

ISBN: 978-958-8399-71-3



LA CONSUMACIÓN DE LA VERDAD EN LA SOLIDARIDAD: EL NEOPRAGMATISMO DE RICHARD RORTY

Autor:

Jesús David Girado Sierra





**LA CONSUMACIÓN DE LA
VERDAD EN LA SOLIDARIDAD:
EL NEOPRAGMATISMO DE RICHARD RORTY**

Autor:

Jesús David Girado Sierra
Fundación Universitaria Luis Amigó
Facultad de Filosofía y Teología
Grupo de Investigación en Filosofía y Teología Crítica

191 R787
Girado Sierra, Jesús David

La consumación de la verdad en la solidaridad : el neopragmatismo de Richard Rorty
[recurso electrónico] / Jesús David Girado Sierra . -- Medellín : Funlam, 2014
1 mini CD [137 p.]

ISBN 978-958-8399-71-3

RORTY, RICHARD, (1931-2007)--CRITICA E INTERPRETACIÓN ; FILOSOFIA
ESTADOUNIDENSE; DEMOCRACIA; FILOSOFIA POLITICA; VERDAD;
EPISTEMOLOGIA; Girado Sierra, Jesús David

LA CONSUMACIÓN DE LA VERDAD EN LA SOLIDARIDAD: EL NEOPRAGMATISMO DE RICHARD RORTY

© Fundación Universitaria Luis Amigó
Transversal 51A 67 B 90. Medellín, Antioquia, Colombia
Tel: (574) 448 76 66 (Ext. 9711. Departamento de Fondo Editorial)
www.funlam.edu.co - fondoeditorial@funlam.edu.co

ISBN: 978-958-8399-71-3
Fecha de edición: 5 de mayo de 2014
Autor: Jesús David Girado Sierra
Corrección de estilo: Rodrigo Gómez Rojas
Diagramación y diseño: Arbey David Zuluaga Yarce
Jefe Departamento Fondo Editorial: Carolina Orrego Moscoso
Editorial: Fundación Universitaria Luis Amigó

Hecho en Colombia / Made in Colombia

Texto resultado de investigación. Financiación realizada por la Fundación Universitaria Luis Amigó.

El autor es moral y legalmente responsable de la información expresada en este libro, así como del respeto a los derechos de autor; por lo tanto, no compromete en ningún sentido a la Fundación Universitaria Luis Amigó.

Prohibida la reproducción total o parcial, por cualquier medio o con cualquier propósito, sin autorización escrita de la Fundación Universitaria Luis Amigó.

A LA MEMORIA DE MIS PADRES Y
HERMANOS, DE QUIENES APRENDÍ UN
LOABLE SENTIDO DE LA JUSTICIA, EL AMOR
Y LA FORTALEZA.

AGRADECIMIENTOS

A Isabella Girado, mi pequeña hija, con quien estoy en deuda por haberle regalado a esta causa parte del tiempo que hubiese querido disfrutar con ella. Así mismo, a Carmen Quezada, mi hermosa esposa, por su paciencia y generosidad.

A mis maestros y amigos, Gustavo Muñoz y Orlando Arroyave, quienes despertaron en mí la pasión por la filosofía; al profesor José Olimpo Suárez Molano, por sus precisas e inteligentes recomendaciones y correcciones; al padre Víctor Ramón Santiago Mateo, quien moldeó mis sentimientos con el fin de hacerme entender la relevancia que tiene la solidaridad sobre la búsqueda de la verdad.

A la Fundación Universitaria Luis Amigó, especialmente a la Facultad de Filosofía y Teología. A mis estudiantes, en especial Andrés Felipe Agudelo Zorrilla, por esas atinadas preguntas que jalonaron parte de lo que se presenta en este trabajo.

CONTENIDO

PRÓLOGO

INTRODUCCIÓN

1. TRABAJO INVESTIGATIVO Y DESCRIPCIÓN GENERAL DEL TEXTO	18
1.1 Asuntos de la investigación	18
1.2 Descripción del texto	22
2. ABANDONANDO LA EPISTEMOLOGÍA	24
2.1 En torno a la esencia de vidrio	24
2.2 Rorty frente a la verdad como representación y correspondencia	26
2.2.1 El contexto de la crítica: la filosofía analítica	26
2.2.2 La cuestión del <i>nombrar y las referencias</i>	30
2.2.3 La tesis analítica de los nombres como <i>denominadores rígidos</i>	34
2.2.4 El <i>giro wittgensteiniano</i> : de la definición ostensiva- referencialista a los juegos del lenguaje	37
2.3 Rorty: el anti-representacionalismo y la crítica a la verdad como correspondencia	39
2.3.1 La filosofía, entre <i>técnicos y esponjosos</i>	42
2.4 De la epistemología a la hermenéutica	46
2.5 De la objetividad a la solidaridad	49
3. LA DEMOCRACIA: UN PROYECTO DE LIBERTAD E INCLUSIÓN	55
3.1 El sentido pragmatista de la democracia: John Dewey y el rescate de la libertad como individualidad	55

3.1.1 La democracia como forma de vida	65
3.1.2 Dewey, maestro de Rorty	69
3.2 El sentido neopragmatista de la democracia: Richard Rorty y la figura del <i>ironista liberal solidario</i>	71
3.2.1 La contingencia del léxico y las prácticas sociales liberales	71
3.2.2 El <i>ironista liberal</i> solidario	78
3.3 La “cultura de los derechos humanos”	95
3.3.1 Rorty y la crítica al fundacionalismo	97
3.3.2 La propuesta rortiana de “educación de los sentimientos”	101
3.3.3 El paradigma consensual de Rawls	105
3.3.4 Rawls y la propuesta del contrato universal	108
3.3.5 Rorty y Rawls, ironistas liberales	110
 4. CONSIDERACIONES FINALES. JUSTICIA, CONVERSACIÓN E IRONÍA LIBERAL: TRIADA QUE EXPRESA EL PASO DE LA EPISTEMOLOGÍA A LA POLÍTICA	114
4.1 La justicia, entre la simpatía y la vergüenza	114
4.2 El sentido conversacional del pragmatismo	117
4.3 El <i>ironista liberal</i> , entre el jardín y la ciudad	122
4.4 La irrelevancia de la verdad para la democracia: el paso de la epistemolo- gía a la política	124

REFERENCIAS

PRÓLOGO

El filósofo norteamericano Richard Rorty (1931-2007), puede ser considerado hoy como el pensador de mayor talla intelectual de este lado del Atlántico. Sus enfrentamientos intelectuales con Habermas, en su momento, hacen parte de los mejores aportes a la reflexión teórica, tanto en la epistemología como en la política, del siglo XX. En el marco de esta discusión filosófica se encuentra el texto que los estudiosos vamos a poder consultar: “La consumación de la verdad en la solidaridad: el neopragmatismo de Richard Rorty”, del profesor Jesús David Girado Sierra.

En este trabajo académico podremos recorrer el devenir intelectual del filósofo norteamericano que nos llevará desde la epistemología y la filosofía del lenguaje, hasta la filosofía política más refinada del liberalismo de cuño lockeano. El profesor David Girado enfatiza cuidadosamente la crítica a la epistemología anglosajona realizada por Rorty. No es este un asunto fácil de tratar, sin embargo, se logra una comprensión y una exposición muy adecuada. Ya en este primer momento los temas pertinentes del trabajo se hacen patentes: crítica, pero a la vez, valoración de la tradición modernista que basó su fe en el descubrimiento de la realidad esencial del mundo por medio de la puesta en obra del método científico. Rorty, que se formó como filósofo analítico en la mejor tradición de la academia norteamericana, se rebela contra la centralidad del enfoque epistemológico en la filosofía y elabora, para defender su reacción, conceptos y herramientas que le llevan a la hermenéutica próxima a Gadamer, separándose así del positivismo lógico y la filosofía del lenguaje tradicional.

En este punto de quiebre de su propia formación intelectual, el filósofo norteamericano vuelve a retomar lo específico del pensamiento filosófico norteamericano: el pragmatismo originado en las tesis espléndidas ofrecidas por Ralph Waldo Emerson hacia 1840 y que fueron recogidas y reelaboradas por John Dewey y William James. De hecho, Rorty se declara en voz alta heredero directo de su maestro intelectual Dewey.

Al filo de esta argumentación el profesor David Girado nos invita a seguir el enfoque de su trabajo que nos conduce, ahora, hacia la discusión ético-política. El antiesencialismo del pragmatismo lleva a Rorty a reconocer como infructuoso todo esfuerzo por buscar la verdad de la democracia y postula, por el contrario, una tesis compartida por buena parte de los filósofos postmodernos: la democracia no tiene fundamento esencial, es solo un esfuerzo por defender con buenas razones los mejores logros de la ilustración moderna. Por ello, el neopragmatista invita a los ciudadanos de las sociedades modernas no tanto a buscar la verdad, sino a perfeccionar el diálogo y la capacidad para construir discursos. Las ideas básicas y tradicionales de la justicia y el derecho solo pueden encontrar su legitimidad en el marco de las prácticas sociales. Aquí Rorty lanza su consigna básica: no se trata de encontrar la objetividad, sino de perfeccionar la justificación de nuestras creencias políticas.

El trabajo académico e intelectual del profesor Jesús David Girado Sierra nos invita entonces a seguir esta hermosa discusión filosófica de nuestro tiempo y con ello a mejorar nuestra capacidad de comprensión y discusión universitaria. Pero, como lo dicen los pragmatistas, el asunto no es puramente académico, es básicamente existencial: se trata de buscar el mejoramiento tanto de nuestras vidas individuales como de la convivencia social.

José Olimpo Suárez Molano Ph. D

Coordinador Maestría en Estudios Políticos
Escuela de Derecho y Ciencias Políticas
Universidad Pontificia Bolivariana
Medellín

INTRODUCCIÓN

Richard Rorty no elabora y, por tanto, no desarrolla una “teoría de la verdad”. La única razón por la cual la verdad es abordada en este escrito es para mostrar su irrelevancia frente a la democracia; en otras palabras, para señalar cómo para Rorty la política democrática no necesita una teoría de la verdad ni una fundamentación para su consolidación; de ahí que se analice la *deconstrucción* de la noción de verdad asumida no solo por gran parte de la filosofía tradicional o continental, sino también por la tradición analítica. En este sentido, posturas filosóficas tendientes a sostener la *incondicionalidad*, *lo absoluto*, la *validez universal* -considera el pragmatismo- no tienen la más mínima importancia para la promoción de un proyecto de inclusión, no contribuyen en nada al cuidado de una variedad de prácticas que nos lleven a ser más solidarios y conscientes del valor de la persuasión sobre otro tipo de dinámicas del poder impositivas y por tanto, privativas de nuestras libertades.

El neopragmatismo rortiano es una constante invitación a reconocer el valor de la democracia liberal, no porque se le atribuya a sus principios o ideales un carácter de verdad universal, sino porque todas las prácticas que la han consolidado son producto de las distintas contingencias; así, los principios liberales democráticos, creados a través de los distintos acontecimientos de la historia de algunos pueblos que se han atrevido a crear ideales imaginando mejores formas de vida, solo se deben entender desde un sincero contextualismo; de modo pues que resulta difícil *fundamentar* un modo de vida desde la democracia-liberal en algo que supere las construcciones culturales, algo que tenga validez universal per se y, por tanto, que nos seduzca por ofrecernos una “base segura” fuera de nuestras contingencias.

Ahora bien, la consecución de una sincera fidelidad y defensa de los principios y los ideales de la democracia liberal puede ser lograda no por vía de un señalamiento a algo suprahumano o transcultural, sino por medio de la creación de un *ethos* democrático, para lo cual resulta ser más relevante una educación de los sentimientos, una movilización de las pasiones, un fomento de diversos juegos del lenguaje y prácticas que promuevan la consolidación de instituciones que formen individuos en y para la democracia. En este sentido, es preciso señalar que si bien el profesor Rorty abordó el tema de la verdad y discutió entorno a él frente a posturas representacionistas o referencialistas surgidas en la tradición analítica, uno de los objetivos principales de su trabajo académico fue precisamente *destruir* críticamente el concepto de verdad mantenido por la tradición filosófica; en su opinión, la comprensión tradicional de la verdad como correspondencia ha ocupado un lugar demasiado privilegiado en las propuestas filosóficas, muy a pesar de su infructuosidad. Rorty (1996, p. 39) cree que la búsqueda de la verdad, que tanto ha caracterizado a la filosofía occidental, ha conllevado a un desprecio de la comunidad en pro de la objetividad. El pragmatista sienta su voz de protesta frente a dicha actitud, no está dispuesto a sacrificar su reflexión en torno a lo que beneficia o perjudica a la comunidad por la estéril preocupación por la verdad como correspondencia.

¿Qué podemos hacer para ser mejores? Esa es la cuestión

De acuerdo con un neopragmatista¹ como Richard Rorty (2000), la filosofía se ha preocupado, desde sus primeros indicios entre los helenos, por la búsqueda de las esencias, cuya aprehensión garantizaba el *conocimiento verdadero*; la realización de dicha empresa la podemos ver en los intentos platónicos de sustraerse a la temporalidad, así como también frente al proyecto kantiano de hallar condiciones a-históricas de la posibilidad de fenómenos temporales. La finalidad de la filosofía ha sido reducida a un indagar, con la pretensión de encontrar lo que se denominó la *verdad* o las condiciones de posibilidad para el conocimiento de ésta -fuera de los fenómenos mismos, de la historia y de las condiciones contextuales-; es así como, en palabras del mismo Rorty, en *Verdad y*

¹ Para profundizar sobre la propuesta neopragmatista de Rorty ver: Suárez (2005).

Progreso, los filósofos “después de haber renunciado a la esperanza de alcanzar el conocimiento eterno comenzaron a proyectar imágenes en el futuro” (p. 15).

En efecto, el neopragmatismo, en cuanto revisión de la filosofía misma, cuestiona la creencia según la cual el quehacer filosófico consiste en interpretar correctamente el mundo, proyectando el destino de la humanidad hacia unos ideales realizables y establecidos a-histórica o meta-históricamente. Al entender de Rorty, la filosofía no es más que una voz en la conversación de la humanidad; sin embargo, el filósofo debe ser el encargado, no de juzgar el conocimiento o sus condiciones de posibilidad, no de cuidar la verdad, sino más bien el responsable de cuidar la libertad para describir nuestras formas de vida pasadas y presentes, al tiempo que imagina mundos posibles; en esta medida, no es el vigilante de la verdad cuanto de la persuasión y la libertad, esto es, su tarea es garantizar que la conversación de la humanidad continúe. No se trata entonces de abandonar o asesinar la filosofía (crítica errónea que le han hecho al pragmatismo), se trata de *redescribir* su finalidad. De tal forma que transformar la filosofía es describirla como una actividad transformadora.

Ahora bien, la comprensión de la filosofía como una actividad transformadora más que como una ciencia descubridora de verdades, lleva en su seno un claro rechazo al interrogante por la esencia o la naturaleza humana, subrayando más bien la pregunta: ¿qué podemos hacer por nosotros mismos para ser mejores? Dicha pregunta nos lleva inexorablemente a repensarnos, a redescribirnos como seres-producto de contingencias naturales e históricas, pero lo más importante, nos mueve a dar el paso hacia la responsabilidad con *nosotros* y con los que no están en el “círculo del nosotros”; y desde luego en el ámbito filosófico representa un paso de la metafísica y la epistemología a los proyectos ético-estético-políticos.

La configuración del neopragmatismo

Cuando nos preguntamos en qué consiste el neopragmatismo rortiano, al responder, debemos referirnos básicamente a cinco elementos constitutivos o característicos de este, a saber:

- 1) *La crítica al fundacionalismo*: la cual consiste en una directa invitación a abandonar la distinción griega entre apariencia y realidad, entre accidentes y esencia; en este sentido es preciso reconocer que estamos en un mundo sin esencias, o mejor, son estas el resultado de la imaginación griega-platónica. La imagen platónica de la verdad y el destino humano de su búsqueda perenne nos hicieron creer que había una *realidad objetiva*, entendida, como en el caso kantiano, como una realidad intrínseca, un en-sí; o en cualquier caso, como una realidad a-histórica, a la que debíamos acercarnos para rechazar la ilusión, las apariencias, el error, la maldad o el pecado. No obstante, los argumentos que tanto eco han hecho en el pensamiento occidental sobre la naturaleza o las especulaciones en torno a la “esencia humana”, fueron objeto de cierto desenmascaramiento iniciado por un pragmatista de la talla de Nietzsche -proceso al que Richard Bernstein en *Beyond objectivism* (1983) denomina la “reacción al afán platónico” (p. 199); en este sentido, lo que se deriva de esta primera crítica al afán platónico o al fundacionalismo es el rechazo a la idea de una estructura de la existencia que sirve de referencia moral, así como también a la pregunta por lo intrínsecamente o esencialmente humano; es decir, en la medida en que se reconoce que no hay tales cosas llamadas esencias, y lo único que realmente existe en el mundo humano son relaciones contingentes, no es posible hablar de lo “humano” de manera unívoca y como categoría universal. No hay algo inmodificable llamado lo humano. “La palabra ‘humano’ nombra un proyecto impreciso pero prometedor, no una esencia” (Rorty, 1997, p. 50). De manera más precisa Rorty (2009) en *Una ética para laicos* señala:

Los seres humanos no tienen una naturaleza, no existe naturaleza alguna de la existencia humana. Simplemente existen los diversos modos en que los seres humanos se reunieron formando una sociedad y establecieron sus propias tradiciones. Algunas de estas tradiciones hicieron mucho más felices a los seres humanos; otras los hicieron mucho más infelices (p. 38).

- 2) *La relevancia del lenguaje*: mediante una crítica al intento de representación privilegiada de la realidad, el neopragmatismo desemboca en una consideración del carácter social-convencional del lenguaje. Así, la confrontación argumentativa que desarrolla Rorty con los fi-

lósofos analíticos tiene como punto de partida la comprensión neopragmatista del lenguaje desde la ubicuidad y la contingencia, y, por ende, la valoración de la conducta lingüística desde las prácticas sociales desde las cuales cobran sentido; en este sentido, el lenguaje como conjunto de proposiciones, no supone algo no lingüístico para su justificación, salvo una relación coherente de proposiciones y, por tanto, es en este plano ubicuo y contingente del lenguaje donde se puede dar el calificativo de verdaderas o falsas a nuestras descripciones o acciones: “sólo las descripciones del mundo pueden ser verdaderas o falsas. El mundo de por sí -sin el auxilio de las actividades descriptivas de los seres humanos- no puede serlo” (Rorty, 2001, p. 29). Aunado a lo anterior, es preciso señalar que en toda esta comprensión subyace una valoración darwiniana del lenguaje, de ahí que Rorty lo entienda como una herramienta más derivada de la evolución: “los nominalistas concebimos el lenguaje como el uso de marcas y ruidos por parte de los seres humanos para conseguir lo que desean” (Rorty, 1993 p. 180). En resumen, para el neopragmatismo rortiano el lenguaje no es un medio entre el Yo (nuclear) y el mundo -por ende no refleja la representación de la realidad-, es más bien una capacidad adquirida en el proceso de evolución, es una herramienta con la cual nos desenvolvemos en las distintas redes de creencias o relaciones intersubjetivas.

- 3) *El rescate de la contingencia*: en tanto que después de Darwin, Nietzsche, Dewey, Heidegger y todos los señalamientos hechos por los historiadores y los antropólogos, para el pragmatismo resulta desafortunado que se siga pensando el desarrollo de los seres humanos fuera de las circunstancias biológicas, históricas y culturales. Los pensadores antes mencionados se caracterizan porque vieron en el rescate de la contingencia, y por tanto, en el rechazo de determinaciones metafísicas, una manera de comprender mejor la plasticidad y adaptabilidad de las ideas y el comportamiento humano a las circunstancias; en este sentido, el lenguaje, las ideas y las conductas humanas son herramientas de adaptación que favorecen al mejoramiento del individuo mismo con respecto a sus circunstancias; al respecto afirma Menand (2001):

Creían (los pragmatistas) que las ideas no están “ahí” esperando ser descubiertas, sino que éstas son herramientas -como los tenedores, los cuchillos y los microchips- que los individuos crean para hacer frente al mundo en que se encuentran. Creían que las ideas no se desarrollan según cierta lógica interna, sino que son absolutamente dependientes, como los gérmenes, de sus portadores humanos y del ambiente; y creían que como las ideas son respuestas provisionales a circunstancias particulares e irreproducibles, su supervivencia no depende de su inmutabilidad sino de su adaptabilidad (p. 13).

- 4) *La exaltación de la figura del ironista liberal*: de acuerdo con el neopragmatista, el *ironista liberal* es el modelo de individuo que cuestiona críticamente aquellos usos del poder que nos condenan a formas de vida crueles; es un personaje que, al sospechar de las creencias y el léxico con el que se describe, sabe que los recursos lexicales con que cuenta son productos de la contingencia que lo constituyen como tal, pero no por ello renuncia a la denuncia de la crueldad como lo peor que puede hacer una sociedad. El *ironista liberal* es entonces aquel que se reconoce como participante de un *léxico último*, a tal punto de concebir sus recursos argumentativos como circulares; Rorty (1991) lo describe claramente:

Llamaré «ironista» a la persona que reúna estas tres condiciones: 1) tenga dudas radicales y permanentes acerca del léxico último que utiliza habitualmente, debido a que han incidido en ella otros léxicos, léxicos que consideran últimos las personas o libros que han conocido; 2) advierte que un argumento formulado con su léxico actual no puede ni consolidar ni eliminar esas dudas; 3) en la medida en que filosofa acerca de su situación no piensa que su léxico se halle más cerca de la realidad que los otros, o que esté en contacto con poder distinto a ella misma. Los ironistas propensos a filosofar no conciben la elección entre léxicos ni como hecha dentro de un metaléxico neutral y universal ni como un intento de ganarse un camino a lo real que esté más allá de las apariencias, sino simplemente como un modo de enfrentar lo nuevo con lo viejo [...] Son liberales -personas para las cuales (para utilizar la definición de Judith Shklar) “la crueldad es la peor cosa que pueden hacer” (p. 92).

El *ironista liberal* es aquel que se atreve a desobedecer el sentido común, al considerar que da por sentado que las afirmaciones hechas en el léxico último son suficientes para describir y juzgar las creencias y acciones de quienes tienen léxicos alternativos; en la atmósfera del sentido común se encuentran los metafísicos, toda

vez que suponen que las palabras remiten hacia una esencia real, y, por tanto, la pregunta por la esencia o la realidad última que se esconde detrás de las apariencias de las cosas sigue teniendo sentido para ellos. *El ironista*, en la perspectiva rortiana, es nominalista e historicista, es decir que, mientras el metafísico espera encontrar la forma correcta o verdadera de hablar interrogando adecuadamente a la realidad, el personaje metaestable no espera, al indagar sobre el uso de las palabras, encontrar nada más allá de los juegos del lenguaje de cada comunidad en cada época, de ahí que manifieste su intranquilidad mediante términos como *weltanschauung*, *perspectiva*, *dialéctica*, *marco conceptual*, *momento histórico*, *juego del lenguaje*, *redescripción*, *léxico e ironía* (Rorty, 1991, p. 93). Así mismo, *el ironista* entiende las teorías, las disertaciones filosóficas o los juicios que comúnmente usamos como el resultado de las sustituciones de un léxico viejo por uno nuevo; en tal sentido, cuando renunciamos a decir y actuar, por ejemplo, en torno al juicio: “las mujeres están en condición de inferioridad racional con respecto a los varones”, hemos hecho un cambio o una mejora en nuestra sociedad en la medida en que hemos reducido los actos de crueldad hacia ciertas personas, pero, no quiere decir que descubrimos una *esencia real* que nos haya hecho cambiar de parecer. Dice el neopragmatista, “nosotros los ironistas tenemos la esperanza de hacernos, mediante esa *redescripción* continua, el mejor yo que podamos” (Rorty, 1991, p. 98); y dicha *redescripción* se hace comparándonos con personas, familias y comunidades desconocidas, dado que son léxicos encarnados, de tal forma que nos muevan a no quedarnos anquilosados en nuestro léxico último; de ahí que

los ironistas leen a los críticos literarios y los toman como informantes morales, sencillamente porque tales críticos tienen una gama de relaciones excepcionalmente amplia. Son informantes morales no porque tengan acceso a la verdad moral, sino porque han estado por todas partes [...] se hallan en mejores condiciones para no ser atrapados por el léxico de un sólo libro (Rorty, 1991, p. 98).

- 5) *La preferencia por la Democracia*: el rescate de la contingencia y la ironía liberal conducirá al neopragmatismo a considerar la democracia, al estilo de Churchill, como el mejor estilo de vida que han logrado algunas sociedades hasta el momento, exceptuando todos los

demás, dado que permite no solo la igualdad y libertad de expresión, sino el reconocimiento de la falibilidad de todos los argumentos, siempre propensos a ser replanteados en busca de una mayor utilidad para describir y persuadir. La democracia no solo es producto de las contingencias históricas que nos han hecho capaces de reconocer lo que nos causa dolor y lo que nos causa placer, sino que permite ella misma, contrario a la imposición del determinismo de los totalitarismos, el desarrollo del libre juego de los acuerdos intersubjetivos con miras a lograr progresos morales mediante la ampliación de la solidaridad, esto es, la inclusión de los *otros* en el círculo del *nosotros*.

En este sentido, la principal preocupación del pragmatismo es el mejoramiento de las formas de vida basadas en la libertad, de ahí que el papel de la filosofía (y la literatura) sea la redescrición de nuestras formas de vida y la consolidación de laboratorios de democracia, con el objeto de garantizar el mejoramiento de las prácticas sociales. Frente a esto, la empresa de la tradición filosófica -ontoteológica- de definir la *naturaleza o esencia* humana, no tiene mucha utilidad, en cuanto que, la preocupación por conocerla no tiene efecto ninguno en el cambio de nuestras intuiciones morales; en otras palabras, de nada le sirve a un racista o a un homofóbico saber que existe una *Idea de Bien* que se resiste conocer y una condición racional que se niega a aceptar, pero que lo hace *igual* a los demás. En este horizonte, la ambición del pragmatista es alcanzar, no la *esencia* humana, sino una *utopía*, al estilo de la imaginada por la Ilustración, cuyo origen recae en el atrevimiento de imaginar una sociedad mejor, o sea, menos cruel, más inclusiva y con mayores libertades, y en vista de que el medio más efectivo para lograrla que hemos concebido en Occidente hasta este momento de nuestra historia es la democracia, es preciso reconocer que el conocimiento de un fundamento ahistórico o trascendente de esta, no motiva su respeto y por tanto, no ayuda a que nuestras acciones sean más benévolas; por el contrario, puede ser este un peligroso argumento metafísico para iniciar una inquisición.²

² Sobre la metafísica como violencia ver: Vattimo (1994).

Por esta razón, un pragmatista como Rorty considera que la democracia y la denominada *cultura de los Derechos Humanos*, no es un logro del conocimiento de una supuesta *naturaleza* humana o de un fundamento transcultural, sino que es el resultado de una acertada revisión del pasado para detectar actos de crueldad, de discriminación y por ende de anulación de la libertad, además de ser la consecuencia de atrevernos a imaginar una sociedad mejor. La herramienta que usamos entonces para llegar a este estilo de vida, propenso aún a mejorar, fue, en menor medida la razón, en gran medida los sentimientos; señala Rorty (1998) en *Truth and Progress*:

Nosotros los pragmatistas argumentamos partiendo del hecho de que el surgimiento de la cultura de los derechos humanos parece no deberle nada al incremento del conocimiento moral, sino a la práctica de escuchar historias tristes y sentimentales; llegamos así a la conclusión de que probablemente no existe conocimiento alguno de la clase que Platón concibió. Y pensamos que, dado que al parecer no se logra nada útil insistiendo en afirmar que la naturaleza humana es ahistórica, probablemente no exista tal naturaleza, o al menos no haya nada en ella que tenga influencia sobre nuestras elecciones morales (p. 172).

De acuerdo con este enfoque entonces, la exhortación del pragmatismo es a disponer nuestras reflexiones no al conocimiento de la *esencia* humana, sino a la esperanza en un mundo mejor. Esperanza en una utopía hacia la que avanzamos por medio de la conservación y mejoramiento de intuiciones morales como las que dieron lugar a una forma de vida como la democrática. Mientras filósofos como Platón, Tomás de Aquino y Kant nos invitaron al conocimiento de nuestra naturaleza para lograr la comprensión y persecución del “sentido de la obligación moral”, reduciéndonos a lo meramente racional, el pragmatismo nos lleva a reconocer la relevancia de los sentimientos de compasión, amistad, amor, confianza o solidaridad social, para la construcción de una sociedad mejor. El pragmatista cree que logramos ser mejores moralmente cuando surte efecto la modelación de los sentimientos, a partir de una correcta *educación sentimental*: “el objetivo de esta suerte de manipulación del sentimiento es ampliar la referencia de las expresiones *gente de nuestra clase y gente como nosotros*” (Rorty, 1998, p. 176).

1. TRABAJO INVESTIGATIVO Y DESCRIPCIÓN GENERAL DEL TEXTO

1.1 Asuntos de la investigación

En el presente texto el autor se ha propuesto abordar el sentido que cobran para un neopragmatista como Richard Rorty los conceptos de *Verdad y Democracia*; así mismo, señalar, desde la relación de estos dos términos, el paso de la epistemología a la política en el pensamiento rortiano, con el fin de analizar las consecuencias que tiene una crítica a la concepción ontoteológica y representacionista de la verdad, en la construcción de una comunidad planetaria inclusivista (democrática). Para el desarrollo de dicha empresa, se abordan las posturas que desarrolla Rorty frente a temas como: la justificación, la objetividad, el relativismo, la contingencia, la ironía y la solidaridad. En este sentido, las preguntas que en última instancia están transversalizando el desarrollo argumentativo del texto se plantean de la siguiente forma: ¿es posible leer la propuesta neopragmatista de Rorty como un paso de la epistemología a la política? Y en ese mismo horizonte: ¿qué consecuencias trae, para la consolidación de la democracia, el rechazo de la concepción ontoteológica de la verdad?

Para abordar dichos interrogantes, en esta investigación se recurre al método hermenéutico, en tanto interpretación de los textos, pero también en cuanto conversación con el pensamiento de Richard Rorty, en correspondencia con el contexto en el que se desarrolla su propuesta neopragmatista, y que aquí será tratado desde un análisis de la crítica a la filosofía analítica, a las consideraciones ontoteológicas de la tradición filosófica y a los argumentos en torno a la democracia de John Dewey, quien Rorty considera su gran maestro en este aspecto.

Los demás asuntos específicos de la investigación como la actualidad del problema y los aportes, entre otros, son descritos a continuación por el Mg. David Esteban Zuluaga Mesa, Docente de la Facultad de Filosofía y Teología de la Fundación Universitaria Luis Amigó:

Actualidad del problema tratado

El autor centra su ejercicio investigativo en el contexto del neopragmatismo de Richard Rorty, sin embargo, toda la construcción argumentativa se establece tomando como base la historia del pensamiento filosófico. Lo anterior permite evidenciar en el texto dos asuntos: 1) la aprehensión que tiene el autor de los conceptos fundamentales de la tradición filosófica; 2) la habilidad que tiene el autor para poner a conversar la tradición filosófica con el pensamiento contemporáneo. Estos dos elementos se ven abocados al análisis de situaciones actuales que subyacen probablemente de manera implícita en preguntas del tipo: ¿Cuál es el papel de los esencialismos en el mundo contemporáneo? ¿De qué manera se relaciona el hombre de hoy con los demás hombres, el mundo y la divinidad? Elementos que en la presente tesis se abordan y permiten marcar, como clave de lectura en el neopragmatismo de rortiano, el paso de la epistemología a la política, propósito que sin duda es relevante en los contextos plurales en los que se mueve el mundo de hoy.

Valoración del tratamiento filosófico dado al problema

Toda la argumentación desarrollada en el texto se concreta finalmente en una idea que señala el autor en el capítulo tres, numeral 3.4 a propósito de: “la irrelevancia de la verdad para la democracia: el paso de la epistemología a la política”, cuando dice: “el tema de la verdad, el afán de objetividad o la búsqueda de la validez universal son irrelevantes para la promoción de la libre discusión, para la inclusión de los excluidos, para la eliminación de la crueldad, esto es, para la política democrática” idea que se encuentra fundamentada en un ejercicio juicioso de reflexión filosófica expresado en la siguiente ruta de análisis o estructura de contenido:

El autor evidencia la crítica rortiana a la filosofía analítica a propósito de la verdad en el representacionalismo, suponiendo al mismo tiempo el “*abandono*” de la epistemología mediante la deconstrucción de la noción de *verdad* y la puesta en duda de los absolutismos epistemológicos y morales. En efecto, señala el autor, el desplazamiento de lo epistemológico a lo político supone el repudio a la crueldad y la simpatía hacia los excluidos teniendo como base la contingencia; todo lo cual se manifiesta en la figura de la ironía liberal-solidaria.

Posteriormente se evidencia cómo la concepción o idea de una “nueva comunidad” no se justifica tomando como base condicionamientos de validez universal sino mediante consensos que subyacen de lo contingente, asuntos que fundamentados en las perspectivas pragmáticas de Dewey y neopragmáticas de Rorty permiten subrayar tres elementos:

1. La libertad como un aspecto individual.
2. La democracia como forma de vida.
3. La contingencia de las prácticas sociales y el léxico.

Elementos todos que permiten señalar que en el neopragmatismo de Richard Rorty es posible hablar del paso de la epistemología a la política y al mismo tiempo enunciar las consecuencias del rechazo de la concepción ontoteológica de la verdad para la consolidación de la democracia.

El investigador termina su disertación invitando al diálogo mediante la siguiente pregunta: ¿Cuál es el papel de la filosofía, y por supuesto del filósofo, en la consolidación de la política democrática?

Lo anterior permite señalar que el autor establece una adecuada estructura argumentativa en la que se logra diferenciar de manera clara los puntos de vista que motivan su reflexión, los fundamentos a partir de los cuales se intentan sustentar sus apreciaciones y los garantes que dan peso y relevancia a los argumentos. Por otro lado, no se encuentran relaciones conceptuales forzadas que desvirtúen los argumentos presentados en este ejercicio de escritura.

Aportes que hacen avanzar la reflexión filosófica en el campo investigativo

El ejercicio investigativo desarrollado ofrece como resultado un texto que está bien logrado y ello da cuenta de la elaboración sistemática del mismo. Es necesario resaltar que la forma ordenada en que se exponen las ideas, permiten el establecimiento de debates en orden a los temas que presenta el autor, que más allá de encontrar un fuerte eco en Rorty, evoca pensamiento como los de Dewey y Wittgenstein que aparecen como base de esta disertación. Considero que es un gran avance el tono crítico empleado en términos generales para la elaboración del ejercicio, en la medida en que subyace una “actualización” de la historia de la filosofía, tomando como recurso la hermenéutica, que nos hace ver que aunque las ideas de antaño no son plenamente aplicables a nuestro tiempo, la configuración o modo actual de conducir la reflexión filosófica tiene mucho de ellas.

Capacidad investigativa y síntesis del tema

El investigador parte fundamentalmente de una pregunta: ¿Puede hablarse del paso de la epistemología a la política como clave de lectura del pensamiento neopragmatista de Richard Rorty?

Lo anterior supone al mismo tiempo el establecimiento de otra pregunta que en articulación con la primera cuestión servirá para el desarrollo argumentativo del texto y que se expresa bajo el binomio *verdad-democracia* en los siguientes términos: ¿qué sentido tiene para Richard Rorty los conceptos de verdad y democracia? Pregunta que supone en principio la deconstrucción de la noción de verdad y al mismo tiempo el papel de Rorty como crítico de dicha noción y, posteriormente, lo correspondiente al concepto democracia y la perspectiva implicada a propósito del neopragmatista; elementos que dan lugar a dos preguntas problematizadoras:

1. ¿Es posible leer la propuesta neopragmatista de Rorty como un paso de la epistemología a la política?
2. ¿Qué consecuencias trae para la consolidación de la democracia el rechazo de la concepción ontoteológica de la verdad?

