundo como unicidad y totalidad, lo divino fuera de nosotros). En lugar de la tradicional división entre sujeto y objeto, con el lenguaje como tercero, medio de representación o expresión, que sería correcto o incorrecto, recibiría un valor de verdad falso o verdadero, en función de su adecuación a ese mundo y a ese sujeto, los diversos léxicos alternativos serían comprendidos como herramientas, más o menos eficaces para según qué tareas (tareas que se definirían en el momento de constituirse tales léxicos, no antes, ni separadamente). De este modo, en ausencia de instancias esenciales y de un super-léxico que subsumiera todos los existentes, la historia de nuestros diversos lenguajes sería la de una suma de contingencias y, desde una perspectiva holista, la de un conjunto de arbitrariedades (ya que tal perspectiva permitiría ver los juegos de lenguaje alternativos como todos en cuyo seno cabrían valores de verdad, sin que existiera un criterio de verdad externo, más allá de la eficacia, que permitiera elegir entre ellos cuando entraran en conflicto).

Y de aquí se derivaría la problemática consecuencia del neo-pragmatismo señalada: si “conocer la verdad” puede redesccribirse, en el caso del conocimiento de uno mismo, ya no como conocimiento de la “naturaleza humana” común, ausente en la propuesta de Rorty, sino como “creación de uno mismo”, y no existiendo un punto de vista externo a los diversos léxicos, al “léxico último” con el que cada uno narraría la historia de su propia vida, que no fuera particular y transitorio, deberían reconducirse todos los discursos sobre la verdad al ámbito de lo privado y subjetivo. Quedarían así escindidas esfera privada, consagrada a la creación de uno mismo, a su perfeccionamiento completamente subjetivo, y esfera pública, en la que lo primordial sería la libertad, en el seno de nuestra tradición liberal (la de los países occidentales avanzados, especialmente Estados Unidos) y entendida en términos principalmente negativos,³ de habilitación de espacios en los que cada uno pudiera desarrollar su esfera privada de intereses, su “verdad”, sin ser obstaculizado por ningún otro.

² Seguimos aquí la famosa obra de Rorty *Contingence, Irony and Solidarity* (1991: 29ss).

³ Véase Berlin 1969: 167, que contiene una clara definición de la noción de libertad negativa.

Defender nuestra tradición, no sería, en este sentido, cuestión de una fundamentación teórica, sino que la “verdad” en cada momento sería el resultado de los combates entre contendientes libres en la arena pública. De hecho los teóricos, con sus ansias de generalidad, búsqueda de esencias, de realidad y léxico último detrás de las apariencias y contingencias, con sus discusiones en torno a la verdad, en nada habrían contribuido a constituir la esfera pública del modo en que la propone Rorty. Habría sido más bien una tradición ajena a la metafísica, como es la de la sabiduría de la novela,⁴ y sus propuestas concretas de léxicos particulares, contingentes, flexibles, la que más podría haber contribuido al debate y deliberaciones políticas, así como a adquirir conciencia de la contingencia de nuestros lenguajes y yoes, y, por lo tanto, al magisterio de los ironistas liberales que constituirían el grueso de nuestras sociedades (o al menos esa sería la esperanza liberal de Rorty).

Éste es uno de los dogmas, como mostraremos a continuación, del neo-pragmatismo, en los términos en que ha sido expuesto en las obras principales de Richard Rorty y que, en tanto que afecta a su lectura del pragmatismo, merece una consideración más detallada por nuestra parte. A su crítica dedicaremos nuestra comunicación.

II

En el apartado anterior, concluíamos con una referencia a los ironistas liberales rortianos y ahora empezaremos centrándonos en alguno de los límites de la ironía: en vez de considerarse como un elemento de crítica y condición de posibilidad del progreso en la discusión de la humanidad, tan cara a Rorty, la ironía puede derivar en cinismo, entendido éste como una justificación del estado de cosas, como un placentero estancamiento en los límites de la propia comunidad, aunque ésta sea capaz de incrementar la calidad de la autocreación de una elite intelectual.⁵ A fin de cuentas, el peligro del neopragmatismo de Rorty consiste en la naturaleza del etnocentrismo que plantea.⁶

Sin embargo, esta consecuencia práctica, al nivel de la filosofía social está íntimamente vinculada a su concepción de la verdad, en definitiva a su epistemología: si la verdad sufre el proceso deflacionista de un coherentismo radical, como el que pretende Rorty, se hace difícil obtener un criterio para distinguir entre la argumentación en la discusión, la persuasión y la manipulación, en la que se puede llegar a introducir la cuestión de la tortura y la crueldad, tema que Rorty aborda paradigmáticamente a propósito de Orwell y también de Nabokov.⁷ La profesión de fe liberal del filósofo norteamericano se apoya en la tesis, dogmáticamente afirmada y esgrimida, según la cual “if we take care of freedom, truth will take care of itself” (Rorty, 1991: 195).

