

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA  
Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política

# TESIS DOCTORAL

---

## FILOSOFÍA Y CONTINGENCIA EN EL PENSAMIENTO DE RICHARD RORTY

**Francisco Javier Méndez Pérez**  
**Licenciado en Filosofía y Ciencias de la Educación**

**2010**



Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política

Facultad de Filosofía

**Filosofía y contingencia en el pensamiento de  
Richard Rorty**

**Francisco Javier Méndez Pérez**

Licenciado en Filosofía y Ciencias de la Educación, Universidad Autónoma de Madrid.

Director: Javier Muguerza Carpintier, Catedrático de Ética.



## Agradecimientos:

- A la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid por la licencia de estudios concedida para el curso 2007/2008, que permitió los trabajos preliminares de la redacción de esta tesis.
- A Rafael del Águila cuyas investigaciones sobre el pensamiento de Rorty han sido de una inspiración continúa.
- A Alfonso Cuenca y Luis Martínez de Velasco que se tomaron la molestia de leer la tesis y hacer alguna valiosa sugerencia.
- A Mercedes, por su atenta lectura y sus importantes correcciones y sugerencias.
- A Sofía y Alicia por la paciencia y generosidad demostradas.
- A mi madre y mi padre.
- Y por supuesto, a mi director de tesis, Javier Muguerza, sin cuyas indicaciones esta tesis no hubiera sido posible.



# ÍNDICE

---

Unificación y normalización ortotipográficas y siglas .....	11
Lista de Figuras .....	15
<b>Introducción</b>	
Estado de la cuestión: la escena filosófica y cultural de los EEUU .....	19
Propuesta de trabajo.....	24
<b>I. EL CONTEXTO</b>	
1. LA TRAYECTORIA DEL PENSAMIENTO DE RORTY.....	31
2. UNA VISIÓN PRAGMÁTICA DE LA FILOSOFÍA .....	49
2.1. La recuperación del pragmatismo .....	49
2.2. El pragmatismo fundacional .....	55
2.3. El club metafísico .....	60
2.4. El pragmatismo clásico .....	63
2.5. El pragmatismo sociológico y semiótico.....	70
2.6. El carácter trágico del pragmatismo .....	71
2.7. El pragmatismo contemporáneo.....	79
2.8. El giro neopragmatista de Rorty .....	87
<b>II. LA CONTINGENCIA DEL LENGUAJE</b>	
3. EL PROBLEMA DEL LENGUAJE .....	97
3.1. El giro lingüístico .....	97
3.2. De la experiencia al lenguaje.....	104
3.2.1. Experiencia, categorías y lenguaje.....	106
3.2.2. Experiencia y cultura.....	111
3.2.3. Experiencia y realidad .....	115

3.3. El fracaso de la filosofía analítica .....	120
3.4. Significado y realidad.....	127
3.5. Lenguaje y contingencia.....	132
<b>III. LA CONTINGENCIA DEL MUNDO</b>	
4. EL PROBLEMA MENTE-CUERPO.....	141
4.1. El problema de la conciencia.....	142
4.2. Contra la representación: .....	148
4.2.1. La mente no es un espejo y la esencia de vidrio.....	149
4.2.2. ¿Dónde está el mundo? El mundo felizmente perdido.....	152
4.2.3. Causalismo y experiencia .....	162
4.3. Contra la «constitución» .....	165
4.3.1. La superación del dualismo .....	165
4.4. Contra la verdad.....	173
4.4.1. El concepto de verdad.....	176
<b>IV. LA CONTINGENCIA DEL «YO»</b>	
5. EL PROBLEMA DE LA PERSONALIDAD .....	183
5.1. El sujeto moral .....	186
5.2. El sujeto como libertad .....	195
5.2.1. La destrucción del «yo moral» o el «yo» de la destrucción moral..	197
5.2.2. El «yo» felizmente perdido .....	216
5.2.3. La moralidad del carácter .....	219
5.2.4. La ironista-liberal. ....	223
5.2.5. Lo público y lo privado .....	227
5.3. Moral y razón.....	233

5.3.1. Los límites de la libertad.....	236
5.3.2. La identidad moral.....	244
5.3.3. El antiautoritarismo en la ética.....	255
<b>V. LA CONTINGENCIA DE LA COMUNIDAD</b>	
6. EL PROBLEMA DE LA COMUNIDAD.....	263
6.1. El Problema de la razón.....	263
6.2. Pragmatismo y relativismo.....	269
6.3. La Comunidad felizmente perdida.....	275
6.4. Filosofía y política: La utopía liberal.....	280
6.5. La política cultural.....	288
6.6. El final de la filosofía.....	294
<b>VI. CONCLUSIONES</b>	
7. LAS TRES CONTINGENCIAS Y SUS CONSECUENCIAS:.....	301
7.1. Primera contingencia: La desconexión lenguaje-mundo.....	305
7.2. Segunda contingencia: La pérdida del «yo».....	315
7.2.1. Una nueva educación o ¿reeducación?.....	321
7.3. Tercera contingencia: La pérdida de la filosofía.....	326
7.4. El nuevo paradigma.....	332
7.5. Consideraciones finales.....	335
7.5.1. Las interpretaciones de la filosofía de Rorty.....	336
7.5.2. La crítica al paradigma pragmático.....	348
7.5.3. La crítica al sujeto de la posmodernidad.....	355
<b>VII. FUTUROS DESARROLLOS Y SUGERENCIAS</b>	
1. La distinción público-privado.....	359

2. El problema de la personalidad .....	363
3. La crítica a la universalidad .....	364
4. La filosofía como género literario .....	365
<b>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>369</b>
<b>APÉNDICE DOCUMENTAL</b>	
Bibliografía sobre Rorty: .....	383
Libros de Rorty .....	396
Libros y artículos de Rorty cronológicamente ordenados .....	399
Recursos en internet.....	439
Tesis doctorales de las universidades españolas .....	441

## Unificación y normalización ortotipográficas y siglas

El uso de la *cursiva* está unificado para:

- Títulos de obras literarias, ensayos, diccionarios u obras de arte.
- Palabras en latín o en otras lenguas distintas del español no reconocidas por la RAE.

El uso de las **comillas latinas** («...») se ha unificado para:

- Las citas de un autor o autora que permanecen en el discurso general del texto (intertextuales) se han reflejado en redonda y entre comillas latinas («...»).
- Los títulos de revistas y las partes dependientes de un libro (capítulos, apartados...) irán entre comillas latinas.
- Se han utilizado comillas para palabras, locuciones o texto con significados metalingüísticos, relativos, o distintos del habitual. También palabras o frases que se resaltan o sacan fuera del contexto o se quiere llamar la atención sobre un significado especial; por ejemplo, por sustantivación.
- Las citas separadas del discurso general del texto mediante salto de carro se han reflejado también en redonda pero sin comillas y con cuerpo de letra inferior.
- Se han utilizado las **comillas inglesas** (“...” ) con el criterio de segundas comillas, es decir, texto o palabra entrecomillados dentro de cita textual.
- La **negrita**, a diferencia de los usos de las comillas inglesas, se ha utilizado únicamente con la función de destacar palabras o expresiones, títulos o epígrafes que hemos considerado relevantes para facilitar al lector la visión de contenidos a efectos de legibilidad diacrítica. Con este fin concreto no se usará la cursiva ni comillas de ningún tipo ni subrayados para ningún caso.

**Mayúsculas, minúsculas y versalitas:**

Usos prescritos por la RAE.

Las personificaciones y sustantivaciones se han hecho de acuerdo a la norma, con caja alta (mayúsculas) salvo en el caso del «yo» que, donde su significado no requiere diacrisis, se ha dejado en caja baja pero entrecomillado. Para las expresiones de Rorty de «Yo Externo» o «Yo Intermedio», etc., se ha utilizado caja alta (mayúsculas) y entrecomillado.

**Acentuación:**

Se ha omitido la tilde en todos los casos para el adverbio «solo».

Se ha omitido la tilde en los pronombres demostrativos que no producen ambigüedad ni dificultan la lectura.

**Referencias bibliográficas:**

Las citas y referencias bibliográficas siguen las normas APA. La cita se consigna a pie de página y no en el cuerpo del texto para no interrumpir o dificultar la lectura.

Los artículos de Rorty se citan con el año de publicación y página o páginas. En la relación final de libros y artículos de Rorty ordenados cronológicamente se encuentra la información completa del artículo para su localización.

**Siglas:**

Las siglas entre corchetes indican el libro de Rorty citado en las notas a pie de página. Se cita indistintamente las versiones originales (en lengua inglesa) consultadas y sus traducciones en castellano, según se haya consultado una u otra. En cualquier caso se ha tenido preferencia hacia la publicación original.

- [LT] *Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy*, Introducción al libro *The Linguistic Turn: Recent essays in Philosophical Method*. University of Chicago Press, 1967. (Trad.), *El giro lingüístico*. Paidós, 1990, [GL].
- [PMN] *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979. (Trad.), *Filosofía y el espejo de la naturaleza*. Cátedra, [FEN].
- [CP] *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. (Trad.), *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: tecnos, 1996, [CPt].
- [CIS] *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. (Trad.), *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1991.
- [ORT] *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*. Volumen 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. (Trad.), *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1996, [ORV].
- [EHO] *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers*. Volumen 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. (Trad.), *Ensayos sobre Heidegger*. Barcelona: Paidós, 1993.
- [PP] *Pragmatismo y política*. Paidós, 1998.
- [TP] *Truth and Progress: Philosophical Papers*. Volumen 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. (Trad.), *Verdad y progreso*. Barcelona: Paidós, 2000, [VP].

- [AC] *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998. (Trad.), *Forjar nuestro país*. Barcelona: Paidós, 1999, [FP].
- [PSH] *Philosophy and Social Hope*. Penguin Books Ltd, 1999. Algunos artículos del libro están Traducidos en *¿Esperanza o conocimiento?* Méjico FCE, 1997.
- [PUV] *El pragmatismo, una versión. El antiautoritarismo en epistemología y ética*. Ariel filosofía, 2000.
- [ABAO] *Against Bosses, Against Oligarchies. A conversation with Richard Rorty*, Derek Nystrom y Kent Puckett, Pricky Paradigm Press, 2000. (Trad.), en [CL].
- [FF] *Filosofía y futuro*. Barcelona: Gedisa, 2002.
- [FR] *The Future of Religion*. Nueva York: Columbia University Press, 2005. (Trad.), *El futuro de la religion, solidaridad, caridad, ironía*, Paidós, 2006, [FRt].
- [CL] *Cuidar la libertad. Entrevistas desde 1982-2001*. Madrid: Trotta, 2005.
- [PCP] *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers*. Volumen 4. Cambridge University Press, 2007.
- [EL] *Ética para laicos*. Katz editores, 2009.
- [CRP] *Crítica de la razón pura*; y [CRPa] *Crítica de la razón práctica*.
- [TJ] RAWLS, *A Theory of Justice*, Oxford University Press. Hay traducción en castellano, *Una teoría de la justicia*. Méjico: FCE, 1978.

## Lista de Figuras

Figura 1. Imagen cartesiana de la filosofía.....	131
Figura 2. Imagen poskantiana de la filosofía.....	134
Figura 3. Imagen davidsoniana de la filosofía.....	137
Figura 4. Modelo platónico-cristiano del «yo».....	143
Figura 5. Modelo poskantiano del «yo».....	145
Figura 6, Modelo fisicalista no reductivo.....	147
Figura 7. Las dimensiones pública y privada.....	360



Acabo de sugerir dos significados que pueden aplicarse con plausibilidad al término «amor a la verdad» cuando uno ha abandonado la idea de que la verdad es la correspondencia con el orden natural de las cosas. Pero estos dos candidatos —la proclividad al diálogo y la firmeza— están obviamente en conflicto el uno con el otro. Como vía para resolver esta tensión quiero proponer una definición del término «sabiduría»: el equilibrio adecuado entre estas dos virtudes: la virtud de escuchar a los demás con la esperanza de que pueden tener ideas mejores que las propias y la virtud de mantenerse firme hasta que a uno lo convencen sin lugar a dudas de que los propios criterios han sido desbancados.