Cuestiones que se desarrollan a partir de cinco puntos que actúan al mismo tiempo como configuradores del neopragmatismo rortiano, a saber: 1) La crítica al fundacionalismo, 2) la relevancia del lenguaje, 3) el rescate de la contingencia, 4) la exaltación de la figura del *ironista liberal* y 5) la preferencia por la democracia.

Elementos que guían, al mismo tiempo, el entramado argumentativo definido por el autor y que canaliza, de principio a fin, la pretensión inicial de discernir acerca del paso de la epistemología a la política como clave de lectura del neopragmatismo de Richard Rorty.

En efecto, es necesario resaltar que el investigador mantiene un diálogo permanente entre la propuesta inicial y el entramado argumentativo que presenta, lo cual da cuenta de un trabajo juicioso de investigación en cuanto al reconocimiento conceptual de los ámbitos temáticos y problemáticos en los que se escribe el proyecto.

1.2 Descripción del texto

Ahora bien, la estructura del texto obedece a los siguientes objetivos propuestos: con la primera parte, intitulada *Abandonando la Epistemología*, se pretende que el lector comprenda en el neopragmatismo rortiano el paso de la defensa de la verdad y la búsqueda de validez universal, a la justificación de las creencias en cuanto hábitos de acción que reflejan la solidaridad -cuyo cuidado, conservación o desuso están sujetos a las contingencias de las prácticas sociales, desde donde muestran su utilidad en cuanto efectivas y maduras-, todo esto en el contexto de una contundente crítica a la filosofía analítica.

Con la segunda parte, intitulada *La Democracia: un Proyecto de Libertad e Inclusión*, la meta será reconocer las consecuencias directas que dicho paso de la epistemología a la política tiene, de acuerdo con pragmatistas como Dewey y Rorty, en la construcción de un proyecto democrático, es decir, en la consolidación de un modo de vida basado en la libertad y en una comunidad inclusiva, dado que favorece la esperanza por una sociedad más solidaria, en contra de una búsqueda de verdades o fundamentos ahistóricos o transculturales.

Con las consideraciones finales, intitulada *Justicia, Conversación e Ironía Liberal: la triada que expresa el paso de la epistemología a la política*, el objetivo es asimilar el neopragmatismo de Rorty como una invitación, por una parte, a abandonar el afán epistemológico-metafísico de buscar fundamentos e ideales meta-históricos que han sido propuestos para dotar de sentido nuestras acciones y, por otra parte, a promover la justicia, la conversación y la ironía liberal, considerándolas desde la contingencia como atmosfera desde donde debemos atrevernos a madurar nuestras prácticas sociales mediante el rechazo de las acciones crueles de nuestro pasado, teniendo como finalidad la expansión de la solidaridad.

2. ABANDONANDO LA EPISTEMOLOGÍA

«Quienes desean reducir la objetividad a la solidaridad –llamémosle “pragmatistas”– no precisan una metafísica o una epistemología. Conciben la verdad como aquello en que –en palabras de William James– nos es bueno creer».

Rorty, ¿Solidaridad u Objetividad?

«El mundo no habla. Sólo nosotros lo hacemos».

Rorty, Contingencia, ironía y solidaridad.

2.1 En torno a la esencia de vidrio

La tradición filosófica que va desde la teoría de las ideas de Platón, pasando por el dualismo cartesiano referido a la distinción *res cogitans* y *res extensa*, y la percepción kantiana de *a priori*, *noúmenos* y *fenómenos*, ha dado por sentado cierto tipo de abismo ontológico entre el ser y el ente, la substancia y la apariencia, lo esencial y lo superficial, la mente y el mundo, entre otros, que ha llevado a suponer la existencia de cierto “ojo de la mente”, a través del cual nuestra *esencia de vidrio* sería capaz de captar las representaciones mentales. Dicha tradición ha llevado a la filosofía a ser una curiosa mezcla entre metafísica y epistemología, condenando al discurso filosófico no solo a moverse a partir de binomios metafísicos como el de mente-cuerpo, teoría-experiencia, noúmeno-fenómeno, alma-cuerpo, pecado-redención, entre otros, sino a inventar la mente, bajo la consideración de “espejo de la naturaleza”, cuyo objetivo es reflejar la verdad de la realidad; a propósito afirma Rorty (2009):

La idea de una «teoría del conocimiento» basada en una comprensión de los «procesos mentales» es producto del siglo XVII, y sobre todo de Locke. La idea de «la mente» en cuanto entidad en la que ocurren los «procesos» aparece en ese mismo periodo especialmente en las obras de Descartes. Al siglo XVIII, y a Kant de una forma especial, debemos la idea de la filosofía en cuanto tribunal de la razón pura, que confirma o rechaza las pretensiones del resto de la cultura, pero esta idea kantiana presupone un asentimiento general a las ideas de Locke sobre los procesos mentales y a las de Descartes sobre la sustancia mental (pp. 13-14).

De esta manera, el punto de partida de esta percepción del quehacer de la filosofía era no solo la revisión de los procesos de abstracción de las esencias, el lugar de los sentidos o de las ideas innatas en el proceso de representación de la verdad de la naturaleza (conocimiento), sino también, la idea de que su objetivo era convertirse en tribunal de la razón, mediante el estudio del funcionamiento de la mente y su relación con el cuerpo, sin perder de vista el cuestionamiento por las condiciones de posibilidad del conocimiento. En este horizonte, de acuerdo con Rorty, generalmente los filósofos creen que el desarrollo de su disciplina implica algunos presupuestos entre los que podemos señalar: primero, que la filosofía se ocupa de problemas que nunca pasarán de moda; segundo, que la filosofía debe juzgar, con el afán de legitimar y fundamentar cualquier pretensión de conocimiento dado en la cultura, la ciencia, el arte, la moral y las creencias religiosas; y, tercero, que la filosofía es una teoría de la representación cuya tarea es dividir a la cultura en áreas fuertes u objetivas que representen bien la realidad, otras débiles, no tan objetivas, que lo hagan medianamente y otras que, al estar lejos de la objetividad, no la representan en absoluto; en este sentido, comenta Rorty (2009):

La filosofía puede tener carácter de fundamento en relación con el resto de la cultura, pues ésta es la acumulación de las pretensiones de conocimiento, y la filosofía debe juzgarlas. Puede hacerlo porque comprende los fundamentos del conocimiento, y encuentra estos fundamentos en un estudio del hombre-en-cuanto-ser-que-conoce, de los «procesos mentales» o de la «actividad de representación» que hacen posible el conocimiento. Saber es representar con precisión lo que hay fuera de la mente. Entender de esta manera la posibilidad y naturaleza del conocimiento es entender la forma en que la mente es capaz de reconstruir tales representaciones (p. 13).

Ahora bien, en los discursos y las discusiones filosóficas que mezclaron epistemología, gnoseología y metafísica, y que según Rorty tienen como fuertes representantes a Locke, Descartes y Kant, lo que subyace es, de forma evidente, un problema -o pseudoproblema- relativo a un compromiso ontológico que lleva a dar por sentado, como *conditio sine qua non* del conocimiento, la existencia de propiedades esenciales del mundo (como *res extensa*, en términos cartesianos) y de la mente (como *res cogitans*); así, conocer es *re-presentar* con la mayor precisión posible a la *res extensa* en la *res cogitans*; en esta medida, una idea clara y distinta, un juicio de valor absoluto o un conocimiento verdadero, solo se logran si el espejo (la mente) consigue reflejar de forma diáfana la realidad, ya sea porque es capaz de auto-reflejarse y dar así con verdades indubitables como el *yo*, *Dios* y la *res extensa*, ya sea porque los sentidos logren ayudar en el proceso del conocimiento o porque la razón, al preguntarse por las condiciones de posibilidad del conocimiento, logre purificarse y entender sus límites.

En resumen, el proceso de deconstrucción rortiano consiste, en un primer momento, en señalar que se ha dado por supuesta la idea de una esencia humana de vidrio, debido a que las discusiones filosóficas de gran parte de la modernidad tuvieron como tema central la representación de la realidad en la mente; sin embargo, en el acto de quebrar la esencia de vidrio y con ella la idea de la filosofía como un espejo de la naturaleza, Rorty logra percatarse de que las interpretaciones que se estaban haciendo de la filosofía de Kant, sobre todo en las academias de filosofía norteamericanas, no habían superado la discusión sobre la representación; tan solo se habían cambiado los términos mente y razón, por el de *lenguaje*, tomándolo como el nuevo *espejo*.

2.2 Rorty frente a la verdad como representación y correspondencia

2.2.1 El contexto de la crítica

la filosofía analítica. La filosofía analítica tiene sus orígenes en las propuestas reaccionarias de filósofos como Gottlob Frege, George E. Moore y Bertrand Russell a la expansión del idealismo inglés, el cual a

su vez surge como una resistencia a las tendencias científicistas desarrolladas sobre todo en la segunda mitad del siglo XIX. Estos idealistas ingleses “se proponían salvaguardar los valores espirituales que el fisicalismo parecía descuidar, invocando argumentos de Berkeley para liberarse de la sustancia material, y argumentos hegelianos para liberarse del ego individual (al tiempo que prescindían del historicismo de Hegel)” (Rorty, 2009, p. 157). Ahora bien, dentro de las ideas más relevantes del idealismo inglés frente a las cuales reaccionaron los filósofos analíticos se pueden señalar, por un lado, la visión monista de la realidad, con la cual se le pretende comprender como un todo indivisible, y por otro lado, la pretensión de alejar a la filosofía del análisis de la ciencia y a los filósofos del deseo por elevarla a la categoría de las ciencias positivas. De esta manera, en el surgimiento de la filosofía analítica se muestra de manera clara lo que Rorty (1990, p. 47) considera que ha caracterizado el desarrollo de la filosofía, esto es, una constante actitud reaccionaria a las propuestas de otros filósofos, así como la pretensión de elevar la filosofía al estatus de las llamadas ciencias positivas.

En este sentido, es posible comprender como *giros*, las reacciones o cambios de léxico o jerga que han caracterizado a la historia de la filosofía. En el caso del surgimiento de la filosofía analítica debemos remontarnos al “giro lingüístico”, denominación que según Rorty (1990, p. 63) aparece en un texto de Gustav Bergman intitulado: *Meaning and Existence*; de dicho concepto Rorty pretende valerse para señalar la relevancia que adquiere, para la reflexión filosófica del siglo XX, el análisis del lenguaje³; el neopragmatista, autor de un texto que lleva por nombre el *Giro Lingüístico*, a pesar de reconocer las distintas posiciones frente a este innovador enfoque en el lenguaje que ha hecho la filosofía, deja claro que de ahora en adelante el análisis lingüístico estará inexorablemente en el centro de la discusión filosófica, ya sea por los buscadores de un lenguaje lógicamente perfecto, partidarios del Witt-

³ Rorty es de la idea de que el “giro lingüístico” es común a la gran mayoría de los filósofos del siglo XX, de manera que, por este se vieron afectados tanto Heidegger como Carnap, tanto Gadamer como Austin, tanto Habermas como Wittgenstein; no obstante, “lo que distingue a la filosofía analítica de otras iniciativas filosóficas del siglo XX es la idea de que ese giro, junto con el uso de una lógica simbólica moderna, hace posible, o al menos facilita, convertir la filosofía en una disciplina científica” (Rorty, 2002, p. 57).

genstein del *Tractatus*, o por aquellos interesados en la pragmática del lenguaje, partidarios del Wittgenstein de las *Investigaciones*.⁴

Por su parte, Michel Dummett (1990, p. 5), si bien considera que la filosofía analítica tiene como punto de partida el denominado “giro lingüístico”, cree que su manifestación en perspectiva analítica no aparece sino con el texto de Frege (1980) intitulado: *Die Grundlagen der Arithmetik*. Afirma Dummett:

Sólo fue con Frege que el objeto propio de la filosofía se estableció finalmente: a saber, primero, que el propósito de la filosofía es el de analizar la estructura del pensamiento; y, en segundo lugar, que el estudio del pensamiento ha de distinguirse claramente del estudio del proceso psicológico del pensar; y, por último, que el único método propio para analizar el pensamiento consiste en el análisis del lenguaje (p. 556).

Ahora bien, con respecto a las características del contexto en el que surge la filosofía analítica, Henryk Skolimowski (1967, p. 11) nos muestra algunas de ellas: primero, una formación laica, como consecuencia de la secularización de las universidades, lo cual favorecía una visión del filósofo como un profesional más que debía mostrar sus resultados en distintos ambientes competitivos, y ya no como un defensor de dogmas religiosos. Segundo, por ejemplo, revoluciones en el campo artístico, científico y en los ámbitos socioeconómicos, surgimiento de la lucha del proletariado; se presentan cambios radicales en la física, la geometría y la matemática, así como un interés cada vez más creciente en las investigaciones científicas. Tercero, una creciente profesionalización de la filosofía, que surge de un innovador interés por crear revistas⁵ de filosofía para difundir las distintas propuestas de los filósofos profesionales, en un lenguaje más técnico y especializado, propio de un público selecto.

Es importante aclarar además que dentro del desarrollo de la tradición analítica se han presentado diversas maneras de tratar con el lenguaje y de darle utilidad a dicho análisis; con respecto a esto, Eduardo

⁴ Con respecto a esta distinción del pensamiento de Wittgenstein comenta Rorty (1993): “el *Tractatus* empieza contándonos que los problemas de la filosofía se plantean por una mala comprensión de la lógica de nuestro ‘lenguaje’, pero el Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas* se burla de la idea de que exista semejante lógica a estudiar” (p. 94).

⁵ Es importante tener en cuenta que, de acuerdo con Fraca D’Agostini (2000, p. 247), con la publicación de revistas como *Erkenntnis* (1930) del neopositivismo vienés y *Análisis* (1933) de Cambridge, se da la fase inicial de la filosofía analítica.

Rabossi (1977, p. 46) señala que la filosofía analítica, a pesar de sus múltiples voces, se puede dividir en dos grandes líneas: en primer lugar, la “filosofía lingüística”, la cual se centra en el análisis de los complejos significativos del lenguaje ordinario; y en segundo lugar, el “construccionismo lógico”, que, rechazando los recursos del lenguaje ordinario, se centra en la búsqueda de un lenguaje formalizado, el cual permite el análisis lógico con objeto de su regulación. Como representante de la denominada “filosofía lingüística” tenemos como ejemplos paradigmáticos a Gilbert Ryle y su grupo de Oxford, a John L. Austin y al Wittgenstein de las *Investigaciones*; no obstante, el “construccionismo lógico” ha sido el que más ha dado a conocer esa faceta tan criticada de la filosofía analítica: su pretensión de pureza; dentro de sus representantes están filósofos como Russell, el Wittgenstein del *Tractatus* y los partidarios del empirismo lógico como Rudolf Carnap.

Así pues, de la filosofía analítica se podría decir entonces que se caracteriza, de manera general, primero, por cierta preferencia por la lógica como principio de orden necesario en el análisis -y no solo a la lógica formal, aunque filósofos como Russell, Carnap, Tarski y los filósofos del denominado positivismo lógico orientaron sus análisis hacia la lógica formal-; segundo, por una gran admiración por el trabajo de la ciencia natural, al punto de que es posible evidenciar cierto deseo por hacer de la revisión de los enunciados de la ciencia natural el objeto de la filosofía, lo que a su vez refleja una tendencia a distinguir entre actividades superiores en cuanto más objetivas -como el caso de la ciencia natural cuyo fin es la explicación de los fenómenos del mundo-, en contraste con actividades menores, en tanto producto de apreciaciones subjetivas como las reflexiones morales, las interpretaciones artísticas o las humanidades en general;⁶ tercero, por un recelo a la metafísica, básicamente arguyendo, mediante un análisis lingüístico de esta, que sus enunciados resultan en un sinsentido, sobre todo si se miran desde la perspectiva de la búsqueda de un lenguaje lógicamente controlado.

⁶ Rorty (1996) criticará este afán de elevar a un grado superior a las ciencias naturales, en demérito de las artes y las humanidades: “estas distinciones entre hechos duros y hechos débiles, verdad y placer, y objetividad y subjetividad son instrumentos espinosos y torpes. No son aptos para dividir nuestra cultura; son más los problemas que crean que los que resuelven” (p. 58).

En definitiva, si bien es cierto que del “giro lingüístico” resultaron dos posiciones distintas frente al análisis del lenguaje, estas son, la analítica y la pragmatista, queda claro que, después de dicho giro, la filosofía reevaluó su quehacer; una vez los filósofos reconocieron en el lenguaje su objeto de estudio, se abrió un amplio horizonte para debatir sobre el papel de la filosofía en la cultura. Para lograr comprender mejor lo dicho hasta ahora, veamos a continuación algunas perspectivas de la filosofía analítica que han surgido al abordar temas como el nombrar y la referencia, pero también, el significado, el sentido y el uso del lenguaje; asuntos estos que Rorty evaluará desde su neopragmatismo, atendiendo a la utilidad, el consenso, la justificación, la contingencia y, en definitiva, denunciando el deseo de objetividad que se esconde en gran parte de la tradición analítica, proponiendo sustituirlo por el deseo de solidaridad.

2.2.2 La cuestión del nombrar y las referencias

Indagando sobre la identidad, esto es, reevaluando el antiguo problema de la igualdad y la relación entre los objetos, Gottlob Frege aparece como el pensador que inicia la filosofía analítica; autores como Michel Dummett (1990, p. 556) y Franca D´Agostini (2000, p. 247), no dudan en proponerlo como un pensador que se adelantó al llamado “giro lingüístico”, proponiendo un innovador análisis en torno a la distinción entre el *sentido* y la referencia; en el mismo horizonte, Donald Davidson (1967, p. 316) y Richard Rorty (2009, p. 239) reconocen que el proyecto filosófico de Frege -y el de Tarski- forma parte de la teoría del *significado propiamente dicha*, debido a que se cuidó de mezclar teorías *puras* del significado con consideraciones epistemológicas *impuras*.

En efecto, reviviendo la distinción kantiana entre analítico y sintético, Frege (1892), en su artículo intitolado *Sobre Sentido y Referencia*, intenta analizar la igualdad y la relación entre los nombres y los objetos a los que estos se refieren; comenta el profesor Santamaría (2007):

a=a y *a=b* son evidentemente enunciados de diferente valor cognoscitivo: *a=a* vale a priori y, siguiendo a Kant, puede denominarse analítico, mientras enunciados de la forma *a=b* contienen frecuentemente ampliaciones muy valiosas de nuestro conocimiento y no siempre pueden justificarse a priori.

[...] Ahora bien, si en la igualdad quisiéramos ver una relación entre aquello a lo que los nombres “a” y “b” se refieren, no parecería que $a=b$ pudiera ser distinto de $a=a$, siempre que $a=b$ fuera cierto (p. 24).

Los enunciados del tipo $a=a$ son considerados tautológicos y por tanto no presentan mayor problema, mas, los enunciados del tipo $a=b$, en cuanto que no presentan una verdad necesaria merecen cierto tipo de análisis. De esta manera, los enunciados del tipo $a=a$ no aumentan el conocimiento, corresponden a los llamados analíticos por Kant, mientras que los del tipo $a=b$, no solo aumentan el conocimiento, corresponden a los juicios sintéticos kantianos, sino que además mantienen la identidad y la informatividad. Para comprender mejor el anterior análisis podemos ilustrarnos con un famoso ejemplo dispuesto por Frege: “‘estrella de la noche’ y ‘estrella de la mañana’, tienen el mismo sentido, esto es, son nombres propios del mismo cuerpo celeste” (1974, p. 18). En otras palabras, “la estrella de la mañana es la misma estrella de la noche”.

De esta manera, si el enunciado fuera del tipo $a=a$, diría: “la estrella de la mañana es la estrella de la mañana”, mas, en cuanto que es del tipo $a=b$, está aportándonos una nueva información sobre algo, es decir, está aumentando nuestro conocimiento del objeto. Así, a diferencia de los enunciados del tipo $a=a$ que son analíticamente verdaderos, los del tipo $a=b$ necesitan de la experiencia para mostrar su valor de verdad. Ahora bien, dicho valor de verdad deberá ser evidente en las expresiones que tienen sentido y referente; el sentido o la *intensión*, Frege la llamó *Sinn*, designa la descripción o relación que se le da al nombre; mientras que el referente, lo llamó *Bedeutung*, no es otra cosa que la extensión, el particular al que nos referimos.

A partir de la ilustración del valor de verdad de los enunciados mediante estos dos conceptos es posible comprender la propuesta fregeana de la significatividad de los nombres mediante la *intensión*, no obstante, se revela un problema en el caso específico de los nombres de ficción, privados de referencia, frente a los cuales cabe preguntarse si lo que se dice de ellos tiene sentido y, aún más, si es posible probar en ellos su valor de verdad. La respuesta de Frege a esta cuestión viene dada mediante la explicación del significado como un conjunto de sen-

tidos, es decir, que la significatividad de los nombres de ficción quedará garantizada por las descripciones que posean dichos nombres. No obstante, como advierte el profesor Santamaría (2007):

Tenemos entonces que con la identificación del significado con su sentido, Frege supera en un primer momento el escollo que representa la existencia de nombres que carecen de referente, sin embargo hay que decir que para el autor alemán estos nombres no dejan de ser un modo defectuoso de los lenguajes naturales. Un lenguaje que estuviera perfectamente regulado, es decir, donde cada término goce tanto de *Sinn*, como de *Bedeutung* no tendría tal escollo a superar, las “confusiones” se repararían de inmediato y por lo mismo ningún nombre sería puesto en duda ya que contarían siempre con su *respaldo extensional* (p. 27).

Frege distingue entre enunciados de los cuales es posible probar su valor de verdad, y otros de los cuales no es posible hacer esto, pero no por ello deben ser considerados como carentes de sentido; es decir, los enunciados referidos a los nombres de ficción, si bien no es posible decir de ellos que son verdaderos o falsos, no por esto están privados de sentido. Así pues, se muestra en Frege una clara tendencia a dividir los enunciados entre los que son aptos para resistir un análisis lógico con miras a probar su valor de verdad, y los enunciados que no resisten esta búsqueda de la verdad; empero, “según Frege, lo que nos lanza a ‘avanzar más allá’ del sentido es nuestro afán e *inquietud científica*, en una palabra, nuestro afán por la verdad. Es la búsqueda de la verdad, afirma Frege, la que nos incita a avanzar del sentido a la referencia” (Santamaría, 2007, p. 27).

Ahora bien, frente a esta misma cuestión del nombrar y las referencias, Bertrand Russell (1966) tiene consideraciones un tanto distintas; mediante un artículo de 1905 intitulado, *Sobre la Denotación*, inicia un análisis del lenguaje a partir de lo que se conoce como *teoría de las descripciones*; con esta, el filósofo inglés, pretende desarrollar una tesis logicista con el fin de dar con un lenguaje “lógicamente perfecto”, es decir, un lenguaje que no cuente con la ambigüedad y el sinsentido del lenguaje ordinario. El deseo russelliano de un lenguaje formal, controlado lógicamente, y su análisis en torno a los nombres propios y las descripciones, conllevan en sí una crítica a la tesis sostenida por Frege, la cual afirma que el *significado de un nombre es su sentido*. No obstante, contrario a esta tesis fregeana, Russell sostiene, con respecto a

los nombres propios, que estos no connotan sino que denotan, es decir, que siempre se refieren a un particular, en el cual se agotan; además, este particular al que se refiere el nombre es su significado. La fórmula *nombre=individuo* en la que se basa Russell es adoptada del esquema de Alexis Meinong, según el cual los nombres son etiquetas que le ponemos a los particulares, las cuales implican la necesidad de la existencia del portador de dicha etiqueta:

Meinong pensaba que todo nombre se refiere a un individuo, *señalándolo y etiquetándolo*. Es decir, el significado de un nombre es su portador, puesto que *donde haya nombre existirá necesariamente el objeto nombrado*. De ahí que es posible pensar en un objeto como «la montaña de oro», aunque ese objeto efectivamente no exista en el mundo externo [...] Para Meinong, los entes de ficción “subsisten”. Ahora bien, “subsisten” de una manera diferente a los demás individuos “reales”, su existencia por decirlo de algún modo es *incompleta*, pero finalmente con un “estatus” que les permite hacer parte del mundo, de habitarlo (Santamaría, 2007, p. 30).

En este sentido, el distanciamiento de Russell con respecto a Meinong no se da precisamente con respecto a la tesis según la cual los nombres son *etiquetas*, sino en el punto en que para Meinong los nombres de los objetos de ficción son verdaderos nombres propios; con este *inflacionismo ontológico* es con el que no está de acuerdo Russell. De esta manera, el afán logicista del filósofo del *atomismo lógico*, reduce a los nombres de ficción a un problema de ambigüedad o un error del lenguaje. Es decir, en cuanto que el significado del nombre no es su intensión, como afirmaba Frege, sino su extensión, aquellos nombres que no posean extensión serán considerados sin significado, en cuanto carecen de referente. Así, mientras Frege intenta salvar a los nombres de ficción sosteniendo que el significado del nombre está dado por las descripciones, Russell cree que el nombre se refiere no a las características de un particular, sino al particular mismo que es quien lo porta.

No obstante, frente al asunto de los nombres de ficción, si bien desde la teoría de la referencia russelliana no son verdaderos nombres propios, no por ello dejan de decirnos algo cuando los usamos; y es que, de acuerdo con el profesor Santamaría (2007), “Bertrand Russell piensa que estos nombres de ficción no son verdaderos nombres propios, sino descripciones abreviadas [...] poseen una estructura gramatical

que nada tiene que ver con el lenguaje lógicamente perfecto” (p. 34). Así pues, como hemos visto, lo que se pone en juego en la tesis referencialista de Russell no es otra cosa que la distinción entre enunciados aptos para probar su valor de verdad y aquellos que solo logran ser significativos. Los enunciados de la primera clase (en los que se puede buscar un valor de verdad), revelan cómo la verdad depende de la extensión, esto es, de la existencia real (y no ficticia) del particular portador del nombre y del cual se predica; mientras que los enunciados de la segunda clase, no revelan este compromiso con la verdad en cuanto que tan solo corresponden a funciones descriptivas.

Ahora, Russell en *La Filosofía del Atomismo Lógico* (1972), deja ver cierta relación con la tesis de Frege al considerar que, si bien los nombres propios lo son en cuanto que lógicamente es posible considerarlos referidos a un particular, a entidades conocidas de manera directa, a las que se les puede señalar (deícticos), las palabras que usamos para nombrar a los objetos de ficción no son más que descripciones abreviadas; empero, para Russell es difícil distanciarse de la distinción entre nombres lógicamente propios y nombres ordinarios. Debido a esto, el proyecto filosófico russelliano será considerado por Donald Davidson y Richard Rorty (2009) dentro de los proyectos del *puritanismo filosófico adventicio*:

Mezclaron la teoría pura del significado con consideraciones epistemológicas impuras -las que les llevaron, en varias ocasiones y maneras, a formas diversas de operacionalismo y reduccionismo-. Cada uno de estos era una expresión de un “puritanismo filosófico” subyacente que afirmaba que todo lo que fuera incapaz de ser “construido lógicamente” a partir de certezas (los datos de los sentidos, o las normas del lenguaje) resultaba sospechoso (p. 239).

2.2.3 La tesis analítica de los nombres como *denominadores rígidos*

Luego de que Strawson (citado por Santamaría, 2007, p. 65) en su texto *Sobre el Referir*, denunciara el mito del nombrar lógicamente perfecto de Russell, señalando que el significado de un nombre no es su extensión o el referente particular, sino las normas del lenguaje y las

convenciones dadas para su *uso* en contexto⁷; y luego de que Searle (1980, p. 176) propusiera considerar a los nombres propios como *ganchos* en los que se cuelgan las distintas descripciones o características *identificadoras*, aparece Saul Kripke con su *teoría de referencia directa*. Siguiendo la tesis russelliana, según la cual los nombres propios son verdaderos *nombres*, Kripke sostendrá que los nombres son lógicamente propios por su referencia directa al particular que los porta. De esta manera, recurriendo a la distinción entre *designadores rígidos* y *designadores no-rígidos*, Kripke pretende subrayar la importancia de reconocer la existencia de expresiones o términos que no dependen del contexto, siempre se refieren al mismo particular, en todos los mundos posibles, esto es, son *rígidos*; en contraste, con estos *designadores rígidos*, están las descripciones, que son accidentales, contingentes, son *designadores no-rígidos*:

Un nombre propio, para Kripke, designa a un individuo y no lo describe, pues el nombre se agota en la pura referencia al objeto. Por esta razón, un nombre no puede variar de *contexto a contexto* o de mundo posible a mundo posible. Nombrar, por tanto, no es describir ciertas características de algo, sino tener la *capacidad o habilidad* de designar rígidamente algo, aunque este algo pudiese perder todas las descripciones que posee en ese momento, pues el sentido de un nombre no está en la accidentalidad de sus descripciones sino en la *rigidez esencial* de su nombre (Santamaría, 2007, p. 120).

En este mismo horizonte, el profesor norteamericano Hilary Putnam logra problematizar de un modo asombroso el tema sobre la *existencia* de la realidad y la manera como se da el problema de los nombres y su referencia a dicha realidad, esto lo hace en uno de sus artículos intitulado *El Significado de "Significado"*. Putnam (1991) dirige principalmente sus críticas hacia lo que él considera los dos supuestos más relevantes de la teoría de los significados de la tradición filosófica:

- I. Conocer el significado de un término no es sino estar en un cierto estado psicológico.
- II. El significado de un término (en el sentido de "intensión") determina su extensión, es decir, mismidad de intensión implica mismidad de extensión (p. 136).

⁷ De acuerdo con Strawson (1991, p. 65) el lenguaje ordinario no tiene lógica exacta, a lo que se deben las tradicionales confusiones entre referir, mencionar y usar los enunciados.

La forma como sostiene que la teoría tradicional de los significados es una teoría falsa, es recurriendo a una historia de ficción para mostrar que es posible que dos personas puedan estar en el mismo estado psicológico, pero, no estar refiriéndose a una misma cosa a pesar de recurrir a un mismo nombre. En otras palabras, es posible -de acuerdo con Putnam (1991)- que la misma intensión tenga distinta extensión. La historia de ficción con la cual Putnam intenta ilustrar su tesis se refiere a la existencia de una *Tierra Gemela*, donde existe algo a lo que le llaman agua, pero que no posee la misma composición química de lo que en la Tierra (nuestra) se le llama agua; en la *Tierra Gemela* la composición química del agua no es H₂O, sino XYZ; las conclusiones a las que pretende llegar Putnam serían: en primer lugar, desmentir las teorías psicologistas al mostrar que a pesar de que los habitantes de dichos lugares tenían en sus mentes el mismo concepto de agua, las referencias cambiaban; y segundo, mostrar el error de la tesis fregeana que dice que la intensión determina la extensión; por tanto, Putnam quiere mostrar cómo la referencia no viene determinada por la intensión. En este mismo sentido, en el ejemplo ofrecido por Putnam, no se puede cambiar el término *agua* por sus descripciones, en tanto que *agua* señala la cosa misma, de tal manera que los significados no pueden estar en la cabeza.

Así, en el caso de los nombres propios, Putnam propone considerar que la referencia es otorgada por lo que él llama *división del trabajo lingüístico*:

Toda comunidad lingüística posee al menos algunos términos cuyos correspondientes "criterios" sólo los conoce un subconjunto de los hablantes que los aprendieron y cuyo uso por parte de los restantes depende de una cooperación estructurada entre éstos y los hablantes de los subconjuntos relevantes (1991, p. 145).

Es decir, no es el estado psicológico del individuo el que determina la extensión, sino más bien el *colectivo lingüístico* en el que se desenvuelve como hablante. Ahora bien, la forma como son fijadas las extensiones por estos denominados *colectivos lingüístico*, se da por lo que Putnam (1991, p. 149) llama, del mismo modo que Kripke, *designadores rígidos*; así, los nombres funcionan como *designadores rígidos* que *distinguen* lo que es señalado o etiquetado. En resumen, los nombres

comunes que designan objetos naturales poseen un elemento indicador que responde a la *naturaleza real*, la cual es descubierta por la comunidad lingüística de especialistas; no obstante, la gente del común debe manejar una mínima información para desenvolverse como competente lingüísticamente, esto es, debe saber unos mínimos detalles constitutivos.

2.2.4 El giro wittgensteiniano: de la definición ostensiva-referencialista a los juegos del lenguaje

Si precisamos comprender la crítica rortiana a la concepción referencialista, representacionalista o realista de la verdad, inexorablemente debemos acercarnos al filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein; varios de los escritos de Rorty inician reconociendo la importancia de la revolución filosófica que se derivó del giro wittgensteiniano, puesto de manifiesto con la aparición de la obra *Investigaciones Filosóficas*, en un contexto donde el *Tractatus Lógico-filosófico* aún generaba grandes discusiones y reclamaba muchos adeptos.

En este sentido, el Wittgenstein del *Tractatus*, matriculado aún en las propuestas del autor del *Atomismo Lógico*, daba gran relevancia a la verdad como un elemento fundamental para la consideración de una teoría del lenguaje -concibiéndole como extensional-, toda vez que suponía cierta estructura-esencial-a-develar en este último, de ahí que el objeto de dicha empresa era dar con un lenguaje lógicamente controlado y por tanto, perfecto; el Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas*, por el contrario, se aparta de los deseos logicistas de dar con un lenguaje controlado y, de manera revolucionaria, anuncia la ruptura de nuestro lenguaje con cualquier compromiso ontológico, de tal forma que no se trata de preguntarse por el *significado*, en cuanto correspondencia de los nombres y las oraciones con la estructura de la realidad, sino por el uso; así, como señala el profesor Santamaría (2007): “es un lenguaje donde la comunidad lingüística es la que determina los criterios de conveniencia o no de tal lenguaje. Criterios, como pueden ser los de correcto/incorrecto, válido/inválido o aceptable/inaceptable” (p. 174).

En otras palabras, este giro wittgensteiniano tiene gran impacto en la forma como se ve al lenguaje, en la medida en que pone de manifiesto el paso de una consideración de lo que decimos en cuanto sujeto a correspondencias con la verdad o referencias con estructuras esenciales de la realidad, a una comprensión de nuestras prácticas lingüísticas pensadas bajo condiciones de justificación. De esta manera, “no debemos hablar de condiciones de ‘aserción’, sino, más en general, de las condiciones para hacer un movimiento (una forma de expresión lingüística) en el «juego de lenguaje» (Kripke, 2006, p. 87). Es decir, ya no se trata de que hablar es un *referirse-a*, sino de usar los recursos lingüísticos con los que contamos, de participar de los juegos del lenguaje. Afirma el profesor Santamaría (2007):

Estos nuevos criterios nada tienen que ver con el modelo clásico de verificación. Ya no es que las oraciones, palabras o términos deban “enunciar hechos” o corresponder con objetos, sino, todo lo contrario, estos enunciados, palabras o términos deben ser parte de un entramado lingüístico en el que el uso va ser el criterio válido para su significatividad. El uso es, como dirá Wittgenstein: *una regla de medir; y no un prejuicio al que la realidad tiene que corresponder* (p. 174).

Así pues, este Wittgenstein que abdica de las definiciones ostensivas basadas en los esquemas de referencia o correspondencia de lo que decimos con las estructuras esenciales de la realidad, es el filósofo que inquieta a Rorty, toda vez que considera que el sentido, y no la verdad, de las palabras o juicios que enunciamos dependen de su *uso* en cierto universo lingüístico. Rorty se percata de que con este giro de Wittgenstein se abre paso a una interesante consideración pragmatista del lenguaje, dado que, con las *Investigaciones* queda claro que: “tan diversas como las funciones de los objetos de una caja de herramientas son las funciones de las palabras” (Wittgenstein, 1998, p. 27); abre paso esto a dimensiones inusitadas donde el lenguaje no puede jamás ser visto como desprovisto de las contingencias propias de una comunidad de interlocutores.