Por ello, a continuación trataremos de desarrollar las consecuencias de este dogma, sus efectos, adoptando así una perspectiva pragmatista respecto a la propia teoría

⁴ Véase Rorty 1990: 638-639, quien cita a Milan Kundera: “*The novel's wisdom is different from that of philosophy. The novel is born not of theoretical spirit but of the spirit of humor. [...] The art inspired by God's laughter does not by nature serve ideological certitudes, it contradicts them*” (Kundera, 1988: 160).

⁵ Al respecto, véase el análisis sobre Rorty que presenta Terry Eagleton en su libro *Ideología*.

⁶ La discusión con Clifford Geertz es muy reveladora sobre esta cuestión, especialmente en tanto que dos lecturas divergentes de la filosofía de Wittgenstein.

⁷ Los capítulos VII y VIII de *Contingence, Irony and Solidarity* tratan esta cuestión a partir de la redescubierta de un breve episodio de *Lolita* de Nabokov y la novela *1984* de Orwell.

ironista de Rorty y evaluar si logra sus pretensiones con los “instrumentos” que nos propone. En un primer momento (A), quisiéramos discutir el problema de las ideas de razón y verdad como conceptos normativos con una validez trascendente a su propio marco cultural de gestación, y por ello, destacaremos el vínculo entre verdad y veracidad que Rorty quiere disolver (presentando la veracidad como una “moral virtue”, sin tener en cuenta que es también a su vez una “epistemical virtue”). En segundo lugar (B), nos ocuparemos de las dificultades de la estrategia escéptica de Rorty, y no sólo de los problemas de auto-referencialidad, sino sobre todo en lo que se refiere a su dependencia de las tesis de su temido oponente realista, a su incapacidad para hacer que continúe el diálogo de la humanidad en su forma liberal que pretende fomentar.⁸

A. Racionalidad y verdad: entre trascendencia e inmanencia. Como todos los pares de términos filosóficos, el par trascendencia / inmanencia puede llevar a equívocos; sin embargo, el uso se justifica en tanto que el propio Rorty critica toda “filosofía trascendental”, especialmente aquellas como la de Habermas que pretenden llevar a cabo una extrapolación de la racionalidad y la verdad más allá de los juegos de lenguaje en los que se generaron:⁹ no habría un léxico último que permitiera el trasvase de un léxico particular a otro de sus peculiares nociones de verdad y racionalidad, en la medida en que tales nociones serían siempre relativas a ciertos léxicos.

Por su parte, Habermas considera que Rorty estaría acertado en su crítica a la epistemología realista y representacionista, pero cuestionando la aplicación del criterio de coherencia como criterio privilegiado de la verdad,¹⁰ lo que dificultaría su adhesión al pragmatismo tradicional en el que los criterios de coherencia y utilidad no estaban desligados del problema de la realidad social.¹¹ El problema en última instancia sería en qué medida el lenguaje como creación humana superaría la comunidad en la que se crea: es decir, si son compatibles el que la racionalidad y la verdad posean una validez trascendental y a la vez sean creaciones de comunidades humanas. La idea es que si la racionalidad y la verdad se entienden como hábito y praxis de una comunidad, parecería dificultarse la posibilidad de llevarlos más allá de los límites de esta comunidad: los límites de mi mundo serían los límites de mi lenguaje. Mientras que una concepción pragmatista del conocimiento y del lenguaje más bien podría validar lo contrario, esto es, que el uso y la práctica de los conceptos forjados en una comu-

⁸ De nuevo, hemos de consignar la potencia de la crítica de Eagleton en *La idea de cultura*, donde llega a afirmar que Rorty eleva su “contingencia” a universalidad y que su ironía puede degenerar en cinismo, al someter a la verdad a la estrategia deflacionista de su coherentismo radical: “La epistemología de la ilusión cede su lugar a la epistemología del cinismo” (Eagleton, 2001: 90).

⁹ Rorty hace uso de un ejemplo bastante irónico para dar cuenta de su rechazo al “momento trascendente de validez universal” habermasiano y mostrar su apego claro al contextualismo: “To say ‘I’ll try to defend this against all comers’ is often, depending upon the circumstances, a commendable attitude. But to say ‘I can successfully defend this against all comers’ is silly. Maybe you can, but you are no more in a position to claim that you can than the village champion is to claim that he can beats the world champion” (Rorty, 2000: 6).

¹⁰ Puede consultarse su interesante “Richard Rorty’s Pragmatic Turn”. La defensa de Habermas de una cierta normatividad y criterios de racionalidad en la acción comunicativa, de un pragmatismo no meramente coherentista y anti-realista, se acerca a la perspectiva crítica que deseamos adoptar en este artículo (aunque nuestra propuesta se aleja del idealismo trascendental de la ética dialógica, aproximándose a ciertas tesis del darwinismo y de una filosofía de la cultura de raigambre wittgensteiniana).