(RORTY, *Filosofía y futuro*, 2000, pág. 117).



## INTRODUCCIÓN

### Estado de la cuestión: la escena filosófica y cultural de los EEUU

El ambiente intelectual y cultural de los Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial va a estar marcado por dos acontecimientos fundamentales: el auge de los estudios universitarios superiores y su extensión a las capas medias y trabajadoras de la sociedad estadounidense; y la importancia del inglés como idioma internacional de ciencia y cultura. El inglés como disciplina autónoma va a adquirir una posición central y a tener cada vez más presencia e importancia en las universidades americanas, hasta el punto de constituirse en departamento propio. En la década de 1970, el departamento de «inglés» era el más grande en dos tercios de las universidades estadounidenses.<sup>1</sup>

Este auge del inglés da como resultado una forma distinta de entender la actividad académica propia de las universidades estadounidenses. Como disciplina, el inglés va a despertar un gran interés no solo en los ambientes académicos sino también fuera de los círculos universitarios, en lectores aficionados, «revistas populares» y periódicos. Esta visión menos académica de los departamentos de inglés lleva a un cambio profundo en la concepción de la universidad como un lugar donde se investiga y se produce ciencia por un lugar donde además se produce cultura.

El resultado de esta nueva concepción es un renovado interés por las corrientes filosóficas y sociológicas imperantes en Europa aplicadas a la crítica literaria, como el estructuralismo, la hermenéutica y la fenomenología. La aproximación desde la

---

<sup>1</sup> (COLLINI, 1995, pág. 4)

literatura hacia la filosofía y otras disciplinas como las ciencias sociales va a dar lugar a intensos debates sobre los propios estudios literarios, en los que se discute acaloradamente sobre la identidad, la naturaleza del signo, la comunicación y otros temas similares. En estas discusiones la filosofía ocupaba un papel central y filósofos como Derrida, Foucault, Heidegger y Nietzsche eran citados abiertamente.

En los Estados Unidos se empieza a considerar la obra literaria como un objeto estético libre a la interpretación del lector, en contra de la interpretación clásica dogmática de dar importancia a las intenciones del autor. Ya no importa tanto lo que el autor haya querido decir al escribir su obra o las circunstancias en la vida propia del autor como claves para desvelar el sentido oculto. Ahora, lo importante, es la manera que el lector tiene de acercarse a la obra del autor y sacar sus propias conclusiones. En torno a estas nuevas formas de crítica literaria se agrupa una serie de autores como John Crow, R. P. Blackmur, Robert Penn, Allen Tate, Cleanth Brooks y W.K. Wimsatt que constituyen lo que se ha llamado la Nueva Crítica.<sup>2</sup>

Sin embargo, en los departamentos de filosofía de esas mismas universidades se había instalado una concepción de la filosofía muy distinta a la renovación en los estudios literarios, una filosofía positivista y científicista debido al desembarco, a consecuencia de la guerra, de filósofos educados en las corrientes más de moda del círculo de Viena (Carnap, Hempel, Feigl, Reichenbach, Bergmann y Tarski, entre otros). La filosofía del círculo se orientó hacia el lenguaje y más propiamente hacia el lenguaje científico siguiendo el programa positivista de que los problemas de filosofía son, en realidad, problemas del lenguaje. En estos ambientes todo asunto que no fuera susceptible de un trato científico era simplemente ignorado. La

---

<sup>2</sup> (COLLINI, 1995, págs. 6-7).

consecuencia de tal actitud fue el abandono y olvido de la tradición pragmática que había caracterizado al pensamiento estadounidense hasta entonces. El pragmatismo sostenía la idea de que la lógica y todo conocimiento a priori son meros hábitos de pensamiento.<sup>3</sup> La característica de estos hábitos es que forman parte de nuestra experiencia para enfrentarnos a la realidad. Los enunciados —incluso los de la ciencia— no son atemporalmente verdaderos, sino que la verdad de los mismos está en función del éxito que tengan para la conservación y mejoramiento de la especie humana. La filosofía analítica —que era la filosofía heredera de los postulados del círculo de Viena instalada en las universidades norteamericanas— no podía aceptar estas tesis y prestó poca o nula atención al pensamiento pragmatista, a favor de constituir una filosofía académica y profesionalizada. Paralelamente al desarrollo de esta filosofía se produjo un segundo desembarco en las universidades norteamericanas de filósofos europeos seguidores de la filosofía crítica de la escuela de Frankfurt (Adorno y Horkheimer) huyendo del nazismo. Horkheimer y su crítica de la razón instrumental está también en el origen del desprecio hacia la filosofía de Dewey y su instrumentalismo.<sup>4</sup> La filosofía crítica de los años 70 no podía admitir la concepción deweyana de la filosofía como una herramienta de adaptación de la especie al entorno. Esta crítica se va a hacer extensiva a la cultura estadounidense como tal que acentúa la instrumentalización de la razón y su transformación en una «industria cultural».

Este mundo universitario confuso, contradictorio, crítico y de intensos debates y discusiones de los años 70, era propicio para que muchos filósofos, a pesar de las resistencias de los departamentos de la filosofía «oficial», acudieran a las fuertes y

---

<sup>3</sup> (ARENAS, MUÑOZ, & PERONA, 2001, pág. 12).

<sup>4</sup> (BELLO, 2000, pág. 638); (DEL CASTILLO, 2010, pág. 12).

acaloradas discusiones que mantenían los críticos literarios y se dejaron influir por este espíritu polémico y creador. El efecto de esta influencia fue la aproximación a la historia de la tradición continental de la filosofía y leer de nuevo a autores de la propia tradición pragmatista como Charles S. Peirce, William James y John Dewey. El resultado final fue el surgimiento de una nueva forma de hacer filosofía: el nuevo pragmatismo o neopragmatismo, como contestación a las rigideces que imponía una filosofía excesivamente «profesionalizada». Dentro de esta nueva forma de pensar irrumpe en escena Richard Rorty —«el filósofo más grande del mundo»<sup>5</sup> en opinión de Harold Bloom, uno de los críticos literarios más importantes de los Estados Unidos— que va a llevar, desde dentro de la misma filosofía analítica, una renovación, por no decir revolución, de la manera de hacer filosofía en los Estados Unidos.

Nacido y formado dentro de la tradición analítica, Richard Rorty se va a convertir en el «*enfant terrible*» de la filosofía analítica actual al proponer que renunciemos a las aspiraciones fundamentalistas que se hallan en el corazón de la tradición epistemológica.

Rorty va a ser considerado como el «caballo de Troya» de la filosofía analítica norteamericana al posicionarse claramente contra una filosofía excesivamente académica que pretendía ser tratada de igual a igual que otras disciplinas pretendidamente «científicas». El pensamiento de Rorty, siempre polémico, va a caracterizarse por una lucha contra un modo de entender la filosofía que al final desemboca en una crítica contra toda una tradición de la historia de la filosofía, cuyo núcleo esencial es el concepto de representación. Rorty propone que debemos

---

<sup>5</sup> Texto de la contraportada en CIS.

cambiar nuestro vocabulario porque el vocabulario tradicional de la filosofía no nos permite acceder a una forma distinta de considerar la realidad que no esté contaminada por la metáfora visual del conocimiento como contemplación. Para ello propone cambiar el concepto de representación por el de narración y llegar hasta las últimas implicaciones de este cambio.

Su manera de entender la polémica entre liberales y comunitaristas, sus concepciones de lo que debería ser una sociedad liberal, su utopía liberal y la distinción entre lo público y lo privado han ocasionado un extenso debate cuyas implicaciones lleva hasta campos como la educación y la literatura. En este sentido, su perspectiva filosófica de la literatura le ha convertido en un referente claro de toda filosofía estética, pero creemos que es en el campo de la ética o la filosofía moral y política donde las implicaciones del pensamiento de Rorty son más importantes e innovadoras.

La provocativa filosofía de Rorty va a tener, desde el principio, muchos estudiosos que se acerquen a su obra, tanto con ánimo de criticarla pues consideran que las consecuencias de sus propuestas son altamente peligrosas o, cuanto menos, controvertidas, como defensores que consideran que ya es hora de acabar con una filosofía caduca.

Sobre la vida y carrera profesional de Rorty hay una biografía excelente de Neil Gross, *Richard Rorty: The Making of an American Philosopher*, 2008 (trad. *Richard Rorty: La forja de un filósofo norteamericano*, Universitat de Valencia, 2010), para todo aquel que quiera conocer aspectos de su vida personal. En cuanto a su obra y filosofía hay una abundante y masiva literatura como se puede comprobar en la bibliografía recogida por Richard Rumana (*Richard Rorty. An Annotated*

*Bibliography of Secondary Literature*, 2002), con 1165 entradas y referencias cruzadas indexadas por temas. La influencia de Rorty ha traspasado los meros límites de la filosofía para instalarse en todos los campos de la cultura.<sup>6</sup> Su pensamiento ha desempeñado un papel central en la recuperación del pragmatismo americano y se ha convertido en uno de los filósofos más leídos y traducidos del último tercio del siglo XX.

### **Propuesta de trabajo**

Rorty propone que el movimiento característico que se inició en la modernidad es la descentración, como un proceso de pérdida del centro en tres ámbitos: la tierra como centro del universo (Copérnico); el hombre como centro de la naturaleza (Darwin); y la conciencia como centro de la verdadera naturaleza del hombre (Freud). Sin embargo, Rorty no se deja dominar por este proceso y va más allá. La reconstrucción del sujeto moral moderno —que, precisamente, se había encargado de destruir— solo puede darse como una ironista liberal. Creemos que es esta reconstrucción el eje vertebrador sobre el que pivota todo el pensamiento de Rorty. La ironía es así el elemento central que constituye la tríada conceptual del pensamiento rortiano:<sup>7</sup> la contingencia, la ironía y la solidaridad. Porque es la contingencia del «yo» (la ironista liberal) la que abre el paso, por un lado, a la renuncia a la epistemología y a la conciencia como base de nuestra moral; y, por otro lado, la que permite adoptar un lenguaje contingente, manejarse con las contingencias y vivir sin buscar ningún fundamento en una comunidad contingente<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> (BERNSTEIN & VOPARIL, 2010, pág. 1).

<sup>7</sup> (COLOMINA & RAGA, 2010, pág. 11).

<sup>8</sup> (IVARS, 2008, pág. 99).

y es, en este sentido, como desde una posición irónica puede mantenerse un sujeto sin fundamento que pueda alojar las contradicciones que le surjan sin caer en un pesimismo trágico.

El objetivo de la tesis es hacer ver claramente la importancia de la reconstrucción del sujeto moral como una ironista liberal en cuanto forma de aceptar un mundo contingente, sin esencias universales, dentro de una auténtica sociedad pluralista liberal y de recuperar la noción de responsabilidad moral, que el sujeto trascendental kantiano había situado como inalcanzable.

Nuestra propuesta no intenta ser meramente una exposición sistemática de la obra de Rorty, sino que también busca situar su filosofía dentro de una línea de pensamiento lógica y coherente producto de una evolución propia y personal. La filosofía de Rorty responde también a una intención clara de ofrecer alternativas a la filosofía analítica que se había metido en un atolladero de difícil salida dentro de una hermenéutica crítica.