2.3 Rorty: el anti-representacionalismo y la crítica a la verdad como correspondencia

De acuerdo con Richard Rorty (1996, p. 16), la discusión filosófica de los últimos tiempos se ha desplazado de la pregunta si la realidad material depende de la mente, a la pregunta por la verdad de los enunciados en cuanto *representan* una realidad no lingüística. Esta última clase de preguntas ha surgido de ciertos proyectos filosóficos representacionalistas que tuvieron lugar con el “giro lingüístico”. En su afamado texto de 1973, *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*, Rorty expone de manera clara un enorme reconocimiento a los proyectos filosóficos que originaron el denominado “giro lingüístico”, pero, así mismo, muestra una contundente crítica a los deseos logicistas de lo que llama, apoyado en Davidson, teorías *impuras* de la filosofía del lenguaje; con respecto a esta distinción entre filosofía del lenguaje *pura* e *impura* afirma Rorty:

La disciplina que se conoce actualmente con el nombre de “filosofía del lenguaje” tiene dos fuentes. Una es el conjunto de problemas apuntados por Frege y examinados, por ejemplo, por Wittgenstein en el *Tractatus* y por Carnap en *Meaning and Necessity*. Estos problemas se refieren a la manera de sistematizar nuestras ideas de significado y referencia de tal manera que se puedan aprovechar los procesos de la lógica cuantificacional, mantener nuestras intuiciones sobre la modalidad, y producir en general una imagen clara e intuitivamente satisfactoria de la forma en que encajan ideas como “verdad”, “significado”, “necesidad” y “nombre”. A este conjunto de problemas le daré el nombre de objeto material de la filosofía “pura” del lenguaje [...]. La segunda fuente de la filosofía del lenguaje contemporánea es explícitamente epistemológica. La fuente de esta filosofía del lenguaje “impura” es el intento de mantener la imagen de la filosofía de Kant por considerar que ofrece un marco permanente y ahistórico de la investigación en forma de una teoría del conocimiento (1990, p. 237).

Así mismo, el renovador del pragmatismo norteamericano, se detiene a cuestionar las tesis en torno a la referencia de los enunciados con la realidad, lo que lo llevará a problematizar gran parte de las teorías analíticas por incurrir en lo que se denomina representacionalismo. Es decir, Rorty asume una clara postura anti-representacionista, puesta de manifiesto en su reclamo a la tradición por querer hacer, primero de la mente y luego del lenguaje, un espejo de la naturaleza. Señala Rorty (1996):

Para los representacionistas “verificar” y “representar” son relaciones recíprocas: el elemento no lingüístico que hace verdadero a S es el que representa S. Pero los antirrepresentacionistas consideran ambas nociones igualmente desafortunadas y prescindibles –no sólo en relación a los enunciados de algún tipo en disputa, sino con respecto a todos los enunciados– (p. 19).

De esta manera, el neopragmatista cree que los problemas que nos han propuesto los filósofos representacionistas se han presentado en el contexto de un dualismo innecesario entre realismo y anti-realismo, y aclara: “la cuestión representacionismo *versus* antirrepresentacionismo es distinta de la de realismo *versus* antirrealismo, porque esta última sólo se plantea para los representacionistas” (Rorty, 1996, p. 16); y aunque a simple vista la propuesta rortiana pareciera inscrita dentro del anti-realismo, es evidente que su rechazo al representacionismo está acompañado de un antiesencialismo que lo arroja fuera de esta innecesaria dicotomía. Además, es preciso decir que Rorty (1996) pone la discusión tradicional en jaque y termina por disolver lo que considera, a la manera wittgensteiniana, pseudoproblemas, recurriendo a una posición abiertamente *etnocentrista*: “afirmo que una concepción antirrepresentacionista de la indagación intelectual nos deja sin un anclaje con el que huir del etnocentrismo producido por la aculturación” (p. 16).

Ahora bien, a partir del reconocimiento de su postura etnocentrista, el neopragmatista logra dar un paso de la objetividad a la solidaridad, de manera más amplia y clara, de la epistemología a la política, asunto este que abordaremos más adelante, dado que para poder llegar a dar dicho paso Rorty debió atender y disolver algunas de las tesis representacionista; para ello, señaló algunos de sus inconvenientes: primero, la idea generalizada por algunos analíticos de que el significado, en cuanto descripciones o creencias, determina la referencia, da pie para suponer que entre más creencias falsas menos en contacto estamos con el mundo; en este sentido, es posible que nunca tengamos la posibilidad de estar en *contacto* con el mundo. Segundo, es preciso distinguir lo que se entiende por *referencia*:

El término puede significar: a) una relación factual que se da entre una expresión y alguna otra parte de la realidad, tanto si alguien sabe que se da como si no, o b) una relación puramente “intencional” que pueda darse entre una expresión y un objeto inexistente. Llamaremos a lo primero “referencia” y a lo segundo “hablar de” (Rorty, 2009, p. 265)

Dicha distinción nos coloca frente al problema de los nombres de ficción, dado que, recurriendo al mismo ejemplo citado por Rorty, “no podemos hacer *referencia* a Sherlock Holmes, pero podemos *hablar de él*” (p. 265); en este sentido, estos problemas se han generado de la distinción dualista *esquema-contenido*, asunto denunciado por Davidson (1967). Tercero:

La “referencia” sólo se da cuando alguien ha tomado una decisión sobre las diversas estrategias utilizadas para expresar el error que encuentra en el mundo [...] y luego desea dar forma “canónica”, es decir, formulando en un lenguaje que utilice como matriz la lógica cuantificación al estándar (Rorty, 2009, p. 267).

Es por esto que Rorty (2009) considera que los proyectos filosóficos representacionistas, que las teorías de la referencia, no son más que producto de una confusión que se genera de una peligrosa mezcla semántico-epistemológica:

Pienso que la búsqueda de una teoría de la referencia representa una confusión entre la búsqueda “semántica” desesperada de una teoría general de qué es aquello de lo que “están hablando realmente” las personas, y la búsqueda “epistemológica” igualmente desesperada de una forma de refutar al escéptico y confirmar nuestra afirmación de que estamos hablando de realidades no ficticias (p. 268).

En definitiva, para este heredero de la tradición pragmatista, es preciso abandonar ideas del tipo referencialista, en cuanto suponen el reconocimiento de que es posible contrastar nuestro lenguaje con *referentes* no lingüísticos, así,

para el pragmatista, las oraciones verdaderas no lo son porque correspondan a la realidad, de modo que no hay por qué preocuparse de qué tipo de realidad, de haber alguna, corresponde a determinada oración, no hay por qué preocuparse de lo que la “hace” verdadera (Suárez, 2005, p. 207).

De esta manera, preguntas por la existencia de realidades que avalen nuestros enunciados o en torno a si existe o *no referente* para el discurso de ficción, resultan inapropiadas porque parten del supuesto de que

existen realidades no-lingüísticas por encima de nuestras creencias, de nuestras prácticas lingüísticas. En este sentido, para Richard Rorty, la comprensión pragmatista del lenguaje desecha cualquier posibilidad de preguntarse por la correspondencia de este con la realidad, como si nuestros enunciados lo único que pretendieran fuera representarla correctamente, siendo nuestro lenguaje un espejo de dicha realidad; el lenguaje para Rorty no es más que un conjunto de herramientas con las que pretendemos vérnoslas con el mundo o manejarnos en él; además, caracteriza el lenguaje desde la ubicuidad y la contingencia, como bien señala el profesor Suárez (2005):

La ubicuidad en particular prohíbe cualquier tentativa por reducir el *corpus lingüístico* bien sea a un dominio extralingüístico o a un nivel esencial o fundante del mismo [...] la contingencia impone el criterio de la historicidad del lenguaje y con ello el rechazo a cualquier intento por convertir a la mente o al lenguaje en un dominio especular y estático de la realidad (p. 212).

De esta forma, Rorty (2000) cierra cualquier posibilidad a las reducciones empiristas que intentan hallar evidencias extralingüísticas o intersubjetivas:

No creo que ni el lenguaje tengan algo que ver con formarse imágenes, representar o corresponder, y por tanto considero que el formular y verificar proposiciones no es más que un caso especial de lo que Charles Taylor llama “comerciar” (*dealing*) y yo “manejarse” (*coping*) con la realidad (p. 129).

2.3.1. La filosofía, entre *técnicos* y *esponjosos*

Mostrando una radiografía de la pugna presentada en las academias de filosofía luego del “giro lingüístico”, entre analíticos y no analíticos, el profesor Rorty (2002) aborda dicho debate señalando su inutilidad en un apartado intitulado *Filosofía Analítica y Filosofía Transformativa*, de su texto *Filosofía y Futuro*. Rorty, como muchos filósofos de su tiempo, escriben de cara a este contexto, no obstante, su originalidad reside en que, poniendo en evidencia un intento por desligarse de dicha controversia, no trata de resolverla, sino de disolverla en la medida en que los llamados “problemas filosóficos” se derivan de la cándida aceptación de suposiciones incuestionadas que son incorporadas al vocabulario en que se formula el problema. En esta misma medida,

trata de defender la tesis según la cual los filósofos analíticos han fracasado en su intento de volver a la filosofía una ciencia exacta que se centra en buscar conocimientos objetivos, por vía de la demostración, no a través de la confrontación de opiniones, como lo hacen las humanidades. Frente a esto, Rorty propone, desde una perspectiva hegeliana, considerar que “la tarea de la filosofía consiste en captar su época con el pensamiento” (2000, p. 56).

Según su criterio, dicha pretensión positivista ha servido de catalizador para que se den divisiones en el plano del discurso filosófico, de ahí que sea posible clasificarlos en *técnicos y esponjosos* (Rorty, 2000, p. 55). Los de la primera clase (los técnicos) son mayormente conocidos como analíticos, son el producto resultante de “un intento de combinar el paso de la disquisición sobre la experiencia a la disquisición sobre el lenguaje -lo que Gustav Bergmann llamó el «giro lingüístico»- con un nuevo intento de profesionalizar a la disciplina haciéndola más científica” (p. 57); mientras tanto, los de la segunda clase (los esponjosos), son de la idea de que la filosofía debe tratar de contar la *historia del espíritu*, para ello se dedican a la lectura de la historia de la filosofía, viéndola como relatos de los filósofos que intentan describir su condición epocal; para los filósofos analíticos esta segunda clase de académicos se circunscribe dentro de la llamada “filosofía continental”, y son vistos con recelo porque no temen acudir a la historia o a la literatura con el fin de comprender de manera más amplia el desarrollo continuo o discontinuo de la historia de las sociedades occidentales.

De acuerdo con esta tipificación, mientras filósofos como Willard Van Orman Quine, distinguido representante de la filosofía analítica y discípulo de Carnap, “creía que la historia de la filosofía era tan irrelevante para la investigación filosófica actual como lo es la historia de la física para la investigación actual en ese campo” (Rorty, 2002, p. 60), por otro lado, filósofos de la tradición continental de la talla de Heidegger, Gadamer o hasta el mismo Habermas, considerarán la importancia de los relatos de los filósofos para comprender sus contribuciones a una mejor descripción de nosotros mismos. Rorty, aunque a simple vista resulte tratando de resolver la disputa entre técnicos y esponjosos, lo que hace realmente es disolverla; la manera como lo efectúa es ponien-

do en evidencia que “los filósofos analíticos quieren por encima de todo mantener la imagen de sí mismos de que están añadiendo ladrillos al edificio del conocimiento” (Rorty, 2002, p. 64), y esta perspectiva genera un pseudoproblema, a saber, la búsqueda de irrevocabilidad y terminación de los temas, dado que no se concibe el intercambio de opiniones con el único fin de dejar la discusión abierta, de tal suerte que esta posición nos encausa a la consideración de que la actividad humana más espléndida es la búsqueda de la verdad objetiva.

En este sentido, la tesis con la que Rorty intenta disolver la disputa sostiene que la filosofía no se trata de un ejercicio de especialización, con miras a resolver problemas para ofrecer conocimientos definitivos, y así aportar un ladrillo más al *edificio del conocimiento* del mundo; se trata de un ejercicio de transformación de sí, y de comprensión de las transformaciones pasadas con miras a entender qué caminos han recorrido las generaciones anteriores y de qué forma se describieron. Podríamos decir entonces que la filosofía pertenece a las humanidades, en cuanto que los textos de los filósofos no solo nos ayudan a comprender cómo es que hemos llegado a ser lo que somos, sino también porque contribuyen a lo que, desde una perspectiva muy kierkegaardiana, Rorty (2002) llamará una *transformación existencial*; al respecto sostiene:

El caso paradigmático de una transformación existencial consiste para Kierkegaard en *alcanzar una esencia nueva en Cristo*. Pero es obvio que este no es el único ejemplo de la realización de lo que Heidegger llamaba la existencia auténtica; es decir llevar una vida cuyas metas no estén simplemente tomadas de la propia cultura o tradición, sino que sea el resultado de un encuentro idiosincrático, de carácter estático y alienador con alguien nuevo. Esta es la clase de encuentro que Platón tuvo con Sócrates, Pico Della Mirandola con Platón, Romeo con Julieta, Hitler con Wagner, Quine con Carnap, Harold Bloom con Blake y muchos jóvenes idealistas con movimientos sociales como el marxismo, el feminismo, el fascismo y el movimiento gay [...]. La existencia del fenómeno de la transformación existencial es tan importante para las humanidades como el fenómeno del consenso entre expertos lo es para la cultura científica. [...] Esto no quiere decir que las principales obras que salen de los departamentos de humanidades sean las que favorezcan una transformación existencial. Más bien, los más importantes de estos libros son una contribución a la *historia del espíritu*: son relatos acerca de transformaciones pasadas, y en particular relatos que relacionan muchas transformaciones sucesivas de la imagen de sí mismos de sociedades e individuos [...]. Se trata de relatos que nos cuentan

cómo los seres humanos lograron cambiar las descripciones más importantes de sí mismos que habían formulado [...] la misma idea de una explicación histórica definitiva de alguna de estas transiciones es tan estúpida como la idea de una novela de formación [*Bildungsroman*] última y definitiva (pp. 66-68).

De este modo, podríamos pensar que la tarea de los filósofos no es desentrañar o resolver enigmas sobre los sucesos humanos o los fenómenos de la naturaleza, sino señalar las conexiones y desconexiones entre nuestras descripciones y las de las generaciones anteriores, así como garantizar que los relatos de las transformaciones fraguadas sean contados. Se trata entonces de que los lectores, y no solo los académicos, logren “captar nuestra época con el pensamiento”, esto es, que puedan urdir el relato de sus vidas a esa interrelación de otros muchos relatos. Así, “al contarles los relatos de los encuentros transformadores del pasado, los docentes intentan poner a los estudiantes en una posición de partida más favorable para que tengan encuentros similares ellos mismos” (Rorty, 2002, p. 68). En esta medida, la manera de dejar sin piso la disputa entre técnicos y esponjosos, y por tanto de abandonar el afán de profesionalización de la filosofía, de acuerdo con Rorty, es señalando la historicidad del quehacer de los filósofos; no hay algo tal como conceptos inalterables, nociones inmutables o problemas perennes; los filósofos deben siempre vérselas con cambios sociales que relatan y desde donde se describen. Afirma Rorty (2002):

Si todas las formas de hablar y de pensar son potencialmente sustituibles, los filósofos analíticos especializados en resolver problemas siempre correrán el riesgo de descubrir súbitamente que ellos mismos, por estar ligados a una comunidad, están determinados por el tiempo y que se han convertido en superfluos. Esta es la razón principal de que, en la filosofía analítica contemporánea, el holismo, el contextualismo, el pragmatismo y el historicismo sean contemplados con tanto recelo. Porque cuantos más significados, conceptos e intuiciones parecen estar expuestos al cambio histórico, menos esperanza hay de que la filosofía logre algún día alcanzar el camino seguro de una ciencia (p. 72).

Queda claro entonces que el pragmatismo no es un camino hacia el final de la filosofía, así como tampoco es una vía para el simple esnobismo académico, pues como bien lo señala Rorty (2002), “la filosofía no puede terminar mientras no terminen los cambios culturales” (p. 72), además, “siempre habrá gente que intentará unir lo nuevo con

lo viejo. Platón intentó unir las cualidades más adecuadas de los dioses de Hesíodo con las propiedades más adecuadas de la geometría axiomática. Dewey hizo el esfuerzo de unir a Hegel con Darwin” (p. 72). La versión que Rorty prefiere de la filosofía es aquella que la retrata como un relato acerca de la forma como distintos personajes llamados filósofos, se han descrito a sí mismos y han descrito las distintas transformaciones que han surtido efecto en sus vidas al tener encuentros con otros relatos. “Es un relato acerca de cómo ciertas intuiciones que heredamos de los griegos pueden socavarse y reemplazarse en lugar de ponerlas en una conexión sistemática. Lo aceptemos o no, es el relato acerca de una transformación” (Rorty, 2002 p. 76). De tal suerte que frente a la figura de una *filosofía sistemática*, se propone la de una *filosofía transformativa*; así, mientras la primera tiene como prioridad construir puentes epistemológicos que nos lleven a pasar del plano de la doxa a la *episteme*, o de la apariencia a la verdad, la del segundo tipo le da relevancia a la edificación, a la auto-formación para la auto-transformación; en este sentido, la primera actitud es evidentemente epistemológica, la segunda es hermenéutica.

2.4 De la epistemología a la hermenéutica

En la hermenéutica encuentra Richard Rorty la forma más eficiente de abandonar la epistemología y el afán de esta por probar que los seres humanos poseen una esencia que consiste en descubrir esencias; en este sentido, se trata de un alejamiento de la actitud platónico-kantiana-positivista (y en parte analítica) de pulimentar nuestra esencia espectral para conocer-reflejar mejor la naturaleza y la historia, esto es, para ser más objetivos; se subraya con la hermenéutica en cambio el interés por: primero, la forma como justificamos nuestras creencias, segundo, la forma como nos describimos y, tercero, el deseo de edificarnos más que de poseer verdades absolutas. A propósito señala Rorty (2009) en *La filosofía y el espejo*:

El intento de edificar (a nosotros mismos y a los demás) puede consistir en la actividad hermenéutica de establecer conexiones entre nuestra propia cultura y alguna cultura o período histórico exóticos, o entre nuestra propia disciplina y otra disciplina que parezca buscar metas inconmensurables con un vocabulario inconmensurable (p. 325).

En este sentido, apoyado en Heidegger, Sartre y Gadamer, el pragmático promueve una concepción *existencialista* de la objetividad; esto lo hace considerando, desde la tradición hermenéutica, que “la objetividad debe entenderse como conformidad con las normas de justificación” (Rorty, 2009, p. 327); ahora bien, el problema resulta cuando se intenta buscar una “base segura” que justifique toda justificación sin ser así misma justificable, en la medida en que se dice de ésta que es lo suficientemente clara y evidente. Precisamente del anterior problema señalado se derivan los dos absurdos que subrayará Rorty (2009) en *La filosofía y el espejo*:

Esto es engañoso no simplemente por el absurdo general de apoyar la justificación última en lo injustificable, sino también por el absurdo más concreto de pensar que el vocabulario utilizado por la ciencia o la moralidad actual tengan una vinculación privilegiada con la realidad que haga de él algo más que otro conjunto cualquiera de descripciones (p. 327).

De esta manera, este tratamiento *existencialista* de la objetividad, en la medida en que pone en evidencia los absurdos antes mencionados, nos conduce inexorablemente a la aceptación de la idea de que no tenemos esencia y, por ende, nos conlleva a admirarnos y edificarnos con las descripciones de nosotros mismos que hallamos en los diversos discursos científicos, pero, también con las descripciones alternativas sobre nosotros -sobre nuestras prácticas sociales- que nos ofrecen los literatos, los humanistas y hasta los místicos. En este sentido, “las primeras no son representaciones privilegiadas en virtud del hecho de que (por el momento) haya más consenso en las ciencias que en las artes. Están simplemente dentro del repertorio de auto-descripciones a nuestra disposición” (Rorty, 2009, p. 328).

No obstante, es necesario advertir que si bien es cierto que el cometido de la hermenéutica es la edificación, en tanto camino de auto-descripciones y auto-transformaciones de nuestras prácticas sociales, no es posible llegar a ésta sin reconocer la importancia de la instrucción en tanto proceso de aculturación. Ahora bien, a pesar de que es cierto que enseñemos a los recién llegados al mundo humano descripciones que calificamos como objetivamente verdaderas sobre nuestras prácticas sociales -entre ellas la ciencia-, también es cierto que estas no nos conducen a saber qué hacer con nosotros o cómo ser mejores, aun así,

es preciso, como un proyecto más de edificación o educación, entender los diversos discursos que urden la cultura; mas, vale la pena subrayarlo, se trata de “un proyecto más” de edificación, pues sería ridículo admitir que las personas se forman de tal manera que pueden fragmentarse existencialmente, siendo por momentos conocedores de teorías verdaderas y, en otros, forjadores de sus vidas. Así pues, la edificación no es proceso *ex novo*, en términos del existencialismo sartriano, debemos empezar a entendernos primero como en-sí, para luego describirnos como *para-sí*; frente a esto Rorty (2009) afirma con sensatez:

No podemos ser educados sin descubrir muchas cosas sobre las descripciones del mundo presentadas por nuestra cultura (por ejemplo, aprendiendo los resultados de las ciencias naturales). Quizás más adelante podamos dar menos valor a “estar en contacto con la realidad”, pero sólo podremos permitirnoslo después de haber atravesado diversas etapas de conformidad, primero implícita y luego explícita y auto-consciente, con las normas de los discursos que se producen a nuestro alrededor (p. 330).

Ahora bien, vale preguntarse a estas alturas, ¿cuáles serían las características que diferenciarían el proceder filosófico basado en la epistemología, de aquel que opta por la hermenéutica? Rorty considera dicha diferencia bajo la figura del filósofo sistemático y el filósofo edificante; algunas características de la primera figura serían: primero, consideran que existen creencias tan intrínsecamente convincentes que de facto excluyen cualquier justificación; segundo, se creen constructivos y generadores de argumentos que indican cómo son realmente las cosas; tercero, pretenden orientar su quehacer a la investigación de asuntos objetivos. Dista mucho la figura de los filósofos edificantes, quienes: primero, están conscientes de que aquello que dicen perderá vigencia con el tiempo; segundo, destruyen (bajo la crítica, la sátira, el aforismo o la ironía) en beneficio de la sociedad en la que viven; tercero, están interesados más en la admiración que en el descubrimiento de la verdad; cuarto, se ven a sí mismos como interlocutores de una conversación y no como administradores de una investigación (Rorty, 2009, p. 334).

2.5 De la objetividad a la solidaridad

El abandono de la epistemología por parte de Rorty se termina de consolidar con su declarada preferencia por la solidaridad, en contra de la búsqueda de objetividad. El pragmatista deviene reaccionario frente a esa actitud deseosa de objetividad debido a que esta tiene como trasfondo la comprensión de la mente o el lenguaje como un espejo de la naturaleza y, en esa misma medida, revela estar ávida de marcos de investigación que produzcan discursos definitivos, basados en patrones de justificación última e injustificables, todo esto con el propósito de dar cuenta de la conmensurabilidad de la realidad, la cual se define como un conjunto de esencias frente a las cuales se entiende al hombre como un ser esencialmente conocedor de estas. De todo esto se deriva entonces que a la definición por la búsqueda de objetividad, no solo subyace cierta posición platónica, sino también científicista; en este sentido, quienes optan por la búsqueda de la objetividad, a costa de la solidaridad, consideran que merecen en la cultura el lugar preferente de decidir *quaestiones juris* -al mejor estilo kantiano-, debido a que creerán tener la clave no solo para conocer la realidad misma y las justificaciones que fundamentan toda práctica social-discursiva-justificatoria, sino también para entender cómo funciona el proceso mismo del conocimiento de la *Verdad, el Bien y la Belleza*, o de las ideas claras, distintas, puras u objetivas.

Las consideraciones que hace Rorty a propósito de la encrucijada en la que nos encontramos constantemente como miembros de una comunidad, a saber, entre el deseo de objetividad y la búsqueda constructiva de solidaridad, no son seguramente con el ánimo de crear un nuevo binomio conceptual o un infructuoso dualismo; se trata de su más clara estrategia para abandonar la actitud epistemológica-sistemática, toda vez que ha declarado su simpatía por la actitud edificante que consiguió entender en el camino de la hermenéutica gadameriana (véase, Gadamer, 1977). Así, la comprensión del neopragmatismo rortiano como un paso de la epistemología a la política cuenta inexorablemente no solo con una deconstrucción del concepto tradicional de la verdad como representación y/o correspondencia -y por tanto con la comprensión de la mente o el lenguaje como espejos de la naturaleza-, sino

también con el claro deslizamiento de la epistemología a la hermenéutica y, por ende, de la objetividad a la solidaridad. Esto es lo que afirma Rorty (1996) en *Objectivity, relativism*, a propósito de este último asunto:

Cuando una persona busca la solidaridad no se pregunta por la relación entre las prácticas de una comunidad elegida y algo que está fuera de esa comunidad. Cuando busca objetividad, se distancia de las personas reales que le rodean no concibiéndose a sí misma como miembro de otro grupo real o imaginario, sino vinculándose a algo que puede describirse sin referencia a seres humanos particulares. La tradición de la cultura occidental centrada en torno a la noción de búsqueda de la verdad [...] es el más claro ejemplo del intento de encontrar un sentido a la propia existencia abandonando la comunidad en pos de la objetividad (p. 39).

Siendo hora de trasladar estos asuntos del plano de la mera academia filosófica, pasando a entenderlos desde la actitud misma que asumen los miembros de una sociedad, independientemente del papel que desempeñen en ella, ya sea como gobernantes o como trabajadores del común, es preciso advertir en esta tesis rortiana sobre la encrucijada entre deseo de objetividad y búsqueda de solidaridad, algunas consecuencias:

La primera de ellas consiste en reconocer el peligro que puede conllevar consigo el deseo de objetividad basado en la tesis -que coincide filosóficamente con la propuesta platónica- según la cual, solo algunos individuos están capacitados para acceder a las verdades últimas sobre lo que nos conviene o no, en definitiva, porque su conocimiento objetivo de la realidad los convierte inmediatamente no solo en conocedores y defensores de la Verdad, el Bien y el Orden, sino en diáfanos espejos que reflejan dicha realidad para dirigir a aquellos que no tienen acceso a ella (Rorty, 1996, p. 40).

La segunda, por tanto, tiene que ver con que la opción por el deseo de objetividad supone que si queremos evaluar nuestras prácticas sociales-discursivas, debemos distanciarnos lo más posible de nuestra comunidad (Rorty, 1996, p. 40), para tener una perspectiva amplia de las cosas que nos unen con *la humanidad*, es decir, para considerar un prototipo universal y objetivo frente al cual evaluar las prácticas sociales-discursivas locales; dicho parangón supone a la vez el distanciamiento tradicional entre teoría y práctica, pero, lo que es más grave, entre ideal universal de humanidad digno de ser referente moral y apreciaciones particulares, débiles, subjetivas o relativistas. Ahora, lo que hay de fondo en todo esto es un intento metafísico-violento por decla-

rar, bajo el criterio del *fantasma de lo único*, una sola racionalidad y por tanto un solo ideal de humanidad digno de realizarse; frente a esta consideración de una racionalidad transcultural Rorty (1996) reaccionará con una defensa al etnocentrismo, asunto que aparece explicado así:

El pragmatista admite que no tiene un punto de vista ahistórico desde el que suscribir los hábitos de las democracias modernas que desea elogiar [...] U otorgamos un privilegio especial a nuestra propia comunidad, o pretendemos una tolerancia imposible para todos los demás grupos (p. 48).

La tercera consecuencia de la búsqueda de la objetividad se refiere a la consideración según la cual, las justificaciones a las que podemos acudir socialmente pueden ser valoradas como racionales o no, siempre y cuando los procedimientos para llegar a dicha justificación conduzcan a la verdad, en tanto provienen de la particular relación o correspondencia que algunos miembros de la comunidad logran hacer entre sus juicios y la naturaleza intrínseca de la realidad (Rorty, 1996, p. 41), perdiendo de vista el hecho de que dichas justificaciones son solo producto de las relaciones socio-histórico-culturales; en este sentido, el criterio de correspondencia con una realidad objetiva define si las prácticas sociales discursiva-justificadoras pueden ser calificadas como racionales o irracionales, como opinión (*doxa*) o conocimiento (*episteme*). En esta misma línea argumentativa, es preciso agregar que otra consecuencia que se deriva de la búsqueda de la objetividad, no solo como un asunto de filósofos, sino como una actitud de algunos miembros de la comunidad para evaluar sus prácticas, se refiere a la percepción de que existen ciertas recetas ideadas desde la eternidad por entidades no humanas o suprahumanas donde se hallan fórmulas exactas sobre la dirección moral, política y económica que debemos dar a nuestras formas de vida; en esta medida, avanzar hacia el lugar correcto significa cumplir dicha receta, hacer corresponder, a cualquier costo, las prácticas sociales a dichos recetarios de verdad.

Ahora bien, dada esta encrucijada en la que pueden encontrarse los miembros de una comunidad, hemos evaluado algunas de las consecuencias que pueden sobrevenir en la conducción de las prácticas sociales si prevalece el deseo de objetividad sobre la búsqueda constructiva de la solidaridad, ¿qué consecuencias en la revisión y proyección de nuestros hábitos de acción traería entonces la opción por la solida-

ridad? Las consecuencias que advierte Rorty, contrarias a las derivadas de la búsqueda de la objetividad, tienen como premisa central la consideración sobre la verdad que ofrece un pragmatista de la talla de William James, de la cual se deriva su etnocentrismo, de ahí que afirme:

Quienes desean reducir la objetividad a la solidaridad –llamémosles “pragmatistas”- no precisan una metafísica o una epistemología. Conciben la verdad como aquello -en palabras de William James- en que nos es bueno creer. Por ello no necesitan una explicación de la relación entre creencias y objetos denominada “correspondencia”, ni una explicación de las capacidades cognitivas humanas que garantice que nuestra especie es capaz de establecer semejante relación (Rorty, 1996, p. 41).

En este sentido, la posición que le da relevancia a la solidaridad sobre la objetividad conduce a la consideración de la verdad como aquel conjunto de creencias que hemos considerado mejores, esto es, más útiles moral, política y económicamente, por ejemplo. Incluso, cuando la objetividad es vista bajo la perspectiva de la solidaridad se le entiende como el producto del mayor acuerdo intersubjetivo logrado hasta el momento: “cuando los pragmatistas hacen la distinción entre opinión y conocimiento es simplemente la distinción entre temas en los que el consenso es relativamente fácil de obtener y temas en los que el consenso es relativamente difícil de obtener” (p. 41). Ahora, a propósito de esta posición pragmatista sobre la verdad, es común la crítica que le hacen a los pragmatistas, considerándolos relativistas; no obstante, Rorty aborda con toda la tenacidad dicha crítica explicando que por relativismo se puede entender: primero, que cualquier creencia puede ser calificada como buena -y hasta digna de emular-, consideración contradictoria en sí misma, pero además, aunque pueda resultar inofensiva en el plano académico, no lo es tanto al momento de vérnoslas en sociedad; segundo, que el término *verdadero* posee tantos significados como procedimientos de justificación posibles, tesis por demás excéntrica -como bien señala Rorty-, e inútil para el mejoramiento de nuestras prácticas sociales; tercero, “es la concepción de que no puede decirse nada sobre la verdad o la racionalidad aparte de las descripciones de los procedimientos de justificación conocidos que una determinada sociedad -la nuestra- utiliza en uno u otro ámbito de indagación” (Rorty, 1996, p. 42). De tal suerte pues que el pragmatista no se esfuerza por

construir sistemáticamente una teoría de la verdad que lo conduzca al conocimiento de realidades objetivas, asuntos del plano epistemológico que pueden degenerar en la práctica social en autoritarismo; su preocupación en cambio está enfocada en la valoración de la cooperación y otros elementos éticos que ponen en juego los miembros de una comunidad al momento de revisar sus creencias y, por tanto, sus prácticas sociales.

Quienes siguen, a pesar de todo, calificando como relativista la opción por la solidaridad —la cual supone comprender la objetividad en términos de nuestros acuerdos socio-histórico-culturales—, tal vez no se han preguntado ¿relativo a qué? ¿Acaso existe un ideal de humanidad universal a donde deben converger nuestras prácticas etnocéntricas? ¿Dónde se halla el fundamento que justifica, sin ser justificado, todos los patrones de justificación a tal punto de hacerlos más verdaderos, racionales, falsos o irracionales? ¿Dónde se halla la autoridad moral, política o económica poseedora de recetas perennes que nuestras prácticas sociales deben copiar? Si alguien considera que hay una respuesta en el sentido de señalar un punto central (verdadero) al que nuestras prácticas deben corresponder o adecuarse, entonces estamos ante la aceptación del autoritarismo, es decir, de la tesis según la cual debemos cuidar la verdad a costa de nuestra libertad; contrario a esto, se presenta la tesis según la cual es preciso cuidar nuestras libertades, a costa de una verdad del tipo absolutista, en esta segunda instancia estaríamos dando el paso del deseo de objetividad a la búsqueda de la solidaridad; señala Rorty (1996):

Si alguna vez pudiésemos estar motivados únicamente por el deseo de solidaridad, concebiríamos que el progreso humano hace posible que los seres humanos hagan cosas más interesantes y sean personas más interesantes, y no como el movimiento hacia un lugar que de algún modo ha sido preparado para la humanidad de antemano. Nuestra autoimagen utilizaría imágenes de realizar en vez de encontrar (p. 47).

Aún más, si la cuestión de las consecuencias de esta encrucijada resultante entre la objetividad y la solidaridad se quisiera trasladar más al plano moral y político, Rorty (1996) en *Objetivity, Relativism* considera, por ejemplo, que:

La justificación que hace el pragmatista de la tolerancia, la libre indagación y la búsqueda de una comunicación no distorsionada, sólo puede asumir la forma de una comparación entre sociedades que ilustran estos hábitos y sociedades que no, lo que lleva a la sugerencia de que nadie que haya conocido ambas puede preferir las últimas. Está ilustrada por la defensa de la democracia de Winston Churchill como la peor forma de gobierno imaginable, a excepción de todas las que se hayan ensayado hasta el momento (p. 49).

Se trata entonces de preferir la persuasión antes que la imposición bajo la idea de que alguien conoce la verdad de lo que nos conviene; se trata de valorar el consenso por encima de las pretensiones de autoridad fundadas en la tesis de que alguien posee desde siempre la receta moral y política acerca de lo que está bien; se trata de entender que “somos solo el momento histórico que somos, y no los representantes de algo ahistórico” (Rorty, p. 50); se trata de que la resignificación de la objetividad nos lleva a valorar la solidaridad como proyecto de inclusión, que parte de nuestra posición etnocentrista; se trata, en definitiva, de optar por la inclusión de los demás en el círculo del *nosotros*, no porque exista una naturaleza o realidad no-humana que determine derechos de donde se ha de derivar la aceptación del otro como igual, sino porque, en la medida en que no hallamos convergencias debemos procurarlas con la persuasión y la tolerancia (como virtudes en las que se educa más que como trascendentales supuestos).