¹¹ Hay numerosas declaraciones de Rorty respecto de la separación entre filosofía y política: que la política debería dejar de lado las cuestiones de fundamentación, verdad o justicia, entre otras, tradicionalmente objeto de la reflexión filosófica, chocarían con el bien conocido hecho de que “the pragmatists had made philosophy’s relevance to the whole of life and culture the cornerstone of their thinking” (McCarthy, 1990a: 356).

nidad lingüística podrían ser usados por otras comunidades, de modo que en este uso podrían falsarse, o validarse. Cuanta mayor extensión tuviera la validez de un concepto en diversas comunidades, mayor sería su justificación, y en última instancia esto apuntaría a una concepción de un uso regulativo en que todo el mundo podría hacer empleo efectivo y con sentido de un léxico conceptual. Los límites de mi lenguaje serían los límites de mi mundo.

El problema del pragmatismo de Rorty sería su coherentismo radical, pues perdería de vista el hecho que en el pragmatismo tradicional existe un criterio de falsación ínsito en la propia aplicación de los conceptos, en su constitución de los conceptos como acciones prácticas: esto es, en la práctica en la que se utilizan resultan ser correctos o no, y ello implica una pretensión de superar el contexto habitual de uso.¹² No sólo se trataría de que la racionalidad tenga un uso normativo, sino que todo uso sería normativo y correctivo de los conceptos de una tradición particular. El pragmatismo tradicional no renuncia en ningún momento a cierta pretensión de universalidad. El uso de un concepto en otros contextos distintos al de su creación ayuda a falsar, mejorar o justificarlo: acaba convirtiéndose en superfluo o reforzándose. No se trataría de un cambio de léxico al completo, sino de una revisión parcial de diversos conceptos que han ido utilizándose en juegos de lenguaje distintos: esto se puede apreciar no sólo en la historia de la ciencia, sino también en la filosofía moral y política. Sería muy poco útil desembarazarse de un léxico al completo, porque no es capaz de “describir” o dar razón de una situación concreta, más bien se trataría de ir reformándolo parcialmente, y apreciar que un modo de corrección y verificación es ponerlo a prueba en otros contextos de uso, antes que desembarazarse de él. En el caso de la filosofía moral y política, así como en la filosofía teórica, habría un principio de caridad y las diferencias de léxico no implican una divergencia radical que nos abocaría a la conversión del otro: para Rorty, la única alternativa es la persuasión, lo que no casaría muy bien con su concepción de la filosofía como la conversación de la humanidad, siempre inacabada. El hecho que la conversación sea inacabada, contingente y quizá inacabable no es óbice para que la pretensión de racionalidad transcultural sea la condición del diálogo mismo: sin suponer este punto la conversación degenera en un monólogo auto-persuasivo.¹³

La concepción del lenguaje de Rorty conlleva una cierta auto-contradicción en tanto que su uso está orientado a la supervivencia de los seres humanos (darwinismo), pues si fuera el caso que la veracidad del lenguaje se concentrara tan sólo en su coherencia dentro de una comunidad que afirmase que se puede llevar a cabo una actividad arriesgada (volar sin artefactos de ningún tipo, beber aguarrás o torturar como medio de conversación), entonces no habría manera de que su ineficacia falsara o descartara ese tipo de aseveraciones: el coherentismo radical puede asumir prácticas anti-humanas

¹² Como dice Habermas: “*The pragmatic turn pulls the rug from under this skepticism. There is a simple reason for this. In everyday practices, we cannot use language without acting. Speech itself is effected in the mode of speech acts that for their part are embedded in contexts of interaction and entwined with instrumental actions. As actors, that is, as interacting and intervening subjects, we are always already in contact with things about which we can make statements*” (Habermas, 2000: 41). Puede consultarse también, con provecho, el artículo de Vicente Sanfélix “Relativismo, verdad y crisis de la epistemología” (Sanfélix, 2005: 147-168, especialmente aquí 164-165).

¹³ Una idea central, en el trasfondo de la discusión que mantienen con Rorty Habermas, Putnam (como puede verse en Putnam, 1983: 229-247) o McCarthy, sería la de la dimensión normativa de la razón, del lenguaje, de las prácticas sociales, frente al metaescepticismo rortiano. Como dice McCarthy, “*The basic move here is to locate the tension between the real and the ideal within the domain of social practice by showing how ordinary language communication is everywhere structured around idealizing, context-transcending presuppositions*” (McCarthy, 1990a: 368).

y pragmáticamente rechazables, en tanto que no podrían garantizar la vida que constituía su horizonte de validez. La racionalidad y la verdad objetiva serían instrumentos clave para construir un mundo a nuestra imagen, acorde con nuestros intereses: las herramientas se adecuan a y adecuan la realidad para nosotros, son un instrumento más de supervivencia. Para ello, no hace falta asumir una racionalidad trascendental o una idea de razón como postulado ético al modo de Habermas, sino que se puede corregir el pragmatismo de Rorty apelando a su propia filiación darwinista o, mejor, pragmata de la verdad, siempre remitiendo a algo más que su coherencia.