En la caracterización del pensamiento de Rorty vamos a dividir el trabajo en cinco partes. La primera parte corresponde al contexto del pensamiento norteamericano propio: el pragmatismo; la segunda parte corresponde a su epistemología que se constituye como un problema del lenguaje y desemboca en los tres problemas fundamentales de la filosofía: el problema de la conciencia, el problema de la personalidad, y el problema de la razón. Los primeros —el problema de la conciencia y el problema de la personalidad— se abordan en la tercera y cuarta partes respectivamente de este trabajo (su pensamiento ético y moral); y la quinta parte se centra en el problema de la razón (que se corresponde con su pensamiento político). No se ofrece ninguna antropología dado que Rorty considera que no

necesitamos ninguna teoría de la naturaleza humana para tener una filosofía, es más, ni siquiera podemos saber que es tal cosa como la naturaleza humana. Sin embargo, Rorty sí ofrece, en cambio, una teoría del «yo» como un constructo social — siguiendo los programas de investigación de Freud, Piaget, Mead, Rawls y Chomsky— que subyace en toda su obra. Un «yo» fragmentado y abierto que haga frente a las tres contingencias del lenguaje, el «yo» y la «comunidad».<sup>9</sup>

La recuperación del pensamiento pragmatista norteamericano ha sido una constante de los últimos años de la filosofía norteamericana como contestación a la filosofía analítica, filosofía dominante en las universidades americanas desde la Segunda Guerra Mundial. Ha sido esencial establecer el contexto donde se desarrolla y evoluciona la nueva filosofía norteamericana. Por tanto, ha sido necesario adentrarse brevemente en la historia de la filosofía estadounidense que en su generalidad es la historia del pragmatismo. En el reconocimiento y recuperación del pragmatismo, filósofos como R. J. Bernstein, Hilary Putman, Ian Hacking, Cornel West, H. O. Mounce, Susan Haack, D. Davidson y Richard Rorty, entre otros, han sido piezas claves y han hecho aportaciones fundamentales. El mismo Rorty con su crítica a la filosofía analítica y su provocadora reconstrucción de los paradigmas filosóficos en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* ha desempeñado un papel notable en la configuración del neopragmatismo.

Hemos tenido una especial atención a las aportaciones hechas en español sobre el pensamiento pragmatista y analítico. La bibliografía en español y de autores españoles que han prestado una cuidadosa atención hacia esta corriente extraeuropea es abundante y muy sugerente, pues el pragmatismo es una filosofía

---

<sup>9</sup> Para un estudio sobre las tres contingencias se puede consultar la tesis doctoral de (IVARS, 2009, págs. 83-97).

nada extraña a nuestro suelo patrio. Formas cercanas a esta corriente han sido practicadas por Unamuno y el mismo Ortega y Gasset. El primero poniendo en duda el valor de verdad como algo dado a priori y el segundo con la noción de «uso».<sup>10</sup>

Para la crítica a la epistemología y el problema del lenguaje partimos del concepto de experiencia del pragmatismo, con especial atención a los filósofos pragmatistas clásicos Peirce, James y Dewey. Estos pragmatistas van a entender la experiencia —cada uno con sus peculiaridades— como una «forma de acción», aquello que nos permite interactuar con la realidad, concepto equidistante entre la concepción idealista de la experiencia como «posibilidad de conocimiento» y la positivista como «lo que nos es dado por los sentidos». Los neopragmatistas —Quine, Goodman, Putnam, Sellars y Davidson— llevan el concepto pragmatista de experiencia al límite hasta abandonarlo por la preocupación por el lenguaje. A partir de esta situación, Rorty va a reelaborar su propio concepto de experiencia para transformarlo en experiencia lingüística. La naturalización de la epistemología de Quine y del lenguaje de Davidson lleva directamente, según Rorty, a eliminar el concepto de verdad y a considerar el conocimiento y el lenguaje como contingentes.

El problema de la personalidad parte del problema clásico de la filosofía entre dos realidades: la mente y el cuerpo. Rorty piensa que este dualismo ha llevado a considerar la conciencia, la razón y la personalidad como base de una esencia humana. Rorty postula la eliminación de la conciencia como fundamento de la moral (base de toda ética kantiana) para considerar al «yo» como producto de una interacción social, del azar y la contingencia y no como una necesidad o proyecto esencial. Para ello, Rorty recoge la crítica que el psicoanálisis de Freud hace al

---

<sup>10</sup> (ARENAS, MUÑOZ, & PERONA, 2001, pág. 11).

individuo moderno como sujeto que posee un centro moral y polemiza con dos grandes filósofos: J. Rawls y J. Habermas. Esta polémica le sirve como excusa para criticar toda la tradición de la filosofía poskantiana. Rorty sitúa a Kant en el centro de todas sus críticas como culpable del viraje desafortunado de la modernidad al considerar que podemos encontrar principios universales en una razón trascendental que define la naturaleza humana.

Rorty considera a Rawls como el primero que renuncia a una naturaleza humana como determinante para establecer una sociedad justa, para ser sustituida por la personalidad moral y a Habermas como defensor de la racionalidad universal entendida como razón comunicativa y no trascendental al modo kantiano. El problema de la personalidad apunta directamente al problema de la identidad y Rorty recoge la pregunta de Habermas de si las sociedades complejas desarrolladas pueden establecer una identidad racional.<sup>11</sup> La respuesta a esta pregunta le lleva directamente a enfrentarse al problema de cómo podemos desarrollar una sociedad estable producto de individuos contingentes. La posibilidad de una comunidad contingente solo es posible si eliminamos el concepto de razón como lo ha entendido la tradición esencialista filosófica. Para la naturalización del concepto de razón, Rorty acude a la razón instrumental de Dewey y a los juegos del lenguaje de Wittgenstein (que lleva a considerar la palabra como una herramienta). De esta manera va fraguando su crítica a la tradición racionalista que la lleva a cabo en tres movimientos.<sup>12</sup> El primero en una extraña alianza de Davidson y Heidegger en el que pone a la novela como sustituta de la poesía a la cual Heidegger otorgaba un

---

<sup>11</sup> (HABERMAS J., *La reconstrucción del materialismo histórico*, 1981, pág. 85).

<sup>12</sup> (THIEBAUT, «De la filosofía a la literatura. El caso de Richard Rorty», 1992, pág. 136). Véase también la entrevista que J. Fortanet hace a Rorty: «Pragmatism and Democracy», *Journal of Philosophy*, Vol. 34, 2009, págs. 1-6. Publicada previamente en español en la revista electrónica de filosofía *Astrolabio*.

discurso predominante. El segundo se articula en torno a Derrida y la crítica al Heidegger posmetafísico para llegar, en un tercer movimiento, con la ayuda de filósofos como Nietzsche, Foucault, Freud y otros, a conceder a la literatura la capacidad de generar actitudes éticas y políticas en clara disputa con el concepto de razón comunicativa de Apel y Habermas que, para Rorty, no es más que una continuación de la razón práctica kantiana por otros medios. Para ello entra de lleno en dos debates: el debate sobre el proyecto ilustrado como proyecto de la modernidad fracasado; y el debate entre comunitaristas y liberales en los EEUU.

En el primero, Rorty se sitúa entre los que piensan que el proyecto ilustrado es un proyecto inacabado que urge reactualizar (Habermas), y los que insisten en que conviene abandonar dicho proyecto cuanto antes porque legitima una epopeya de la emancipación que conduce inevitablemente al totalitarismo (Lyotard).<sup>13</sup> El segundo debate sitúa a Rorty como un liberal que acepta la importancia de la comunidad para la cohesión social pero rechaza la religiosidad y moralidad que los comunitaristas creen necesarias para recuperar la coherencia y el sentido que el lenguaje moral tenía en las antiguas sociedades preindustriales (Taylor, MacIntyre). La apuesta de Rorty es una utopía liberal basada, según él, en la idea de la «gran comunidad democrática» de J. Dewey.

De esta manera, Rorty quiere recuperar el aspecto social y reformista de la tradición pragmática norteamericana en la que él mismo se incluye y de la que se considera un genuino seguidor, a pesar de las numerosas voces críticas que surgen contra la adscripción del pensamiento de Rorty dentro de la literatura pragmática. En las conclusiones ofrecemos una exposición crítica de las consecuencias que se

---

<sup>13</sup> (BERCIANO, 1998, págs. 12-18).

derivan, en la ética y política actuales, de las tres contingencias a las que llega Rorty como resultado de su crítica a la tradición esencialista de la filosofía y la eliminación de los dualismos que la constituyen. En Rorty, el «yo» o identidad moral se reconstruye como una personalidad moral abierta y contradictoria. Esta reconstrucción parte de la personalidad moral libre de presupuestos metafísicos que, según Rorty, ofrece Rawls. Es una voluntad libre con restricciones y límites. Estos límites se encuentran más allá del individuo, en la sociedad, en el ámbito de lo público que coincidiría con la razonabilidad de Rawls. El sujeto autónomo que en Rawls mantiene un equilibrio reflexivo entre lo racional y lo razonable, Rorty lo sustituye por un individuo fragmentado que utiliza la tolerancia y la solidaridad como elementos constituyentes de su personalidad moral. La desconstrucción de Rorty termina en una propuesta de reorganización de los momentos históricos del pensamiento occidental —la filosofía clásica greco-latina, la filosofía teológica medieval y la filosofía científico-racional— en tres nuevos paradigmas: el pensamiento platónico-cristiano que busca esencias universales; el pensamiento postkantiano que busca reconciliar el «yo» racional interior con el mundo exterior lleno de objetos; y el pensamiento contemporáneo en el que el lenguaje se sitúa en el centro de la discusión. La característica propia del cambio de paradigma se encuentra en el cambio de vocabulario. Los problemas filosóficos no se resuelven sino que se abordan desde una perspectiva diferente y surgen nuevos problemas debidos a que cambiamos nuestras palabras y nuestra manera de hablar.

## I. EL CONTEXTO

### 1. LA TRAYECTORIA DEL PENSAMIENTO DE RORTY

A la hora de agrupar y abordar el estudio del pensamiento de Rorty surgen problemas de cómo hacerlo. Conviene primero trazar una visión panorámica o un mapa del territorio —como bien sugiere Gabriel Bello en su introducción al libro de Rorty sobre la filosofía lingüística cuyo título es enormemente significativo, *El Giro lingüístico*— de la obra de Rorty,<sup>14</sup> que nos permita relacionar la temática de su pensamiento con sus escritos en un orden cronológico. De esta manera podemos delimitar los núcleos temáticos de los que se ha ocupado principalmente en una época determinada. Sin embargo, conviene no olvidar que si bien Rorty traza su proyecto de investigación ya en su primer libro, toda su temática se vuelve recurrente a lo largo de toda su vida.

El mismo Rorty reconoce que de adolescente tuvo la intuición de querer fusionar en una sola visión la extraordinaria belleza de las orquídeas salvajes y la liberación del sufrimiento de una sociedad explotada. Su idea era «reconciliar a Trotsky con las orquídeas», encontrar un marco conceptual que le permitiera, en palabras del poeta Yeats «mantener en una sola visión realidad y justicia», entendiendo por realidad «aquellos momentos de reminiscencia wordsworthiana en los que, en los bosques de Florida (y especialmente en la presencia de ciertas orquídeas de la clase “raíz de coral” y otras amarillas más pequeñas llamadas “zapato de Venus”), me había sentido tocado por algo numinoso, por algo de una

---

<sup>14</sup> (BELLO, GL, 1990, pág. 33).

importancia inefable»; y por justicia «lo que entendieron Norman Thomas y Trotsky, liberar a los débiles de los fuertes».<sup>15</sup> Su proyecto nace, por tanto, de la necesidad de unir nuestro sentido moral con nuestras responsabilidades políticas y de la imposibilidad de llevarlo a cabo. Él mismo presenta su desarrollo intelectual posterior como un distanciamiento progresivo de ese sueño adolescente que culminará en un proyecto articulado en tres movimientos con tres ejes temáticos:<sup>16</sup>

(1) El movimiento antirrealista en ontología: La crítica a la filosofía analítica y la epistemología. Para Rorty la filosofía analítica había llegado a un callejón sin salida y necesitaba reorientarse, abandonando las obsesiones formalistas por una preocupación más social. Esto implica la desconstrucción de los dualismos centrales de la tradición filosófica y de los conceptos centrales de la filosofía analítica que conduce a la negación de la metafísica como la búsqueda de lo inmutable.