En conclusión, es preciso entender que la invitación rortiana a preferir la solidaridad cobra sentido en la medida en que esta es a todas luces el antecedente ético de la democracia, propuesta reaccionaria a la búsqueda de la objetividad, presentada en el plano de la epistemología, pero con consecuencias autoritarias en el plano de las prácticas sociales-discursivas. Ahora ¿es posible, desdoblado el argumento expuesto sobre el deseo de objetividad, cuestionar el proyecto de la solidaridad y por tanto de la democracia, calificándola como propuesta única, central e ideal? Frente a esta posibilidad reacciona Rorty (1996):

Pero no hay nada malo en la democracia liberal, ni en los filósofos que han intentado ampliar su alcance. Lo único malo es el intento de concebir sus esfuerzos como fracasos en alcanzar algo que no estaban intentando alcanzar -una demostración de la superioridad “objetiva” de nuestra forma de vida sobre todas las demás alternativas-. En resumen, no hay nada malo en las esperanzas de la Ilustración, las esperanzas que crearon las democracias occidentales (p. 55).

3. LA DEMOCRACIA: UN PROYECTO DE LIBERTAD E INCLUSIÓN

“El significado de la democracia como algo opuesto a toda forma aristocrática de control social y autoridad política, fue muy bien expresado por Abraham Lincoln cuando dijo que ningún hombre era ni tan bueno ni tan sabio como para gobernar a otros sin su consentimiento”.

John Dewey.

“No estamos más cerca de una verdad universal, de algo trascendente: somos sencillamente más expertos, más capaces de comprender qué cosas podrían causar el mal y qué cosas el bien”.

Richard Rorty

3.1 El sentido pragmatista de la democracia: John Dewey y el rescate de la libertad como individualidad

Una fuerte imagen para justificar el autoritarismo se nos muestra en uno de los textos más relevantes de la tradición filosófica, en el libro VII de la República Platón (1997) nos describe la siguiente situación:

Compara con la siguiente escena el estado en que, con respecto a la educación o la falta de ella, se halla nuestra naturaleza. Imagina una especie de cavernosa vivienda subterránea provista de una larga entrada, abierta a la luz, que se extiende a lo ancho de toda la caverna y unos hombres que están en ella desde niños, atados por las piernas y el cuello de modo que tengan que estarse quietos y mirar únicamente hacia delante, pues las ligaduras les impiden volver la cabeza; detrás de ellos la luz de un fuego que arde algo lejos y en plano superior, y entre el fuego y los encadenados, un camino situado en alto; y a lo largo del camino suponte que ha sido construido un

tabiquillo parecido a las mamparas que se alzan entre los titiriteros y el público, por encima de las cuales exhiben aquéllos sus maravillas [...]. A lo largo de esa paradilla unos hombres que transportan toda clase de objetos cuya altura sobrepasa la de la pared, y estatuas de hombres o animales hechas de piedra y de madera y de toda clase de materias; entre estos portadores habrá, como es natural, unos que vayan hablando y otros que estén callados [...]. Los prisioneros no tendrían por real ninguna otra cosa más que las sombras de los objetos fabricados [...]. Qué pasaría si fueran liberados de sus cadenas y curados de su ignorancia y si, conforme a la naturaleza, les ocurriera lo siguiente. Cuando uno de ellos fuera desatado y obligado a levantarse súbitamente y a volver el cuello y a andar y a mirar a la luz y cuando, al hacer todo esto, sintiera dolor y, por causa de las chiribitas, no fuera capaz de ver aquellos objetos cuyas sombras veía antes, ¿qué crees que contestaría si le dijera alguien que antes no veía más que sombras inanes y que es ahora cuando, hallándose más cerca de la realidad y vuelto de cara a objetos más reales, goza de una visión más verdadera? (pp. 368-414).

Si bien sería insensato decir que este mito platónico funda el autoritarismo y el absolutismo epistemológico y político, lo que sí es cierto es que nos ofrece una ejemplificación, suficientemente gráfica, para comprender el cómo y el por qué de dicha actitud y empresa; al interpretar dicho mito podemos decir que tiene como punto de partida la tesis, según la cual, existe una dicotomía evidente entre una realidad *falsa* que sustenta la *doxa* o la opinión y otra realidad *verdadera* que se constituye en el fundamento último del conocimiento verdadero -en términos platónicos la *noesis*- y de la correcta forma de proceder. Así mismo, se hace evidente que gran parte de los seres humanos, representados por los prisioneros, no somos más que habitantes de la caverna, esto es, del mundo de las opiniones o de los ecos de la *verdad*; estando desde niños conformados con ese mundo deformado y propensos a quedar ciegos en caso de atrevernos a acercarnos a la luz o la *verdad*. Ahora, alguno de estos prisioneros pudieran, al escapar de las pasiones y los prejuicios, percatarse de la ignorancia en la que están el resto de individuos, entonces, gradualmente prepararse para acercarse a la luz, esto es, para poseer la *verdad*, para conocer el *sumo bien*; dichos individuos, concedores del *sumo bien*, quedan automáticamente en una posición de superioridad con respecto al resto: tienen entonces la autoridad moral y epistémica para orientar a la mayoría -aferrados a la opinión-; poseedores de la *verdad*, saben lo que les conviene a los demás, por ello tienen la *obligación* de conducirlos, como a niños.

En este sentido, no solo la actitud autoritaria y absolutista fundada en la objetividad en cuanto posesión o cercanía a la verdad, sino también, en términos políticos, la autocracia y la aristocracia quedan justificadas en tanto existen individuos que *en-verdad* saben de dónde venimos, el por qué y el para qué de los acontecimientos y, por tanto, el destino de la historia. Uno o unos pocos deben decidir por el resto, dado que son los únicos capaces de organizarnos de tal forma que nos pueden llevar al establecimiento del perfecto orden, sin tomar en consideración las experiencias y opiniones de la mayoría.

Ahora bien, este mito platónico en cuanto se configura en un significativo ejemplo de cómo gran parte de la tradición occidental ha justificado el autoritarismo en cualquiera de sus formas, sea epistemológico, estético, ético o político, representa todo aquello que rechaza el pragmatismo en la medida en que, de manera antagónica, este último es una constante invitación a preferir la democracia, la solidaridad, la opinión y el consenso, precisamente como antídoto al autoritarismo. Así, en lo que tiene que ver con el autoritarismo político, éste ha devenido en formas de gobierno tales como la autocracia, la aristocracia —y la tecnocracia—, toda vez que ha sido determinante en los modelos de organización socioeconómicos que se han venido dando a través de la historia. Tanto el pragmatismo de John Dewey como el de Rorty, tienen como común denominador la preferencia por la democracia. En el caso del primero, es preciso detenernos en su consideración de la democracia teniendo como punto de partida el cuidado-de-la-individualidad, en la medida en que este es garantía del logro de un mundo abierto y plural, esto es, de la democracia, como forma de gobierno y de vida, la cual considera contraria a los modelos autocráticos y aristocráticos en los que subyace el autoritarismo en su faceta política, pero que también se pone de manifiesto en la forma como educamos a las personas. A propósito afirma Dewey (1938) en *Democracy and Education in the World Today*:

El significado de la democracia, como algo opuesto a toda forma aristocrática de control social y autoridad política, fue muy bien expresado por Abraham Lincoln cuando dijo que ningún hombre era tan bueno ni tan sabio como para gobernar a otros sin su consentimiento, es decir, sin alguna expresión de su parte de sus propios deseos, necesidades y de su concep-

ción sobre cómo deben conducirse los asuntos sociales y sobre la forma como los problemas sociales deben ser enfrentados. [...] Este preguntar a otras personas por lo que a ellas les gustaría, por lo que ellas necesitan, por cuáles son sus ideas, es una parte esencial de la idea democrática. Esta práctica de preguntar a otros es un asunto educativo, puesto que nos plantea la responsabilidad, como miembros individuales de una democracia, de considerar qué es lo que como individuos deseamos y cuáles son nuestras necesidades y problemas (pp. 294-295).

Como es evidente, las consideraciones que hace John Dewey sobre la democracia están profundamente ligadas a su apreciación de la individualidad y a su valoración de la educación desde el reconocimiento de la particularidad de las personas y la relevancia de sus experiencias y opiniones; en esta medida, el pragmatista está más interesado en clarificar un criterio moral que nos lleve a comprender las instituciones sociales y políticas, que en realizar un análisis sistemático del diseño de dichas instituciones. Ahora bien, lo que subyace a su concepción ética de la democracia como una comunidad crítica -abierta y plural- y a su sólida defensa de la individualidad, no es otra cosa que la revaloración del concepto de libertad; el liberalismo moderno, según Dewey, nos legó un sentido de la libertad que es preciso considerarlo de cara a los cambios históricos y a las distintas expectativas de la sociedad. La propuesta del “nuevo liberalismo” o de una novedosa concepción de la libertad, es el resultado de una evaluación crítica de las nuevas circunstancias sociales, económicas y políticas a las que los ideales liberales clásicos deben adaptarse; como afirma Mathew Festenstein: “sostiene Dewey que la conexión entre relatividad histórica y el método experimental es intrínseca [...]. La importancia de la individualidad con respecto a políticas sociales se altera con el cambio de las condiciones en que viven los individuos” (p. 65); en tal sentido, se nos ofrece un modelo de reconstrucción de los viejos ideales y valores de la tradición liberal, como punto de partida para comprender la individualidad y la democracia. El soporte teórico de dicha reconstrucción lo encuentra en pensadores paradigmáticos de la cultura norteamericana⁸, tales como Emerson, Whitman y William James; en ellos se encuentra la tesis se-

⁸ A propósito afirma Dewey: “tal vez Emerson, Walt Whitman y Maeterlinck hayan sido hasta ahora los únicos que de manera habitual, y cabría decir que instintiva, han sido conscientes de que la democracia no es ni una forma de gobierno ni una conveniencia social sino una metafísica de la relación entre el hombre y su experiencia en la naturaleza” (citado por Rorty, 1993, p. 6).

gún la cual lo más relevante en la democracia son los individuos en su individualidad, por encima de los procedimientos o los dispositivos institucionales.

Cuando Dewey habla de individualidad -palabra que prefiere más que el término *individualismo*- lo que subraya es lo que considera más distintivo en cada persona, teniendo como premisa básica una libertad que es intrínseca y constructiva. La individualidad como diferencia distintiva no se refiere entonces a una simple singularidad, sino a un valor único que, en cuanto ligado a la libertad, ha de tenerse en cuenta para la comprensión de la democracia en tanto forma de vida y no solo de gobierno. Afirma el pragmatista en *Individuality in Education*:

Cuando nos referimos a los individuos humanos tenemos presente el principio de que cada individuo tiene algo que es único e irremplazable. No hay absolutamente nadie que pueda tomar su lugar en el mundo o hacer las mismas cosas que él hace. Creo que es eso lo que significamos con la idea de igualdad. Con ella no pretendemos afirmar que las personas son fisiológica o psicológicamente iguales, sino que todo ser humano normal tiene algo que lo hace tan distintivo que ningún otro individuo puede sustituirlo (Dewey, 1922, pp. 170-171).

La democracia no funciona como régimen político ni como estilo de vida si no se tiene en cuenta el reconocimiento del valor único de cada individuo y de las consecuencias prácticas que esto implica en la cotidianidad, tales como el desarrollo de una personalidad y el despliegue de opiniones que tienen como punto de partida el hecho de que cada individuo experimenta el mundo de manera distinta; por ello ofrece diagnósticos distintos sobre la realidad. En este sentido, la libertad no ha de ser reducida a un asunto meramente jurídico o a una dimensión meramente externa o heterónoma de la persona, toda vez que debe ser entendida desde la individualidad, esto es, en términos positivos. La individualidad y la libertad, criterios éticos de la democracia según el filósofo norteamericano, deben ser entendidas como “cierto modo de hacer, de pensar y de sentir las cosas que desplegamos a través de todas las cosas y que les da su peculiar color, algo que irradia de forma inconsciente la persona a través de todas las cosas de que se ocupa” (pp. 170-171). Así pues, la individualidad y la libertad no han de ser entendidas en términos negativos, es decir, como algo que viene dado

desde afuera, como producto de lo legislado; no pueden ser entendidas como ausencia de restricciones externas, como margen ofrecido por las prohibiciones. No obstante, el filósofo de la educación nos previene de lo que llama la “zoología mitológica social” (Festenstein, 1997, p. 65), esto es, de la tesis del liberalismo clásico según la cual los seres humanos poseemos unos derechos naturales individuales, los cuales sirven a su vez como un refuerzo defensivo para contener las arbitrariedades del Estado; la concepción que tenía el liberalismo clásico sobre la individualidad y la libertad, en síntesis:

Implicaba una concepción negativa de la libertad, la creencia en la ley natural, que para algunos liberales clásicos, se ha transferido a las leyes supuestamente fijas de la economía política; esto es lo que ha sido llamado la “tesis social” del liberalismo clásico: un mercado sin restricciones expresa el orden natural de las cosas y encarna los medios adecuados para garantizar la libertad individual, mediante la armonización de los diferentes proyectos y planes de vida (Festenstein, 1997, p. 66).

En este horizonte, la intención de Dewey no es liquidar o desentenderse del liberalismo clásico, se esfuerza en cambio en reinterpretarlo; se enfrenta a este no solo cuestionando su concepción de individualidad, libertad e inteligencia, sino proponiendo una transformación de su tesis social. Es evidente entonces, que lo que subyace a este cuestionamiento del liberalismo clásico es la relevancia que le da el pragmatista a su consideración sobre la autonomía, entendida esta desde la libertad individual para la realización de las capacidades, para el autocontrol de la inteligencia; ahora, se ve enriquecida la democracia con dicha consideración toda vez que se subraya el cuidado de la individualidad, de la libertad positiva -de la autonomía-, presupuesto para que el individuo reflexione sobre sus propios proyectos, metas y propósitos; la individualidad consiste en la capacidad personal de elegir, una de las principales actividades características del ser-persona (Festenstein, p. 67). Sin embargo, no se refiere el filósofo de la educación a la elección como un proceso primario, resultado de los caprichos o la arbitrariedad, la entiende más bien como cierta disposición del juicio reflexivo, como el resultado de un proceso avanzado donde se pone en juego la capacidad para discernir, de tal suerte que es preciso entenderla como una clara manifestación de la libertad positiva, la cual implica a su vez fomentar hábitos de autoformación, imaginación, análisis y autocrítica.

La finalidad es, entonces, garantizar el crecimiento y la valoración de la diversidad, en la medida en que es el más claro criterio pragmatista para definir lo *bueno*; a propósito señala Rorty (1997) en *¿Esperanza o conocimiento?*: “bueno es sólo la libertad, la variedad y el crecimiento” (pp. 14-15),

¿crecer para qué? ¿desarrollarse con qué fin? [...] para crear un mejor futuro, ¿mejor según qué criterio? Mejor en el sentido de que contiene más de lo que consideramos bueno y menos de lo que creemos malo [...] el crecimiento mismo es el único fin moral (1997, p. 240).

Así, la percepción deweyana de la libertad en términos positivos es preciso entenderla como ejercicio, es decir, esta solo es posible si se pone en juego la capacidad de discernimiento y si, desde el uso auténtico de la autonomía, se persiguen objetivos sociales que contribuyan al florecimiento de lo humano, a lo bueno, entendidos en los términos antes señalados por Rorty. Ser libre es ejercitar, desde la individual experiencia que se tiene del mundo, las oportunidades para ser como se ha decidido ser; sin embargo, es menester precisar que el ejercicio individual de las oportunidades de ser no se da en el aislamiento o bajo la actitud individualista, solo es posible alcanzar dicho ejercicio con la ayuda de condiciones socio-culturales, económicas y políticas. Es decir, el desarrollo de la individualidad no se puede entender en el pragmatista desligado de la concepción positiva de la libertad, no obstante, evita caer en la tesis del liberalismo clásico que supone una libertad sin contar con las condiciones reales que ofrecen las distintas instituciones culturales, económicas y políticas; así pues, si bien la democracia es libertad, la libertad es un ejercitar las distintas posibilidades de ser de la manera que se ha decidido ser; con esto Dewey está evitando los dos extremos del liberalismo clásico, esto es, la tesis de la libertad como un derecho natural que sirve de contención para las injerencias del Estado por un lado y, por otro lado, la concepción negativa de la libertad, la cual le da más relevancia a lo que se permite hacer y no a las posibilidades de ser.

El autor de *Democracia y Educación* pretende hacernos entender que existen múltiples factores que influyen para que se dé la libertad positiva, en cuanto desarrollo de la autonomía y presupuesto de la democracia; en este sentido, subraya la importancia de considerar que dicha

libertad debe convertirse en condición necesaria para lograr la consolidación de un entorno social y unas instituciones democráticas que garanticen factores que cuiden un estilo de vida basado en la autorrealización o la creación de sí; a propósito afirma Festenstein (1997), en cuanto estudioso de Dewey: “la libertad en su sentido más amplio es solo posible en una forma canónica de orden social, la cual incorpora un auto-gobierno a través de la conformación de los contextos que a su vez la individualidad forma” (p. 70).

Ahora bien, es preciso advertir que Dewey nos previene de interpretar su propuesta en términos de que el Estado o alguna entidad autoritaria obligue a los individuos a ser libres, a desarrollar su individualidad, esto es, a autorrealizarse; afirmar esto sería volver a la aceptación de la actitud inicialmente criticada: el autoritarismo; de tal suerte que, descartando la experiencia, las opiniones y las decisiones de los individuos en cuanto expresiones de su libertad, se pretenda la existencia de algo o alguien que juzgue como confusas dichas opciones de autorrealización y trate de poner a las personas en el *camino correcto*, de acuerdo con un criterio externo a ellas; empero, no es que Dewey esté rechazando las “libertades jurídicas” -la libertad negativa-, lo que sucede es que nos quiere prevenir de una reducción del sentido pleno de la libertad al mero plano de las leyes.

En este horizonte, las condiciones socioculturales, políticas y económicas han de ser entendidas como una atmósfera o una plataforma que debe ser propicia para que se dé el autodesarrollo o la creación-de-sí, toda vez que dichas condiciones son construidas desde la autonomía o el disfrute de la libertad como posibilidad para ser de cada individuo; este aparente fenómeno circular puede comprenderse como una dinámica de cuidado-de-sí, de plena creación-de-sí, en cuanto el *sí-mismo* no ha de entenderse por fuera de las distintas asociaciones que le contribuyen a su realización y, además, porque el pragmatista no concibe que alguna persona, desde el disfrute de su individualidad, pretenda anular las condiciones que propicien el desarrollo de su autonomía y, por tanto, la de los otros; no obstante, lograr que los individuos entiendan que la anterior situación sería contradictoria y, por ende, absurda, es el objetivo de la educación que, en cuanto formación de ciudadanos,

la misma sociedad debe garantizar: “nuestros ciudadanos deben desarrollar aquella clase de individualidad que es inteligentemente sensible a una vida en común y sensiblemente leal al mantenimiento de aquello que es común” (Festenstein, 1997, p. 57).

Queda claro entonces que, primero, el desarrollo pleno de la individualidad no solo es el presupuesto, sino el fin de la democracia y, segundo, que las garantías para dicha autonomía o autorrealización son el resultado de la asociación entre individuos; como ya se había advertido, la individualidad no ha de entenderse en Dewey como aislamiento o como esencia inmutable, es por el contrario una constante creación-de-sí en medio de las diversas contingencias, de tal suerte que el individuo hace de sí lo que es por el tipo de asociaciones a las que pertenece.

Así, la auténtica democracia solo puede darse cuando se cree en las potencialidades de los individuos y, por tanto, cuando se les garantizan las condiciones para el desarrollo de estas; afirma Dewey en *A Critique of American Civilization* (1928):

La liberación de las potencialidades individuales, la exaltación de las energías personales voluntariamente asociadas, se expresan actualmente de una forma todavía germinal en parangón con el esfuerzo en la dirección opuesta, que es orgánico. La fe nuestra está depositada, en último término, en los individuos y en sus potencialidades. No hablo sin embargo de individualismo, en el sentido de algo opuesto a la asociación. Hablo más bien de aquella individualidad que opera en y a través de las asociaciones voluntarias. Si nuestra fachada externa es la de una organización externamente impuesta, por detrás y bajo ella está operando la fuerza de individualidades liberadas que están experimentando a su modo para hallar y realizar sus propios fines. La historia, a fin de cuentas, da testimonio de que tales fuerzas, aunque germinales y un poco dispersas, son las que en último término prevalecen por sobre todas las formas institucionalizadas, aunque pueda parecer que estas últimas estén más firmemente establecidas (p. 144).

Es evidente entonces que el pragmatista no está pensando en la democracia como un simple régimen o un mecánico procedimiento, la concibe más bien como una forma de vida basada, como se ha reiterado antes, en el desarrollo de la individualidad, en el cuidado del ejercicio de la libertad en cuanto creación-de-sí, pero también, en la constante formación para la autocrítica y la transformación, teniendo como punto

de partida el atreverse a imaginar mejores condiciones de vida y, como criterio, la experiencia misma, toda vez que: “lo que el individuo sea efectivamente en su experiencia de vida depende de la naturaleza y el movimiento de la vida asociada” (Dewey, 1928, p. 275). La relevancia que le da el filósofo de la educación a la experiencia individual en su concepción de la democracia no es gratuita; de forma absolutamente clara afirma Dewey (1938), *Democracy and Education in the World Today*:

No importa cuán ignorante sea una persona, hay algo que él sabe mejor que cualquier otro; y ello es dónde es que el zapato le aprieta más en su pie; y puesto que es el individuo el que conoce sus propios problemas, incluso si se trata de alguien poco ilustrado, la idea de democracia -en cuanto opuesta a una concepción aristocrática cualquiera- es que todo individuo debe ser consultado de un modo tal que, de forma activa y no meramente pasiva, él mismo llegue a formar parte del proceso de la formación de la autoridad y del proceso del control social; de una manera tal que sus necesidades y deseos tengan la oportunidad de ser tomados en cuenta de una forma en que ellos cuenten a la hora de definir la política social. Además de lo ya dicho, el otro rasgo que es necesario para la realización de la democracia es el de la consulta mutua y el de la discusión por medio de la cual se puede llegar, en último término, al control social por medio de la puesta en común y el examen de todas esas expresiones individuales de ideas y deseos (pp. 294-295).

Las consecuencias de esta percepción deweyana de la democracia, la cual supone la libertad como individualidad y le da relevancia a la experiencia personal, se ven reflejadas en los distintos ámbitos de la acción social; el pragmatista defiende fielmente que el control social debe estar democratizado, esto es, debe ser genuinamente público, pues no cree en la captura o centralización del control social por parte del Estado (que en definitiva terminan siendo unos pocos individuos); en el plano económico y político las consecuencias, aunque puedan resultar bastante idealistas, apuntan a exaltar la *inteligencia organizada*:

Dewey pertenece a la cadena de liberalismo o socialismo liberal para quien la “anarquía del mercado” es un insulto a la inteligencia humana. Los orígenes de la inseguridad humana ya no son naturales sino que se encuentran en instituciones y acuerdos que están dentro del control humano deliberado (Festenstein, 1997, p. 76).

Ahora bien, es preciso advertir que con el concepto de *inteligencia organizada* no se está excluyendo la posibilidad de que conflictos de intereses puedan darse entre las personas, en tanto cada una estará tratando de lograr su autorrealización; en este sentido, vale preguntarse ¿cómo armonizar el desarrollo de cada individuo con el mantenimiento de un estado social en el que las actividades constituyan el bien de los demás? El filósofo norteamericano no se conforma con suponer cierta armonía social entre los distintos proyectos -producto del ejercicio de las oportunidades para desarrollar la autonomía-, sino que está muy consciente de que los problemas sociales son el claro reflejo de estos conflictos de intereses; afirma Dewey (1938) en *Democracy and Education in the World Today*:

Esto es precisamente la razón por la que hay una necesidad de democracia: el problema en discusión es precisamente cuán conflictivas son las reclamaciones que buscan ser resueltas bajo el interés de todos –o al menos de la mayoría–. El método de la democracia –en la medida en que es determinada por la inteligencia organizada– es llevar estos conflictos a la luz pública donde sus urgentes reclamos pueden ser vistos y valorados; donde pueden ser discutidos y juzgados a la luz de intereses más globales que son representados por cualquiera de ellos de forma separada (p. 297).

3.1.1 La democracia como forma de vida

A partir de la defensa de su tesis sobre la *inteligencia social u organizada*, presente en toda su obra, John Dewey no solo evita la reducción de la democracia a un simple procedimiento, a una forma de gobierno o una maquinaria política, sino que consolida su percepción de la democracia como una forma de vida, como un conjunto de valores e ideales. Está convencido de que la democracia no es solo un mecanismo de representación donde se le da excesiva relevancia al sufragio como expresión de la libertad, toda vez que la democracia, tal como la entiende el pragmatista, supone el desarrollo de la autonomía o la libertad positiva y de instituciones transparentes, en cuanto son el resultado de la búsqueda del florecimiento humano, esto es, son auténticamente públicas. Por esta razón, el filósofo de la educación se enfrenta a dos grandes concepciones de la democracia, por un lado a la de Walter Lippman (1925) –quien sostiene en *The phantom public*, que la democracia es un mecanismo de representación de los muchos por una élite

de técnicos— y a la tesis de Henry Maine (1885), quien concibe la democracia solo como una forma de gobierno, subrayando el individualismo y, por ende, considerando el consenso público como una unidad artificial derivada de las distintas manipulaciones que hacen ciertos intereses privados. Frente a esto el pragmatista resalta la distinción entre la democracia como un ideal y como un mecanismo político:

Como una forma de organización social es el ideal de desarrollo político, pues, representa un organismo completo donde el individuo es la expresión de la totalidad, sin la intervención de intereses de clase. La justificación de la democracia como una pieza de la maquinaria política es simplemente la tendencia que tiene que avanzar hacia ese ideal (Festenstein, 1997, p. 81).

En este horizonte, las apreciaciones que hace Dewey frente a estas dos posiciones están soportadas, como ya se ha mencionado, en la visión de la democracia como *inteligencia social* y como modelo de educación para la creación no solo de una inteligencia libre sino de cierta identidad de intereses. Afirma el pragmatista:

Los hombres no son átomos aislados no sociales, sino que son hombres en cuanto entran mediante relaciones intrínsecas unos con otros, y el estado por su parte representa a los hombres en la medida en que han establecido orgánicamente una relación con otros, o poseen una unidad común de propósito e interés (Festenstein, p. 80).

Ahora bien, la evidente relación de la educación con la democracia se explica en la medida en que no es posible una atmósfera de libre discusión, de crítica y de imaginación de condiciones sociales mejores, sin la formación apropiada del individuo; así mismo, gracias a la formación, a las personas se les hace responsable de la inteligencia social, esto es, del modo de vida que se ha logrado construir a través de la historia. Cuando al individuo se le educa en condiciones democráticas, en el cuidado de su individualidad, termina no solo valorando la democracia como forma de vida, sino entendiendo que la autonomía es la causa y el efecto de este modo de vida. Así mismo, la relación de la democracia con la educación queda justificada una vez se advierte del peligro de una comprensión elitista de esta; la educación en y para la democracia se convierte en la mejor estrategia para evitar el autoritarismo en cualquiera de sus dimensiones.

La defensa de la tesis según la cual la educación para el desarrollo de la autonomía y la inteligencia crítica es una expresión de la democracia como forma de vida, es imprescindible para sortear consideraciones de la democracia que se caracterizan por ser pesimistas frente al proyecto de formar una ciudadanía competente para poder participar-deliberar sobre los intereses comunes; esta última actitud la podemos ver encarnada en Lippman (1925), quien en *Public Opinion*, recurriendo a la posición de Platón en la República, afirma: “no cargar a cada ciudadano con la opinión de expertos en todas las cuestiones, sino poner esa responsabilidad fuera de él, en un administrador responsable” (p. 250).

Esta postura, evidentemente tecnocrática, reduce la democracia a su mínima expresión, ya que, propone conformarse con la aceptación de la libertad para la información y la esporádica participación para determinar quién o quiénes, entre los más *instruidos*, deliberarán por el destino de la mayoría. Ahora bien, es obvio, en nuestra época más que en ninguna otra, que la educación que recibe el ciudadano no puede ser concebida ingenuamente, como purificada y auténticamente formadora; lo cierto es que existen élites que filtran y acomodan la información que sirve para la formación del individuo; dicho fenómeno nos condena a cierta trampa que imposibilita las transformaciones sociales que pretendemos. Sin embargo, la salida a dicha realidad, según Dewey, no es la propuesta por Lippman (1925, p. 251), según la cual se trata de “resignarse” a la tecnocracia o a cierta democracia de élites que saben lo que a todos nos conviene; el filósofo de la educación subraya una vez más que no podemos reducir la democracia a un simple procedimiento o a una maquinaria política, pues la democracia es ante todo un ideal de vida basado en la libertad, la creación-de-sí, la autocrítica y el respeto de la diferencia, que jalona o promueve la tendencia de los individuos -y las maquinarias políticas- en todas y cada una de las formas de asociación como la familia, la educación, el trabajo, la economía y la religión.

Ahora bien, el pragmatista, al cuidar y valorar la especial relación de la educación con la democracia, está señalando la importancia del fomento de un tipo particular de personalidad formada en virtudes como la prudencia -en cuanto disposición a la escucha para poseer un pano-

rama amplio de las distintas perspectivas- y la tolerancia, las cuales son imprescindibles como garantías de auténticos debates públicos, esto es, para la confrontación argumentativa y la persuasión. La asimilación de la democracia como el mejor ideal de vida asociada lograda hasta este momento por los seres humanos, supone entonces la formación de las personas en el uso de la fuerza argumentativa para proponer su perspectiva, rechazando la violencia como forma para imponer sus propias creencias. Así,

el compromiso a participar, a ofrecer argumentos y a escuchar las opiniones de los otros, tiene el corolario psicológico de los participantes que llevan a pensar en términos de posibles críticas y puntos de vista alternativos, y concebir sus propios intereses en una forma que tenga en cuenta los intereses y las opiniones de otros participantes (Festenstein, 1997, p. 88).

Esta idea del apoyo circular de la democracia en la formación (y viceversa) resulta bastante sólida en la medida en que estamos, no solo frente a un esquema de cuidado de un modo de vida basado en la dinámica del cuidado-de-sí, la creación-de-sí y el desarrollo de la experiencia, sino en un genial intento de unir dos ideas que se podrían concebir a simple vista como antagónicas: la preocupación por el desarrollo de la propia individualidad -en cuanto promoción de la experiencia- y la búsqueda del bien común -que consiste en el fomento de la diversidad y la tolerancia, y el logro del bienestar para todos-; en definitiva, y en palabras de Dewey (1939):

La democracia es la creencia en la capacidad de la experiencia humana para generar los fines y los métodos por medio de los cuales promover una experiencia que habrá de crecer en orden a su propio enriquecimiento. Todas las otras formas de fe moral y social reposan sobre la idea de que la experiencia debe estar sujeta, hasta cierto punto, a alguna forma de control externo, a alguna "autoridad" que pretende existir por fuera de los procesos de la experiencia. La democracia es la fe en que el proceso de la experiencia es más importante que cualquier resultado particular obtenido; de esta forma, los resultados especiales logrados sólo alcanzan su valor último cuando son utilizados para enriquecer y ordenar el proceso en curso. Dado que el proceso de la experiencia puede ser un agente educativo, la fe en la democracia es una y la misma cosa que la fe en la experiencia y la educación. Todos los fines y los valores que se aíslan del proceso en curso llegan a convertirse en atrofias, en fijaciones que paralizan lo que se ha ganado en el proceso e impiden que éste se retroalimente, en vez de que tales fines y valores sean usados para abrir y señalar el camino hacia nuevas y mejores experiencias [...]. La tarea

de la democracia es, ahora y siempre, la de la creación de una experiencia más libre y más humana en la que todos participemos y a la cual todos contribuamos (pp. 229-230).

3.1.2 Dewey, maestro de Rorty

Después de la exposición de las consideraciones pragmatistas de John Dewey sobre la democracia, podría parecer un tanto redundante no solo decir por qué es el gran maestro de Richard Rorty sino por qué no es gratuito que hayamos iniciado una reflexión sobre la democracia con él. No obstante, sería importante señalar el reconocimiento que le hace a John Dewey el propio Rorty en *La filosofía y el espejo* (2009, p. 15), al considerarlo, junto a Wittgenstein y Heidegger, entre los filósofos promotores de la reformulación de la filosofía y garantes de una actitud edificante; reconoce además, al filósofo de la educación, gran mérito al conseguir criticar la tradición filosófica y liberal, al proponerse el realce de la tesis, según la cual, la preocupación por lograr condiciones sociales basadas en la solidaridad humana está por encima de la búsqueda de una representación perfecta de la realidad, o de la obtención de un conocimiento objetivo que otorgue autoridad epistemológica, ética o política.⁹ En efecto, como ya lo señalamos, Dewey nos recuerda no solo la importancia del cuidado de la libertad, sino también de la esperanza en una sociedad mejor. En este sentido señala Rorty (1996):

Por mucho bien que hayan hecho las ideas de “objetividad” y “trascendencia” en nuestra cultura, el mismo resultado puede alcanzarse con la idea de comunidad que persigue el consenso intersubjetivo y la novedad -una comunidad democrática, progresista y pluralista del tipo soñado por Dewey- [...]. En mi opinión, Dewey nos ha puesto en la senda correcta al concebir el pragmatismo no como el fundamento, sino como la forma de despejar el camino para la política democrática (p. 30).

Así mismo, la admiración de Rorty por Dewey se deriva del hecho de que el primero cree que la propuesta del filósofo de la educación es un digno modelo de formación de ironistas liberales -solidarios-; en este sentido afirma: “pienso que el liberalismo burgués es el mejor ejemplo de la solidaridad ya alcanzada, y que el pragmatismo de Dewey es su mejor formulación” (1995, p. 293); también considera valioso el hecho de que

⁹ No obstante, es clara en Rorty la distinción entre un Dewey que mantiene una “actitud terapéutica” hacia la filosofía tradicional, y otro que por el contrario pretende de la filosofía un hacer “serio, sistemático, importante y constructivo”. A Rorty le interesa más el primero.

este haya subrayado episodios importantes de la historia como antecedentes de la democracia, sin descuidar el valor de la confianza del individuo en sí mismo y su talento para la autocreación (Rorty, 1996, p. 35). No obstante, el neopragmatista no está de acuerdo con la posición deweyana de concebir la experiencia humana desde un evidente naturalismo de tinte metafísico; por ello, propone hacer no solo una lingüístización¹⁰ de Dewey mediante una sustitución de parte de su léxico -palabras como experiencia, conciencia o pensamiento-, cuanto una renovación de su propuesta a la luz de conceptos como lenguaje, antifundacionalismo, contingencia, ironía liberal y solidaridad; aclara Rorty,

Mi posición difiere de la Dewey principalmente en ofrecer una explicación algo diferente de la relación de la ciencia natural con el resto de la cultura, y en formular la problemática representacionalismo versus antirrepresentacionalismo en términos de palabras y oraciones en vez de en términos de ideas y experiencias. Pero no considero demasiado grandes estas diferencias (1996, p. 35).

En efecto, en una de las más ingeniosas alusiones a Dewey, Rorty (1996) remarca la importancia que tuvo en el desarrollo de su pensamiento la concepción deweyana de la política y, en definitiva, de todas nuestras prácticas sociales, no como un descubrimiento y una representación de verdades, sino como una forma de experimento:

Tanto Jefferson como Dewey describieron América como un “experimento”. Si el experimento fracasa, nuestros descendientes aprenderán algo importante. Pero no aprenderán una verdad filosófica, de la misma manera que no aprenderán una verdad religiosa. Recibirán, simplemente, algunas pistas a tener en cuenta en el próximo experimento. Incluso si nada sobrevive de la era de las revoluciones democráticas, es posible que nuestros descendientes recuerden que las instituciones sociales se *pueden* aprehender como experimentos de cooperación y no como la encarnación de un orden universal y ahistórico. Resulta difícil de creer que no merezca la pena tener memoria de esto (p. 266).

¹⁰ Entenderlo a la luz del “giro lingüístico”, coherente con la percepción darwinista e historicista compartida por Dewey.