Aunque nuestra propuesta no se reduciría a un simple darwinismo normativo, ya que es claro que la justificación de nuestras creencias no sería la de una validación meramente tecnológica e instrumental. Además, tendría que ver con el atender a otros intereses humanos, como los estéticos y religiosos que, aunque efímeros y contingentes, no pierden validez pese a que su justificación no provenga de su capacidad performativa o instrumental. Las creencias, valores y acciones guiadas por estos intereses cobrarían validez en la medida en que fueran capaces de integrarse en otros juegos de lenguaje distintos de aquellos en los que surgieron, y que quizá sí eran de tipo instrumental. Esto es, que la justificación de nuestras creencias y valores no necesariamente radicaría en su efectividad en términos de mera supervivencia, sino que esta justificación podría lograrse apelando a su capacidad de trascender los juegos de lenguaje finitos en las que surgieron y encontrar una justificación más allá de la meramente técnica o instrumental: aportarían un enriquecimiento de la experiencia personal del que en muchos casos sólo somos conscientes cuando carecemos de ellas.¹⁴

Asimismo, en el caso de la distinción entre saber y creencia, o de creencias con distintos niveles de justificación, tampoco sería necesario suponer un realismo metafísico o una fundamentación última en el discurso, es decir, unas entidades privilegiadas que funcionarían como piedra de toque de nuestras creencias. Podríamos distinguir niveles de justificación de nuestras creencias basándonos en su efectividad y capacidad de uso en diversos contextos, más allá del de su propia comunidad de habla: de hecho, esto afectaría a la distinción entre el ámbito privado y el público de Rorty, a la vez que a la consecuencia de tal distinción, esto es, a que en el ámbito público la verdad y la justificación queden supeditadas a la libertad.¹⁵ Habría un vínculo entre las creencias privadas para la auto-creación del ironista y el saber verdadero que tendría un papel en el ámbito público. Las creencias requieren una convalidación dentro de una comunidad más allá del ámbito privado, pero además pretendemos que esta validación no sea sólo comunitaria, sino que esté sostenida por su eficacia en el mundo. Incluso podría darse el caso de un rechazo intersubjetivo de una creencia particular, que sin embargo fuera eficaz y adecuada al mundo,¹⁶ con lo que esa creencia podría desarrollar su nivel de justificación epistémica en una comunidad distinta.

¹⁴ Por ejemplo, en una sociedad totalitaria como la de *1984* estos valores podrían desaparecer y ante una situación como ésta, Rorty tendría dos problemas íntimamente relacionados. Por un lado, sería incapaz de legitimar estos valores o intereses no instrumentales más allá de un círculo de intelectuales, los únicos que serían capaces de tener experiencias de auto-creación trascendentes a la mera supervivencia. Y por otro lado, una sociedad articulada en torno a valores de mera supervivencia, perdería la dimensión pública, constituida por estas experiencias: es difícil entender una sociedad civil basada en la mera supervivencia, a menos que se recurra a un poder similar al del Leviatán, con la subsiguiente pérdida de libertades propias de un liberalismo democrático.

¹⁵ Véase Rorty, Richard, 1991: 15-16, 71 y también Rorty, Richard, 1990: 634.

¹⁶ Ésta es una de las conclusiones que, contra Rorty, obtiene Conant al redescubrir *1984* de Orwell (Conant, 2000: 305-306).

En relación con el problema de la justificación epistémica, nos encontramos con la oposición que plantea Rorty entre verdad y veracidad: mientras que rechaza la verdad y sus pretensiones más allá de la mera coherencia, destaca el hecho de la veracidad como una virtud moral que todo individuo tendría que asumir en la discusión política, descartando de este ámbito la verdad. Aquí entraría en escena de nuevo la distinción entre el ámbito público y el privado, de modo que la verdad se entendería como un intento de perfeccionamiento en el ámbito privado, pero perjudicial o peligroso en el público. Sin embargo, habría que considerar que la veracidad no sólo es una virtud moral del sujeto, sino también una virtud epistémica, es decir, que estaría vinculada con la verdad y que de hecho en lugar de una tajante separación, habría una distinción gradual entre una y otra: la veracidad apuntaría hacia una pretensión de “decir la verdad”, y a su vez, la verdad sería la práctica de la veracidad en un contexto lo más amplio posible.¹⁷

En este punto, hemos de argumentar que esta conexión entre verdad y veracidad, también se da entre la libertad y la verdad, suturando la escisión entre lo público y lo privado. Incluso esto se podría aplicar a la propia filosofía de Rorty, pues su intención sería la de presentar una descripción en el ámbito público para que los intelectuales no interviniesen y abandonasen sus herramientas teóricas en dicho ámbito. Pero esto implicaría incurrir en una contradicción performativa, ya que su descripción supondría una prescripción metafilosófica. Utilizando una metáfora, Rorty sería un intelectual que desde el ágora pública pide a los filósofos “vivir escondidos” en su ámbito privado.