(2) El movimiento antifundamentalista: La recuperación de la filosofía pragmática a partir de una lectura diferente de James, Dewey y Peirce —si bien este último no parece ser recuperado, según Rorty, al nuevo pragmatismo por su afiliación netamente kantiana—,<sup>17</sup> practicando un diálogo con la filosofía continental o europea como la hermenéutica, la teoría crítica y las teorías del consenso y la comunicación (Habermas).<sup>18</sup> En este punto habría que destacar dos subapartados: (a) el abandono del lenguaje tradicional de la filosofía que no permite que escapemos a sus obsesiones dualistas y científicas, y en especial, de la obsesión por encontrar la

---

<sup>15</sup> PSH, págs. 7 y 19; (HABERMAS J., 2000, pág. 31). Traducción propia. Hay traducción de Ángela Ackerman Pilari en FF y de Rafael del Águila en PP.

<sup>16</sup> En este punto sigo a la división que hace Gabriel Bello en su introducción al citado libro y en (BELLO, «Richard Rorty: Democracia y filosofía: un diálogo con Gabriel Bello», 1992); y (BELLO, «Rorty y el pragmatismo», 2000).

<sup>17</sup> En el artículo «Pragmatismo, Relativismo e Irracionalismo», (1980a) Rorty critica y rechaza el kantismo y el valor de la teoría de signos de Peirce. CP, pág. 241. Y en otro artículo («El progreso del pragmatista», 1992) Rorty califica la teoría de signos de Peirce como semiótico-metafísica.

<sup>18</sup> (MARGOLIS, 2002, pág. 1).

verdad y de representar a la realidad «tal como es»; (b) la orientación hacia una disciplina más literaria y cultural, (El giro narrativo).

(3) El movimiento antiautoritario: La supresión de la mente como lugar donde se aloja el «yo» y la liberación de la filosofía y ética contemporáneas de la búsqueda de fundamento y autoridades (el desplazamiento axiológico de la verdad a la solidaridad) que implica: (a) la sustitución de la historia como necesidad, por la historia como azar y contingencia; (b) el abandono de la idea de que la moral solo puede concebirse a partir de valores universales y ahistóricos (el antiautoritarismo); (c) la creación de la «ironista liberal» en donde coinciden el sujeto irónico (el filósofo, en la esfera de lo privado) y el individuo liberal etnocéntrico (el político, en la esfera de lo público), que busca la utopía liberal y quiere cambiar conocimiento por esperanza, dentro del paradigma de la modernidad como un proceso de descentración: del mundo (Newton); del hombre (Darwin); y del «yo» (Freud). Este proceso sería el resultado y las consecuencias de las aplicaciones del pragmatismo y su radicalización como el movimiento hacia la supresión de la mente, como el lugar donde se aloja el «yo».

Estas tres temáticas que se van desarrollando en sus libros, aunque nunca abandona una para abordar la otra —sino que se van interrelacionando a lo largo de sus escritos— terminan por confluir en lo que creemos que es el núcleo central de su proyecto:

(4) Hacer de la filosofía una disciplina cultural y política dentro de una sociedad democrática y secularizada sin la necesidad de buscar fundamentos que nos aseguren el progreso social y moral. Separar la política del pensamiento filosófico académico mediante el uso de la ironía como forma de cambiar nuestro vocabulario

filosófico y político. La idea de una sociedad posfilosófica articulada en un espacio conversacional que dé prioridad a la democracia sobre la filosofía y a la libertad sobre la verdad.

De esta manera, el círculo se abre y se va cerrando incorporando sus temas de reflexión en forma de un muelle de círculos cada vez más anchos hasta cerrarse en un último círculo que lo engloba todo, en un proyecto global de cambio social, retomando así la orientación de uno de sus filósofos preferidos: John Dewey. Dewey concebía la filosofía como reconstrucción social, como una preocupación por resolver los problemas humanos. La filosofía no tenía por qué dedicarse a resolver los problemas metodológicos o las obsesiones metafísicas que han ocupado a la mente humana durante siglos. El mismo Rorty recoge las palabras de Dewey en uno de sus trabajos:

Cuando se reconozca que la filosofía, bajo el disfraz de una preocupación por la realidad última, ha venido ocupándose de los preciados valores incrustados en las tradiciones sociales, que ha nacido de un choque de fines dentro de la sociedad y de un conflicto entre instituciones heredadas y tendencias contemporáneas que les son incompatibles, se verá que la tarea de la filosofía futura consiste en clarificar las ideas de los hombres en relación con las batallas sociales y morales de su propio tiempo. *La contingencia de los problemas filosóficos* (TP p. 276; VP, pág. 302; DEWEY, *Reconstruction in Philosophy*, en *The Middle Works of John Dewey*, 1982, págs. 12-94).

Rorty no es un escritor sistemático, todas sus preocupaciones van apareciendo reiteradamente en todos sus libros y escribe, como recordaba Heidegger, en círculos, anticipando lo que se va a decir y repitiendo lo ya dicho.<sup>19</sup> Rorty es un filósofo que

---

<sup>19</sup> Si bien esta es una propuesta diacrónica, no puedo dejar de señalar que resulta de algún modo falsa y

va creando su filosofía a la vez que establece un diálogo crítico con otros filósofos. En la medida que discute y reflexiona sobre el pensamiento de sus autores más leídos va construyendo y reconstruyendo su propio pensamiento. En la confrontación, la disputa y matización va perfilando y aclarando sus propias posturas filosóficas en un juego irónico que marca la base de su filosofía. Dos son las virtudes que guían su trabajo: la tolerancia y la esperanza,<sup>20</sup> a las que habría que añadir una tercera virtud: la solidaridad, que sirve de puente entre las dos anteriores. La tolerancia es lo que se debe exigir a cualquier ciudadano, entendida como el respeto y la aceptación de múltiples creencias, deseos y proyectos que puedan coexistir en una sociedad liberal. Una sociedad que debe guiarse por la esperanza utópica en la realización de la justicia social. Ambas, la persona tolerante y la sociedad liberal se encuentran en el sentimiento<sup>21</sup> compartido de la solidaridad humana de evitar toda crueldad innecesaria, el dolor y la humillación. Tanto los individuos —a nivel privado o público— como las instituciones sociales deben ser solidarios.

Dos libros: *La fenomenología del espíritu* de Hegel y *En busca del tiempo perdido* de Proust van a ser cruciales a la hora de marcar ese distanciamiento del sueño platónico. Ambos autores compartían en sus escritos una temporalidad irreducible, que mostraba un antiplatonismo maravilloso, una manera de urdir todo

---

engañoso. En el proyecto de Rorty de una utopía liberal y una persona irónica que acepta la contingencia de sí misma y de la sociedad; la literatura, más que la filosofía, es lo que puede desempeñar el papel de dar algún sentido a nuestras vidas. Proyecto que aparece en todos sus libros desde la publicación de *Contingencia, ironía y solidaridad*.

<sup>20</sup> MENDIETA, E. «Hacia una política post-filosófica», en CL, pág. 9. En realidad Eduardo Mendieta habla del respeto y la esperanza. Dentro de la línea de Rorty de separar la filosofía de la política he preferido utilizar el término tolerancia que él mismo califica como la virtud de la ironista y el pragmatismo, y como sinónimo de racionalidad. En «Es bueno persuadir», Entrevista con R. Kaiser, H. Mayer y W. Ulrich, CL, pág.101 y FF, pág. 173; CP, pág.318 y TP, pág.186.

<sup>21</sup> Cfr. «Solidarity». CIS, págs. 189-198.

en un relato que no tuviera en cuenta un desenlace moral o una apariencia de eternidad.<sup>22</sup>

El siguiente paso es incorporar simultáneamente a dos filósofos en su esquema de reinterpretación de la historia de la filosofía: Dewey y Derrida. El primero le hace tomar en serio a Darwin y el segundo a Heidegger y descubre en todos ellos junto con Wittgenstein la crítica que hacen al cartesianismo. La historia de la filosofía desde Descartes podía reinterpretarse desde el historicismo de Foucault, Ian Hacking y Alasdair McIntyre: el proceso de la filosofía como búsqueda del conocimiento de la verdad. Y aquí reside el error: La filosofía no es ciencia ni conocimiento de la verdad como pretendía Platón y toda la tradición cartesiana, sino la elaboración de una historia de las metáforas que hace que el hombre se adapte a un mundo cambiante. No hay nada ahí afuera estable para ser descubierto por un sujeto cognoscente. La consciencia de este cambio es lo que impresiona a Rorty, como él mismo dice, desde el primer momento en que empezó a estudiar filosofía.<sup>23</sup> Pronto se dio cuenta de que las distintas formulaciones de los problemas filosóficos que aparentaban cambiar continuamente de forma a lo largo de la historia como diversas interpretaciones de la realidad, respondían a cambios en los vocabularios, en la adopción de nuevas suposiciones inconscientes expresadas en lenguajes distintos. Esta cristalización de su pensamiento va a ser posible gracias a su formación filosófica:

De Richard Mckeon y Robert Brumbaugh aprendí a considerar la historia de la filosofía como una serie, no de soluciones alternativas a los mismos problemas sino de conjuntos de

---

<sup>22</sup> PSH, pág. 11.

<sup>23</sup> PMN, pág. xxxi; FEN, pág. 11.

problemas muy diferentes. De Rudolph Carnap y Carl Hempel aprendí cómo es posible que los pseudos-problemas aparezcan como tales cuando se vuelven a formular en el modo formal del habla. De Charles Hartshorn y Paul Weiss aprendí cómo se podía manifestar su carácter traduciéndose a la terminología de Whitehead o Hegel. Tuve la gran suerte de contar con estos hombres entre mis maestros, pero, para bien o para mal, consideré que todos ellos decían lo mismo: que un «problema filosófico» era producto de la adopción inconsciente de suposiciones incorporadas al vocabulario en que se formulaba el problema —suposiciones que había que cuestionar antes de abordar seriamente el mismo problema. (PMN, pág. xxxi; FEN, pág.11).

Mis intereses hasta 1960 eran de índole histórica y metafísica (...) Así que me puse a leer a los filósofos de Oxford que estaban de moda (Austin, Ryle, Strawson). Anteriormente había leído a los positivistas lógicos y no me habían gustado. (CIS, págs. 33-34).