En este mismo sentido, el neopragmatista reconoce en Dewey¹¹ no solo un maestro en la adaptación de las propuestas filosóficas al contexto en que vivía, sino en la reivindicación de aquellas sobresalientes características de la cultura estadounidense, que había devenido europeizada por su descuido de la libertad, la solidaridad y la democracia y su afán imperialista-autoritario; el neopragmatista ve que en la propuesta filosófica deweyana no solo se le da relevancia a las contingencias socio-históricas en cuanto responsables de un nuevo replanteamiento de la libertad, en términos de condición necesaria para la autocreación individual-privada, sino, y de manera clara, al compromiso del individuo con el “florecimiento de lo humano”, en la esfera pública, y el papel de la imaginación y el arte en esta empresa; asuntos estos que serán clave para comprender, en Rorty (2001), el sentido neopragmatista de la democracia, y que resume de manera única cuando afirma:

Una cultura así [la de la utopía liberal] estaría de acuerdo con Dewey en que “la imaginación es el principal instrumento del bien, [...] el arte es más moral que toda moralidad. Porque esta última es, o tiende a ser, una consagración al *statu quo*. [...]. Los profetas morales de la humanidad han sido siempre poetas aun cuando se expresan en versos libres o en parábolas” (p. 87).

3.2 El sentido neopragmatista de la democracia: Richard Rorty y la figura del *ironista liberal* *solidario*

3.2.1 La contingencia del léxico y las prácticas sociales liberales

Para los pragmatistas la cuestión acerca de la justificación de nuestras prácticas sociales a partir de un léxico definitivo o perenne, soportado por la filosofía o la religión, ya no tiene mucho sentido; en la medida en que las prácticas sociales son:

¹¹ Es preciso advertir que la interpretación que hace Rorty de Dewey no es bien vista por algunos teóricos como Cornel West, en *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism* (1989), Richard Berstein, en *Democracy: The Task Before Us* (1986), o Thomas McCarthy, en *Filosofía y Práctica social: el “nuevo pragmatismo” de Richard Rorty* (1992). Estos le han criticado a Rorty el amaño del pensamiento de Dewey para fortalecer una propuesta democrática que enfatiza en la no fundamentación filosófica de la democracia -mientras que, al parecer de los autores mencionados, el filósofo de la educación apoyaba un modelo de filosofía práctica en directa relación con el sostenimiento de la democracia-, además, cuestionan que el neopragmatista parece exagerar en Dewey la escisión entre el plano privado y el público.

Encarnaciones de las variables prácticas del lenguaje social, en el sentido de asumir que toda práctica es *lo que hacemos* en la vida diaria y que a su vez esta actividad es la que termina por otorgar sentido, verdad y justificación a los criterios¹² del conocimiento (Suárez, 2005, p. 239).

El léxico no puede entenderse disociado de las prácticas sociales, toda vez que están en un juego de integración dinámica, involucrándose de manera recíproca; así, sin dualismos que nos lleven a hacer separaciones ingenuas entre “de lo que la gente está hablando” y “lo que la gente está haciendo en su época”, el neopragmatista nos mueve a considerar, no la correspondencia o la representación, sino la contingencia del léxico -y por ende de las prácticas sociales liberales-, girando en torno a las nociones de metáfora y autocreación, y no alrededor de nociones como verdad, racionalidad y obligación moral (Rorty, 2001, p. 63). En este sentido, la forma como entiende Rorty el deseo de mejorar nuestro modo de vida está más cercano a lo estético-político que a las fundamentaciones filosóficas, estrategia propia de la Ilustración; es decir, frente a la forma ilustrada de proceder, tratando de explicar y fundamentar filosóficamente las prácticas sociales referidas a la política democrática, el neopragmatista, en cuanto “liberal posmoderno”, propone más bien redescubrir las prácticas sociales y los ideales que la sostienen o la hacen posible; con esto, plantea una clara escisión entre cualquier fundamentación teórico-filosófica y la política como una especie de ciencia experimental. A su entender, lo más relevante de la política democrática o de los asuntos públicos no es la teoría o las elucubraciones filosóficas, sino la solidaridad, esto es, la búsqueda de formas de eliminación de la humillación y el sufrimiento entre nosotros y para aquellos que consideramos *los otros*; no obstante, no desconoce que la Ilustración nos legó una forma ideal de liberalismo que contribuyó a un estilo de vida basado en la secularización y, por ende, re-nuente a los absolutismos; afirma el neopragmatista en *Contingencia, ironía*:

La diferencia entre la búsqueda de fundamentos y el intento de redescubrimiento es representativa de la diferencia entre la cultura del liberalismo y formas de vida cultural más antiguas. Pues en su forma ideal la del liberalismo

¹² [Nota fuera del original] Entendiendo por criterio no un conjunto de normas que están fuera de nuestros juegos del lenguaje y que, por tanto, dirigen lo que decimos y hacemos o nos dan una posición neutral sobre el léxico y las prácticas de las que somos producto, sino como bien señala Rorty: “los criterios no son nada más que las trivialidades por las que se definen contextualmente los términos de un léxico último actualmente en uso” (2001, p. 93).

sería una cultura absolutamente ilustrada y secular. Una cultura en la que no subsiste vestigio alguno de divinidad, ya sea en la forma de un mundo divinizado o de un yo divinizado. En una cultura así no queda espacio para la noción de que hay fuerzas no humanas ante las cuales habrían de responder los seres humanos. Ello excluiría, o reinterpretaría drásticamente, no sólo la idea de sacralidad sino también la de “devoción a la verdad” y de “satisfacción de las necesidades más profundas del espíritu” [...]. En una cultura así, las advertencias de “relativismo”, los interrogantes acerca de si modernamente las instituciones sociales se han vuelto cada vez más “racionales” y las dudas acerca de si las metas de la sociedad liberal son “valores morales objetivos” resultarían ser meramente bellos arcaísmos (Rorty, 2001, p. 64).

En efecto, la Ilustración fue fraguando no solo ideales, sino cierta renovación del léxico y de las prácticas sociales liberales, como resultado de una reacción al absolutismo; en este horizonte, la finalidad del empleo de las nuevas “herramientas” lexicales-prácticas se vio reflejada una vez se quebró el monopolio de las decisiones políticas, mediante la aparición progresiva de la dinámica de pesos y contrapesos, toda vez que se consolidan instituciones que impiden el despotismo y promueven la aparición del pueblo como protagonista de los proyectos políticos.

Con el tiempo, los ideales del liberalismo promovieron experiencias donde se ponía de manifiesto que las personas preferían más un estilo de vida basado en la libertad, la igualdad, la fraternidad y la seguridad, que en la represión, la intolerancia y la discriminación. Si bien el liberalismo acudió a una elaboración de un discurso universalista, con claras tendencias racionalistas, esto se debió a que respondía a un momento en que las concepciones religiosas y el poder político estaban fuertemente unidas, lo cual facilitaba el mantenimiento de los absolutismos; en esta medida el liberalismo como discurso universalista y racionalista, corresponde a lo que era útil para contrarrestar viejas formas de gobierno basadas en la divinización de un soberano.

Así pues, el liberalismo necesitó, en su momento, como principal arma, un fundamento filosófico para luchar contra argumentos religiosos, en la medida en que pretendía constituirse como generador de un nuevo léxico que aparecía como renovación evaluadora del viejo léxico. Sin embargo, Rorty es claro al señalar que en las actuales condiciones

de vida de los ciudadanos de las democracias liberales, resulta inoficiosa una fundamentación filosófica; al respecto, señala el profesor Ángel Rivero (2009):

Le parece [a Rorty] que la percepción generalizada de que la democracia liberal carece de asideros racionales sólidos puede desencadenar un peligroso proceso de deslegitimación política en estas sociedades. Por tanto, lo que urge como tarea pública es explicar que las democracias liberales no dependen esencialmente de un fundamento racional objetivo y que pueden apelar a otras fuentes de justificación. En palabras de Rorty, lo que habría que hacer es redefinir en términos contextuales y pragmáticos las sociedades liberales (p. 372).

Así entonces, Rorty reconoce que en tiempos de la Ilustración fue útil anteponer la figura “sacerdotal” del científico frente a la figura sacerdotal del religioso, lo que derivó en un afán por fundamentarlo todo mediante disquisiciones que pretendían estar en contacto con alguna verdad no humana para ser calificadas como objetivas; empero, la Ilustración y la revolución francesa también son ejemplos claros no solo de innovación lingüística, cuanto de la idea de que la verdad se hace y no se descubre. La Ilustración pone de relieve que los seres humanos en general, y la comunidad liberal en particular, son el resultado de las distintas situaciones, las cuales a su vez, van produciendo discursos distintos, nuevos juegos del lenguaje, novedosos léxicos que nos sirven para redescubrir nuestros viejos léxicos.

Ahora bien, dicho reconocimiento de la contingencia de las prácticas sociales liberales supone, de acuerdo con Rorty, la comprensión de la vida misma de cada individuo como un “experimento” -término relevante para la descripción de la democracia para autores como Mill, Jefferson y Dewey-. En este horizonte, no es gratuita la amplia referencia freudiana¹³ que hace el neopragmatista al inicio de *Contingencia, ironía y solidaridad* (2001, pp. 49-62) para señalar que no debemos concebirnos como culminación del designio de la divinidad o la natura-

¹³ Rorty hace una precisa descripción de lo que Freud intentó hacer: “Podemos empezar a comprender el papel de Freud en nuestra cultura concibiéndolo como el moralista que contribuyó a desdivinizar el yo haciendo remontar la consciencia a sus orígenes, situados en las contingencias de nuestra educación [...]. Si Freud sólo hubiese dicho que la voz de la consciencia es la voz interiorizada de los padres y de la sociedad, no habría causado inquietud alguna [...]. Lo que es nuevo en Freud son los *detalles* que nos da acerca del carácter de las cosas que intervienen en la formación de la consciencia, su explicación de por qué ciertas situaciones y ciertas personas concretas producen una culpa insoportable, intensa ansiedad o vehemente enojo” (2001, p. 49-51).

leza, sino como un experimento más de los distintos *detalles* que contribuyen a que seamos como somos; dichas referencias tienen como objeto servir de premisas para la confirmación de la contingencia del yo, de nuestro léxico y prácticas sociales liberales, de ahí que compareta la afirmación de Schumpeter, citada por Berlin, según la cual “lo que distingue al hombre civilizado del bárbaro es advertir la validez relativa de las propias convicciones y defenderlas, sin embargo, resueltamente” (2001, p. 65); el propósito rortiano es claro, se trata de vivir la “libertad como reconocimiento de la contingencia” (2001, p. 65), curándonos de lo que Bernstein llama el “afán platónico” o la “profunda necesidad metafísica”¹⁴.

Así mismo, es inútil pensar que mediante la fundamentación filosófica podemos ubicarnos en una posición privilegiada con respecto a la sociedad a la que pertenecemos y a otra clase de públicos, llevándonos a tener un panorama amplio de los distintos léxicos usados por estos, para luego lanzar juicios de valor de acuerdo con su correspondencia o no con algo superior y ajeno a las propias contingencias histórico-sociales; de tal suerte que es preciso dejar claro que:

El hablar un lenguaje [...] no es un rasgo que el hombre pueda perder reteniéndolo sin embargo el poder de pensar. No hay, pues, posibilidades de que alguien pueda alcanzar un puesto privilegiado para comparar esquemas conceptuales desprendiéndose momentáneamente del propio (Rorty, 2001, p. 69).

La “libertad como reconocimiento de la contingencia”, entonces, nos aparta de dicho intento, toda vez que nos mueve a entender que los seres humanos no podemos desechar ocasionalmente nuestra historicidad y, por tanto, que “una sociedad liberal es aquella que se limita a llamar ‘verdad’ al resultado de los combates, sea cual sea el resultado” (Rorty, 2001, p. 71).

De tal suerte que si antes fueron útiles las fundamentaciones filosóficas para explicar la necesidad de los cambios políticos, esto resulta inoficioso actualmente; la tesis pragmatista, al poner el énfasis en que la comprensión de estos cambios políticos debe partir del reconocimiento de la contingencia del individuo, de las prácticas sociales y, por

¹⁴ El deseo de “fugarse de la conversación arguyendo a algo atemporal que yace en el trasfondo de todas las conversaciones posibles” (Bernstein, 1983, p. 199).

ende, de su léxico -que es renovable en la medida en que se va redescubriendo el léxico antiguo-, conduce a una imagen del progreso moral e intelectual como historia de metáforas cada vez más útiles y posibilitadoras de una mayor comprensión de los acontecimientos, y no como un paso de un estado irracional a otro más iluminado por la razón. Señala Rorty (2001):

Aceptar la afirmación de que no hay un punto de vista fuera del léxico particular, históricamente condicionado y transitorio, que utilizamos ahora, desde el cual juzgar ese léxico, es renunciar a la idea de que puede haber razones para el empleo de los lenguajes, y, así mismo, de que puede haber razones dentro de los lenguajes para creer en las afirmaciones. Ello equivale a renunciar a la idea de que el progreso intelectual o político sea racional, en todos los sentidos neutrales que “racional” tenga en relación con los léxicos. Pero como parece desacertado decir que todos los grandes avances morales e intelectuales de Europa -el Cristianismo, la ciencia de Galileo, la Ilustración, el Romanticismo, etcétera- fueron afortunadas caídas en una irracionalidad temporal, la conclusión que debe extraerse es que la distinción entre lo racional y lo irracional es menos útil de lo que pareció serlo alguna vez. Cuando se advierte que, tanto para la comunidad como para el individuo, el progreso es cuestión del uso de nuevas palabras y, así mismo, de argumentar a partir de premisas formuladas con viejas palabras, caemos en la cuenta de que el léxico crítico que gira en torno de nociones como “racional”, “criterios”, “argumento”, “fundamento” y “absoluto” no es apto para describir la relación entre lo viejo y lo nuevo (p. 68).

Frente a la opción ilustrada de “racionalizar” o “cientifizar” la cultura, el camino que señala el neopragmatista es el de “poetizar” la cultura; no se trata, entonces, de entender la sociedad liberal como producto de un alejamiento continuo de un estado dominado por la pasión y la fantasía, y por tanto, como un acercamiento a la *luz* de la razón; por el contrario, se trata de admitir que los liberales no están en una extraña posición de autoridad que les permita defender la idea, según la cual, la libertad liberal posee un “privilegio moral” con respecto a la comprensión que se ha tenido de esta en otros léxicos o prácticas sociales -como la de los nazi o los marxistas- (Rorty, 2001, p. 72). Ahora bien, esto conduce a Rorty, remitiéndose a Wittgenstein, a considerar los distintos léxicos como herramientas que han venido siendo construidas a través de la historia, las cuales muestran su utilidad para el progreso moral, intelectual o político, una vez ha pasado el tiempo y las consideramos en retrospectiva:

No podemos concebir al cristianismo, al newtonismo, al movimiento romántico o al liberalismo político como herramienta mientras aún estamos en trance de imaginarnos cómo usarla [...]. Pero una vez que nos imaginamos cómo emplear los léxicos de esos movimientos podremos mostrar una historia de progreso mostrando de qué manera la literalización de determinadas metáforas cumplió la finalidad de hacer posibles todas las cosas buenas que recientemente han ocurrido (Rorty, p. 74).

En este sentido, es preciso considerar que el resultado del empleo de estas herramientas somos *nosotros*; así, frente a la pregunta ¿cómo es que hemos llegado a ser como somos y qué podríamos llegar a ser? la respuesta no es dada teniendo como punto de partida una alusión a fundamentos o explicaciones filosófico-religiosas, sobre una tendencia de la naturaleza humana hacia el logro de un destino histórico, o la aproximación a una condición más racional; la respuesta a dicha pregunta, si es que esta quiere ser asumida pragmáticamente, ha de ser dada narrando las distintas contingencias históricas o el empleo de diversas herramientas que han dado como resultado la sociedad liberal; esto se puede hacer desde la filosofía, entendida no como una tarea que ofrece fundamentos o *questiones juris* sino como un “captar la época con el pensamiento” (p. 74).

En este mismo horizonte, “la filosofía moral toma la forma de una narración histórica y de una especulación utópica antes que la de una búsqueda de principios generales” (Rorty, 2001, p. 78); en otras palabras, la cuestión sobre una moral racional-universal, fundamentada filosóficamente mediante alusiones a la naturaleza o esencia humana, o al triunfo de la razón, propia de ciertas corrientes liberales, es puesta en jaque una vez se analiza a la luz del pragmatismo; Rorty, haciendo una clara referencia a Oakeshott, pretende salvaguardar en nuestro léxico la noción de moralidad, pero no entendida bajo la perspectiva tradicional como obligación moral regida por una recta razón conectada con la voluntad divina, sino como un conjunto de prácticas contingentes; señala el neopragmatista:

Podemos mantener la noción de “moralidad” sólo en la medida en que dejemos de concebir la moralidad como la voz de la parte divina de nosotros mismos y, en lugar de ello, la concibamos como nuestra propia voz como miembros de una comunidad, hablantes de un lenguaje común (Rorty, 2001, p. 78).

Así mismo, es posible concebir que lo que llamamos “acciones inmorales” no son transgresiones a una voluntad sobrenatural o la traición a unos principios generales racionales, sino aquellas cosas que hacemos y que resultan extrañas a la luz del léxico y de las prácticas de *nosotros*, tal vez, porque se parecen a la de otros, de distintas costumbres o de otros tiempos; y más aun, “si las hace uno de nosotros, o si las hace reiteradamente uno de nosotros, esa persona deja de ser uno de nosotros. Se convierte en un proscrito, en alguien que no habla nuestro lenguaje aunque alguna vez haya parecido hacerlo” (Rorty, 2001, p. 78); esta pragmatista forma de entender la moralidad marca entonces una distinción que consiste en pasar de entenderla como la voz reguladora que dictaba una voluntad divina, a concebirla como las exigencias de un lenguaje y unas prácticas sociales que son producto de las distintas contingencias históricas. En este contexto, Rorty remarca la importancia de los héroes de la sociedad liberal: el poeta vigoroso y el revolucionario utópico; ambos personajes se han atrevido a imaginar una sociedad mejor y han creado metáforas y léxicos reformadores para la sociedad; así, a quienes llamamos padres de la sociedad o de la patria, a quienes denominamos fundadores, se les debe concebir como poetas, como reformadores, y no como personas que han logrado descubrir, conocer y representar la verdad acerca de lo que nos conviene. Resume el filósofo norteamericano:

Los ciudadanos de mi *utopía liberal* serían personas que perciban la contingencia de su lenguaje de deliberación moral, y, por tanto, de su consciencia, y, por tanto, de su comunidad. Serían ironistas liberales: personas que satisfagan el criterio de civilización señalado por Schumpeter, personas que combinen el compromiso con una comprensión de la contingencia de su propio compromiso (Rorty, 2001, p. 80).

3.2.2 El *ironista liberal* solidario

Dos filósofos figuran como modelos de los radicalismos que Rorty quiere advertir y ayudarnos a evitar: Michael Foucault, un ironista que se rehúsa a ser liberal, y Jürgen Habermas, un liberal que se cuida de ser ironista. Ambos tienen como punto de partida interpretaciones de Nietzsche; Foucault cree que fue el autor que lo llevó a considerar, los discursos con los que nos describimos, la historia y las instituciones sociales, como una invención humana, demasiado humana, al tiempo

que es la clave para criticar los abusos y coacciones que sobrevienen con las prácticas liberales y la democracia; entre tanto, Habermas ve en Nietzsche el inicio del fin de los ideales emancipatorios, a propósito señala Rorty (2001) en *Contingencia, ironía*:

Habermas considera que esta renuncia al intento de emancipación es la herencia que Nietzsche transmite a Heidegger, Adorno, Derrida y Foucault: una herencia desastrosa que hace que la reflexión filosófica sea, en el mejor de los casos, irrelevante para la esperanza liberal y, en el peor, opuesto a ella. Habermas cree que esos pensadores –teóricos devorados por su propia ironía– constituyen una especie de *reductio ad absurdum* de la filosofía subjetiva (p. 81).

Así, el extremo ironista (ejemplificado en Foucault), se rehúsa a ver en los intentos por lograr una sociedad más democrática formas de conseguir ser más incluyentes y de reducir la crueldad, enfocándose solo en señalar cómo en dichos intentos se limita o coartan las libertades para la creación-de-sí-mismo; el extremo liberal (ejemplificado en Habermas), en cambio, no solo rechaza la tesis según la cual los propósitos públicos o comunes cohabitan con los propósitos privados de autorrealización, sino que intenta unificar, arguyendo a criterios racionales y universales, las maneras privadas que cada persona tiene para conseguir la felicidad, con la supuesta “obligación moral” que tenemos con las demás personas.

En la perspectiva del neopragmatista, Foucault es incapaz de reconocer que lleva sus críticas sobre la esperanza liberal tan lejos que deriva en cierta paranoia y en una versión filosófica de la desesperanza; viendo en cada práctica social un posible dispositivo de poder que degenera y limita la autocreación del individuo, no puede ver que “la sociedad liberal contemporánea ya incluye las instituciones necesarias para alcanzar su propia mejora: una mejora que puede mitigar los peligros que Foucault ve” (Rorty, 2001, p. 82). Así mismo, el filósofo francés, al considerar que es demasiado tarde para una reforma, en tanto estamos insertos en esta retícula del poder –la *microfísica* del poder–, está a favor de una convulsión, una revolución total. En este sentido, Rorty analiza dicha posición a la luz de la tesis de Bernard Yack (1986), quien le ha denominado a esto *anhelo de revolución total*: “la exigencia de que nuestra autonomía se encarne en nuestras instituciones. Son pre-

cisamente los deseos de esa especie los que, según pienso, los ciudadanos de una democracia liberal debieran reservar a la vida privada” (Rorty, 2001, p. 84). El punto a donde quiere llegar el neopragmatista con su crítica a Foucault como modelo de un ironista que rehúsa la esperanza liberal, queda expresada en la siguiente afirmación: “*privatiza* el intento nietzscheano-sartreano-foucaultiano de autenticidad y de pureza a fin de impedirte caer en una actitud política que te lleve a pensar que hay alguna meta social más importante que la de evitar la crueldad” (Rorty, 2001, p. 84).

Con respecto a Habermas, el neopragmatista dice tener no diferencias políticas como las que tiene con Foucault, sino simplemente filosóficas. Lo primero que advierte Rorty sobre el filósofo alemán es que este no estaría dispuesto a admitir que una *utopía liberal* consiste en una *poetización* de la cultura; en efecto, Habermas no solo desconfía de esta estetización rortiana de la esperanza liberal, sino de la fuerza de la imaginación para constituir las mejoras en la sociedad -asunto relevante para Dewey y Castoriadis, por ejemplo-; la tendencia habermasiana a valorar ciertos léxicos y prácticas sociales como modelos, en tanto son producto de prácticas argumentativas llevadas a cabo en *culturas experimentadas*, esto es, con nula dominación y mínima distorsión de la comunicación, le impide reconocer el peligro que se puede derivar del establecimiento, por parte de estas *culturas experimentadas*, de un *biopoder*.

No obstante, Rorty mismo subraya que Habermas responde a dichas críticas de forma medianamente satisfactoria, aludiendo a que las mejoras sociales han de lograrse mediante una “comunicación libre de dominación”, en este sentido, el filósofo norteamericano está de acuerdo con Habermas en que esta es,

una buena manera de reafirmar la tradicional tesis liberal de que la única forma de impedir que en las instituciones sociales subsista la crueldad es la de elevar al máximo la calidad de la educación, la libertad de prensa, las oportunidades educativas, las oportunidades para ejercer una influencia política, y cosas semejantes (Rorty, 2001, p. 85).

Sin embargo, a pesar de que el desacuerdo no resida en el respaldo que ambos filósofos le dan a las instituciones liberales o la idea de

mejorarlas liberando nuestras prácticas sociales de la dominación, no coinciden en la imagen que deberían tener las sociedades democráticas de sí mismas: mientras Habermas considera indispensable que una sociedad democrática se conciba bajo criterios universalistas-racionalistas, propios de la Ilustración, Rorty hace hincapié en la contingencia de nuestro lenguaje y de nuestras prácticas sociales, y, por tanto, en la poetización de la cultura como una forma de alejarse de la interpretación ilustrada (compartida por Habermas) de nuestras mejoras a través de la historia como un ejemplo de alejamiento de la irracionalidad y una aproximación a la *luz* de la razón, a lo universal. En forma precisa lo expresa Rorty (2001):

Habermas está dispuesto a excluir la mayor parte de esa problemática. Pero incluso después de haberlo hecho insiste aún en considerar convergente el proceso de la comunicación no distorsionada, y en concebir esa convergencia como una garantía de la “racionalidad” de tal comunicación. La diferencia residual que mantengo con Habermas estriba en que su universalismo le hace colocar esa convergencia en el lugar de una fundamentación ahistórica, mientras que mi insistencia en la contingencia del lenguaje hace que sospeche de la idea misma de la “validez universal” que se supone que tal convergencia garantiza. Habermas desea preservar la historia tradicional -común a Hegel y a Pierce- de un acercamiento asintótico a *foci imaginarii*. Yo deseo reemplazar esa historia por una historia de la creciente disposición a vivir con la pluralidad y a dejar de preguntarse por la validez universal (p. 86).

Lo que subyace a esta posición rortiana evidentemente es el abandono, expuesto anteriormente, de la tesis según la cual la razón es algo puro que unifica a los seres humanos y nos hace buenos, y por tanto, es el principio *sine qua non* de la solidaridad humana; el neopragmatista nos mueve a pensar que tal consideración de un principio condicional de la solidaridad resulta inútil una vez se deja de entender a la razón como reemplazo de Dios, y se concibe la solidaridad como el producto de las distintas contingencias histórico-sociales. Frente a esto, Rorty (2001) afirma contundentemente:

Yo quisiera reemplazar tanto las experiencias religiosas como las filosóficas de un fundamento suprahistórico o de una convergencia en el final de la historia, por una narración histórica acerca del surgimiento de las instituciones y las costumbres liberales: las instituciones y las costumbres elaboradas para hacer posible la disminución de la crueldad, el gobierno basado en

el consenso de los gobernados, y para permitir tanta comunicación libre de dominación como sea posible. Esa narración aclararía las condiciones en que la idea de la verdad como correspondencia con la realidad podría ser reemplazada gradualmente por la idea de la verdad como lo que llega a creerse en el curso de disputas libres y abiertas. Ese desplazamiento de la epistemología a la política, de una explicación de la relación entre la “razón” y la realidad a una explicación del modo en que la libertad política ha modificado nuestra percepción de aquello para lo que la indagación humana es apta, es un desplazamiento que Dewey estaba dispuesto a efectuar, pero ante el que Habermas vacila. Habermas desea insistir aún en que “el momento trascendente de la validez *universal* hace pedazos cualquier provincialismo, [...] la validez reclamada se distingue de la circulación social de una práctica establecida de facto, pero aún sirve a ésta como fundamento de un consenso existente”. Es precisamente esa afirmación de una validez universal lo que resulta inaceptable debido a lo que he llamado la “contingencia del lenguaje”, y la que la cultura poetizada de mi utopía liberal ya no formularía (p. 87).

Ahora bien, a donde quiere apuntar Rorty con la presentación crítica de la figura de Foucault como el ironista que rehúsa la esperanza liberal y de Habermas, en cuanto el filósofo tan entregado a la esperanza liberal que desestima la ironía privada, es a la consideración de la escisión pragmatista entre lo privado y lo público, y, en ese sentido, a la presentación de la figura del *ironista liberal*, modelo o ideal de ciudadano de su *utopía liberal*, basada, como ya hemos dicho, en la poetización de la cultura y el fortalecimiento de las instituciones que favorecen la justicia social o la lucha contra la crueldad, y no en la búsqueda racionalista-universalista de fundamentación filosófica -bajo la premisa de descubrimiento de la verdad o de correspondencia (o convergencia) con un orden de cosas por fuera de las contingencias histórico sociales-. El *ironista liberal*, en efecto, es aquel que cuestiona críticamente aquellos usos del poder que nos condenan a formas de vida crueles; es un personaje que, al sospechar de las creencias y el léxico con el que se describe, sabe que los recursos lexicales con que cuenta son productos de la contingencia que lo constituyen como tal, pero no por ello renuncia a la denuncia de la crueldad como lo peor que puede hacer una sociedad. El *ironista liberal* es entonces aquel que se reco-

noce como participante de un *léxico último*¹⁵, a tal punto de concebir sus recursos argumentativos como circulares; Rorty (2001) lo describe claramente en *Contingencia, ironía*:

Llamaré “ironista” a la persona que reúna estas tres condiciones: 1) tenga dudas radicales y permanentes acerca del léxico último que utiliza habitualmente, debido a que han incidido en ella otros léxicos, léxicos que consideran últimos las personas o libros que han conocido; 2) advierte que un argumento formulado con su léxico actual no puede ni consolidar ni eliminar esas dudas; 3) en la medida en que filosofa acerca de su situación no piensa que su léxico se halle más cerca de la realidad que los otros, o que esté en contacto con poder distinto a ella misma. Los ironistas propensos a filosofar no conciben la elección entre léxicos ni como hecha dentro de un metaléxico neutral y universal ni como un intento de ganarse un camino a lo real que esté más allá de las apariencias, sino simplemente como un modo de enfrentar lo nuevo con lo viejo [...]. Son liberales -personas para las cuales (para utilizar la definición de Judith Shklar) “la crueldad es la peor cosa que pueden hacer”- (pp. 91-92).

El *ironista liberal* es aquel que se atreve a desobedecer el sentido común, al considerar que da por sentado que las afirmaciones hechas en el léxico último son suficientes para describir y juzgar las creencias y acciones de quienes tienen léxicos alternativos; en la atmósfera del sentido común se encuentran los metafísicos, toda vez que suponen que las palabras remiten hacia una esencia real, y, por tanto, la pregunta por la esencia o la realidad última que se esconde detrás de las apariencias de las cosas sigue teniendo sentido para ellos. El *ironista*, en la perspectiva rortiana, es nominalista e historicista, es decir que, mientras el metafísico espera encontrar la forma correcta o verdadera de hablar interrogando adecuadamente a la realidad, el personaje metaestable¹⁶ no espera, al indagar sobre el uso de las palabras, encontrar nada más allá de los juegos del lenguaje de cada comunidad en cada época, de ahí que manifieste su intranquilidad mediante términos como *weltanschauung*, perspectiva, dialéctica, marco conceptual, momento histórico, juego del lenguaje, redescipción, léxico e ironía (Rorty, 2001, p. 93).

¹⁵ Rorty entiende por léxico último: “esas palabras que representan el punto más alejado al que podemos ir con el lenguaje: más allá está la estéril pasividad o el expediente de la fuerza [...]. Para los ironistas ‘léxico último’ no significa ‘el único que aquietta todas las dudas’ o ‘el único que satisface nuestros criterios para establecer lo que es último, adecuado u óptimo’” (Rorty, 2001, pp. 91-95); en este sentido, el adjetivo *último* posee una carga historicista, no epistemológica.

¹⁶ Término que Rorty toma de Sartre, y que lo usa como sinónimo de persona *ironista*, definiéndolo como: “nunca muy capaces de tomarse en serio a sí mismas porque saben siempre que los términos mediante los cuales se describen a sí mismas están sujetos a cambio, porque saben siempre de la contingencia y la fragilidad de sus léxicos últimos y, por tanto de su yo” (Rorty, 2001, p. 92).

Así mismo, el ironista entiende las teorías, las disertaciones filosóficas o los juicios que comúnmente usamos como el resultado de las sustituciones de un léxico viejo por uno nuevo; en tal sentido, cuando renunciamos a decir y actuar, por ejemplo, en torno al juicio: “las mujeres están en condición de inferioridad racional con respecto a los varones”, hemos hecho un cambio o una mejora en nuestra sociedad en la medida en que hemos reducido los actos de crueldad hacia ciertas personas, pero no quiere decir que descubrimos una esencia real que nos haya hecho cambiar de parecer. Dice el neopragmatista, “nosotros los ironistas tenemos la esperanza de hacernos, mediante esa redescrición continua, el mejor yo que podamos” (p. 98); y dicha redescrición se hace comparándonos con personas, familias y comunidades desconocidas, dado que son léxicos encarnados, de tal forma que nos muevan a no quedarnos anquilosados en nuestro léxico último; de ahí que

los ironistas leen a los críticos literarios y los toman como informantes morales, sencillamente porque tales críticos tienen una gama de relaciones excepcionalmente amplia. Son informantes morales no porque tengan acceso a la verdad moral, sino porque han estado por todas partes [...] se hallan en mejores condiciones para no ser atrapados por el léxico de un sólo libro (Rorty, 2001, p. 98).

En efecto, el *ironista liberal* considera que la crítica literaria no puede ser reducida solo a novelas, cuentos o poemas, sino ampliada a un espectro tan extenso que abarque toda la literatura, es decir, todo aquello que tenga relevancia moral en tanto hable de modos de ser de otras personas, familias y culturas, incluso de otras épocas, y por tanto, contribuya a cambiar nuestra percepción de lo que es importante y posible; en este sentido, el filósofo norteamericano afirma:

El ascenso de la crítica literaria a un lugar de preeminencia en la cultura superior de las democracias; su asunción gradual y sólo medio consciente del papel cultural que en su momento reclamaron para sí (sucesivamente) la religión, la ciencia y la filosofía, ha sido paralelo al ascenso de la proporción de ironistas frente a los metafísicos entre los intelectuales. Ello ha ensanchado la brecha existente entre los intelectuales y el público. Pues la metafísica está inserta en la retórica pública de las sociedades liberales modernas. Se distingue así entre lo moral y lo meramente estético: una distinción utilizada a menudo para relegar a la literatura a un lugar secundario dentro de la cultura y sugerir que las novelas y lo poemas son irrelevantes

para la reflexión moral [...]. Me propongo defender el ironismo, y la costumbre de considerar a la crítica literaria como la disciplina intelectual hegemónica, contra polémicas como las de Habermas. Mi defensa se basa en el establecimiento de una firme distinción entre lo privado y lo público (Rorty, 2001, pp. 100-101).

Lo que conlleva esta distinción entre lo público y lo privado es el rechazo de las posturas extremas, ejemplificadas con las figuras antes abordadas de Foucault y Habermas. En este horizonte, Rorty (2001) considera que si bien los ironistas que se desentienden de la esperanza liberal resultan irrelevantes para la vida pública y las cuestiones políticas, no obstante, son valiosos para efectos de formar una autoimagen privada. La filosofía en todo caso no ha de ser tomada como la única forma de compromiso político o función social, como si se tratara de una disciplina que trabaja con problemas centrales y con cierto orden natural de justificación de nuestras creencias y deseos; el neopragmatista cree que “si no hay un centro del yo, entonces sólo hay diferentes maneras de insertar nuevas creencias y deseos posibles en una trama ya existente de creencias y de deseos” (p. 101); y esto es posible lograrlo con cualquier tipo de literatura. Contrario a las consideraciones de los metafísicos, entre los que se cuenta a Habermas, el neopragmatista piensa que las libertades políticas no necesitan de un consenso acerca de lo que es universalmente humano, para el ironista basta con la deseabilidad de dichas libertades políticas:

Desde nuestra perspectiva, lo único que importa para la política liberal es la convicción ampliamente compartida de que [...] llamaremos “verdadero” o “bueno” a todo lo que resulte de la libre discusión; de que si cuidamos la libertad política, la verdad y el bien se cuidarán de sí mismos (Rorty, 2001, p. 102).