Esta concepción metafilosófica tendría consecuencias en su relación con la tradición pragmatista al menos en dos sentidos. Como señala McCarthy, Rorty se acercaría a la escisión weberiana entre el científico y el político, altamente conservadora. La polémica relación con el pragmatismo vendría dada en los siguientes sentidos:

1. Por un lado, frente a la tradición de Dewey del pragmatismo como reformismo radical del liberalismo, Rorty quedaría sin armas críticas de largo alcance en el interior del propio sistema social. Rorty no sólo se separaría de Peirce rechazando la idea de una verdad a la que se llegaría mediante un proceso convergente en un futuro más o menos próximo, sino que tendría problemas para conservar la vertiente crítica del pragmatismo de Dewey: la esfera liberal pública quedaría libre de todo criticismo radical y de su consiguiente reforma.¹⁸

2. Por otro lado, la escisión entre público y privado implicaría una visión de lo privado como un lugar de auto-perfección de los intelectuales, dejando a la mayoría de la población en una poco liberal y democrática situación de abandono de los ideales ironistas. Por ejemplo, Terry Eagleton ha defendido que “una nueva versión de este elitismo es la propuesta por la obra del filósofo Richard Rorty, en cuya sociedad ideal los intelectuales serán “ironistas”, es decir, que practicarán una actitud caballeresca y distante hacia sus propias creencias, mientras que la masa, para quien tal ironía pudiera resultar un arma demasiado subversiva, seguirá saludando a la bandera y tomándose la vida en serio” (Eagleton, 1995: 31).

En definitiva y para concluir este primer punto (A), en la concepción del liberalismo *à la* Rorty se rechazaría la verdad como fundamentación y adecuación en lo públi-

¹⁷ Por ejemplo, Williams afirma, teniendo en cuenta una reivindicación de Nietzsche muy distinta a la de Rorty, que “el valor de la veracidad supone la necesidad de descubrir la verdad, de aferrarse a ella y de contarla (en especial a uno mismo)” (Williams, 2006: 24).

¹⁸ McCarthy, 1990b: 655.

co, como punto de referencia en la discusión política, para evitar una homogeneidad política peligrosa, a la vez se aspiraría a una persuasión en el diálogo, sin posibilidad de apelar a criterios que no sean internos al léxico en que se desarrollan: se incurriría con ello en una homogeneidad o monólogo más peligroso si cabe, en tanto en cuanto pierde el arma de la verdad como crítica, pues sólo se permitiría el recurso a la persuasión. Se acercaría así a posiciones tradicionalmente opuestas al liberalismo como puede ser el totalitarismo, en el que la verdad objetiva queda supeditada a la coherencia de las creencias del partido único como “comunidad de habla”.¹⁹

Frente a estas poco halagüeñas consecuencias del pragmatismo rortyano, un pragmatismo más acorde con la tradición liberal democrática debería tener en cuenta la relevancia moral del desacuerdo, lo cual no implica asumir una concepción metafísica y realista de la verdad, sino que de hecho la discute. Entre el realismo metafísico y el pragmatismo de Rorty habría un espacio de acción más amplio: podemos hablar de una discusión racional, que aspiraría a la verdad, sin necesidad de considerarla como algo que está “ahí fuera” y a lo que tendríamos acceso privilegiado y directo. Justamente porque no lo tenemos, hemos de bregar con diferentes concepciones políticas, sin tener que apelar a la mera persuasión. De este modo se obtiene un auténtico diálogo en la filosofía, frente al monólogo antiantitnocéntrico que trataría de persuadir a los demás de sus bondades, sin poner en cuestión su propio punto de partida.

B. Todo esto nos llevaría a considerar la propia posición filosófica de Rorty, su metaescepticismo respecto al papel público de la filosofía, que tan sólo hemos esbozado anteriormente.

Su punto de partida fue la crítica de la epistemología, entendida como la disciplina básica y fundante de la filosofía, sobre la que se habría de asentar toda cuestión política, moral o incluso estética. El problema es en qué medida este punto de referencia se habría convertido en un supuesto necesario para el desarrollo de la hermenéutica de Rorty. Los prejuicios rehabilitados de modo inconsciente en su propia “teoría” no serían otros que los de la tradición epistemológica que critica.²⁰

Como habría apuntado Conant,²¹ el pensamiento de Rorty estaría viciado por un cierto “epistemologismo”, es decir, estaría construido sobre el trasfondo y como antagonista del realismo metafísico, impidiéndole ver cualquier otro modo de pensamiento alternativo a esta polaridad excluyente. Esta construcción, además, le conduciría a otro problema aún más grave, pues lo dejaría indefenso ante el reto del escéptico. El metaescepticismo rortyano circunscribiría la justificación de nuestras creencias a los diversos juegos de lenguaje, en los cuales éstas surgen, dejando de lado, como no pertinentes, las cuestiones relativas a la verdad y objetividad. Sin embargo, a su vez, las creencias son entendidas como instrumentos, frente a la idea de que los conceptos son representaciones del mundo tal como es. Y, en principio, los instrumentos se caracterizan por poder ser utilizados eficazmente en diversos contextos. Contra la idea de que la racionalidad y la verdad entendidas como instrumentos sean limitadas a sus juegos de lenguaje, podemos argumentar que superan estos límites en tanto que hábitos y prácticas

¹⁹ Conant, 2000: 306-308.