La lectura de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein y de Wilfrid Sellars y su ataque al «mito de lo dado» junto al escepticismo de Quine ante la distinción lenguaje-hecho, le hizo darse cuenta de lo dudoso de la mayor parte de las suposiciones de la filosofía moderna y le convenció de que algo fallaba en el programa lógico-empirista de Russell y Carnap.<sup>24</sup> De esta manera nace su primer libro, *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), [*La filosofía y el espejo de la naturaleza*], como el intento de hacer una crítica a la filosofía analítica como epistemología y al empirismo tradicional y contra todo intento de hacer ontología, de convertir a la filosofía, siguiendo a Aristóteles, en una filosofía primera como fundamento, como en una «ciencia de lo que hay». Sin embargo, Rorty se da pronto cuenta de que este libro no respondía a sus sueños de adolescente, ni respondía a

---

<sup>24</sup> (MARTÍN, «Richard Rorty: el "liberal trágico"». Entrevista con Richard Rorty, 1988, pág. 105). Véase también «De la filosofía a la posfilosofía». Entrevista con Wayne Hudson y Wim van Reijen. En CL, págs. 33-42.

ninguna de las preguntas que le habían llevado a la filosofía. Antes ya había publicado un artículo: «Dificultades metafilosóficas de la filosofía lingüística» (1967), que anunciaba ya las dificultades de una filosofía analítica de raigambre anglosajona que, al parecer de Rorty, se había vuelto en una variante más del kantismo<sup>25</sup> y que había llegado a un callejón sin salida y del que había que salir. Una de las formas para salir del atolladero<sup>26</sup> va a ser la búsqueda de una cultura posfilosófica que renuncie a la idea de concebir en una sola visión realidad y justicia, idea que precisamente era lo que había hecho errar a Platón en su búsqueda para alcanzarla.<sup>27</sup> Esta posibilidad la va a encontrar en la tradición filosófica norteamericana que parte de los fundadores como Jefferson, Madison, Hamilton y Emerson y la tradición liberal americana, recogiendo a los pragmatistas clásicos — Peirce, James y Dewey—, más los pragmatistas de entreguerras —Sydney Hook, Mills, Du Bois, Niebuhr y Trilling— y pasándolas por el tamiz de una perspectiva europea, asimilando a filósofos tan diversos como Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, Deleuze, Derrida y Foucault. El objetivo es crear las condiciones para una sociedad mejor, cuyas instituciones, en vez de ser defensoras de una tradición del pasado —como es el caso de Europa—, sean motores del cambio social,

---

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Para ser exactos ofrece seis posibilidades: 1) Una especie de fenomenología de tipo Husserliana; 2) la filosofía como disciplina más cerca de la poética que de la argumentación (el último Heidegger); 3) mantener la creación de lenguajes ideales pero sin la pretensión de disolver los problemas filosóficos, con la intención de volver a la construcción de sistemas; 4) el fin de la filosofía, una cultura posfilosófica como una cultura posreligiosa, una sociedad sin filosofía que sería sustituida en su deseo de una *Weltanschauung* por la literatura, las artes y las ciencias; 5) una lingüística empírica que pudiera dotarnos de formulaciones de las condiciones de verdad de los enunciados así como de explicaciones del significado de las palabras y 6) una filosofía lingüística que trascendiera su función meramente crítica para convertirse en una actividad que descubriera las condiciones necesarias de la posibilidad del lenguaje mismo (análogo del método de Kant sobre las posibilidades de la experiencia). LT, págs. 34y ss.; GL, págs. 117y ss.

<sup>27</sup> «Trotsky and the Wild Orchids», en PSH, pág.12.

siguiendo el proyecto de un Dewey leído desde una perspectiva crítica.<sup>28</sup> El conjunto de ensayos reunidos en su libro bajo el título *Consequences of Pragmatism* (1982), [*Consecuencias del pragmatismo*], responde a esta intención de recuperar la inspiración ética y política del pragmatismo clásico.<sup>29</sup> Habría que unir a este libro el primer volumen de sus ensayos filosóficos: *Objectivity, Relativism and Truth* (1991), [*Objetividad, relativismo y verdad*], donde refuerza sus tesis contra todo intento de convertir a la filosofía en una epistemología que nos enseña la manera adecuada de conocer la realidad. A esta visión antirrepresentacionista de la filosofía introduce en el debate a uno de sus filósofos preferidos, Donald Davidson, como precursor de este nuevo interés por la filosofía pragmatista. Esta filosofía se caracteriza por renunciar a una teoría de la verdad como conocimiento de algo que existe más allá de la historia y de las creencias que los hombres tienen en un momento determinado. Para Rorty el movimiento pragmático es paralelo a la crítica que la filosofía «continental» hace al pensamiento decimonónico. James y Nietzsche compartirían ambos esta crítica. La última parte del libro en cuestión trata sobre el liberalismo político como un intento de conectar el abandono de la «visión teórica del conocimiento», de «el espectador de la realidad» con la necesidad de la democracia.<sup>30</sup> El segundo volumen de sus ensayos filosóficos *Essays on Heidegger* (1991), [*Ensayos sobre Heidegger*], respondería a este esfuerzo por conectar ambos

---

<sup>28</sup> La polémica sobre la lectura que Rorty hace de Dewey es un debate muy conocido dentro de la filosofía americana. Cfr Diggins, John Patrick (1992) *The Rise and Fall of the American Left*, Norton, Nueva York, 1992. Bello Reguera, Gabriel, «Rorty y el pragmatismo» *art. cit.* pág. 640. El mismo Rorty dice que la lectura que hace de Dewey es de lo que pudo haber dicho y no de lo que realmente dijo. En «Dewey between Hegel and Darwin», TP, pág. 292. Sobre este asunto se puede consultar también el artículo de Carlos Mougán, «Rorty y la interpretación de la obra de Dewey». En (ARENAS, MUÑOZ, & PERONA, 2001, págs. 187-216).

<sup>29</sup> (BELLO, «Rorty y el pragmatismo», 2000, pág. 640).

<sup>30</sup> ORT, pág. 1.

movimientos y exponer en este sentido una reinterpretación de la filosofía contemporánea europea:

Según el panorama de la filosofía analítica que ofrecí en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, la historia de este movimiento ha venido marcada por una pragmatización gradual de los principios originarios del positivismo lógico. Según el panorama de la filosofía «continental» reciente que espero ofrecer en un próximo libro sobre Heidegger, las críticas de James y Nietzsche al pensamiento decimonónico son paralelas. (CP, pág. xviii; CPt, pág. 24).

La reinterpretación del hombre y la naturaleza como contingentes y la idea de cómo podría ser una sociedad que renuncia a la idea platónica de conjugar en una sola visión realidad y justicia<sup>31</sup> son el objetivo de su libro *Contingency, Irony and Solidarity* (1989), [*Contingencia, ironía y solidaridad*]. El argumento central de este libro, según Rorty,<sup>32</sup> es que no hay ninguna necesidad de unir nuestras responsabilidades morales hacia los demás con nuestros deseos más íntimos o aficiones, sean del tipo que sean, más queridas. Muchos filósofos han pensado que su misión era precisamente salvar la escisión en el alma humana —como resultado de la diferencia que existe entre lo que uno quiere con lo que uno cree o debe—, para llegar a ser en definitiva un hombre auténtico: un buen ciudadano, o buen cristiano o buen revolucionario, quienes no tienen otro interés en nada más que en la polis, el bien o la justicia social. Esta separación entre nuestras obligaciones morales y nuestras aficiones van a constituir el germen de la separación que Rorty quiere entre lo público y lo privado como base para separar filosofía y política.

---

<sup>31</sup> «Trotsky and the Wild Orchids», en PSH, pág.13.

<sup>32</sup> *Ibid.*

Podemos ser en lo privado tan estetas, frívolos o trascendentales como queramos pero ello no tiene por qué llevarnos a pensar que nuestra vida pública deba regirse por los mismo parámetros. Lo que nos lleva a considerar ambas esferas —la pública y la privada— como opuestas es la necesidad de sostener juntas la autocreación y la justicia, la perfección privada y la solidaridad humana en una sola visión.<sup>33</sup>

Cambiar la noción de razón es otro de los principales objetivos de este libro. En los dos primeros capítulos, Rorty trata de conectar el pragmatismo con el romanticismo<sup>34</sup> al considerar al hombre como un ser dotado de razón más bien que racional. La idea de razón de Rorty se aproxima más a Nietzsche que a la tradición platónico-cartesiana. Para los pragmatistas, la racionalidad no es el ejercicio de una facultad llamada razón —una facultad que tiene una relación especial con la realidad— tampoco es un método. Es simplemente una cuestión de estar abiertos y ser curiosos, en confiar más en la persuasión que en la fuerza.<sup>35</sup>

La imagen del «yo» que Rorty quiere es la de un ciudadano de una sociedad democrática liberal y para ello no necesita la búsqueda de la perfección mediante modelos que construyan entidades como el «yo», el conocimiento, el lenguaje, Dios o la historia.<sup>36</sup> La naturaleza humana, para Rorty, es contingente y se construye a partir de un haz de relaciones y redescrpciones de deseos y creencias a lo largo de la historia (evolutiva y cultural) del hombre. Y este es otro punto de la filosofía rortiana, el intento también de eliminar la distinción entre evolución biológica y cultural del hombre. El hombre como especie, está sometido, igual que todas las demás especies, al proceso evolutivo. La cultura no es más que un aspecto más de ese

---

<sup>33</sup> CIS, pág. xiv.

<sup>34</sup> «Is Natural Science a Natural Kind?», en ORT, nota a pie de página, pág. 62.

<sup>35</sup> *Ibid.*..

<sup>36</sup> ORT, pág. 192.

proceso, «es la evolución biológica continuada por otros medios»,<sup>37</sup> un arma o instrumento adaptativo que, por el momento, ha tenido un gran éxito en el triunfo de la especie, pero nada asegura que eso vaya a continuar siéndolo. Su idea es que las sociedades liberales democráticas son más exitosas a la hora de responder a los desafíos de las sociedades industriales complejas. Si esto es así, según la mayoría de sus críticos, Rorty no puede evitar caer en el etnocentrismo y con ello en el relativismo cultural. La contestación de Rorty es que la preocupación por el relativismo es una consecuencia de la preocupación por la objetividad y la verdad. Si entendemos la racionalidad como el esfuerzo de mejora, conservación y perfeccionamiento de la civilización y no como el deseo de objetividad, entonces no hay necesidad de buscar una fundamentación más allá de la lealtad.<sup>38</sup> Para los pragmatistas deweyanos como Rorty, la historia y la antropología son suficientes para determinar que no hay pivotes estables que respondan a la pregunta: «¿qué alternativa moral o política es “objetivamente” válida?»<sup>39</sup> La objetividad es una cuestión de conseguir el mejor acuerdo intersubjetivo posible. El etnocentrismo en Rorty es considerado como el conjunto de nuestras creencias actuales que se usan para decidir cómo aplicar el término «verdadero», incluso cuando «verdadero» no pueda ser definido en términos de esas creencias.<sup>40</sup> En este sentido, «racional» tiene más relación con «civilizado» que con «metódico». Y la civilización es una cuestión cultural más que científica. El sujeto liberal ironista de Rorty es un tipo —o mejor, una (en femenino) — que se conduce más por la esperanza y la utopía liberal que por el conocimiento y la búsqueda de la verdad. Es alguien que se sabe y acepta su

---

<sup>37</sup> «Introduction», 1974d, pág. 13.

<sup>38</sup> «Science as Solidarity», en ORT, pág. 45.

<sup>39</sup> «Trotsky and the Wild Orchids», en PSH, pág. 15.

<sup>40</sup> «Is Science a Natural Kind?», en ORT, pág. 50.

finitud y renuncia a verse a sí misma como algo más grande: la Razón, la Divinidad, la Santidad o la Historia.<sup>41</sup> De esta manera Rorty llega al convencimiento de que la filosofía no es de gran ayuda para decidir por qué los Nazis son peores que nosotros y por ello mismo execrables. El tercer volumen de sus ensayos filosóficos, *Truth and Progress* (1998), [*Verdad y progreso*], es la apuesta por un pragmatismo que no tiene por qué ofrecer una teoría de la verdad. La verdad no es la meta de la investigación (*goal of inquiry*). La filosofía no debe estar dominada por la obsesión por encontrar la verdad (visualizada en cualquiera de sus formas antes mencionadas) como conocimiento del pensamiento occidental. En realidad, no hay verdad, solo justificaciones para una determinada audiencia.<sup>42</sup>

A partir de aquí Rorty se mete de lleno en el debate político que tenía lugar en los Estados Unidos por aquella época: el debate entre los «progresistas» y los «ortodoxos». Debate que intentaba decidir si los EEUU seguían siendo un país de oportunidades y de creciente tolerancia e igualdad siguiendo los pasos desde su fundación o, por el contrario, los EEUU habían entrado en un período de decadencia a raíz del abandono de los valores familiares, patrióticos y religiosos que formaban parte del éxito de los EEUU como país. Debate en conexión con el debate sobre el fracaso de la modernidad que había llevado a numerosos filósofos (que podrían calificarse como los «posmodernos») a pensar que la realización de la modernidad nos había llevado a un callejón sin salida de la que nada bueno se podía esperar y que los sucesos acaecidos que dieron lugar a la Segunda Guerra Mundial demostraban que el totalitarismo estaba en la raíz de la misma modernidad. Otros, como Habermas y el mismo Rorty, pensaban que la modernidad no se había todavía

---

<sup>41</sup> «Trotsky and the Wild Orchids», en PSH, pág. 13.