Ahora bien, dicha verdad, y en esto está de acuerdo con Habermas, la considera el *ironista liberal* como aquella que se da en una *comunicación no distorsionada*, esto es, “aquella que se logra cuando se tienen instituciones políticas democráticas y las condiciones para hacer que esas condiciones funcionen” (Rorty, 2001, p. 102); y en este mismo sentido, aludiendo a esa valoración deweyana de la democracia como defensa de la libertad en tanto autonomía, el *ironista liberal* es el defensor de los consensos que posibilitan organizaciones sociales que garantizan la paz y la prosperidad suficiente para que las personas puedan crearse-así-mis-

mas; la convicción para defender esto, no la encuentra el *ironista liberal* en una fundamentación sobre lo universalmente humano o la obligación moral, sino tan solo, en los distintos acontecimientos históricos del pasado y del presente, que nos sugieren que sin las condiciones anteriormente mencionadas, las personas serán menos capaces de dedicarse a su autocreación, a sus asuntos privados. Remarca el filósofo norteamericano:

En una sociedad ideal así, la discusión de los asuntos públicos girarán en torno a 1) cómo equilibrar las necesidades de paz, de bienestar y de libertad cuando las condiciones exigen que una de esas metas sea sacrificada a favor de las otras, y 2) cómo igualar las oportunidades de creación de sí mismo y dejar entonces que las personas aprovechen o desaprovechen, por propia decisión, esas oportunidades (Rorty, 2001, p. 103).

Frente a lo anteriormente sostenido, el filósofo norteamericano aborda posibles críticas que pueden ser resumidas en las dos cuestiones siguientes: la primera, se refiere a la calificación de la propuesta pragmatista como débil, por no estar soportada en principios universalistas-racionalistas, esto obedece a la consideración tradicional de que “la retórica (predominantemente) metafísica de la vida pública en las democracias es esencial para que prosigan las instituciones libres” (Rorty, 2001, p. 103); la segunda, referida a la imposibilidad psicológica de rechazar los actos de crueldad sin ninguna base metafísica, esto es, no es posible ser un *ironista liberal* alejado de creencias metafísicas que nos aseguren que los seres humanos tenemos una naturaleza, origen o destino común; en palabras del pragmatista la objeción rezaría así:

Que la escisión entre lo privado y lo público que estoy defendiendo no será viable: que nadie se dividirá a sí mismo en un creador privado de sí mismo y en un liberal público; que una misma persona no puede ser, alternativamente, Nietzsche y Mill (Rorty, 2001, p. 103).

En este sentido, frente a la primera cuestión, Rorty advierte que el proceso de secularización que se ha derivado de la Ilustración es una muestra clara de cómo la sociedad liberal ha podido consolidar y mejorar sus instituciones, su léxico y sus prácticas, mediante la sustitución de la esperanza en el cielo por una esperanza en una forma de vida

más libre, menos cruel y más incluyente¹⁷; y con respecto a la segunda crítica, es evidente que se desprende de ella una crítica más, la cual puede ser enunciada bajo el cuestionamiento ¿por qué el *ironista*, si es tal, no es también anti-liberal? El filósofo norteamericano alude a este interrogante simplemente recordándonos que si bien a través de la historia distintas esperanzas fueron usadas para cometer actos de crueldad, esto no es razón para subestimar dichas esperanzas; el marxismo, el cristianismo y el utilitarismo, por ejemplo, a pesar de haber sido convertidos en razón de la fuerza, es innegable que han contribuido al logro de la libertad humana; no obstante esto, “el ironista es el típico intelectual moderno, y las únicas sociedades que le han otorgado libertad para expresar su alienación son las liberales” (p. 107), subraya el norteamericano.

El apetito de deconstrucción del ironista no es sinónimo de irresponsable moral o de desesperanzado-público. Sin embargo, si bien es cierto que el *ironista* puede ser *liberal* en la medida en que se redefine, no pretende devorarse a sí mismo; si bien se cuida de creer -como el metafísico- que existen descripciones verdaderas, toda vez que están conectadas con un poder más grande que ofrece un sentimiento de emancipación con respecto a formas de opresión del pasado (el pecado, los esclavistas, los capitalistas, los norteamericanos, etc.), el *ironista liberal* tan solo debe admitir que las posibilidades para conseguir en la sociedad ser más libres y menos crueles dependen de las distintas contingencias histórico-sociales en las que, ocasionalmente, las descripciones tienen influencia. Concluye a este respecto Rorty (2001):

No hay razones por las que el ironista no pueda ser liberal, pero no puede ser un liberal “progresivo” y “dinámico” en el sentido en el que los metafísicos liberales suelen afirmar que lo son. Porque no puede ofrecer el mismo género de esperanza social que el metafísico ofrece. No puede afirmar que el adoptar la descripción que él hace de nosotros o de nuestra situación nos volverá más capaces de vencer a las fuerzas que se unen contra nosotros. De acuerdo con su explicación, esa capacidad es cuestión de armas y de fortuna, y no cuestión de tener la verdad de parte de uno, o de haber identificado el “movimiento de la historia” (p. 109).

¹⁷ Sobre esta sustitución de la esperanza metafísica o religiosa por la esperanza democrática-liberal, Rorty está de acuerdo con Nietzsche en que “la democracia es el cristianismo vuelto natural” (Rorty, 2001, p. 105), aunque dejando a un lado su tono despectivo. La esperanza liberal -democrática- del neopragmatista se traduce a que la sociedad posea un léxico nominalista e historicista, con el cual narre historias de cómo los sacrificios presentes se verán compensados con los resultados futuros.

Ahora bien, el neopragmatista ahonda aún más en las diferencias entre lo que considera un *metafísico liberal* y un *ironista liberal*. La característica principal entre estas dos figuras reside en que mientras el último considera que las redescripciones de impacto público son las que nacen con la pregunta “¿Qué humilla?”, el primero, intenta ir “más allá”, pretende poner de relieve la esencia humana común, de ahí que se pregunte más bien, “¿por qué debo evitar la humillación?”

Así mismo, el metafísico cree que es preciso llegar a la explicación y argumentación profunda del porqué de nuestra benevolencia o nuestra crueldad, revisando en las estructuras internas de nuestra alma maculada o en nuestro estado de naturaleza. El *ironista liberal*, por el contrario, solo intenta poner de relieve la posibilidad que tenemos a sufrir dolor y humillación¹⁸, señala el norteamericano:

El ironista liberal sólo desea que nuestras posibilidades de ser benévolo, de evitar la humillación de los otros se expanda por medio de la redescipción. Piensa que el reconocimiento de la condición común de ser susceptibles de sufrir humillación es el único vínculo social que se necesita (Rorty, 2001, p. 109).

Para el *ironista liberal*, los seres humanos son considerados moralmente relevantes no porque poseen un vínculo especial con algún poder no humano, sino, simplemente, porque son “algo que puede ser humillado”, toda vez que su solidaridad se torne frágil, en la medida en que esta se basa en el cuidado continuo de un peligro común y no en la posesión de una verdad o un fundamento moral. En esta medida, el *ironista liberal* se empeña en tener la mayor familiaridad posible con léxicos últimos alternativos, no solo en la medida en que son útiles para la creación-de-sí-mismo, sino porque son relevantes en el ámbito público, dado que hacen posible la comprensión, aunque sea por vía de la imaginación, de la humillación y la crueldad a las que estamos expuestas las personas. En tal sentido, al *ironista liberal* no le interesa com-

¹⁸ Rorty hace una distinción entre el dolor y la gravedad de la humillación, al señalar: “la mejor manera de causar a las personas un dolor prolongado es humillarlas haciéndoles ver que las cosas que a ellas les parecía ser más importantes, resultan fútiles, obsoletas e ineficaces [...] Él piensa [el *ironista liberal*] que lo que le une con el resto de la especie no es un lenguaje común sino sólo el ser susceptible de padecer dolor, y, en particular, esa forma especial de dolor que los brutos no comparten con los humanos: la humillación” (2001, pp. 108 -110). El neopragmatista con esto, a la vez, encuentra un claro ejemplo de por qué el *ironista liberal* ha de distinguir entre las redescripciones que hace como intelectual, para la auto-creación, y las redescripciones que hace precisamente para influir en público, para evitar la humillación; cuando dicha figura no cuida este límite entre lo privado y lo público, fácilmente puede terminar humillando a los no-intelectuales al hacerlos ver como ridículos, al exponer léxicos últimos alternativos que solo responden a intereses privados.

prender las *razones* para preocuparse por el sufrimiento de los otros, lo que se propone es cuidar que su léxico último no le impida percatarse cuando esté en situaciones donde (se) esté humillando a una persona. Y esto no se logra mediante un proceso de reflexión sobre la naturaleza humana, es más bien un proceso de adiestramiento, de familiaridad con léxicos últimos alternativos que nos preparen para ser precavidos, cuidadosos de las situaciones donde podemos ser crueles y de las formas en las que podemos serlo.

Para lograr este fin -la utopía de la cultura liberal ironista- la escisión entre lo privado y lo público se supone, de tal suerte que es posible combinar en una vida la ironía privada y la esperanza pública, aunque sería un claro intento metafísico fusionarlas; la teoría, antes puesta en relación-fundante de lo público, es confinada por el neopragmatista al ámbito privado de la auto-edificación, mientras que la literatura es apreciada para conseguir las esperanzas sociales. En la literatura no solo encontramos narraciones sobre formas de vida (pasadas o presentes, nuestras o de otros) que fortalecen nuestra capacidad para comprender otros léxicos, otras prácticas y otras esperanzas, sino también un impulso para imaginarnos qué tan crueles podemos llegar a ser o cómo conseguir ser mejores; así mismo, la literatura -las novelas, los poemas, las etnografías, las crónicas- es una auténtica forma de expresar el dolor que los oprimidos, los humillados o las víctimas en general no pueden comunicar dado que, no solo han sido reducidas a una situación no-discursiva como el dolor, sino que se les ha hecho vergonzantes de su léxico. Agrega Rorty (2001):

En el seno de una cultura metafísica liberal, las disciplinas a las que se le encomendó la tarea de penetrar más allá de las diversas apariencias privadas para llegar a la realidad común general única -la teología, la ciencia, la filosofía- fueron las únicas de las que se esperó enlazarán a los seres humanos entre sí y ayudarán de ese modo a eliminar la crueldad. En cambio, en el seno de una cultura ironista, son las disciplinas que se especializan en las descripciones intensas de lo privado y lo individual aquellas a las que se les asigna ese trabajo. En particular, las novelas y las obras de etnografía que nos hacen sensibles al dolor de los que no hablan nuestro lenguaje deben realizar la tarea que se suponía que tenían que cumplir las demostraciones de la existencia de una naturaleza humana común. La solidaridad tiene que ser construida a partir de pequeñas piezas, y no hallada como si estuviese a nuestra espera bajo la forma de un Ur-lenguaje que todos reconociéramos al escucharlo (p. 112).

En síntesis, el protagonista de esta utopía rortiana es el *ironista liberal solidario*, la figura paradigmática de alguien para quien el sentido de la solidaridad humana es cuestión de “identificación imaginativa con los detalles de las vidas de los otros, y no el reconocimiento de algo previamente compartido” (Rorty, 2001, p. 208); por ello, a pesar de la férrea defensa de la *esperanza liberal*, Richard Rorty no cree que exista algo como una convicción política que sea la última palabra, una naturaleza humana benévola o cruel, o una fundamentación filosófica que explique satisfactoriamente el porqué las cosas suceden de la forma en que lo hacen; cuando mucho, este tipo de posiciones servirá para ayudar a tomar consciencia de la identidad moral propia o de la posición que ocupamos en la sociedad. En este sentido, el neopragmatista, de la mano del personaje orwelliano O’Brien, comprende la historia de las distintas posiciones políticas como un conjunto de experimentos que han venido teniendo lugar, sin ninguna garantía de que no se repetirán, de que se perpetuarán o de que estamos en un proceso continuo de emancipación, como si las personas hiciéramos la historia guiadas por un orden suprahistórico o una necesidad metafísica; afirma el norteamericano:

No dice [O’Brien] que la naturaleza del hombre, la del poder, o la de la historia, garantiza que una bota ha de oprimir siempre, sino, más bien, que sencillamente *ocurre* que ha de hacerlo [...]. Una cuestión de hecho, puramente contingente –tan contingente como un cometa o un virus–: tal cosa ha de ser el futuro (Rorty, 2001, p. 201).

En este sentido, así como a muchas sociedades *sencillamente* les ha *ocurrido* que en el poder estén personas capaces de imaginar condiciones de vida con menos dolor y humillación, y más libertad e igualdad, es completamente posible que dichas sociedades puedan ser dominadas en el futuro por autócratas crueles (o por el colectivismo oligárquico de O’Brien descrito por Orwell). Afirma el neopragmatista:

La socialización se derrumba permanentemente, y quién logre realizarla es algo que a menudo depende de quién mata primero a quién. El triunfo del colectivismo Oligárquico, si llega a producirse, no se producirá porque los hombres sean esencialmente malos, o no sean en realidad hermanos, o realmente no tengan derechos naturales, tal como el Cristianismo y el liberalismo político no han triunfado (en la medida en que lo han hecho) porque los hombres sean esencialmente buenos, o sean en realidad hermanos, o realmente tengan derechos naturales [...]. El que se pudiera considerar

un grave error el hallar diversión en ver a seres humanos ser despedazados por animales, constituyó una vez una contingencia histórica tan inverosímil como el Colectivismo Oligárquico de O'Brien. Lo que Orwell nos ayuda a ver es que puede haber *ocurrido sencillamente* que Europa empezase a apreciar los sentimientos de benevolencia y la idea de una humanidad común, y que puede *ocurrir sencillamente* que el mundo termine por ser dominado por personas que carecen enteramente de sentimientos o de una ética semejantes [...]. Cómo sean nuestros gobernantes no es algo que vaya a estar determinado por grandes verdades necesarias referentes a la naturaleza humana y a su relación con la verdad y con la justicia, sino por una infinidad de menudos hechos contingentes (Rorty, 2001, p. 201).

Ahora bien, con esta particular forma de expresarse, propia de un *ironista liberal*, echando mano de aquellas narraciones donde se nos ponga en situación de imaginar que la crueldad es algo que *sencillamente ocurre*, como la del 1984 de Orwell, el neopragmatista no nos mueve hacia la desesperanza, por el contrario, nos invita a considerar la importancia de incentivar la solidaridad. Mas, sobra decir, que la solidaridad humana tal como la entiende Rorty no depende de una *esencia humana* con la que, a lo mejor desde esta posición, no contarían algunos in-humanos como los torturadores, terroristas o genocidas. La solidaridad humana, tal como la entiende el norteamericano, es un hecho que depende de las distintas contingencias desde las que las sociedades consideran, transitoriamente, lo que es correcto o injusto; en este sentido, advierte el neopragmatista:

En épocas como la de Auschwitz, en las que en la historia se produce un cataclismo, y las instituciones y las normas de conducta tradicionales se desplomán, deseamos algo que se encuentre más allá de la historia y de las instituciones. ¿Qué otra cosa puede ser, si no la solidaridad humana, nuestro reconocimiento de una humanidad que nos es común? (Rorty, 2001, p. 208).

Sin embargo, una obligación moral fundada en lazos metafísicos-universales es excluida por el neopragmatista de su percepción de la solidaridad humana, de tal suerte que prefiere entender dicha obligación bajo la dinámica de pertenencia e inclusión a un *nosotros*¹⁹. Basta entonces con registrar cómo la solidaridad humana es una producción

¹⁹ Rorty reconoce que está siguiendo, en la presentación de su posición sobre la solidaridad, a Wilfrid Sellars en su consideración de la obligación moral basada en *we-intentions*, se refiere específicamente a la siguiente cita: “es un hecho conceptual el que las personas constituyan una comunidad, un *nosotros*, en razón de que se conciben el uno al otro como *uno de nosotros*, y por no querer el bien común desde el punto de vista de la benevolencia, sino por quererlo como uno de nosotros, o desde un punto de vista moral” (Sellars, 1968, p. 222).

histórica que ha tenido como punto de partida la fuerza de identificación expresada en un *simple* “uno de nosotros”, y, así mismo, la disposición de *incluir* a “los otros” en ese “nosotros”. En esta medida, dicha fuerza de identificación, en cuanto supuesto de inclusión, no está soportada en ideales universales de justicia o en una comunión con una esencia humana determinante para reconocer a los animales, los vegetales o las máquinas como “los otros”; el norteamericano considera que “lo típico es que la fuerza de ‘nosotros’ es contrastante, en el sentido de que contrasta con un ‘ellos’ que también está constituido por seres humanos: por la especie errónea de seres humanos” (Rorty, 2001, p. 209). Es decir, nuestro sentimiento de solidaridad se ve fortalecido frente a aquellos que compartimos nuestra cotidianidad, ideales, léxico y/o esperanzas, en esta medida, el “nosotros” es algo más restringido y más local que la raza humana; debido a esto, dicho sentimiento no se suscita frente a los demás al aludir que es “un ser humano como yo”, en tanto que dicha alusión “constituye la explicación débil, poco convincente, de una acción generosa” (p. 209).

Rorty advierte, además, que las consideraciones sobre la solidaridad más comunes en nuestras sociedades provienen de la percepción religiosa cristiana y de la secular. El ánimo de suprimir la imaginación como posibilidad de generar vínculos con personas que no son de los nuestros ha sido el común denominador en estas dos posiciones. Así, el cristianismo, para el que la solidaridad no puede soportarse en la idea pragmática de la distinción entre unos hijos de Dios y otros, en cuanto resulta agravante o pecaminosa, comparte con la posición secular el universalismo ético, el cual sostiene, tal como lo pensó Kant, que estamos obligados moralmente hacia alguien no porque compartimos situaciones concretas, contingentes, sino en tanto ser racional significa hacerse responsable de toda la humanidad; en esta perspectiva del universalismo ético, la solidaridad se torna débil, o en el peor de los casos falsa, cuando está basada, como en el caso del pragmatismo, en una fuerza de identificación que funge como supuesto de inclusión; en definitiva, cuando no está soportada en el *deber*. Frente a este universalismo ético, inculcado a nuestra cultura por vía de las creencias cristianas o de la socialización de la ética secular, Rorty reacciona afirmando:

Mi posición involucra que los sentimientos de solidaridad dependen necesariamente de las similitudes y las diferencias que nos causen la impresión de ser las más notorias, y tal condición de notorio es función de un léxico último históricamente contingente. Por otra parte, mi posición no es incompatible con la exhortación a que extendamos nuestro sentido de “nosotros” a personas a las que anteriormente hemos considerado como “ellos” [...]. La concepción que estoy presentando sustenta que existe un progreso moral, y que ese progreso se orienta en realidad en dirección de una mayor solidaridad humana. Pero no considera que esa solidaridad consista en un yo nuclear –la esencia humana– en todos los seres humanos. En lugar de eso, se la concibe como la capacidad de percibir cada vez con mayor claridad que las diferencias tradicionales (de tribu, de religión, de raza, de costumbres, y las demás de la misma especie) carecen de importancia cuando se las compara con las similitudes referentes al dolor y la humillación; se la concibe, pues, como la capacidad de considerar a personas muy diferentes de nosotros incluidas en la categoría de “nosotros” [...]. Las principales contribuciones del intelectual moderno al progreso moral son las descripciones detalladas de variedades particulares del dolor y la humillación (contenidas, por ejemplo, en novelas o en informes etnográficos), más que los tratados filosóficos o religiosos (2001, p. 210).

Los metafísicos liberales sospechan de estos “motivos empíricos” promovidos por el pragmatismo; el universalismo ético que defienden, reconoce Rorty, si bien ha contribuido al desarrollo posterior de las instituciones y de una conciencia cosmopolita, ha intentado escapar del reconocimiento de la conmiseración ante el dolor y el remordimiento por la crueldad, sobre-enfocando, en cambio, la “razón” y, por tanto, la obligación moral. Han considerado que “el respeto por la ‘razón’, por el núcleo común de humanidad, era el único motivo que no era ‘meramente empírico’, que no dependía de los accidentes de la atención o de la historia” (Rorty, 2001, p. 211).

La consecuencia de todo esto es que los sentimientos de simpatía, conmiseración o benevolencia han sido considerados desde entonces como demasiado débiles como para encargarles algo tan serio como la reducción del dolor y la humillación de los otros. Así mismo, la recurrencia al *deber*, propia del universalismo ético, supone que es imperativo abandonar o sacrificar nuestros intentos privados de auto-edificación, para darle mayor relevancia al lado público de nuestras vidas, esto es, al compromiso con la eliminación de la crueldad; asunto que, según el neopragmatista, debe ser producto de la deliberación, no de un orden natural o de cierta obligación moral que automáticamente nos

impone la prioridad de lo público sobre lo privado. El norteamericano cree que el lema “tenemos obligaciones para con los seres humanos” debe ser interpretado como una exhortación a esa situación utópica en la que, por vía de las narraciones de historias conmovedoras, hemos ampliado lo suficiente el círculo del “nosotros”; “debiéramos tener en la mira a los marginados: personas que instintivamente concebimos aún como ‘ellos’ y no como ‘nosotros’. Deberíamos intentar advertir nuestras similitudes con ellos” (Rorty, 2001, p. 214). Rorty intenta probar que Nietzsche no estaba en lo cierto cuando pensaba que después de la muerte de Dios, de la religión y la metafísica, no tendríamos ninguna razón para no ser crueles; y aún más, pretende hacernos entender que no es indeseable ni indecente la encrucijada constante al sentir que rivalizan nuestras obligaciones morales para con los distintos grupos humanos a los que pertenecemos, pero también cuando nuestras opciones privadas, como el preferir a Gandhi y detestar al “Che”, entran en conflicto con nuestros compromisos públicos y la promoción de la solidaridad o la conmiseración, con los comunistas pobres y con pocas libertades, por ejemplo.

En definitiva, la intención de Rorty es proponer un modelo de persona ejemplar, incluso de ciudadano, para las sociedades democráticas. Se trata del *ironista liberal solidario*. *Ironista* en la medida en que es capaz de desconfiar de su léxico último, de reconocer la contingencia de su yo, de sus deseos, creencias, esperanzas y de su posición en la sociedad, en este sentido, es historicista y nominalista, pero, además, alguien que al dedicarse al disfrute de su auto-edificación, en el ámbito privado, reconoce que las garantías para dicho disfrute han sido logradas, a través de contingencias socio-históricas, por las instituciones liberales. *Liberal*, en tanto comprometido con una obligación moral que no parte de una fundamentación metafísico-religiosa ni filosófica, tan solo se soporta en el reconocimiento de la contingencia histórico-social de sus intenciones morales, lo que lo lleva a definir su obligación con los otros desde la pertenencia a un “nosotros” y el deseo de incluir a “otros”, estando atento a las diferencias y similitudes existentes, pero, además, a esas narraciones que detallan el dolor y la humillación que es posible causar, exhortando a entender que la “intención-nosotros”, de los liberales etnocéntricos, consiste en creer que “los actos de

crueledad son lo peor que se puede hacer”. *Solidario* porque, a pesar de comprometerse lo suficiente con sus intereses privados de auto-edificación, conserva la esperanza pública de evitarle la crueldad a otros, esto es, la esperanza de que es posible expandir lo suficiente el sentimiento de solidaridad, es decir, de incluir a “otros” en el círculo del “nosotros”, de progresar moralmente, aunque advierta que no hay necesidad metafísica alguna que asegure que las historia será como se quiere y se espera que sea.

3.3 La “cultura de los derechos humanos”

El punto de partida para una reflexión actual sobre los Derechos Humanos debe ser inexorablemente el reconocimiento del *pluralismo* como rasgo definitorio de nuestras sociedades, dado que es posible evidenciar en estas el encuentro o choque de distintas creencias, preceptos, concepciones de la vida buena, prácticas y esperanzas públicas; y en condición parasitaria con respecto a estas, se encuentra el léxico con el que tratamos a los otros, a los que no son como nosotros en cuanto que no comparten nuestras creencias, es decir, nuestros hábitos de acción. En este sentido, la asimilación consciente y consecuente problematización del fenómeno del *pluralismo* en las sociedades contemporáneas involucra inevitablemente el tema de los Derechos Humanos, haciendo que difícilmente queden resguardados de un análisis crítico. En otras palabras, en cuanto que las diferencias que se ponen de manifiesto como resultado del convivir de los distintos léxicos y prácticas sociales pueden resultar a veces conflictivas, en tanto que algunos grupos humanos no coinciden en lo más mínimo en temas como los valores o las normas, haciendo que se dificulten acuerdos acerca de lo que se debe o no se debe respetar y tolerar, surge la pregunta ¿es necesario y realizable una solución universalista a dichos conflictos?

La respuesta ya la conocemos: Declaración Universal de los Derechos Humanos; es decir, reconocimiento de unas mínimas facultades otorgadas a cada individuo que pertenezca a la “especie humana”, para que se realice como tal, o sea, como “humano”, a partir de estas garantías incuestionables que tienen como objeto la justicia, la paz y la

libertad, y como punto de partida el reconocimiento de la igualdad y la dignidad humana. Dichas prerrogativas concedidas se convierten en deberes u obligaciones que todos deben reconocer y respetar entre sí; en esto consiste la reciprocidad jurídica de los Derechos Humanos, en que si bien faculta a los individuos, también los obliga a reconocer la importancia de que el otro logre realizar las prerrogativas que le fueron otorgadas.

Ahora bien, tradicionalmente tanto los *metafísicos liberales* como los teóricos ironistas han planteado interrogantes sobre los Derechos Humanos, los primeros, desde una postura *iusnaturalista* e incluso teológica; los últimos, tratando de entenderlos por medio de un proceso de sublimación hacia un orden de cosas histórico-superior (La Razón, Europa, Occidente, La Historia, La Obligación Moral), asunto que refleja el anhelo de revolución total, es decir, el deseo de llevar a las instituciones públicas las teorías de autoedificación privadas. Algunas de las preguntas que han ocupado a intelectuales de este tipo son, por ejemplo, ¿quién otorga dichos derechos? es decir, ¿quién o qué faculta y garantiza el cumplimiento de estas prerrogativas? ¿Cuál es su fundamento? ¿Es posible decir que tienen validez universal? Y si la condición para acceder a ellos es ser *humano* ¿qué es ser “humano”, es posible considerarlo como una categoría transcultural? ¿De qué depende el respeto de la llamada dignidad humana? ¿Es esta otorgada por la cultura o es inherente a la *naturaleza humana*? ¿Es posible educar para el reconocimiento de esto que llamamos *común-humano*, y cómo es posible esto?

Por otra parte, para ironistas liberales como Richard Rorty (1998) o John Rawls (1971) estas preguntas no son indispensables para conversar acerca de los derechos humanos; el primero, aborda el tema específicamente en un artículo intitulado: *Human Rights, Rationality, and Sentimentality*, el cual se convierte en un capítulo de su libro: *Truth and Progress*; así mismo, trata el tema de los Derechos Humanos en su texto: *¿Esperanza o Conocimiento? Una introducción al pragmatismo*; su intención en ambos textos es ampliar su explicación sobre lo que denomina el “progreso moral” -no condicionante ni garantizado- en la consolidación de una comunidad inclusiva, a *Human Rights Culture* (una

cultura de los Derechos Humanos). Por su lado, Rawls, aunque ya había dado pistas para una lectura de los derechos humanos en *A Theory of Justice*, aborda propiamente el tema desde su texto *The Law of Peoples* (1993), logrando en este último una comprensión de dicho tema desde las relaciones internacionales, con el propósito de consolidar un *derecho de los pueblos* como presupuesto para un contrato social universal y, por tanto, atreviéndose a ampliar su propuesta de una teoría de la justicia a sociedades no democráticas.

Ahora bien, para acercarnos a un análisis y una comprensión del tratamiento que Rorty da a los Derechos Humanos es necesario movernos en dos temas: la crítica al fundacionalismo y la propuesta de educación de los sentimientos; es preciso anotar además que Rorty (1998), a partir de estas dos cuestiones, nos quiere lanzar, no a una reflexión sobre las razones por las cuales valoramos, respetamos y somos solidarios con los demás, sino *solo* a considerar los Derechos Humanos como una *cultura*, como un logro significativo de lo que antes ha llamado la *esperanza liberal*. En este mismo horizonte, Rawls (1996) entiende los Derechos Humanos como una cultura, empero, no logra zafarse del todo del deseo universalista-racionalista del paradigma consensual y la propuesta del contrato social universal.

3.3.1 Rorty y la crítica al fundacionalismo

El neopragmatismo de Richard Rorty es una constante invitación a abandonar la distinción griega entre apariencia y realidad, entre accidentes y esencia; en este sentido es preciso reconocer que estamos en un mundo sin esencias, o mejor, son estas el resultado de la imaginación y el léxico griego-platónico, o de lo que el norteamericano llama el canon Platón-Kant. La imagen platónica de la verdad y el destino humano de su búsqueda perenne nos hizo creer que había una *realidad objetiva*, entendida, como en el caso kantiano, como una realidad intrínseca, un en-sí, o en cualquier caso, como una realidad a-histórica, a la que debíamos acercarnos para rechazar la ilusión, las apariencias, el error o la maldad; estas consideraciones sobre la *naturaleza* o sobre la esencia humana poco a poco hicieron eco en el pensamiento occidental, al punto en que se consideraron una letanía ineludible al momento de argumentar; el *ironista liberal* por su parte, siguiendo a Nietzsche,

como abanderado de cierta sensación de desconfianza ante este viejo léxico, insiste en que no debemos seguir hablando hoy de una estructura de la existencia que sirva de referencia moral, así como tampoco deberíamos seguir preguntando por lo intrínsecamente o esencialmente humano; es decir, como no hay esencias, y lo único que realmente existe en el mundo humano son relaciones contingentes, no es posible hablar de lo “humano” de manera unívoca y como categoría universal. No hay algo inmodificable llamado lo humano; así pues, “la palabra ‘humano’ nombra un proyecto impreciso pero prometedor, no una esencia” (Rorty, 1997, p. 50). De manera más precisa, Rorty (2009) señalará en *Una ética para laicos*:

Los seres humanos no tienen una naturaleza, no existe naturaleza alguna de la existencia humana. Simplemente existen los diversos modos en que los seres humanos se reunieron formando una sociedad y establecieron sus propias tradiciones. Algunas de estas tradiciones hicieron mucho más felices a los seres humanos; otras los hicieron mucho más infelices (p. 38).

Si seguimos el camino contrario, es decir, el de tratar de dar con lo que determina lo humano, terminaremos cayendo en las distinciones que Rorty mismo denuncia: primero, la distinción humano-animal, con la que tratamos de señalar no solo la diferencia entre nuestra especie y los demás animales, sino también la diferencia entre *nosotros y los otros*, relacionando lo distinto con lo animal, en cuanto que creemos que porque realizan ciertas prácticas no son racionales como nosotros; es decir, consideramos a otros individuos, distintos de nosotros, como no-humanos, en cuanto que no cumplen con nuestra imagen de lo humano racional; de ahí que en algún tiempo se creyese a los esclavos como humanoides o pseudohumanos, o en caso contrario que consideremos a los esclavistas como animales incapaces de razonar sobre lo que hacían. En segundo lugar, la distinción adulto-niños, cuando consideramos bajo esa misma imagen de lo racional-educado lo que es humano, y lo supersticioso-irracional, lo que no es humano; en este sentido, lo humano es alcanzable a través de la educación, y aquellos que no son educados no pertenecen a nosotros, la especie de los racionales. Tercero, la distinción hombre-no hombre, cuando la palabra hombre es sinónimo de ser humano, haciendo referencia a su vez a la figura del macho, con lo cual se reafirma la inferioridad de un

estado de degradación al que no se quiere llegar: la feminidad; es decir, “ser un no-macho es la tercera manera de ser no-humano” (Rorty, 1998, p. 169).

En efecto, la intención de Rorty es llevarnos a reconocer que se trata de entendernos como seres-resultado de las distintas contingencias naturales, históricas y culturales; esto lo ha entendido gracias a Darwin, Hegel, Dewey, Heidegger y Wittgenstein, entre otros. El pragmata cree que los filósofos se han perdido en tratar de explicar algo que les ha dado por llamar “naturaleza humana”, por eso comenta que,

los filósofos han tratado de aclarar este enredo explicando lo que todos los bípedos implumes tienen en común [...]. Platón pensaba que los seres humanos tienen un especial ingrediente que los pone en una categoría ontológica distinta a la de los animales. El respeto por este ingrediente brinda una razón para que las personas sean buenas las unas con las otras (Rorty, 1998, p. 169).

Eso que se ha denominado lo humano no puede ser considerado como categoría universal en cuanto poseedor de un valor a-histórico y transcultural, es por el contrario, una construcción cultural; algunos consideran que ser “humano” es ser racional, empero, no se percatan de que este denominado “atributo universal” es siempre visto desde la propia posición histórico-social, por tanto, se llega a asimilar y explicar lo “racional” desde las consideraciones de un cantón del mundo; ejemplos un tanto más radicales los encontramos en tendencias fundamentalistas donde se piensa que ser auténticamente humano es tener un dios determinado o un determinado color de piel o cierto poder adquisitivo; así, lo que nos han enseñado las narraciones -la literatura- es que cada sociedad crea sus esperanzas y, parasitariamente a estas, su imagen de “lo humano”, de lo valioso y de lo que se debe normatizar para mantener dicha imagen frente a la de los que no son como ellos.

En este plano, Rorty (1998) nos invita a pensar en que es hora de pasar de la pregunta: ¿qué es el hombre? o ¿cómo es nuestra naturaleza? a la interpelación: ¿qué podemos hacer por nosotros mismos para ser mejores? Es así como llega a una consideración de los derechos humanos como una herramienta, pero también, como una forma de vida que hemos asumido; una *cultura* a la que hemos devenido me-

diante ensayos y errores, es decir, probando esperanzas que algunas veces causaron más crueldad que solidaridad. Los derechos humanos son tan solo una de las mejores respuestas que hasta el momento ha dado la sociedad liberal a esa pragmática pregunta.

Entonces, el norteamericano considera a esta *cultura* de los Derechos Humanos como un fenómeno bueno y útil del mundo post-holocausto. Es decir, ha sido un logro de las contingencias históricas, pero también de la actitud de rechazo que hemos asumido frente a los actos de crueldad del pasado; por ello, resulta irrelevante y anacrónico el fundacionalismo de los Derechos Humanos, el cual el neopragmatista definitivamente se niega a aceptar en la medida en que, como él mismo afirma, “el fundacionalismo de los Derechos Humanos es la tesis filosófica de que los derechos humanos están implícitos en la naturaleza ahistórica de los seres humanos” (Rorty, 1998, p. 170). Es preciso resistirse a la tentación filosófica de fundamentar los Derechos Humanos acudiendo a algo denominado “naturaleza” o “esencia humana”, debido a que estos son el resultado de unas condiciones históricas que nos han llevado a comprender, a los miembros de la sociedad liberal, algunos aspectos que consideramos valiosos en el proceso de entender cuáles son las “mejores” circunstancias para desenvolvernos como personas, llevándonos a normatizarlos para mejor conservar ciertas prácticas sociales que garanticen esas condiciones de vida que hemos logrado y queremos mantener, la cual está basada en lo que un pragmatista como Rorty considera como bueno: “bueno es sólo la libertad, la variedad y el crecimiento” (1997, pp. 14-15).

Ahora bien, el norteamericano no tiene problema en ser señalado dentro del relativismo cultural -aunque siendo coherentes sería más bien un etnocéntrico- al no concederle a los Derechos Humanos un fundamento ahistórico y, por tanto, al negarse a considerarlos como inherentes a la “naturaleza humana”, incluso, muy a pesar de que se afilie esta postura al *irracionalismo*, en cuanto que rechaza la existencia de realidades transculturales (con validez universal) de relevancia moral.