²⁰ La formulación más clara y sistemática del “programa” rortyano se encontraría en los capítulos VII y VIII de su *Philosophy and the mirror of Nature*.

²¹ “Freedom, Cruelty, and Truth: Rorty versus Orwell” en el ya varias veces citado libro editado por Robert B. Brandom, *Rorty and his Critics*, “Epistemologism is a species of fixation — an inability to detach one’s mind from certain ideas (however much one may claim to be no longer interested in attending to them)” (Conant, 2000: 270).

propias de la especie humana (“The common behaviour of mankind is the system of reference by means of which we interpret an unknown language”, IF, § 206).

Además, el escéptico ganaría un aliado con la concepción rortyana de la justificación: desde nuestro punto de vista, la justificación sería una noción reivindicable en tanto que ligada a la solución de problemas, esto es, falsable y verificable como eficaz en el mundo. Mientras que la posición de Rorty en tanto que da una versión meramente coherentista del pragmatismo pierde esta posibilidad de respuesta al escéptico e incurre en una especie de contradicción en la idea de herramienta o instrumento. Para Rorty, la caja de herramientas sería coherente en sí misma, pero no tendría por qué tener ninguna relación de adecuación con nuestra realidad mundana, lo cual es una peculiar concepción de los instrumentos.

Para concluir este apartado, hemos de destacar que Rorty apela en numerosas ocasiones a una justificación sociológica de nuestras creencias y conceptos. Sin embargo, si ello fuera así, en su justificación de las creencias como prácticas sociológicas, Rorty tendría que abandonar su idea de que las ciencias sociales y la filosofía son meras descripciones, sin ninguna intención prescriptiva. Además, incluso en el propio proceder rortyano a la hora de justificarse, las descripciones y redescripciones filosóficas tienen una clara intencionalidad prescriptiva, como hemos hecho notar al hablar de la paradoja que supone la dimensión pública de la filosofía rortyana. Con ello, la ausencia de tal desarrollo y las contradicciones en que incurriría el filósofo norteamericano en caso de que se llevase esa justificación hasta sus últimas consecuencias, abogan por una redescipción del coherentismo rortyano o de su noción de pragmatismo.

III

La crítica metafísica de Rorty asume una reivindicación de la ironía como actitud de los intelectuales para criticar las pretensiones excesivamente realistas en el campo de la moralidad, la epistemología, la metafísica, la política y las restantes tradicionales disciplinas de la filosofía. En cierto sentido, se trataría de rehabilitar la ironía socrática frente a las pretensiones públicas de la filosofía como práctica sofística. Sin embargo, la interpretación rortyana de la tarea socrática no es ajena a la tradición hermenéutica romántica, antes bien sería deudora de la lectura que de Sócrates habrían hecho autores como Schlegel, Tieck, Solger, Hegel y Kierkegaard. Desde la perspectiva de estos autores, la estructura verbal de la ironía, de la que habría hecho uso Sócrates en su método dialéctico y que caracterizaría su vida entera, consistiría en la negación del significado literal o aparente por otro implícito, pero entendiendo que tal negación abocaría siempre a una especie de circularidad viciosa o un regreso al infinito: ya que el significado no explícito podría ser a su vez negado desde una posición metairónica, no pudiendo así asentarse en ningún significado estable.

Sin embargo, lo que en principio se reducía a un mero dispositivo verbal, se extiende en la concepción romántica a una interpretación metafísica de la realidad, tal que cualquier sistema de conocimiento filosófico, o estructura explicativa, cualquier juicio o afirmación científica, estética, ética, etc., se convertiría en históricamente condicionada, contingente y en última instancia, falaz, en tanto que se confrontaría a una realidad última caracterizada como caótica. Aunque Rorty no compartiría esta descripción de la “realidad”, ni en principio ninguna otra como última, sí asumiría la actitud romántica, historicista, nominalista, y contingente, negando cualquier pretensión de

una verdad filosófica, científica, ética o política. Esto tendría consecuencias para estas diversas disciplinas, como ya hemos visto en el caso de la epistemología; sin embargo, sería en el campo de la moral donde éstas resultarían más problemáticas e incluso contradictorias con las pretensiones liberales que guían a Rorty, es decir, si tenemos por liberal a aquel que entiende que la crueldad es la peor acción posible.²²