<sup>42</sup> «Introduction», en TP, págs. 3-4.

cumplido y que, precisamente, los horrores ocurridos no eran debidos a una tendencia oculta de la modernidad hacia el totalitarismo, sino todo lo contrario: los efectos no deseados de una modernidad que no ha podido imponerse sobre los restos de un pensamiento antimoderno que no deseaba abandonar este mundo sin lucha. El grupo de los llamados «posmodernos», según Rorty, comparten la visión de Noam Chomsky de que los Estados Unidos están gobernados por una élite corrupta que solo quiere su enriquecimiento personal a costa de la miseria de los demás, en especial de los países del Tercer Mundo, a los que explota inmisericordemente. Para estos radicales post-marxistas nada cambiará si no hay un cambio total que nos libere de un individualismo liberal y egoísta y una tecnología explotadora y manipuladora.

En esta disputa política y filosófica, Rorty piensa que los «posmodernos» tienen razón filosóficamente hablando pero están políticamente equivocados y los ortodoxos están filosóficamente equivocados y son políticamente peligrosos.<sup>43</sup> El libro *Achieving Our Country* (1998), [*Forjar nuestro país*], es la respuesta y toma de posición de Rorty en este debate sobre el pensamiento político y, en concreto, de izquierdas, en los Estados Unidos del siglo XX. Según Rorty los intelectuales de izquierdas en los EEUU están divididos entre los radicales y los reformistas, entre los que piensan que cambiando las leyes y reformando las instituciones, las sociedades democráticas actuales pueden avanzar en la consecución de mayor libertad y justicia social; y los que piensan que los mecanismos actuales del sistema capitalista no

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, pág. 18.

permiten lograr eso y hay que utilizar otros medios. División que él mismo establece entre los habermasianos y foucaultianos.<sup>44</sup>

El intento de compaginar sus esperanzas sociales (por una sociedad igualitaria, sin castas, global, democrática y cosmopolita) con su antagonismo hacia el platonismo<sup>45</sup> constituye la mayor parte de los escritos de Rorty que dan lugar a su libro *Philosophy and Social Hope* (1999), [*Filosofía y esperanza social*]. Estas esperanzas son las mismas que sostenía, según Rorty, uno de sus filósofos-héroe preferidos, John Dewey. De esta manera Rorty entronca su filosofía directamente con el pragmatismo clásico y se sitúa dentro de una línea y tradición del pensamiento norteamericano. Una de las características de esta tradición es que el vocabulario ha quedado obsoleto e incluso resulta un obstáculo para la consecución de las esperanzas sociales. Para Rorty, la filosofía debe renunciar a buscar esa visión de unir moral y política, de buscar esa presencia más allá de nuestra finitud, pues la búsqueda de esa presencia y esa visión fue una mala idea:

La Comunidad democrática de los sueños de Dewey es una comunidad en la que nadie imagina eso. Es una comunidad en la que todo el mundo piensa que es la solidaridad humana y no el conocimiento de algo simplemente no humano, lo que de verdad importa. (PSH, pág. 20).

---

<sup>44</sup>El posmoderno para Rorty es aquel que filosóficamente no defiende algún tipo de validez incondicional y ahistórica y cree que todo depende de circunstancias históricas. Es así como podemos agrupar entre los posmodernos a filósofos de diferentes adscripciones políticas como Nietzsche, Lyotard, Finkelkraut, Derrida y Foucault. En el lado opuesto encontraríamos filósofos como Kant, Russell, Habermas y Rawls. Es en este sentido en el que Rorty se declara un filósofo posmoderno: antifundacionalista y contextualista. En cuanto a la política se considera un «burgués liberal». No le interesan los cambios radicales, revolucionarios sino que apuesta por políticas reformistas y sociales de izquierdas que atraigan los votos de los electores. Cfr. «Prólogo a la edición española», *Forjar nuestro país*, Paidós, 1998, pág. 13.

<sup>45</sup>*Preface*, pág. Xii, en PSH.

El intento de trenzar juntas la tesis de Hegel de que la filosofía es «la conciencia de su tiempo»<sup>46</sup> con una concepción no representacionista del lenguaje es el eje principal sobre el que tratan la mayoría de los artículos escritos entre 1996 y 2006. Esta apuesta por un lenguaje no-representacionista implícita en el último Wittgenstein, ha estado presente en los trabajos de filósofos como Sellars, Donald Davidson y Robert Brandom. Rorty arguye que el historicismo hegeliano es compatible con la práctica social de Wittgenstein. Ambos se complementan y se refuerzan el uno al otro.<sup>47</sup> Los filósofos deben desterrar su visión de las cosas bajo el aspecto de la eternidad y recuperar la conversación de la humanidad como un debate sobre lo que tenemos que hacer con el objetivo de generar nuevas prácticas sociales y cambios en los vocabularios morales y políticos, de cómo intervenir en una política cultural. Se trata de cambiar la necesidad ontológica por una necesidad de hacer política cultural. Ahora, ¿en qué consiste realmente esta política cultural de la que habla Rorty? El último volumen de sus ensayos filosóficos, *Philosophy as Cultural Politics* (2007) (no hay traducción por el momento), es la respuesta a esta pregunta que, además, resume toda la línea de investigación de todo su pensamiento, como la apuesta de Dewey de una esperanza social traducida a un programa de acción política, «una profecía de futuro».<sup>48</sup>

En definitiva, Rorty propone un nuevo pensar libre de los dualismos de la tradición filosófica. Si pensamos que la filosofía es el producto de la inquietud del hombre por salvar los dualismos que ella misma ha creado, entonces, efectivamente,

---

<sup>46</sup> En original *Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfasst*; que Rorty traduce al inglés: *Philosophy is its time held in thought*. En PCP, pág. ix. En este punto sigo la traducción que de la misma frase hace Javier Muguerza. Cfr. (MUGUERZA, La razón sin esperanza, 1977, pág. 214).

<sup>47</sup> PCP, pág. ix.

<sup>48</sup> PCP, pág. ix.

piensa Rorty, es el anuncio del fin de la filosofía, pero eso no quiere decir, como auguran los racionalistas, que sea el fin de la reflexión moral. Aceptar la radical soledad del hombre, una vida sin *telos*, como enseñaron filósofos como Nietzsche, Heidegger y otros, no es olvidarse de los asuntos humanos, sino por el contrario, abordarlos desde una nueva perspectiva. Esta nueva perspectiva desde un antiautoritarismo militante es tratada en el libro *El futuro de la religión* (2005), un diálogo entre el agnóstico Rorty y el católico Vattimo. Ambos filósofos discuten sobre los problemas surgidos a raíz del 11-S, del resurgimiento de un fundamentalismo religioso y sobre todo del papel que la religión —en concreto, el cristianismo— desempeña hoy en día en nuestras sociedades actuales. Ambos comparten la renuncia a las pretensiones metafísicas y apodícticas de fundar la religión.<sup>49</sup> Rorty hace una relectura del contenido del cristianismo a la luz de Nietzsche, Heidegger, Dewey y Derrida, salvando aquellos aspectos —como la caridad, la solidaridad y la ironía— que pueden ayudarnos a sobrellevar y encontrar sentido a esta existencia en soledad. La religión propone una interpretación de nuestra existencia basada en una comunidad de creyentes, y es precisamente la comunidad en donde reside la única autoridad posible pues «solo cuando la comunidad decide adoptar una fe u otra, o la corte decide a favor de una parte y no la otra, o la comunidad científica a favor de una teoría sobre otra, es cuando la idea de autoridad se vuelve aplicable».<sup>50</sup> Y en este punto llegamos al núcleo central del pensamiento de Rorty, su nominalismo lingüístico. Para Rorty no hay cosas sino tan solo palabras, lenguaje. El lenguaje es la única instancia a la que podemos apelar

---

<sup>49</sup> SAVATER, F. «Para irritación de creyentes y ateos», reseña del libro *El futuro de la religión* en Babelia, el País, 18 de febrero de 2006.

<sup>50</sup> PCP, pág. 9.

para llegar a acuerdos o desacuerdos, siguiendo a Sellars, «toda conciencia es un asunto lingüístico» y no podemos trascender o ir más allá de cada comunidad lingüística pues toda comunidad se expresa mediante un lenguaje propio. La novedad de este nominalismo es que es contingente: el lenguaje de una comunidad cambia con el tiempo, es histórico y es este encuentro entre lengua e historia lo que hace a Rorty un nominalista historicista que llega a rozar el etnocentrismo en su idea de que la autoridad solo reside en la comunidad porque convierte en creíbles y fiables a cualquier tipo de discurso que establezcamos sobre el mundo en el que vivimos sin establecer cualquier tipo de relación privilegiada entre la realidad y los sentidos.<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> PCP, pág. 10.

## 2. UNA VISIÓN PRAGMÁTICA DE LA FILOSOFÍA

La historia de Norteamérica es la continuación de la historia de Europa (...) sobre suelo colonial. Tiene unos tres siglos y medio. En los primeros fue determinada por el *pasado* y el presente del Viejo Mundo. En el tercero, está ocurriendo lo contrario: contribuye a configurar los cambios que se operan en Europa. (MARCUSE, 1969, pág. 9).

### 2.1. La recuperación del pragmatismo

El pragmatismo es la filosofía propiamente americana que surgió a finales del siglo XIX pero que tiene sus más hondas raíces en la historia de la filosofía. Algunos autores llevan el pragmatismo hasta el filósofo griego Protágoras<sup>52</sup> y sitúan en su árbol genealógico a otros filósofos como Sócrates, Locke, Berkeley, Hobbes y Hume.<sup>53</sup> Como es bien sabido, el término pragmatismo se le atribuye a Charles S. Peirce quien fue el primero en utilizarlo y crear un sistema al que llamó pragmatismo, aunque James pensaba que el término «practicalismo» podía ser tan válido como el de pragmatismo puesto que ambas palabras derivan de la misma palabra griega *pragma*, que significa «acción».<sup>54</sup> La elección de este término parece estar relacionada con la gran influencia que las lecturas de Kant tuvieron en Peirce. Kant había establecido la distinción entre lo práctico, como todo lo que es a priori (el ámbito del pensamiento) y no depende de la experiencia, como la moral y las leyes; y lo pragmático, como todo lo que es a posteriori, que se rige por la

---

<sup>52</sup> (AYER, 1968, pág. 13).

<sup>53</sup> (MARCUSE, 1969, pág. 73).