Sin embargo, advierte que si bien se puede ser irracionalista en ese sentido, no es posible serlo al momento de consolidar de la mejor manera nuestras creencias o hábitos de acción: “pero uno no puede ser

irracionalista en el sentido de dejar de construir la red de nuestras creencias de la forma más coherente, perspicaz y estructurada posible” (Rorty, 1998, p. 171). El neopragmatista reafirma su compromiso en la contribución a la pérdida de la atractiva imagen *objetiva* de los Derechos Humanos, es decir, su imagen de verdad, de independencia del mundo y de las diversas contingencias; y frente a la pregunta ¿desde dónde podríamos seguir hablando del carácter objetivo y la validez universal de estos? Rorty invita a fijarse en la inutilidad de ver la objetividad desde una perspectiva esencialista, ahistórica y universalista, independiente de los distintos juegos de lenguaje que se dan en los diversos contextos culturales; es preciso reconocer que eso que llamamos “objetividad” es producto de acuerdos intersubjetivos que se dan al interior de las comunidades a las que pertenecemos.

Así pues, el neopragmatista nos lleva a dar el paso de la referencia a la objetividad con validez universal, al reconocimiento de los criterios de cada juego del lenguaje desarrollado por cada comunidad con una validez limitada a su contexto. En este sentido debemos entender los Derechos Humanos, en cuanto criterios contingentes que solo logran tener sentido dentro de la consolidación de las prácticas de cada comunidad -específicamente como producto de las instituciones liberales-, las cuales no son ni mejores ni peores universalmente hablando, sino efectivas o no, contextualmente hablando; en todo caso es preciso incluir cada vez más y mejores prácticas que garanticen condiciones más óptimas de libertad, variedad y crecimiento, es decir, más posibilidades para el disfrute de los intereses privados, y mejores medios para expandir lo suficiente el sentimiento de solidaridad.

3.3.2 La propuesta rortiana de “educación de los sentimientos”

El punto de partida para el tratamiento pragmatista de los Derechos Humanos es la tesis según la cual no existe eso que en la tradición filosófica -ontoteológica- se ha llamado *naturaleza o esencia* humana, o en caso de que existiera, la preocupación por conocerla no tiene efecto ninguno en el cambio de nuestras intuiciones morales -de nada le sirve a un racista o un terrorista saber que existe una Idea de Bien a la que se resiste conocer y una condición racional que se niega a aceptar, pero que lo hace “igual” a los demás-.

Es decir, dado que lo que se pretende es alcanzar una *utopía liberal*, cuyo origen recae en el atrevimiento de imaginar una sociedad mejor, o sea, menos cruel, más inclusiva y con mayores libertades, y en vista de que el medio más efectivo para lograrla que se ha concebido en occidente hasta este momento de nuestra historia es el acuerdo de los Derechos Humanos -resumen de nuestras intuiciones morales-, es preciso reconocer que el conocimiento de un fundamento ahistórico o trascendente de estos, no motiva su respeto y, por tanto, no ayuda a que nuestras acciones sean más benévolas; por el contrario, puede ser este un peligroso argumento para iniciar una inquisición. Por esta razón, Rorty (1998) considera que la *cultura de los Derechos Humanos* no es un logro del conocimiento de una supuesta *naturaleza* humana o de un fundamento transcultural, sino que es el resultado de una acertada revisión del pasado para detectar actos de crueldad, de discriminación y por ende, de anulación de la libertad, además de ser la consecuencia de atrevernos a imaginar una sociedad mejor. La herramienta que usamos entonces para llegar a los Derechos Humanos fue en gran medida el sentimiento; señala Rorty:

Nosotros los pragmatista argumentamos partiendo del hecho de que el surgimiento de la cultura de los derechos humanos parece no deberle nada al incremento del conocimiento moral, sino a la práctica de escuchar historias tristes y sentimentales; llegamos así a la conclusión de que probablemente no existe conocimiento alguno de la clase que Platón concibió. Y pensamos que, dado que al parecer no se logra nada útil insistiendo en afirmar que la naturaleza humana es ahistórica, probablemente no exista tal naturaleza, o al menos no haya nada en ella que tenga influencia sobre nuestras elecciones morales (p. 172).

De acuerdo con esto, es preciso disponer nuestras reflexiones no al conocimiento de la esencia humana, sino a la esperanza en un mundo mejor. Esperanza en una utopía hacia la que avanzamos como producto de las contingencias de la sociedad liberal, pero también, por medio de la conservación de intuiciones morales como las que dieron lugar a los Derechos Humanos. Mientras filósofos como Platón, Tomás de Aquino y Kant nos invitaron al conocimiento de nuestra naturaleza para lograr la comprensión y persecución del “sentido de la obligación moral”, reduciéndonos a lo meramente racional, Rorty (1998) nos lleva a reconocer la relevancia de los sentimientos de compasión, amistad, amor, confian-

za o solidaridad social, para la construcción de una sociedad mejor. El pragmatista cree que logramos ser mejores moralmente cuando surte efecto la manipulación (modelación) de los sentimientos, a partir de una *educación sentimental*: “el objetivo de esta suerte de manipulación del sentimiento es ampliar la referencia de las expresiones *gente de nuestra clase y gente como nosotros*” (Rorty, 1998, p. 176); el objetivo hacia donde el norteamericano cree que debe apuntar esta modelación de los sentimientos o la educación sentimental es la solidaridad.

Así, por medio de la educación sentimental Rorty cree no solo que hemos llegado a ser lo que somos, sino que en ella reside la clave para ser mucho mejores de lo que somos; por ello, contrastando el papel que ha cumplido la filosofía en la educación moral de los individuos, con respecto a lo que puede lograr en este terreno la literatura, afirma: “la filosofía moral ha ignorado sistemáticamente un caso mucho más común: el de la persona cuyo trato con una franja bastante estrecha de bípedos implumes es moralmente impecable, pero que permanece indiferente ante el sufrimiento de los que no entran en esa franja, aquellos que considera pseudo-humanos” (p. 177).

En efecto, sirve de poco señalarles a quienes asumen actitudes crueles y discriminatorias, que tienen en común la racionalidad con aquellos que son objeto de sus acciones. Muchos de quienes asumen estas actitudes están completamente conscientes de esto, al punto de que precisan que eso sea así para que la víctima asimile el sufrimiento y la humillación a la que se le somete. En este sentido, a muchos terroristas, racistas, homófobos o machistas, les sirve de poco saber que las víctimas de sus abusos son personas racionales que no tienen importancia, sino dignidad, y que no son medios, sino fines en sí mismos; básicamente porque todo lo que importa para los victimarios es que esas personas sujetas a abusos no cuentan dentro del círculo de sus prójimos, por tanto son seres humanos de segunda categoría o pseudo-humanos.

Es por esto que Rorty (1998) insiste en que de lo que se trata es de lograr una efectiva modelación de los sentimientos, es decir, educar los sentimientos para que logremos, no obedecer el sentido de obligación moral de bases metafísicas, sino el sentido moral del “intención-nosotros”, de tal forma que podamos compadecernos, ser solidarios con

aquellos que no son como nosotros, pero a los cuales podemos incluir en el “círculo del nosotros”, mediante el reconocimiento de las similitudes, las diferencias y el sentimiento común de rechazo al dolor y la humillación. Todo esto no es otra cosa que un *progreso de los sentimientos*, para efectos de un progreso moral. Sin embargo, Rorty acierta cuando afirma que a la mayoría de las personas, sobre todo aquellas que no han sido afectadas por la cultura de los Derechos Humanos, les cuesta, en la práctica, sentirse igual a los demás; de hecho cada grupo humano se considera de una clase “buena” de seres humanos, distinta a los comunes. Por esta razón, para muchos individuos sus creencias y la identificación que tienen con estas, se fortalece y adquiere sentido cuando se sienten orgullosos de que no son como “los otros”, en cuanto a que sus hábitos de acción son mejores. “Lo decisivo para su sentido de identidad es que no son ni un infiel, ni un gay, ni una mujer, ni un intocable” (Rorty, 1998, p. 178).

Ahora bien, aquellos que denominamos fanáticos, racistas o en todo caso crueles, no son más irracionales que nosotros los que creemos en la realización de la *utopía liberal* y en la consolidación definitiva de una cultura de los Derechos Humanos; cuanto más, esos a quienes señalamos no son sino menos afortunados. Rorty (1998) acude al término *deprived* (carente) para referirse a ellos. No obstante, no se le debe entender como “carentes” de racionalidad, de verdad o de conocimiento moral, sino más bien como carentes de seguridad y simpatía. Con respecto a esto Rorty señala, en *Truth and Progress*:

Por “seguridad” entiendo el disfrutar de condiciones de vida lo suficientemente libres de riesgo, como para que nuestra diferencia con respecto a los demás no sea esencial para el auto-respeto y la auto-estima. Por “simpatía” entiendo el tipo de reacciones que se daban más en los atenienses después de ver Los Persas, de Esquilo, que antes; que se daban más en los estadounidenses blancos después de leer La Cabaña del Tío Tom que antes; que se dan más en nosotros después de ver por televisión algún programa acerca del genocidio de Bosnia (p. 180).

Se trata entonces de llevar a cabo un *progreso de los sentimientos* a partir de una ampliación de nuestra simpatía hacia los demás, acrecentando cada vez más nuestra capacidad para reconocer que las similitudes que tenemos con los demás superan las diferencias. Sin embargo,

dichas similitudes no consisten en que compartimos un yo verdadero con el cual encarnamos a la humanidad, se trata más bien de pequeñas similitudes que pueden consistir en que se comparten gustos, proyectos, valores familiares o sentimientos hacia la amistad. En este horizonte, las historias que nos ponen en contacto con un sentimiento de simpatía frente a los otros y nos hacen familiarizar con su léxico y sus esperanzas, nos hacen entender detalles de sus vidas y situaciones crueles que pueden estar viviendo, han jugado un papel más importante que los mandatos o imperativos morales. Es decir, somos genuinamente benévolos o más solidarios con los que no son como nosotros solo en cuanto logramos una simpatía²⁰ con su situación de dolor y humillación, y cuando nos atrevemos a reconocer similitudes, por muy superficiales que sean. No logramos desarrollar vínculos de solidaridad con los otros solo sabiéndonos los Derechos Humanos o reconociendo una esencia o naturaleza común, sino siendo capaces de sentir su historia, sus circunstancias, su realidad. Es esta la forma más efectiva y sincera de ser mejores, logrando el progreso de los sentimientos.

3.3.3 El paradigma consensual de Rawls

El filósofo norteamericano John Rawls (1996) coincide con la postura que rechaza cualquier intento de buscar un fundamento o de partir de una doctrina o concepción filosófica que explique el porqué los seres humanos poseen cierta dignidad que los hace acreedores de algunos derechos. En este sentido, se muestra no solo indiferente frente al fundacionalismo de los Derechos Humanos, sino escéptico frente a un supuesto argumento filosófico que intente demostrar que dichos derechos son inherentes a la naturaleza humana, dejando claro que no está interesado en mostrar por esta vía la validez universal de estos. Afirma Rawls (1996) en la obra *El derecho de los pueblos*:

Estos derechos no dependen de ninguna doctrina moral comprensiva ni de ninguna concepción filosófica de la naturaleza humana, como por ejemplo la que establece que los seres humanos son personas morales y tienen igual valor, o aquella que establece que los seres humanos tienen ciertos poderes morales e intelectuales específicos que los hacen merecedores de esos derechos. Esto requeriría una teoría filosófica lo suficientemente profunda que

²⁰ Es posible reconocer que Rorty piensa en este caso la *simpatía* hasta cierto punto desde la concepción desarrollada por Adam Smith en su *Teoría de los Sentimientos Morales* (1997); aunque, en el neopragmatista ésta es entendida sin recursos metafísicos.

muchas de las sociedades jerárquicas, si no todas, rechazarían por liberal o democrática, o por ser, de alguna manera, teorías propias de la tradición política occidental y perjudiciales para otras culturas (pp. 117-118).

Queda claro también que el rechazo de Rawls a cualquier tipo de fundacionalismo se debe a que una posición de este tipo podría comprometerlo demasiado con una visión, que en todo caso, resultaría excesivamente occidentalizada y tal vez prejuiciosa de las concepciones de otras culturas. Por esta razón opta por asumir una postura sensata, cuyo punto de partida sea una preocupación genuina por manifestar de manera efectiva la tolerancia hacia sociedades no liberales, con el propósito de hacer realidad la realización de un *derecho de los pueblos*. Para ello, Rawls opta no por una explicación de la naturaleza humana o una demostración de los Derechos Humanos como un reconocimiento de una esencia, a la que se le debe reconocer una dignidad o valor especial, sino por un paradigma consensual,²¹ con el cual pretende hacer entender que la importancia de los Derechos Humanos reside en que son condición necesaria para considerar a una sociedad ordenada y para que dicha sociedad pertenezca a la comunidad de pueblos justos; señala Rawls (1996) en *El derecho de los pueblos*:

Los derechos humanos básicos expresan un patrón mínimo para las instituciones políticas bien ordenadas de los pueblos que pertenecen, en calidad de miembros aceptados, a una justa sociedad política de naciones. Cualquier violación sistemática de estos derechos es un asunto serio y perturbador de la sociedad de naciones como un todo, ya sean éstas liberales o jerárquicas (p. 118).

En este mismo sentido, el reconocimiento de los Derechos Humanos se convierte en requisito para cualquier sociedad que quiera disfrutar de orden y ser considerada por aplicar una concepción de justicia, ya no tanto como equidad en todo su sentido al estilo de las sociedades occidentales, sino como *principio de orden*²² para pertenecer a un sistema de naciones que cumplen una mínima normatividad que ha de nutrirse y mejorar cada vez más por consensos inter-nacionales. Las sociedades han de esforzarse en la aceptación y cumplimiento de los

²¹ Para profundizar más en este tema, ver el estudio preliminar que realiza el profesor Oscar Mejía (1996).

²² Con su texto, *The Law of Peoples*, Rawls logra ampliar su concepción de justicia como equidad (desarrollada en *A Theory of Justice*) a una comprensión de esta como *principio de orden* para el sistema internacional.

Derechos Humanos, independientemente de las creencias religiosas o tendencias políticas, es decir, sin importar si son liberales o jerárquicas, con el propósito de mostrar que pueden ser admitidas o consolidar su pertenencia a lo que Rawls (1996) llama *sociedad política justa de naciones*.²³

De esta manera, el respeto de los Derechos Humanos se convierte no solo en condición última de un paradigma consensual como el rawlsiano, sino, y sobre todo, en un mecanismo en las relaciones internacionales, no para excluir a otros pueblos, sino para manifestar un modelo de orden y de justicia a partir del reconocimiento de unos derechos básicos, que para Rawls (*El derecho de los pueblos*), serían: “el derecho a la vida y a la seguridad, a la propiedad personal, a una cierta libertad de conciencia y de asociación y el derecho a la emigración, además de defender el Estado de derecho” (1996, p. 118). Así pues, aquellas sociedades que no logren aceptar o cumplir este mínimo requerimiento se excluirán por sí mismas de una futura organización universal de naciones.

Ahora bien, ahonda Rawls en los requisitos que una sociedad no liberal o jerárquica debe cumplir para ser bien ordenada y para “sentirse a gusto” en una futura asociación internacional: primero, deben ser pacíficas, prefiriendo siempre los mecanismos diplomáticos y de intercambio; segundo, poseer un sólido sistema legal que imponga deberes y parámetros mínimos de equidad a sus nacionales, los cuales lo han de reconocer como legítimo; tercero, respetar un catálogo básico de derechos humanos. E insiste Rawls (1996) en el tercer requisito, dejando claro que los Derechos Humanos son condiciones últimas de los sistemas legales de las sociedades bien ordenadas (ya sean liberales o jerárquicas), y que por tanto hacen parte de lo que se consideraría “no negociable” para una futura organización universal de naciones basadas en la justicia como *principio de orden*.

Así pues, son los Derechos Humanos el resultado de un modelo de consenso de los pueblos que se han esforzado por lograr cierto orden

²³ Ahora bien, es posible hacer diversas críticas al etnocentrismo no advertido o a la inocente suposición del elector ideal y el conjunto de opciones apropiado en el que cae el contractualismo rawlsiano; para profundizar sobre dichas críticas ver: Ackerman (1980), Elster (1994) (1986) o Nozick (1974).

político, social y económico, y en este sentido son producto de una dinámica contractual que se ha enriquecido, indudablemente, de un consenso que ha tenido lugar, a nivel más amplio, a partir del diálogo entre los pueblos. Los Derechos Humanos son entonces producto de un consenso, de un *modus vivendi* que, a los ojos de Rawls (1996), debe ser establecido como llamado al orden y la justicia para los regímenes expansionistas que están fuera de la Ley, y en este sentido, lejos de aceptar un *derecho de pueblos* (p. 124).

3.3.4 Rawls y la propuesta del contrato universal

“Los derechos humanos son una variedad especial de derechos de aplicación universal cuya intención general no es discutible. Forman parte de un derecho de los pueblos razonable” (Rawls, 1996, p. 121). Para John Rawls es impensable una propuesta de un *derecho de pueblos* sin la aceptación y el respeto, por parte de las distintas naciones, de los Derechos Humanos; pero es más impensable aún el reconocimiento de estos últimos desde una postura anti-universalista. Ahora bien, es preciso preguntarse ¿cuáles serían las razones por las cuales la aplicación universal de los Derechos Humanos no es discutible?

Para responder a esta pregunta es preciso tener en cuenta que el fin que persigue Rawls es la consecución de un contrato universal, es decir, de un acuerdo entre pueblos, que implica ir más allá de un simple acuerdo entre Estado-nación, los cuales deben poseer ciertas características, antes mencionadas, y que según la propuesta rawlsiana, los lleva a ser considerados sociedades bien ordenadas. En este sentido, los Derechos Humanos constituyen un condicionante extrajurídico y supranacional para cualquier sociedad que se denomine ordenada y por tanto, que pretenda hacer parte de una organización universal de naciones. Son el requisito fundamental para cualquier contrato social universal, en cuanto que, si son asimilados y aceptados en una sociedad, dan cuenta del correcto funcionamiento del sistema legal interno y de su proceder pacífico con respecto a otros pueblos.

En esta medida, para Rawls (1996), las funciones de los Derechos Humanos a nivel interno son: primero, ser expresión de decencia de un orden legal y condición de legitimidad de un régimen cualquiera; segun-

do, dada su existencia en un país, excluir cualquier intento -incluso pretendidamente justificado- de intervención económica o militar por parte de otras naciones; y, tercero, plantear un límite al mismo pluralismo y mutua tolerancia entre los pueblos (p. 122). Con su propuesta de un *derecho de los pueblos*, Rawls indiscutiblemente lo que pretende es establecer ciertos límites razonables a lo que debe o no debe ser tolerado, pero al mismo tiempo, y tal vez sin percatarse de ello, Rawls está tratando de expandir el ideal Occidental de una sociedad liberal ordenada. En caso de que esté consciente de ello, entonces lo que está haciendo con dicha propuesta es persuadir a regímenes que están, según él, fuera de la ley, para que se acojan a un *principio de orden* como condición para hacer parte de un contrato universal entre naciones justas.

Dicho *principio de orden*, como ya se ha dicho, tiene como punto de partida un primer acuerdo o consenso: los Derechos Humanos; aunque sea unos básicos derechos como el del respeto a la vida, a la seguridad, a la propiedad personal y a una cierta libertad de conciencia y de asociación. Así pues, pensando en un eventual contrato social universal Rawls (1996) exige, como mínimo, la aceptación y cumplimiento de los Derechos Humanos que, según él, no es un imposible para sociedades tradicionales donde no impera la democracia constitucional, en tanto que estas, si bien no tienen que asumir todo de la dinámica de Occidente, si pueden por lo menos ser sociedades bien ordenadas desde sus condiciones particulares. Es decir, este contrato social universal solo será posible si se asimila el denominado *derecho de los pueblos*, cuya condición última es el respeto por los derechos humanos básicos.

Otra razón por la cual Rawls considera que esta exigencia no debe ser un imposible para las sociedades tradicionales o jerárquicas, es porque considera que todas deben estar interesadas en saber el modo correcto de relacionarse con las demás sociedades. Se convierte así el *derecho de los pueblos*, en cuanto propuesta de un contrato social universal, en una herramienta fundamental para las relaciones internacionales. Señala Rawls (1996) en *El derecho de los pueblos*:

Toda sociedad debe saber no sólo cómo se relaciona sino cómo debe comportarse con las demás sociedades [...] debe formular ciertas ideas y principios para guiar sus políticas en relación con otros pueblos. [...]. Si no pudiéramos aplicar estas ideas al derecho de los pueblos, la concepción li-

beral de la justicia política parecería historicista y sólo tendría validez para sociedades cuyas instituciones políticas y cuya cultura sean liberales. Es esencial mostrar que esto no ocurre cuando se apoya la causa de la justicia como equidad, así como la de otras ideas más liberales (p. 87).

Con la propuesta contractual universalista de un *derecho de los pueblos*, se busca la consolidación de sociedades bien ordenadas por una parte, así como el respeto y la conservación de los Derechos Humanos, por otra; esto por supuesto, teniendo en cuenta que es un imperativo para todas las sociedades interesarse por lograr consensos cada vez más razonables en su relación con otras. En último término, Rawls (1996) considera que es posible lograr hacer un contrato social universal de naciones que busquen mejorar internamente y mejorar sus relaciones internacionales, a partir de un principio de orden que, definitivamente y por más que trate de ocultarse, debe parecerse en alguna medida a la concepción de justicia como equidad, la cual a su vez exige que se tenga en cuenta el reconocimiento de la llamada *posición original* -donde los actores son considerados libres e iguales, en condiciones equitativas de argumentación- como pre-supuesto de reconocimiento mutuo para el logro de consensos razonables.

3.3.5 Rorty y Rawls, ironistas liberales

Entendiendo los Derechos Humanos desde la perspectiva de Rorty y de Rawls, queda claro que no tiene sentido una filosofía cuya tarea sea buscar fundamentos ahistóricos señalando una naturaleza o esencia humana, es decir, una realidad que supere lo meramente cultural y que tenga validez universal; esto dado que lo que cada pueblo entiende como “lo humano” y que cree valioso, respetable y conservable, es una construcción *demasiado humana* y sujeta a un espacio y un tiempo, esto es, a un contexto. Rorty (1998) señala, en *Truth and Progress*:

Vemos en nuestra tarea un esfuerzo por hacer a nuestra cultura -la cultura de los Derechos Humanos- más autoconsciente y más poderosa, en vez de tratar de demostrar su superioridad sobre otras culturas apelando a algo transcultural. Creemos que lo más que la filosofía puede pretender es resumir nuestras intuiciones (influenciadas por la cultura) acerca de lo que es correcto hacer en diversas situaciones. El resumen se efectúa formulando una generalización a partir de la cual puedan deducirse esas intuiciones, con la ayuda de premisas no discutibles (p. 171).

Así pues, no se trata de ser benévolos con los otros porque recordamos o contemplamos la Idea del Bien, porque somos hijos de un mismo Dios o porque tenemos una “esencia común” que nos otorga dignidad y no meramente importancia, sino de respetar los derechos que la cultura en la que nos tocó vivir nos ha otorgado, en cuanto que con estos se pretende valorar, conservar y mejorar nuestras esperanzas; en Occidente es esto lo que pretendemos con la declaración de los Derechos Humanos. Evidentemente, detrás de todo esto están unos hechos históricos que nos han llevado a revisar y cambiar las acciones crueles de nuestro pasado que han causado humillación y dolor a los otros. En este mismo sentido Rawls (1996), en total rechazo a las posturas fundacionalistas, muestra su desinterés por la pregunta acerca del fundamento de los Derechos Humanos o por la búsqueda de una doctrina o concepción filosófica que intente mostrar que son inherentes a la naturaleza humana; de ahí que afirme:

La mayoría de las perspectivas filosóficas familiares, como el intuicionismo racional, el utilitarismo (clásico) y el perfeccionismo, también han sido formuladas de manera general para que nos sean directamente aplicables en todos los casos. Aunque estos no tengan fundamento teológico, su fuente de autoridad es la razón (humana), un ámbito independiente de valores morales, o cualquier otro fundamento de validez universal [...]. Contrariamente, un punto de vista constructivista, como aquel de la justicia como equidad y el de otras ideas liberales generales, no parten de principios universales aplicables a todos los casos (p. 89).

En otro asunto en el que podemos hacer coincidir a estos dos *ironistas liberales* es en que consideran que los Derechos Humanos pueden servir como un mecanismo de cohesión y de persuasión usado por Occidente frente a las otras culturas (con regímenes tradicionales o dictatoriales), bajo la *simple* pregunta ¿les gustaría ser más libres y sufrir menos?; ambos coinciden también al pensar que no hay que olvidar que no dejan de ser producto de acuerdos que se han generado en medio y por las contingencias históricas; sin embargo, se distancia un poco la postura de Rorty, al señalar que están condenados al límite de una audiencia determinada, en este caso a la cultura occidental, aunque no niega que se puedan extender a otras sociedades por vía de la persuasión y la educación de los sentimientos; Rawls por su parte, cree que es posible determinar la universalidad de los Derechos Humanos, no por la vía del fundacionalismo, sino

por medio de la exigencia de la aceptación y el cumplimiento de estos, por parte de los pueblos, para garantizar el orden y la integración a una organización universal de naciones.

Así entonces, lo que ambos pensadores nos advierten es que cuando creemos que los Derechos Humanos son inherentes a la naturaleza o esencia humana, considerándolos como referentes morales cuya procedencia no es humana, estamos a solo un paso de su imposición violenta, como si estuviéramos ante un “mandato divino” y no ante un resultado útil y maduro de nuestras contingencias históricas -y de la actitud de rechazo que hemos asumido frente a los actos de discriminación y crueldad en los que hemos caído en nuestro pasado-.

Si seguimos considerando que los Derechos Humanos son la salvación que Occidente debe ofrecer a otros pueblos, continuaremos moviéndonos en los presupuestos de la ontoteología o de la metafísica, hecho que Gianni Vattimo (1994) denuncia en cuanto que resulta en imposición de la “verdad única”. Resulta en violencia; pero lo más grave de esto es que tendremos la excusa perfecta para invadir pueblos y asesinar personas bajo la consigna: “toda persona tiene Derecho a la Vida”. A propósito de esto, no obstante alguien podría considerar que para la cultura Occidental los Derechos Humanos son un *absoluto* y que, por tanto, hay que hacerlos valer de cualquier forma, frente a cualquier práctica que anule las garantías otorgadas por dichos derechos, entre las que se cuenta la libertad y la igualdad; sin embargo, un pragmatista como Rorty nos recuerda que las condiciones de vida que hoy tenemos y que queremos conservar sin dejar de madurar y mejorar, no son de por sí un absoluto, sino “el mejor medio que fuimos capaces de imaginar hasta este momento en procura de alcanzar la máxima felicidad posible para los seres humanos” (Rorty, 2009, p. 32).

Rawls (1996) deja claro que uno de los requisitos que debe cumplir una sociedad para ser considerada bien ordenada es ser pacífica, es decir, no imponerse a las otras; a tal punto pretende insistir en esto que, incluso con respecto al asunto de la exclusión de las sociedades jerárquicas por parte de las liberales afirma: “la exclusión no es de las sociedades liberales con relación a las jerárquicas sino, por el contrario y en caso dado, sólo podría serlo de las jerárquicas hacia las liberales por considerarse aquéllas incompatibles con éstas” (p. 66).

En suma, la manera como fuimos capaces de llegar a imaginar la cultura de los Derechos Humanos y la esperanza de construir plenamente esta utopía, depende del progreso de los sentimientos y no del conocimiento de la naturaleza humana o las obligaciones morales. El problema que siempre se quiere señalar cuando se lanza una afirmación de este tipo, es que nos parece inconcebible dejar el mejoramiento de las sociedades en manos del sentimiento, el cual siempre lo afiliamos a lo débil, a lo femenino; sin embargo, este tipo de posturas no son más que producto de una mentalidad *fologocéntrica* (y ontoteológica), donde se nos ha convencido de que la pasión y el sentimiento no son dignos de confiar, porque llevan a la perdición (al pecado), por eso es mejor que la razón, signo de lo varonil, lleve las riendas, sobre todo en asuntos morales. Rorty (1998), en *Truth and Progress*, denuncia este *falogocentrismo* en el que hemos caído, poniendo en evidencia la invitación que nos ha hecho gran parte de la tradición filosófica: “librarse de todo lo viscoso, pegajoso, húmedo, sentimental y femenino” (p. 183).

Con respecto a Rawls, digamos que logra hacernos dar el paso -a los que seguimos el neopragmatismo rortiano- al reconocimiento de una posible forma de comprender la universalidad de los Derechos Humanos como un catálogo o patrón mínimo “no negociable”, no porque sean un mandato divino o sean inherentes a una supuesta naturaleza humana, sino en cuanto que se convierten en condición o requisito para la consolidación de un eventual contrato social universal que reúna a naciones justas, es decir, que cumplan con un *principio de orden* y que respeten y garanticen los Derechos Humanos; de esta manera, la comprensión de estos queda adscrita a un paradigma consensual o a un ambicioso contractualismo de orden universal, con el que Rawls (1996) intenta establecer un *derecho de los pueblos*.

4. CONSIDERACIONES FINALES. JUSTICIA, CONVERSACIÓN E IRONÍA LIBERAL: TRIADA QUE EXPRESA EL PASO DE LA EPISTEMOLOGÍA A LA POLÍTICA

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

Rorty, La filosofía y el espejo de la naturaleza.

4.1 La justicia, entre la simpatía y la vergüenza

En el pragmatismo, desde Dewey -incluso si se quisiera incluir a Rawls- hasta Rorty, las consideraciones en torno a la justicia han tenido un lugar especial. En el caso específico de este último, la justicia es comprendida bajo consideraciones desde las cuales es entendida la solidaridad, esto es, la expansión de la lealtad. El neopragmatista, lejos de entender la justicia en términos de obligación moral o manifestación de la máxima racionalidad, la comprende como el resultado mismo de las distintas formas como reducimos o ampliamos nuestra lealtad a ciertos grupos como la familia, los amigos, el vecindario, etc. No cree el norteamericano que sea sincera aquella tesis según la cual nuestros deberes con la humanidad están por encima de cualquier lealtad menor basada en las simpatías con los nuestros; la idea de que el sentido

universal de la justicia nos obliga a que actuemos como ciudadanos del mundo la enfrenta Rorty (2002) a la *simple* idea de que la justicia debe entenderse como un juego de lealtades.

Ahora bien, cuando se llevan estas tesis del cómodo plano de la discusión teórica privada a las realidades sociales de nuestro mundo actual, donde gran parte de los habitantes de los países subdesarrollados mueren a diario por inanición o por falta de seguridad, mientras que en los países opulentos las personas mueren de obesidad, surge inexorablemente el interrogante de si es esto justo; en este sentido, lo que ve Rorty (2002) en todo esto no es una encrucijada moral-política entre la justicia y la lealtad, sino un puro problema de falta de ampliación de la lealtad por parte de los habitantes de los países prósperos hacia la gente de los países pobres. Así mismo, el rechazo que la tradición filosófica ha venido haciendo de la lealtad obedece a que la consideran como un derivado de los sentimientos, algo débil no comparable con los dictados de la razón, de donde emana nuestro ideal universal de justicia; detrás de estas consideraciones está la tesis kantiana según la cual las actuaciones morales de cualquier ser humano están reguladas de alguna manera por principios rectores dictados por la razón, es decir, los actos están condicionados por un deber-ser que revela el sentido correcto de la justicia a cualquier ser humano; a propósito afirma Rorty (2002), en *Filosofía y futuro*:

Los kantianos suelen insistir en que la justicia emana de la razón, la lealtad, en cambio, de los sentimientos. Según su concepción, sólo la razón puede imponer deberes morales de carácter universal e incondicional, y concretamente de esta índole es nuestra obligación para con la justicia (p. 82).

Por su parte, la percepción pragmatista está sustentada, según el mismo Rorty (2002), en las tesis de Michael Walzer y Annette Baier, según los cuales cualquier moral es en principio “densa” y “no tiene su punto de partida como una obligación, sino a modo de una relación de confianza mutua entre los miembros de un grupo estrechamente vinculado como una familia o un clan” (p. 83), esto es, responde a las expectativas de la cultura o grupo donde se actúa.

La concepción no racionalista-universalista de la moral y de la justicia considera entonces que el *yo* no es algo estático de donde emanan los dictados de la razón, sino un “punto de gravedad narrativo”, lo que posibilita diversas identidades morales y, por tanto, dilemas morales o conflictos de lealtades. En *Filosofía y futuro*, Rorty (2002) ahonda su separación de la tesis racionalista-universalista kantiana al afirmar:

No podemos resolver el conflicto entre lealtades distanciándonos por completo de ellas y dirigiéndonos a algo que se distingue de manera categórica de la lealtad: la obligación moral universal de actuar con justicia. Por lo tanto, no podemos evitar abandonar la idea kantiana según la cual la ley moral existe primero en forma pura, aunque siempre corre el peligro de mancillarse con sentimientos irracionales con los que se introducen distinciones arbitrarias entre las personas. En su lugar hemos de poner la idea hegeliana/marxista de que la llamada ley moral, en el mejor de los casos, es una abreviación cómoda de un tejido concreto de prácticas sociales. Esto significa abandonar la pretensión de Habermas de que su “ética del discurso” pone de manifiesto una precondición trascendental del uso del lenguaje, y aceptar la tesis de sus críticos de que sólo es la expresión de los hábitos de la sociedad liberal actual (p. 86).

En este sentido, *la razón*, para el neopragmatista, deja de ser una fuente de autoridad, toda vez que la considera más bien como un procedimiento para establecer acuerdos por medio de la persuasión, con el objeto de constatar qué deseos, convicciones e intereses se solapan y, por tanto, favorecen la sana convivencia entre personas que intentan extender su lealtad, es decir, incluir entre su círculo de confianza a otros.

Ahora bien, aunque Rorty no lo advirtió de manera directa, lo que se pone de manifiesto con esta tesis sobre la justicia, ajustada a su consideración sobre la solidaridad, no es el sentido de obligación moral cuanto la *simpatía*, es decir, la capacidad para “ponerse en el lugar de otros” y detectar *detalles* comunes; la *simpatía* posibilita la identificación con otras personas u otros grupos, esto es, da lugar a la justicia en cuanto ampliación de la lealtad. Así mismo, un asunto que bien podría agregarse a la tesis rortiana sobre la justicia como lealtad ampliada, sería la importancia moral de la *vergüenza*, en tanto derivada de lo que Max Scheler (2004) llama “una vuelta hacia sí mismo”. La ver-

güenza²⁴ juega un papel importante en la dinámica de la ampliación de la lealtad, dado que facilita el deseo de abrirnos a modificar nuestras prácticas sociales una vez las hemos comparado con las de otros y revisado ante las realidades sociales donde se ponga de manifiesto no solo la diferencia de modos de vida, sino la desigualdad en el disfrute de los recursos. Sin embargo, es preciso advertir, tal como lo hace el profesor Arango (2010) en *Dificultades de la democracia*, que:

En el sentimiento de vergüenza existe una ambigüedad que es preciso aclarar para evitar confusiones. Este sentimiento tiene un aspecto psicológico y otro moral: en el primer sentido, lo opuesto de la vergüenza es la confianza en sí mismo, en la familia o en el lugar que se ocupa en la sociedad (p. 122).

Dicho sentido de la vergüenza no es acorde, por su puesto, con la tesis rortiana de la justicia como lealtad ampliada; sin embargo, es preciso reconocer la contribución que puede hacer a esta tesis la consideración de la vergüenza en términos morales y políticos, en tanto, como lo señala Arango,

el sentido opuesto de la vergüenza es la desvergüenza o el descaro. Estoy de acuerdo con Martha Nussbaum sobre el daño enorme que puede causar la vergüenza en la educación de los niños, pero también encuentro acertadas sus observaciones sobre el rol constructivo de la vergüenza en la esfera social y política (2010, p. 122).