Esta cuestión de la crueldad como actitud que todo liberal ha de combatir aparece en la reflexión de Rorty en torno al papel de la literatura en la construcción del ámbito privado, esto es, desligándola de la esfera pública y desarmándola de toda potencialidad política. El caso paradigmático sería la interpretación de *1984*, donde surge también la idea de apartar la verdad no sólo del ámbito público, sino de tratarla como un residuo metafísico eliminable.²³ Frente a algunas lecturas que vinculan novela, o arte en general, y verdad, para Rorty la novela dejaría de lado la cuestión de la verdad, desligándose de la validez transcultural. Pero a nuestro juicio, el problema sería que al deshacerse del criterio de verdad objetiva en un sentido no metafísico, se perderían los instrumentos de crítica necesarios para hacer frente a la crueldad y la tortura. Que $2 + 2$ no sean 5 como una verdad objetiva estaría ligado a la libertad subjetiva de afirmar un hecho independiente de las directrices y creencias políticas de un partido o colectivo político. Un totalitarismo como el que se esboza en *1984* tiene como uno de sus objetivos precisamente la idea de borrar la concepción objetiva de la verdad y reivindicarla como la coherencia con las tesis del partido en el poder: así pues, aquí la verdad objetiva sería la condición de la libertad política. El punto es que el liberalismo rortyano emparentaría de manera conflictiva con estas pretensiones y quedaría desarmado ante una amenaza como la que supone el pensamiento de O'Brien, el intelectual al servicio del partido que trata de persuadir al protagonista de la novela con todos los medios a su disposición de que la verdad objetiva no existe y que el único criterio es el de la coherencia con el partido. De hecho, el partido no estaría en contra de la libertad negativa de los ciudadanos de su Estado, e incluso garantizaría esta libertad siempre que dejaran que la verdad se cuidara por sí misma.²⁴ La filosofía rortyana de la conversación, de la negación de la verdad objetiva, y de ésta como coherencia dentro de la comunidad, posibilitaría la eficacia de un partido totalitario, incluso más que la imposición directa de unos dogmas u otra concepción totalitaria tradicional, falsable como ideología, noción que Rorty no aceptaría que se aplicase a su propuesta:

“Three central concepts of the novel are linked here: freedom, community, and truth. You have freedom of thought only when you are free to arrive at your own verdict concerning the facts (that is, when you are not held captive by an overriding demand to achieve consensus). Such freedom can be exercised only where there is genuine community (that is, shared set of coherent norms regulating the practices of most members of the community most of the time). As we saw in the last section, such community can be sustained only where the norms that regulate inquiry are guided not only by demand to remain in step with one’s peers but by a demand to make one’s

²² Putnam, 2000: 86.

²³ Ese es el hilo conductor de la redescrición rortyana de la novela de Orwell, tal como la desarrolla en el capítulo VIII de su *Contingence, Irony and Solidarity*.

²⁴ Como diría Conant: “*On the contrary, the problem with totalitarian ideas according to Orwell, is that they aim to bring it about that the sole available standards of comparison are precisely those with Rorty’s Orwell urges are the only ones you should ever want: the standards supplied by the community of “comrades” with whom you express your solidarity*” (Conant, 2000: 294).

claims concerning how things are answerable to how things are. [...] This contrasts starkly with how Rorty sees the relationship between these three concepts" (Conant, 2000: 311).

Otra concepción de la literatura que evitara estas consecuencias tendría que evitar el desligar verdad y libertad, y menos supeditar la primera a la segunda: quizá la relación no fuera de disyunción excluyente, sino de una posible conjunción. Aquí entraría en juego una concepción de la ironía diversa de la alternativa propuesta por Rorty. Partiendo de la clásica ironía socrática, y desde una lectura más distante de los presupuestos románticos en los que se apoya Rorty, y más cercana a la tradición moralista de Aristóteles, o más recientemente de Bergson o Jankélévitch,²⁵ podríamos entender la ironía como arma crítica interna a un léxico, del que haría una revisión parcial. En esta versión más constructiva de la ironía no se partiría de un absoluto metaescepticismo y contingencia de las creencias heredadas, sino que sobre el trasfondo de éstas, de las tradiciones epistemológicas, pero también morales, con una intención reformista, y con una aspiración a la verdad, se plantearía la crítica racional de algún conjunto de las propias creencias, sin tener que asumir enmiendas a la totalidad de los léxicos. El Sócrates no sofista critica precisamente a aquellos filósofos sofistas que niegan cualquier pretensión de verdad, o de moralidad, más allá de los propios intereses privados egoístas, o que abocan a un escepticismo radical.²⁶ Posiblemente, el ironista Sócrates tendría en el ironista liberal uno de sus compañeros de discusión, tratando no tanto de persuadirle, como de alcanzar algún tipo de aclaración racional, o de clarificación de los propios conceptos, esto es, acercarse a una verdad a la que nunca se llegaría humanamente, pero a la que no podemos renunciar en una discusión racional.

Con este análisis crítico de la filosofía de Rorty, habríamos intentado mostrar los límites internos de su propia concepción, pues hemos asumido muchos de sus puntos de partida para verificar si con ellos logra alcanzar lo que promete. Se ha tratado de una redescrición en términos neo-pragmatistas de las prácticas de Rorty, con la intención de demostrar que no sólo no alcanza sus objetivos, sino que obtiene precisamente aquello que pretendía evitar, esto es, un coherentismo dogmático y de difícil falsación, y un liberalismo elitista y monológico cercano a un totalitarismo encubierto.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTOTLE: *Nicomachean Ethics*. Trad. de Roger Crisp. Cambridge, Cambridge U. P., 2000.
 BEHLER, Ernst: *Irony and the Discourse of Modernity*. Seattle, University of Washington Press, 1990.
 BERGSON, Henri: *Le rire: essai sur la signification du comique*. Paris, PUF, 1983.
 BERLIN, Isaiah: *Four Essays on Liberty*. Oxford, Oxford University Press, 1969.
 CONANT, James: "Freedom, Cruelty and Truth: Rorty versus Orwell" en BRANDOM, Robert B. (ed.): *Rorty and his Critics*. Oxford, Blackwell, 2000.
 DAVIDSON, Donald: "After-thoughts" en "A Coherence Theory of Truth and Knowledge" en MALACHOWSKI, A. (ed.): *Reading Rorty*. Oxford, Basil Blackwell, 1990.
 —: "Truth Rehabilitated" en BRANDOM, Robert B. (ed.): *Rorty and his Critics*. Oxford, Blackwell, 2000.