<sup>54</sup> (JAMES, 1998, pág. 28); (MENAND, 2002, pág. 356); (BELLO, «El pragmatismo americano». En CAMPS ed. Vol. 3, 2008, págs. 38-86).

experiencia, como el arte y la técnica.<sup>55</sup> De manera que lo pragmático para Kant es todo aquello que tiene un fin, un propósito en su realización y éste era el sentido que Peirce quería dar a su teoría: «la conexión inseparable entre conocimiento racional y fin racional».<sup>56</sup> Sin embargo, Peirce nunca se atrevió a utilizar este término por escrito hasta que James lo introdujo en una conferencia en la Universidad de California, en Berkeley, en agosto de 1898 concediendo a Peirce su paternidad.<sup>57</sup> Dewey nunca aceptó el término, y prefirió denominar a su filosofía como «instrumentalismo», aunque él mismo se consideraba aliado del pensamiento de James.<sup>58</sup>

Normalmente la filosofía americana se divide en tres períodos hasta el siglo XIX.<sup>59</sup> El primer período, cristiano y calvinista, dominado por la figura de Jonathan Edwards, quien tiene palabras de poeta para las bellezas del mundo producto de un Dios de una terrible majestad.<sup>60</sup> Santayana lo llamó «la tradición gentil de la filosofía americana» por su combinación entre culpabilidad calvinista y egotismo metafísico.<sup>61</sup> El segundo, llamado el pragmatismo fundacional, corresponde al dominio de los «trascendentalistas» que quieren preservar los valores morales del calvinismo al mismo tiempo que rechazan sus dogmas. Destaca en este período Emerson, cuyo pensamiento se inspira en el idealismo alemán y el romanticismo,<sup>62</sup> y Henry David Thoreau. El tercero está dominado por el pragmatismo clásico que surge como una

---

<sup>55</sup> (MURPHY, 1990, pág. 40); (DEL CASTILLO, 1995, pág. 11).

<sup>56</sup> *Ibid.*, págs. 40,41.

<sup>57</sup> (MENAND, 2002, pág. 355); (MENAND, 1997, pág. xiii); (HOOK, 1974, pág. ix).

<sup>58</sup> (MENAND, 2002, pág. 355).

<sup>59</sup> (MOUNCE, H. O., 1997, «Introduction»).

<sup>60</sup> (MARCUSE, 1969, pág. 12).

<sup>61</sup> (SANTAYANA, 2006, págs. 41-63); CP, pág. 126.

<sup>62</sup> Rorty llama la atención sobre un libro de René Berthelot: *Un Romantisme Utilitaire: Étude sur le Mouvement Pragmatiste*. Vol. 1, París, Alcan, 1911, quien remonta las raíces del pragmatismo hasta el idealismo alemán y el romanticismo y su conexión con el utilitarismo, dando lugar a lo que él llama el «utilitarismo romántico». En «Pragmatism as Romantic Polytheism», en PCP, pág. 27; PUV, pág. 47.

línea de pensamiento independiente de las corrientes europeas, y al revés que los otros dos momentos, nace en América y se extiende por Europa.

Los pensadores liberales, Jefferson, Franklin y Paine no son estrictamente filósofos sino que más bien aportaron documentos oficiales, constituciones, instituciones y leyes. Su pensamiento ilustrado se enfocó a una idea práctica en la construcción de lo que ellos creían que era una nueva forma social de organizarse distinta a la del Viejo Mundo, de un nuevo país basado en las nuevas ideas que tenía la ventaja de no contar con los obstáculos de la historia y la tradición imperantes en la vieja Europa.

El pragmatismo clásico es el origen de un movimiento filosófico propiamente americano que en los últimos años está tomando forma de una doctrina propia debido a un renovado interés por la intelectualidad americana.<sup>63</sup> Cornel West<sup>64</sup> ofrece tres razones de este renacimiento del pragmatismo que se está dando en la intelectualidad americana en los últimos tiempos, en especial debido a cuatro filósofos: Richard Rorty, Hilary Putman, Ian Hacking y Richard J. Bernstein. Primero, hay una decepción general con la imagen trascendental de la filosofía como un tribunal de la razón que fundamenta las pretensiones sobre la Verdad, el Bien y la Belleza; segundo, la insuficiencia de la concepción de la filosofía como una especial relación entre conocimiento y realidad, saber y control, discurso y política, olvidando sus aspectos históricos y morales en conexión con las estructuras de dominación y explotación, es decir, como el conocimiento, las identidades y los

---

<sup>63</sup> Sin embargo, Ramón del Castillo dice que «el pragmatismo no es una doctrina o una escuela, sino un nombre para una familia de predisposiciones del pensamiento contemporáneo hacia problemas filosóficos tradicionales...». En CASTILLO, (1995: 22). Lo mismo piensa Richard J Bernstein : «I do not think of pragmatism as a set of doctrines or even as a method» en «Pragmatism, Pluralism and the Healing of Wounds», (MENAND, 1997, pág. 383); (MARGOLIS, 2002, pág. ix).

<sup>64</sup> (WEST, 1989, pág. 3).

sujetos se construyen socialmente y se constituyen históricamente; y tercero, un retorno a los estudios humanísticos centrados de nuevo en la historia de la humanidad y en la importancia de las estructuras sociales en cuanto a la organización de la sociedad y la emergencia de las ideas. El pensamiento pragmatista había nacido con una preocupación social desde el principio y había sido esta despreocupación, por una orientación excesivamente academicista, la que había originado su caída en el olvido. La superación de un cierto complejo de inferioridad intelectual con Europa y del cansancio ocasionado por un excesivo protagonismo positivista en las universidades americanas de la posguerra, junto con la aceptación definitiva y clara del papel predominante de los Estados Unidos en la escena mundial, han permitido que la intelectualidad americana vuelva con nuevos ojos a su propia tradición intelectual para poder encontrar en sus mismas raíces la explicación de su propia historia como poder emergente:

Entiendo el pragmatismo americano como un producto específico histórico y cultural de la civilización americana, un conjunto particular de prácticas sociales que articulan ciertos valores, deseos y respuestas americanas elaboradas en instituciones controladas principalmente por una parte influyente de la clase media americana. (WEST, 1989, pág. 4).

Según Sydney Hook,<sup>65</sup> el pragmatismo, técnicamente hablando, nació como una teoría del significado junto a una teoría de la verdad. Es una filosofía de la vida<sup>66</sup> que considera que la lógica y la ética del método científico deben aplicarse a resolver los

---

<sup>65</sup> (HOOK, 1974, pág. ix).

<sup>66</sup> Las conexiones con la filosofía española son evidentes. Hay muchos estudios sobre las conexiones del pragmatismo con Unamuno y Ortega. En muchas ocasiones se ha dicho que la filosofía española es una filosofía de la vida entre la filosofía de la razón franco-alemana y la filosofía de la experiencia inglesa. Véase la tesis doctoral de E. José Armenteros, *El Pragmatismo de Ortega*, presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla en 2004, y la «Introducción» en (ARENAS, MUÑOZ, & PERONA, 2001).

asuntos humanos. La insistencia en la acción es central en la interpretación del pragmatismo que después se identificó con la práctica y ésta, desgraciadamente, según Hook, con la utilidad,<sup>67</sup> pues esta idea es la que pasó al pensamiento europeo en la creencia de que los americanos eran una gente superficial, sin tradiciones y solo preocupados por los negocios y el dinero. El mismo Alexis de Tocqueville, en el segundo tomo de su libro, *La democracia en América*, empieza diciendo: «creo que no hay otro país en el mundo civilizado que se ocupe menos de la filosofía que los Estados Unidos».<sup>68</sup> Sin embargo, a mediados de los sesenta, el giro pragmático va a entrar con fuerza de la mano de Karl Otto Apel al llamar la atención sobre los escritos de Peirce y el reconocimiento de su pensamiento al reconocer el valor del signo en su propio programa de semiotización del sujeto trascendental kantiano.<sup>69</sup>

R. J. Bernstein resume el carácter o *êthos* pragmático en cinco temas interrelacionados:<sup>70</sup> (1) el antifundamentalismo; (2) el falibilismo; (3) la existencia de una comunidad crítica de investigadores; (4) la aceptación de la contingencia y el azar y (5) el pluralismo. Si convenimos que no podemos aceptar ninguna fundamentación de un conocimiento absoluto en presupuestos no humanos, tenemos que aceptar que el hombre puede errar y todo está expuesto a la crítica y la investigación. A raíz de esa crítica e investigación por una comunidad de investigadores podemos aceptar el progreso del conocimiento como una aproximación a la verdad, aceptando al mismo tiempo el azar y la contingencia como marcas del universo, nuestras investigaciones y vidas. La aceptación de la

---

<sup>67</sup> (HOOK, 1974, pág. 4).

<sup>68</sup> (TOCQUEVILLE, 1961/2, pág. 9).

<sup>69</sup> (ARENAS, MUÑOZ, & PERONA, 2001, pág. 11).

<sup>70</sup> «Pragmatism, Pluralism, and the Healing of Wounds», En (MENAND, 1997, pág. 385).

contingencia nos lleva finalmente a un mundo plural en la existencia de una pluralidad de tradiciones, perspectivas y filosofías.

Como resumen, podemos decir, siguiendo a Bello,<sup>71</sup> que el pragmatismo norteamericano está caracterizado por tres fases o momentos bien diferenciados:

(1) *Período de formación*. Corresponde a Charles S. Peirce y su intento anticartesianista, antiidealista y antiempirista.

(2) *Período de desarrollo, difusión y expansión* que corresponde a William James y a John Dewey y que va desde finales del siglo XIX hasta la Segunda Guerra Mundial. El núcleo de discusión es el concepto de verdad como correspondencia con la realidad.

(3) *La herencia del pragmatismo*, que a su vez, está dividido en dos etapas: a) El período de entreguerras y del final de la Segunda Guerra Mundial que alcanza hasta la década del los 60, dominada por la influencia del pensamiento marxista, la escuela de Frankfurt y su crítica al instrumentalismo, y los *Collected Papers* de Peirce. Este período se diluye en dos variantes: una corriente más sociológica que filosófica desarrollada principalmente por G. H. Mead; y una segunda corriente más política y filosófica que desembocaría en lo que se ha dado en llamar el pragmatismo trágico; y b) El neopragmatismo, que es el período a partir de los 60 con la transformación semiótica inspirada en la filosofía del lenguaje de C. Morris y la crítica al empiricismo y la filosofía analítica que darían lugar a una fusión entre pragmatismo y filosofía analítica.<sup>72</sup>

---

<sup>71</sup> Cfr. (BELLO, «Rorty y el pragmatismo», 2000).

<sup>72</sup> (RODRÍGUEZ ESPINOSA, 2003, pág. 14 y ss.); (BELLO, 1990, pág. 35).

Los dos primeros momentos se corresponderían con el pragmatismo clásico del club de los metafísicos: Peirce, James y Dewey y el tercero con la influencia y desarrollo posterior que estos pensadores imprimieron a la filosofía americana.

## 2.2. El pragmatismo fundacional

En los orígenes del pensamiento americano encontramos a finales del siglo XVIII una tendencia que más tarde se denominaría el trascendentalismo americano. El nombre lo recibió de un tal Theodore Parker y es un movimiento cercano al romanticismo europeo de la misma época y su florecimiento se puede situar en los años cuarenta del siglo XIX. Este movimiento, que podía llamarse «la joven América», en paralelo a la «joven Alemania»<sup>73</sup> tiene como sus máximos representantes a Ralph Waldo Emerson (1803-1882) y Henry David Thoreau (1817-1862).<sup>74</sup> Especialmente a Emerson, por su posterior e importante influencia, se le va a considerar como uno de los orígenes del pragmatismo americano o también llamado pragmatismo fundacional. Rorty considera a Emerson como el fundador de la filosofía contemporánea porque ha dado lugar a las dos tradiciones del pensamiento: la europea que comienza con Nietzsche y la pragmatista norteamericana.<sup>75</sup> Emerson va a constituir no solo un estilo de pensamiento basado en una crítica cultural sino que también va a ser el iniciador de los grandes temas dominantes del pragmatismo: el poder, la provocación y la personalidad.<sup>76</sup> No es un pensador riguroso ni un poeta excepcional pero va a unir ambas dotes, la de filósofo y la de buen narrador en la elaboración de una crítica cultural dirigida a la clase

---

<sup>73</sup> (MARCUSE, 1969, pág. 18 y 36).