En definitiva, para pensar la concepción rortiana de la justicia en tanto lealtad ampliada, es preciso entenderla en términos de la simpatía y la vergüenza, asuntos que nos mueven a considerar la relevancia no solo de adiestrarnos en la capacidad para ponernos en la situación de los otros, sino de “volver hacia sí mismos” frente a la interpelación de la mirada²⁵ de los demás.

4.2 El sentido conversacional del pragmatismo

La deconstrucción rortiana del léxico y la actitud de la tradición filosófica tenía como fin darle suma relevancia al sentido conversacional del pragmatismo. En esta medida, entiende que la intención de la con-

²⁴ Si se quiere ampliar más sobre el tema del sentido y la utilidad moral de la vergüenza ver el texto de Martha Nussbaum (2006), *El ocultamiento de lo humano*.

²⁵ Sobre el impacto moral de la mirada del otro ver el texto de Tzvetan Todorov (1995), *La vida en común*.

versación no es lograr vencer con una explicación o un argumento que, al corresponder mejor con la realidad última, sea enteramente objetivo; tampoco se trata de llegar a consensos sobre cuestiones definitivas, donde se resuelvan los problemas abordados en el diálogo, definiendo un léxico perenne. En la medida en que la conversación, tal como la entiende Rorty, no es la construcción de un andamiaje o un sistema de investigación que nos lleve a una convergencia asintótica con la validez universal -en tanto racional- haciéndonos escapar de nuestra posición idiosincrática; a donde pretende llevarnos el neopragmatista es a concebirla como un proceso de edificación donde nos familiarizamos con otros léxicos últimos con los que, al redescubrirnos, creamos nuestra identidad moral -el *yo*-. No obstante, también la identidad colectiva, y no solo la privada, termina construyéndose conversacionalmente, mas, en nuestros días, no desde la filosofía, dado que los filósofos, al refugiarse en la soledad de su jardín, fueron poco a poco olvidados por los habitantes de la ciudad; de ahí que la conversación la haya reclamado la literatura.

En nuestros tiempos, de acuerdo con el norteamericano, los literatos se han convertido en efectivos maestros morales de gran impacto público y enorme relevancia para la construcción de una identidad colectiva -un *nosotros*- mediante la expansión de la solidaridad. En definitiva, la literatura se ha erigido, tanto para intelectuales como para los no intelectuales, como la más útil herramienta de la democracia como proyecto de libertad e inclusión. Sin embargo, cuando Rorty ha hablado de la inutilidad de la filosofía para asuntos públicos, se está refiriendo específicamente al canon Platón-Kant, pues no hay que perder de vista la importancia que le da a teóricos como Jorge Santayana, John Dewey o John Rawls, quienes nos han advertido sobre la importancia de cuidar la libertad -y no la verdad-, al tiempo que nos han regalado interesantes descripciones sobre la democracia y algunas útiles virtudes para vivirla mejor. Así pues, algunos filósofos públicos nos han dicho cómo es la democracia, pero la literatura ha sido más efectiva en mostrarnos cómo llegar a ella; en esta perspectiva, empero, la filosofía y la literatura hacen parte de la conversación de la humanidad.

Ahora bien, dicha conversación edificante es el rostro mismo de la democracia como forma de vida. En el corazón del pragmatismo rortiano se halla el cuidado de la conversación, como un derivado del cuidado de la libertad para la creación-de-sí-mismos y para el mejoramiento de nuestras formas de vida mediante la eliminación de la crueldad. En la conversación se halla la clave para comprender la crítica de la epistemología y el paso a la política en el pensamiento de Richard Rorty. Sin la conversación es imposible que se den los contingentes, pero no por eso ilegítimos, acuerdos morales, científicos, políticos, etc. La metafísica y la epistemología, ese afán por escapar de las contingencias de nuestro léxico y prácticas sociales, por mucho tiempo las consideramos como indispensables para que se diera una comunicación libre, una conversación legítima; sin embargo, Rorty (1991) nos ha mostrado que es al contrario: el cuidado de una comunicación libre, de una conversación no condicionada a ninguna validez universal, es lo que ha posibilitado que se traten incluso temas metafísico-epistemológicos. En este horizonte, se entiende la frase del neopragmatista:

Lo único que importa para la política liberal es la convicción ampliamente compartida de que [...] llamaremos “verdadero” o “bueno” a todo lo que resulte de la libre discusión; de que si cuidamos la libertad política, la verdad y el bien se cuidarán de sí mismos (Rorty, 1991, p. 102).

El cuidado de la conversación como expresión de la democracia, el cuidado de la libertad para discutir, nos llevará a ser cada vez más conscientes de nuestras contingencias, en tanto que al dialogar o debatir comprendemos que lo que decimos no tiene pretensión de ser válido para siempre, sino que se trata de una *simple* justificación de nuestras creencias, provenientes de nuestras prácticas sociales y esperanzas compartidas. Mediante la conversación enriquecemos nuestro léxico y nuestras creencias con las de otros ciudadanos, con lo cual ampliamos el horizonte de posibilidades sobre plausibles deliberaciones futuras.

Así mismo, el recurso rortiano de las narraciones supone evidentemente la disposición para conversar. En la medida en que la *utopía liberal* tiene como objetivo el progreso moral, esto es, la solidaridad, antecedente ético de la democracia en cuanto proyecto de inclusión, esta puede ser lograda mediante el adiestramiento de la capacidad para imaginar; en este sentido, la finalidad de dicho adiestramiento o mode-

lación de los sentimientos es llevarnos a la conmiseración con la situación y los detalles de humillación de los otros, lo cual es logrado de manera más efectiva, no por la teoría, sino por formas descriptivas como la novela; esto porque

la novela no aparece como juez o tribunal de la razón; más bien tiende a mostrarnos versiones muy concretas de problemas en los que todos hemos pensado. Por esta razón, Rorty cree que la novela, más que ningún otro género, es parte indispensable de la democracia (Lara, 1992, p. 177).

En efecto, el tipo de literatura que nos lleva a ser más solidarios, nos forma para la democracia en la medida en que nos adiestra en la conversación con los personajes -no importa que sean ficticios-, nos mueve a familiarizarnos con otros léxicos, nos hace más libres en cuanto nos hace conscientes de nuestras contingencias.

El recurso pragmatista de las narraciones para la expansión de la solidaridad y, por ende, para el mejoramiento de la democracia, tiene evidentes raíces románticas, toda vez que mantiene una fuerte dosis de historicismo; al respecto afirma el norteamericano en *Verdad y Progreso*:

Con “historicismo” me refiero a la doctrina de que no hay una relación de “justeza de encaje” entre el lenguaje y el mundo: ninguna imagen del mundo proyectada por el lenguaje es más o menos representativa que cualquier otra del modo en que el mundo realmente es (Rorty, 2000, p. 323).

El sentido conversacional del neopragmatismo rortiano -nutrido por el historicismo- se convierte en la más contundente prueba del paso de la epistemología a la política, esto es, de la consumación de la verdad en la solidaridad.

En este horizonte, dicho sentido conversacional, al tener como presupuesto el etnocentrismo, responde a los intentos de reducir el pragmatismo a relativismo; entre los críticos más incisivos que plantean esta tesis están Habermas²⁶ & Hilary Putnam (1999, p. 85), para quienes es indispensable una suerte de ideal trascendental de la razón que evite que nuestros acuerdos sean reducidos al simple contexto de las prácticas sociales. Rorty (2007), al igual que enfrentó la crítica habermasiana

²⁶ A propósito Rorty (2007) sostiene: “Putnam, Apel y Habermas toman de Pierce una idea que rechazo: la idea de convergencia en la Verdad Única. En lugar de sostener esta idea porque la realidad es Una, y la Verdad se corresponde con esa Realidad Única, los pierceanos sostienen que la idea de convergencia está contenida en los presupuestos del discurso [...]. Habermas dice que toda pretensión de validez tiene ‘un momento trascendente de validez universal [que] hace estallar todo provincialismo’, además de su rol estratégico en determinada discusión vinculada al contexto” (pp. 25-26).

presentada en estos mismos términos, responde que los pragmatistas de su clase no precisan de un “aglutinante” social compuesto por la validez universal o por la esperanza de aproximarnos cada vez más a la “razón”. El sentido conversacional del neopragmatismo rortiano tiene como presupuesto el etnocentrismo y no el relativismo, en la medida en que entiende que todo cuanto podamos decir, cualquier justificación presentada en las deliberaciones, no pretende tener legitimación más allá de nuestras prácticas sociales contingentes. Mientras quienes señalan de relativista la propuesta rortiana lo hacen bajo la consideración de que es preciso distanciarse del contexto local de la comunidad a la que pertenecen para posicionarse en un presunto punto de vista neutral y universal, el etnocéntrico -coherente con el reconocimiento de la contingencia del yo y la figura del *ironista liberal*- sostiene, dominado por el deseo de solidaridad, que se toma muy en serio su propia comunidad; afirma el norteamericano:

El realista está proyectando sus propios hábitos de pensamiento al pragmatista cuando le acusa de relativismo. Pues el realista piensa que todo el objeto del pensamiento filosófico consiste en distanciarse de cualquier comunidad dada y contemplarla desde un punto de vista más universal. Cuando oye al pragmatista rechazar el deseo de semejante punto de vista no se lo puede creer. Piensa que todos, en nuestro fuero interno, debemos desear semejante distanciamiento. Así, atribuye al pragmatista una forma perversa de su propio intento de distanciamiento, y le concibe como un esteta irónico e insolente que se niega a tomarse en serio la elección entre comunidades, un mero “relativista”. Pero el pragmatista, dominado por el deseo de solidaridad, sólo puede ser criticado por tomarse demasiado en serio su propia comunidad. Sólo puede ser criticado de etnocentrismo, no de relativismo. Ser etnocéntrico es dividir la especie humana en las personas ante las que debemos justificar nuestras creencias y las demás. El primer grupo -nuestro *ethnos*- abarca a aquellos que comparten lo suficiente nuestras creencias como para hacer posible una conversación provechosa. En este sentido, todo el mundo es etnocéntrico cuando participa en el debate cultural, por mucha que sea la retórica realista sobre la objetividad que genere en su estudio (Rorty, 1996, p. 51).

En definitiva, el etnocentrismo se muestra como presupuesto de la solidaridad puesta de manifiesto en el sentido conversacional del neopragmatismo rortiano, toda vez que es el único consuelo al que el pragmatista recurre; con la solidaridad cree Rorty (2001) que se enfrentan los dos consuelos tradicionales de la metafísica, a saber: primero, la idea de que las sociedades solo “reconocen” los derechos que poseemos por

naturaleza, esto es, por pertenecer a la especie humana y compartir una dignidad-moral-natural; y, segundo, la idea de que nuestra comunidad y sus logros liberales democráticos no pueden morir totalmente. Frente a estos consuelos y a las críticas de Habermas, Putnam y otros, el neopragmatista ofrece, más que una respuesta, un llamado a reconocer que “sólo hay diálogo, sólo *nosotros*, y que tenemos que desechar los últimos residuos de la noción de ‘racionalidad transcultural’”; la exaltación pragmatista del diálogo o la conversación, en cuanto manifestación de la práctica de la solidaridad, supone también un reconocimiento de la contingencia y, por ende, el etnocentrismo que caracteriza no únicamente a las justificaciones usadas, sino a los resultados de dicha dialéctica; Rorty no intenta analizar los trascendentales o condiciones de posibilidad del diálogo, sino *simplemente* advertirnos de las virtudes -socráticas- que dicha actividad exige de nosotros, señalando así su inmensa utilidad moral. La exaltación que hace del diálogo el neopragmatista no es más que una prueba de su paso de la epistemología a la política, una apuesta por una consumación de la verdad en la solidaridad.

4.3 El *ironista liberal*, entre el jardín y la ciudad

El modelo de ciudadano que Rorty (2001) cree que logrará su *utopía liberal* es el *ironista liberal*; un personaje que al sospechar de lo que se dice y se hace en la comunidad en la que aprendió una forma específica de decir y de hacer, no solo se hace consciente de su contingencia sino que, a pesar de ello, no abandona la esperanza en que hayan más libertades que disfrutar y mejores condiciones de igualdad y prosperidad. Dicho personaje, además, sabe de su escisión entre la tarea privada de la autoedificación y la tarea pública de entender y rechazar los actos de crueldad hacia otros. En otras palabras, no solo es habitante de su jardín privado, reducido a su particularismo²⁷, sino un atento espectador y actor de la vida de la ciudad. La mejor forma que tiene tanto de embellecer su jardín privado como de entender y atender los problemas de la ciudad es mediante las narrativas: estas le ofrecen no solo nuevas, entretenidas, bellas o raras especies para engrandecer su jardín privado, sino que, también, le adiestran en la imaginación de situaciones ajenas a su jardín -y a veces a su ciudad-, y por tanto, en las virtudes útiles

²⁷ Ver a propósito de esto la crítica de la feminista Nancy Fraser (1988).

para la conversación como acto primero de solidaridad y sustrato relevante de la democracia.

La imaginación y la conversación se convierten entonces en sus principales aliadas para cultivar su vida privada y transformar las situaciones públicas. La imaginación y la conversación posibilitan esas ventanas a lo diverso, evitando así que se reconozca como relativista, toda vez que el reconocimiento de su contingencia y, por ende, el rechazo de las pretensiones universalistas lo llevan a entenderse como etnocéntrico. La literatura, las narrativas, le sirven como puente entre sus idiosincráticas justificaciones y las de personas parecidas a él o, incluso, extraños. Ahora bien, la imaginación por sí sola, en tanto que puede ser manipulada por mecanismos de poder para conseguir ciertos fines, no es suficiente, es preciso, mediante el cuidado de la libertad, acompañarla de la conversación. La imaginación y la conversación forman al *ironista liberal* no para que halle la Verdad en su jardín privado o la definitiva fórmula para acabar con los problemas de la ciudad, sino para que pueda ser más feliz y más solidario; esto es, para que pueda entender las situaciones de otros y contrastar sus puntos de vista con los demás.

En este horizonte, el *ironista liberal* entiende que no puede disfrutar de su jardín privado si descuida la ciudad; es decir, entiende que las condiciones de holgura, seguridad y libertad que le permiten regocijarse del embellecimiento de su jardín privado solo son posibles si en la ciudad -la esfera pública- las instituciones liberales se mantienen. En efecto, al entender que la escisión entre lo privado y lo público no implica absoluta independencia, advierte que una de las más relevantes diferencias entre estos dos ámbitos consiste en que si bien en el jardín privado se pueden generar conflictos de ficción entre léxicos o ideales de vida buena, en la ciudad, conocida como el ámbito público, se presentan conflictos reales -entre personas reales- al dirimir temas sobre si ampliamos la libertad, la igualdad y las condiciones de prosperidad o sobre qué programa de gobierno es más conveniente.

Aunque el *ironista liberal* no posee la fórmula para saber exactamente dónde se halla el equilibrio entre la preocupación por su jardín privado y los problemas de la ciudad, entiende, a la manera de Tocqueville²⁸

²⁸ Para una ampliación del tema específico de la libertad en Tocqueville ver las precisiones conceptuales que hace Raymond Aron (1969), sobre todo en su *Ensayo sobre las libertades*.

(1978), que la democracia es esa forma de vida que posibilita el bien-estar de lo privado y lo público, de ahí que se cuide de reducirla a la esfera social, esto es, a la mera igualdad de oportunidades de bienestar para disfrutar de la vida privada, a costa del descuido de la democracia política, es decir, de la indiferencia frente a los abusos del poder que limiten o distorsionen la comunicación o la participación de los ciudadanos. En suma, el *ironista liberal* es un habitante tanto del jardín como de la ciudad, toda vez que entiende que la escisión entre estos dos ámbitos no supone la renuncia a ninguno de los dos; tanto el jardín privado como la ciudad merecen ser cuidados: es tan relevante la autoedificación como la expansión de la solidaridad.

4.4 La irrelevancia de la verdad para la democracia: el paso de la epistemología a la política

Toda la argumentación desarrollada en este texto se puede condensar en solo una idea: *el tema de la verdad, el afán de objetividad o la búsqueda de validez universal son irrelevantes -y hasta peligrosos- para la promoción de la libre discusión, para la inclusión de los excluidos, para la eliminación de la crueldad, esto es, para la política democrática.* Esta tesis, en tanto sostiene y transversaliza los planteamientos del profesor Rorty, sirve como corolario de esta empresa que aquí concluimos, y que no ha pretendido otra cosa que ver en esta premisa neopragmatista una clave de lectura del pensamiento del filósofo norteamericano.

En cada uno de los temas desplegados hemos pretendido subrayar cómo y por qué se ha dado este deslizamiento de la objetividad a la intersubjetividad, de la verdad a la solidaridad, en definitiva, de la epistemología a la política. Puntualmente, esta propuesta académica ha tenido como punto de partida dos consideraciones del profesor Rorty (1996). La primera, tomada del texto *Objectivity, Relativism and Truth*, dice: “quienes desean reducir la objetividad a la solidaridad -llamémosle ‘pragmatistas’- no precisan una metafísica o una epistemología. Conciben la verdad como aquello en que -en palabras de William James- nos es bueno creer” (p. 41); este primer planteamiento ha motivado la escritura de la primera parte, referida al abandono de la episte-

mología mediante una deconstrucción de la noción de verdad en sentido ontoteológico y epistemológico-analítico. La segunda consideración rortiana, tomada del texto *Contingency, Irony and Solidarity*, que se constituyó en aliciente para la escritura de la segunda y la tercera parte de este escrito, que giran en torno a asuntos político-pragmatis-tas, subraya lo siguiente:

Yo quisiera reemplazar tanto las experiencias religiosas como las filosóficas de un fundamento suprahistórico o de una convergencia en el final de la historia, por una narración histórica acerca del surgimiento de las instituciones y las costumbres liberales: las instituciones y las costumbres elaboradas para hacer posible la disminución de la crueldad, el gobierno basado en el consenso de los gobernados, y para permitir tanta comunicación libre de dominación como sea posible. Esa narración aclararía las condiciones en que la idea de la verdad como correspondencia con la realidad podría ser reemplazada gradualmente por la idea de la verdad como lo que llega a creerse en el curso de disputas libres y abiertas. Ese desplazamiento de la epistemología a la política, de una explicación de la relación entre la “razón” y la realidad a una explicación del modo en que la libertad política ha modificado nuestra percepción de aquello para lo que la indagación humana es apta, es un desplazamiento que Dewey estaba dispuesto a efectuar, pero ante el que Habermas vacila. Habermas desea insistir aún en que “el momento trascendente de la validez *universal* hace pedazos cualquier provincialismo, [...] la validez reclamada se distingue de la circulación social de una práctica establecida de *facto*, pero aún sirve a ésta como fundamento de un consenso existente”. Es precisamente esa afirmación de una validez universal lo que resulta inaceptable debido a lo que he llamado la “contingencia del lenguaje”, y la que la cultura poetizada de mi utopía liberal ya no formularía (Rorty, 1991, p. 87).

Las dos consideraciones antes citadas nos llevan inexorablemente a entender ese constante intento rortiano por denunciar la inutilidad de la tesis, según la cual, el descubrimiento de una verdad, sea en el plano epistemológico o moral, nos dará una sólida base científica o política desde donde comprenderemos diáfananamente, la manera de hacer corresponder nuestros juicios con la naturaleza intrínseca o la forma de ser del mundo, pero también nuestra naturaleza común, incluso con quienes nos son extraños. En otras palabras, el señalado paso de la epistemología a la política en Rorty expresa lo sospechoso que resulta mantener la idea de que el descubrimiento de una verdad que nos revele la forma de ser del mundo o la naturaleza humana nos llevará a ser más tolerantes y a considerar a los excluidos. Así mismo, se ha tratado de mostrar en este proyecto que la exhortación rortiana a movilizarnos

de los temas epistemológicos a los asuntos políticos, es la máxima manifestación de la figura de la *ironía liberal-solidaria*: una actitud que promueve no solo la creación-de-sí, del terreno privado, sino también el compromiso público reflejado en el repudio de la crueldad y en la ampliación de la simpatía hacia los excluidos (los que consideramos *otros*).

Ahora bien, subrayar cómo es posible leer a Rorty como alguien que está constantemente mostrando la irrelevancia del tema de la validez universal para la práctica de la política democrática, nos ha llevado a detenernos en algunos temas, cual señales que fue dejando en el camino el neopragmatista al abrir nuevos horizontes en el terreno de una filosofía que, al haberse reducido a la búsqueda de la verdad, como correspondencia o *adecuatio* con el mundo, se había olvidado que lo bello de su quehacer no es el afán por dar con una idea clara y/o pura, sino el ejercicio de la conversación, de la confrontación, de la justificación, donde se pone de relieve la solidaridad para los acuerdos intersubjetivos, no la purificación de teorías objetivas. Esta postura neopragmatista la leímos en este texto como un *abandono (o despedida) de la epistemología*, e hicimos un recorrido por la crítica rortiana a la supuesta esencia de vidrio o la naturaleza espectral de la mente o el lenguaje, no sin ofrecer un contexto del ambiente y las posturas académicas de la filosofía analítica en general y de algunos filósofos relevantes en esta tradición, adentrándonos a la comprensión de temas como el nombrar desde el referencialismo -de ahí que abordáramos las tesis de Frege y Russell-, el realismo, su reconocimiento de una naturaleza intrínseca de las cosas y de unos *denominadores rígidos* -Kripke y Putnam-; así mismo, puntualizamos los aportes que hizo a la propuesta rortiana el *giro wittgensteiniano*, terminando no solo con una exposición de la crítica al representacionalismo, sino con el señalamiento de dos pasos relevantes que invita Rorty a dar: el de la epistemología a la hermenéutica y, yendo aún más lejos, de la objetividad a la solidaridad.

En este horizonte, la tesis del paso de la epistemología a la política, cuya faceta más polémica es el señalamiento de la irrelevancia de la verdad para la política democrática, es llevada en este texto a un terreno más pragmatista-político con el desarrollo de la segunda parte, dedicada a la concepción pragmatista (Dewey) y neopragmatista (Rorty) de la democracia. Siguiendo las ideas abordadas al final de la primera parte

de este escrito, se prosigue, desde una aproximación a la relevancia de la solidaridad, con una exposición de la democracia como un proyecto de libertad e inclusión; el objetivo no ha sido otro que mostrar cómo en Dewey y Rorty “la idea de una nueva comunidad autocreada, unida no por el conocimiento de las mismas verdades, sino por compartir las mismas generosas, inclusivistas, democráticas esperanzas” (Rorty y Habermas, 2007, p. 17), no obtiene la justificación de su léxico y prácticas sociales de pretensiones no condicionadas de validez universal, sino del resultado de los acuerdos o consensos contingentes, en tanto responden a la revisión y mejoramiento de las formas de vida presentes evitando los actos de crueldad propios de cada sociedad y de cada tiempo.

Ahora bien, lo inmediatamente anterior fue desarrollado mediante el tratamiento de asuntos como el rescate deweyano de la libertad como individualidad, la consideración de la democracia como forma de vida, la contingencia del léxico y las prácticas sociales liberales, la figura del *ironista liberal solidario* y la cultura de los derechos humanos. En este sentido, es preciso señalar, a manera no de cierre cuanto de apertura de la conversación, que una de las preguntas indirectas que resonó en el desarrollo de la segunda parte de este texto está referida al papel de la filosofía y, por ende, de los filósofos en la consolidación de la política democrática, asunto este que fue suficientemente considerado y sustentado, pero al que podríamos volver una vez más citando a Rorty y Habermas (2007):

Qué podrían hacer los filósofos por la política democrática, aparte de tratar de fundamentarla en principios. Mi respuesta es: pueden bregar por el reemplazo del conocimiento por la esperanza, por la idea de que lo importante para el ser humano es la capacidad de convertirse en ciudadanos de la democracia plena que aún está por advenir, en lugar de la capacidad para captar la verdad. No es una cuestión de *Letztbegründung*²⁹, sino de volver a describir la humanidad y la historia en términos que la democracia parezca deseable [...]. Desde mi punto de vista pragmatista, el progreso intelectual es una subdivisión del progreso moral -es el progreso en hallar creencias que son cada vez mejores herramientas para lograr nuestros proyectos comunales-. Uno de estos proyectos es reemplazar el resentimiento por la buena voluntad y la autoridad por la democracia (pp. 18-163).

²⁹ [Nota fuera del original] Justificación última que fundamenta cualquier justificación pero no puede ser justificada.

REFERENCIAS

- Acero, J. J., Bustos, E. & Quesada, D. (1996). *Introducción a la filosofía del lenguaje*. Madrid: Cátedra.
- Ackerman, B. (1980). *Social justice in the liberal state*. New York: Yale University Press.
- Arango, I. (2010). *Dificultades de la democracia. Bases de ética política*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Aron, R. (1969). *Ensayo sobre las libertades*. Madrid: Alianza.
- Berlin, I. (1988). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. (Trad. J. Bayón). Madrid: Alianza.
- Bernstein, R. (1983). *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bernstein, R. (1986). *Democracy: the Task Before Us*. En: Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- D'Agostini, F. (2000). *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*. (Trad. M. Pérez Gutiérrez). Madrid: Cátedra.
- Davidson, D. (1967). *Truth and Meaning*. En: *Synthese* 17.1: 304-323.

- Davidson, D. (1984). *A la idea misma de un esquema conceptual*. En: Las investigaciones sobre la Verdad y la Interpretación. Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, D. (1995). *De la verdad y la de interpretación*. Barcelona: Gedisa.
- Derrida, J. (1968). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Dewey, J. (1882-1898). The Early Works (EW), 5 vols. Jo Ann Boydston (Ed.). Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1899-1924). The Middle Works (MW), 15 vols. Jo Ann Boydston (Ed.). Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1925-1953). The Later Works (LW), 16 vols. Jo Ann Boydston (Ed.). Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Diggings, J. P. (1994). *The promise of pragmatism. Modernism and the crisis of knowledge and authority*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dummett, M. F. (1981). *Philosophy of Language*. London: Duckworth.
- Dummett, M. F. (1990). *¿Puede y debe ser sistemática la filosofía analítica?* En: La verdad y otros enigmas. (Trad. Alfredo Herrera). México: Fondo de Cultura Económica.
- Dummett, M. F. (1994). *Oigins of analytical philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Dupuy, J. P. (1998). *El sacrificio y la envidia*. (Trad. J. Gutiérrez & C. Martins). Barcelona: Gedisa.
- Elster, J. (1994). *Justicia local*. Barcelona: Gedisa.
- Elster, J. & Hylland, A. (1986). *Foundations of social choice theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Festenstein, M. (1997). *Pragmatism and Political Theory. From Dewey to Rorty*. Chicago: University Chicago Press.

- Frege, G. (1974). *Escritos lógico-semánticos*. (Trad. C. R. Luis & C. Pedraza). Madrid: Tecnos.
- Gadamer, H. (1977). *Verdad y método*. (Trad. A. Agud Aparicio & R. de Agapito). Salamanca: Sígueme.
- Geras, N. (1995). *Soldarity in the conversation of humankind. The ungroundable liberalism of Richard Rorty*. Londres: Verso.
- Habermas, J. (1997). *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.
- Haack, S. (1996). We pragmatist, Piece and Rorty in conversation. En: *Ágora, Papeles de Filosofía* 15: s.p.
- Hall, D. & Rorty R. (1994). *Prophet and poet of de new pragmatism*. Nueva York: State University of New York.
- Hale, B. & Weight, C. (1998). *A companion to the philosophy of language*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Hook, S. (1996). *The metaphysics of pragmatism*. New York: Prometheus Books.
- James, W. (1946). *The pragmatism: a new name for some old speculative pragmatism. The ways of thinkin, the meaning of truth: a sequel of pragmatism*. New York: Longman, Geen and Co.
- Kripke, S. (2006). *Wittgenstein: A propósito de reglas y lenguaje privado*. (Trad. J. Rodríguez Marquese). Madrid: Tecnos.
- Lara, M. P. (1992). *La democracia como proyecto de identidad ética*. Barcelona: Anthropos.
- Lefort, C. (2004). *La incertidumbre democrática*. (Trad. E. Molina). Barcelona: Anthropos.
- Liotard, Jean-Francois. (1984). *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Liotard, Jean-Francois. (1987). *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa.

- Lyotard, Jean-Francois. (1996). *El imaginario posmoderno*. Barcelona: Gedisa.
- Lippmann, W. (1925). *The phantom public*. New York: Macmillan.
- Lippmann, W. (1965). *Public Opinion*. New York: Free Press.
- Main, H. (1885). *Popular Gouvernement*. London: John Murray.
- Margalit, A. (1997). *La sociedad decente*. (Trad. C. Castells). Barcelona: Paidós.
- McCarthy, T. (1992). *Filosofía y práctica social: el "Nuevo Pragmatismo" de Richard Rorty*. En: *Ideales e Ilusiones* (Trad. Á. Rivero). Madrid: Tecnos.
- Menand, L. (2001). *The metaphysical club. A story of ideas in America*. Nueva York: Farrar, Straus and Giroux.
- Mouffe, C. (2003). *La paradoja democrática*. (Trad. T. Fernández & B. Eguibar). Barcelona: Gedisa.
- Fraser, N. (1988). Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy. *Praxis International* (8), 257-272.
- Nietzsche, F. (1990). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
- Nussbaum, M. (2006). *El ocultamiento de lo humano*. (Trad. G. Zadunaisky). Buenos Aires: Katz.
- Pierce, C. (1998). *El hombre, un signo*. Barcelona: Crítica.
- Platón. (1997). *La República*. (Trad. J. Pabón y M. Fernández). Madrid: Alianza.
- Putnam, H. (1990). *Realism whit a human face*. Cambridge: Harvard University Press.
- Putnam, H. (1991). El significado de «significado». (Trad. J. J. Acero). En Valdés Villanueva, L. (Ed.) *La búsqueda del significado* (pp. 131-194). Madrid: Universidad de Murcia, Tecnos.

- Putnam, H. (1997). *La herencia del pragmatismo*. Barcelona: Paidós.
- Putnam, H. (1999) *El pragmatismo. Un debate abierto*. (Trad. R. Rosasini). Barcelona: Gedisa.
- Quine, Willard Van Orman. (1963). *From a logical point of view*. New York. Harper Forchbooks.
- Rabossi, E. (1977). *Análisis filosófico, lenguaje y metafísica: ensayos sobre la filosofía analítica y el análisis filosófico "clásico"*. Caracas: Monte Ávila.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1993). *The Law of Peoples*. En: Stephen Shute & Susan Hurley (Eds.), *On Human Rights*. New York: Basic Books.
- Rawls, J. (1996). *El derecho de los pueblos. Comentario preliminar de Oscar Mejía*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Rivero, A. (2009). *La política sin teoría de Richard Rorty*. En: Teorías Políticas Contemporáneas. Madrid: Tirant lo Blanch.
- Rorty, R. (1961). *Pragmatism, categories, and language*. En: The Philosophical Review, 70.2: s.p.
- Rorty, R. (1990). *El giro lingüístico*. (Trad. G. Bello). Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1993). *Ensayo sobre Heidegger y otros pensadores. Escritos filosóficos 2*. (Trad. J. Vigil). Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1995). *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Trotta.
- Rorty, R. (1996). *Objectivity, relativism and truth, philosophical papers I*. Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1996). *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Tecnos.

- Rorty, R. (1997). *¿Esperanza o conocimiento? una introducción al pragmatismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rorty, R. (1998). *Truth and Progress*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (2000). *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*. (Trad. F. De Ángel). Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (2001). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (2002). *Filosofía y futuro*. Barcelona: Gedisa.
- Rorty, R. (2009). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. (Trad. J. Fernández). Madrid: Cátedra.
- Rorty, R. (2009). *Una ética para laicos*. Buenos Aires: Katz.
- Rorty, R. & Habermas, J. (2007). *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?* Buenos Aires: Aorrostu.
- Santamaría, F. (2007). *Nombres, significados y mundos. La ficción y su perfecta significatividad en la filosofía analítica*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Scheler, M. (2004). *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*. (Trad. Í. Vendrell). Salamanca: Sígueme.
- Schneider, H. (1957). *Historia de la filosofía norteamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sellars, W. (1968). *Science and Metaphysics*. New York: Humanities Press.
- Skolimowski, H. (1967). *On the origins and carácter of analytical philosophy*. En: *Polish analytical philosophy: a survey and a comparison with british analytical philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Smith, A. (1997). *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza.
- Strauss, L. (2006). *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX*. (Trad. A. de la Cruz). México: UNAM.

- Suárez, J. O. (2005). *Richard Rorty: el neopragmatismo norteamericano*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Taylor, C. (2006). *Imaginario sociales modernos*. (Trad. R. Vilá). Barcelona: Paidós.
- Tocqueville, A. (1978). *La democracia en América*. (Trad. L. Cuellar). México: Fondo de Cultura Económica.
- Todorov, T. (1995). *La vida en común*. (Trad. H. Subirats). Madrid: Taurus.
- Valdés Villanueva, L. M. (Ed.). (1991). *La búsqueda del significado*. Madrid: Tecnos.
- Vattimo, G., et al. (1994). *La secularización de la filosofía*. Barcelona: Gedisa.
- West, C. (1989). *The American Evasion of Philosophy: a Genealogy of Pragmatism*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Wittgenstein, L. (1979). *Cartas a Russell, Keynes y Moore*. (Trad. N. Míguez). Madrid: Tauros.
- Wittgenstein, L. (1984). *Los cuadernos azul y marrón*. (Trad. F. Gracia Guillen). Madrid: Tecnos.
- Wittgenstein, L. (1987). *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*. (Trad. I. Reguera). Madrid: Alianza.
- Wittgenstein, L. (1988). *Sobre la certeza*. (Trad. J. L. Prades & V. Raga). Barcelona: Gedisa.
- Wittgenstein, L. (1994). *Tractatus Logico-Philosophicus*. (Trad. J. Muñoz & I. Reguera). Madrid: Alianza Universidad.
- Wittgenstein, L. (1998). *Investigaciones filosóficas*. (Trad. A. García Suárez & U. Moulines). Barcelona: UNAM.
- Yack, B. (1996). *The Longing for Total Revolution: Philosophic Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*. Princeton: Princeton University Press.

INFORMACIÓN DEL AUTOR

Jesús David Girado Sierra

Licenciado en Filosofía, Universidad Pontificia Bolivariana, con Maestría en Filosofía de la misma Universidad, en donde además se ha desempeñado como docente en el Centro de Humanidades, actividad que también desarrolla en la Fundación Universitaria Luis Amigó y en el Instituto de Antropología. Ha sido profesor invitado de la Universidad Rafael Landívar (Guatemala) y docente del Área de Lenguajes Sociopolíticos en el Programa Saberes de Vida, del Centro de Educación Continua de la Universidad EAFIT (Medellín). Entre sus publicaciones se encuentran:

Libros:

- Cultura y Democracia en América Latina. (En coautoría). UNAULA, 2014.
- Política y Cultura en América Latina. (En coautoría). UNAULA, 2012.
- Conflicto, Mediación y Memoria. (En coautoría). CUR, 2012.

Artículos Indexados:

- Epistemología Evolucionista y Sentido de la Verdad en Karl Popper. En: Revista Escritos.
- Colombia: un compromiso con la memoria en medio del conflicto. En: Revista Pensamiento y Poder.
- Posmodernidad y Neotribalismo, el Resurgimiento del Puer Aeternus. En: Revista Escritos.
- Cicerón y la Importancia de la Justicia en la Construcción del Estado. En: Revista Pensamiento y Poder.

Artículos:

- Gianni Vattimo, Filósofo del Jardín y de la Ciudad. En: Revista Perseitas.
- Rorty y Rawls, dos Perspectivas sobre los Derechos Humanos. En: Revista Pensamiento Humanista.
- La Historia, Urdimbre de Decisiones Coincidentes. En: Revista Antígona.

Fundación Universitaria Luis Amigó
Facultad de Filosofía y Teología
Transversal 51A #67B-90. Medellín , Antioquia, Colombia
Tel:(574) 448 76 66
www.funlam.edu.co

2014