²⁵ Véanse Aristotle: *Nicomachean Ethics*, II, 7, 1108a; Bergson, Henri: *Le rire: essai sur la signification du comique*. Paris, PUF, 1983; Jankélévitch, Vladimir: *L'Ironie ou la Bonne Conscience*. Paris, PUF, 1950.

²⁶ La defensa más importante de esta perspectiva moral de la ironía socrática, del vínculo entre la moral socrática y su método dialéctico, de todo ello con el excepcional carácter de Sócrates, esta en la obra de Vlastos, Gregory: *Sócrates, Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca y New York, Cambridge University Press, 1991.

- DE MAN, Paul: "The Concept of Irony" en A. Warminski (ed.): *Aesthetic Ideology*. Minneapolis y Londres, University of Minneapolis Press, 163-184, 1996.
- EAGLETON, Terry: *Ideología*. Barcelona, Paidós, 2005.
- : *La idea de cultura*. Barcelona, Paidós, 2000.
- GEERTZ, Clifford: *Los usos de la diversidad*. Barcelona, Paidós, 1996.
- HAACK, Susan: "Two Fallibilists in the Search of Truth". *Proceedings of the Aristotelian Society*, 51: 73-84, 1977.
- HABERMAS, Jürgen: "Richard Rorty's Pragmatic Turn" en BRANDOM, Robert B. (ed.): *Rorty and his Critics*. Oxford, Blackwell, 2000.
- HEGEL, G. W. F.: *Enciclopedia of the Philosophical Sciences in Outline and Critical Writings*. Edited by Ernst Behler. New York, Continuum, 1990.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *L'Ironie ou la Bonne Conscience*. París, PUF, 1950.
- KIERKEGAARD, Soren: *The Concept of Irony*. Edited by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton y New Jersey, Princeton University Press, 1989.
- KUNDERA, Milan: *The Art of the Novel*. Trans. Linda Asher. New York, Harper Collins, 1988.
- MCCARTHY, Thomas: "Private Irony and Public Decency: Richard Rorty's New Pragmatism". *Critical Inquiry*, 16: 355-370, 1990a.
- : "Ironist Theory as a Vocation: A Response to Rorty's Reply". *Critical Inquiry*, 16: 644-655, 1990b.
- PEIRCE, Charles S.: "The Fixation of Belief". En THAYER, H. S. (ed.): *Pragmatism. The classic writings*. Indianapolis, Hackett, 1982.
- : "How to Make our Ideas Clear". En THAYER, H. S. (ed.): *Pragmatism. The classic writings*. Indianapolis, Hackett, 1982.
- PUTNAM, Hilary: "Why Reason can't be Naturalized?" en Putnam, Hilary: *Realism and Reason*. Philosophical Papers, III. Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- : "Richard Rorty on Reality and Justification" en BRANDOM, Robert B. (ed.): *Rorty and his Critics*. Oxford, Blackwell, 2000.
- RORTY, Richard: "Truth and Freedom: A Reply to Thomas McCarthy". *Critical Inquiry*, 16: 633-643, 1990.
- : *Contingencia, ironía y solidaridad*. Trad. de Alfredo Edurado Sinnot. Barcelona, Paidós, 1991.
- : *Objetivismo, relativismo y verdad*. Barcelona, Paidós, 1994.
- : "Introduction: Pragmatism and post-Nietzschean Philosophy" en RORTY, Richard: *Essays on Heidegger and others*. Philosophical Papers, II. New York, Cambridge University Press, 1991.
- : *Consecuencias del pragmatismo*. Trad. de José Miguel Esteban Cloquell. Madrid, Tecnos, 1996.
- : "Universality and Truth" en BRANDOM, Robert B. (ed.): *Rorty and his Critics*. Oxford, Blackwell, 2000.
- : *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Trad. de José Fernández. Madrid, Cátedra, 2001 (ed. orig., 1979).
- SANFÉLIX, Vicente: "Relativismo, verdad y crisis de la epistemología" en Grimaltos, Tobies y Pacho, Julián (eds.): *La naturalización de la filosofía: problemas y límites*. Valencia, Pre-Textos, 2005.
- STROHSCHNEIDER-KOHR, Ingrid: *Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung*. Tübinga, M. Niemeyer, 1960.
- VLASTOS, Gregory: *Sócrates, Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca y New York, Cambridge University Press, 1991.