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> «La emancipación de nuestra cultura». En (NIZNIK Y SANDERS, 2000, pág. 43).

<sup>76</sup> (WEST, 1989, pág. 40).

educada de su tiempo. La soledad, un desinteresado ensimismamiento, es la característica de su pensamiento y de su personalidad<sup>77</sup> y la provocación es el principal propósito de su vida y discurso.<sup>78</sup>

La filosofía de Emerson va a girar en la concepción de un «yo» mítico, un héroe americano cuyo único pecado es la limitación<sup>79</sup> y cuya personalidad se constituye en la infinitud de su privacidad, en la preferencia de la marginalidad frente a la solidaridad, del aislamiento frente a la asociación y la intuición individual frente a la acción colectiva.<sup>80</sup> Esta disociación corre paralela con los enormes espacios abiertos de los nuevos territorios: la virginidad y la pureza de los bosques y tierras salvajes del nuevo mundo. El «yo» mítico emersoniano va a dar lugar sin duda al héroe mítico americano del salvaje oeste, el vaquero indómito, autosuficiente y solitario. Emerson se sitúa en un tiempo y espacio de frontera, en el comienzo de un nuevo tiempo y espacio materializado en los Estados Unidos como una nación nueva, joven, dotada de una inteligencia aguda y penetrante que abre nuevas y vigorosas posibilidades para un individuo dotado de un poder cuasi-divino y cuya característica principal es la confianza en sí mismo.<sup>81</sup> Este individuo está llamado a transformar la realidad según su propia visión de las cosas, que no es directa sino mediada por nuestras propias concepciones a priori como si fueran unas gafas o lentes distorsionadas: «Quizás estas lentes subjetivas tienen un poder creativo; quizás no hay objetos».<sup>82</sup> El «yo», cada individuo es, por lo tanto, un fragmento y la imagen

---

<sup>77</sup> (MENAND, 2002, pág. 31).

<sup>78</sup> (WEST, 1989, pág. 25).

<sup>79</sup> *Ibid.*, pág. 17.

<sup>80</sup> *Ibid.*, pág. 18.

<sup>81</sup> (SANTAYANA, 2006, pág. 49).

<sup>82</sup> (EMERSON, 1951). Idea que aparece en Rorty en su idea de que hemos perdido el mundo («The World Well Lost», 1972).

que nosotros tengamos de nosotros mismos y que tengan los demás de nosotros es, así misma, otro fragmento. La visión emersoniana de la realidad es una visión disociada en puntos de vista diferenciados desde la política, lo social y lo material. Esta posición no le va a impedir, sin embargo, mantener una postura abolicionista en el conflicto central de la política norteamericana de aquellos años que enfrentaba al Norte con el Sur, y que daría lugar, al fracasar el acta de compromiso de 1850 sobre el esclavo fugitivo, a la Guerra de Secesión. Aunque Emerson eludía por lo general el compromiso —desconfiaba de las instituciones establecidas, lo que le llevaba a evitar toda causa o movimiento colectivo reformista porque iban contra su exaltación del individuo como «autosuficiente»<sup>83</sup>— en el caso de la ley de 1850 se opuso a la misma, calificándola como «una ley repugnante», una ley que «nos ha obligado a todos a entrar en política».<sup>84</sup> Emerson estaba convencido de que su idea del «yo mítico» implicaba una regeneración moral mediante el esfuerzo, la lucha y el conflicto. Para él no es posible el desarrollo moral sin el auxilio de la conquista y la violencia. Sin embargo, Emerson admitía que la raza era esencial en la explicación de la superioridad intelectual de los blancos sobre los negros:

Creo que no se puede mantener por ninguna persona cándida que la raza africana haya ocupado alguna vez o pueda alguna vez ocupar un lugar elevado en la familia humana. Su condición presente es la mejor prueba de que no pueden. Los irlandeses no pueden, los indios no pueden, los chinos tampoco. Antes de la energía de la raza caucásica todas las demás razas han fracasado y se han sometido. (WEST, 1989, pág. 33).

---

<sup>83</sup> La expresión original es «self-reliance» que Antonio Bonnano traduce por «confianza en sí mismo». En (MENAND, 2002, pág. 31 y 33).

<sup>84</sup> (MENAND, 2002, pág. 34); (WEST, 1989, pág. 14).

Emerson tardó en entusiasmarse contra la esclavitud apoyando la causa abolicionista, pero una vez que tomó partido su postura fue incondicional y no admitía ambigüedades ni posturas cínicas: «un erudito no debe ser cínico», escribía a su amigo el doctor Holmes, cuyas posturas antiabolicionistas<sup>85</sup> le molestaban profundamente, aunque éstas no impidieron que cultivaran una relación amistosa y se estimasen mutuamente. Oliver Wendell Holmes hijo (1841-1935), admirador profundo de Emerson, fue, al contrario que su padre, un convencido abolicionista. Wendell Holmes era muy sociable, se relacionaba bien y le gustaba divertirse. Holmes era muy sensible a la crueldad y por ello no podía heredar los prejuicios racistas de su padre.<sup>86</sup> Holmes fue un jurista reputado que formó parte de la corte suprema de los Estados Unidos durante treinta años. Consideraba que las leyes se sostenían más por la experiencia que por la lógica. La experiencia, para él, era el nombre de cualquier cosa que surgiera de la interacción del organismo humano con el entorno: creencias, valores, intuiciones, costumbres, prejuicios..., lo que llamaba «las necesidades sentidas de la época» o «cultura».<sup>87</sup> De esta manera defendía la Constitución de los Estados Unidos más como un experimento que como una «carta magna», al igual que toda vida es un experimento.<sup>88</sup> Sin duda, Holmes estaba influido por el pragmatismo imperante en el llamado Club de los metafísicos.

---

<sup>85</sup> Aunque la mayoría de los pensadores norteamericanos eran abolicionistas, muchos preferían una postura de compromiso con el Sur si ello significaba mantener la Unión a salvo. Los estados esclavistas del Sur entendían que el mantenimiento de la esclavitud era primordial para sus intereses económicos y no estaban dispuestos a ceder en ese terreno. La ley de 1850 se ocupaba de la situación de los esclavos en los nuevos territorios y respondía a las demandas sureñas sobre los derechos de propiedad de los esclavos fugados incluso cuando hubieran rebasado los límites estatales incluyendo a los estados del Norte. Los estados del Norte encontraron esta ley como una agresión e incluso como un obstáculo a las libertades de los propios blancos. Como consecuencia, muchos unionistas previamente pasivos pasaron a militar en asociaciones abolicionistas radicalizando el conflicto con el Sur. Cfr. MENAND, (2002).

<sup>86</sup> (MENAND, 2002, pág. 40).

<sup>87</sup> (MENAND, 1997, pág. xxi).

<sup>88</sup> (MURPHY, 1990, pág. 38).

Henry Thoreau, discípulo de Emerson, intentó vivir según las implicaciones de la filosofía emersoniana, y vivir de acuerdo con sus dictados «una vida de sencillez, magnanimidad y confianza».

Los trascendentalistas, como bien indica su nombre, van a tener una influencia de Kant, en quien encontraron una manera de criticar la idea positivista del mundo-máquina. La misma palabra «trascendentalismo» la tomaron de él pero dotándola de una carga sentimental que no tenía en Kant,<sup>89</sup> proveniente del calvinismo de la «tradición gentil» de la que hablaba Santayana.<sup>90</sup> Kant quería apartar el conocimiento para hacer sitio a la fe calvinista, de tal manera que dio validez metafísica a los postulados calvinistas. El método trascendentalista resultaba muy recomendable a los filósofos americanos porque apelaba al temperamento individualista y revolucionario de su juventud a la vez que les permitía un cierto respaldo filosófico.

Por otro lado, Hegel fue mucho más estudiado y fue dejando una influencia mucho mayor y más duradera en el pensamiento americano posterior que llega hasta Dewey. Josiah Royce (1855-1916) va a ser el hegeliano más influyente e importante de este período. Fue profesor de Harvard durante treinta años y su filosofía muestra un entusiasmo exagerado por las ideas hegelianas y su relación con las ideas democráticas, al igual que otro gran admirador de Hegel, Walt Whitman, quien dijo de Hegel que era «el religioso más auténtico y el filósofo más profundo». Para Whitman, Hegel ha sido capaz de mostrar como ningún otro filósofo las relaciones entre el individuo y el mundo como el último elemento en que consiste la

---

<sup>89</sup> (MARCUSE, 1969, pág. 22).

<sup>90</sup> (SANTAYANA, 2006, pág. 48).

democracia.<sup>91</sup> Por último, de los trascendentalistas se puede decir que su máximo empeño consistió en liberar al mundo de sus fantasmas metafísicos, tan sutilmente elaborados por la tradición europea.

### 2.3. El club metafísico

El club metafísico o de los metafísicos más que un club fue un grupo de intelectuales americanos que se reunían de vez en cuando para hablar de filosofía y ciencia, a veces en el estudio de Peirce y otras en el de James, en Cambridge, Massachusets. Se formó, como numerosos otros clubes, a la moda de la época como el *Septem Club* (1856-1859); El *Saturday Club* y *The Shakespeare Club* (1857), de los que formaban parte indistintamente los intelectuales del momento, de los cuales, curiosamente, ninguno o casi ninguno era pensador profesional. James era médico, Peirce, químico, y los demás juristas, abogados, matemáticos y otras profesiones.<sup>92</sup>

El club empezó a principios de la década de 1870 y se disolvió a finales de 1872. Se llamaron metafísicos como desafío al agnosticismo imperante que rehuía toda relación con cualquier cosa que llevara el apelativo de metafísico.<sup>93</sup> Formaban parte del mismo lo más selecto de Boston, siendo el núcleo duro del club William James, Holmes, Peirce, Chauncey Wright, Nicolas St. John Green y Joseph Warner. Además contaba como asistentes ocasionales con Frank Abbot, John Fiske, John Chipman Gray, William Montague, Henry Putnam, G. Herbert Mead y Francis Greenwood Peabody. El club funcionó más bien como un grupo de amigos que como un verdadero club en el que se discutían abiertamente todas las ideas nuevas del

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, pág. 23.

<sup>92</sup> (ARENAS, MUÑOZ, & PERONA, 2001, pág. 10).

<sup>93</sup> (MURPHY, 1990, pág. 14); (MENAND, 2002, pág. 210); (MARCUSE, 1969, pág. 71).

momento en especial las referentes a la evolución que habían causado gran impacto tras la publicación de *El origen de las especies* de Darwin. El alma del grupo no va a ser ni James ni Holmes, ni Peirce, sino, por extraño que parezca, Chauncey Wright, un hombre afable y conversador.<sup>94</sup> Wright mantenía una separación absoluta entre hechos y valores. El mundo se caracteriza por el cambio y nuestro conocimiento del mismo se caracteriza, por tanto, por su incertidumbre. En paralelo con esta división mantenía una estricta división entre lo público y lo privado. Para Wright, la religión es un asunto personal e incondicional y la moral es social y convencional. Su lema era: «donde no podemos estar seguros, no debemos afirmar nada».<sup>95</sup> Según Wright, es imposible encontrar una teoría de la conducta que tuviera sentido en un universo de incertidumbre, en el que nunca podemos estar seguros de nada. Las discusiones del club metafísico eran intensas y apasionadas y giraban sobre la naturaleza del universo y las implicaciones de la teoría de la evolución de Darwin. «Causa», «efecto», «certeza», «determinismo» y «azar» eran los conceptos más tratados. Peirce fue el primero en darse cuenta de que todas las discusiones terminaban en una sola pregunta: ¿Qué significa decir que una afirmación es «verdadera» en un mundo de incertidumbre? La respuesta la va a encontrar, por sugerencia de otro miembro del club, Nicolas St. John Green, en la definición de creencia del filósofo escocés Alexander Bain como «aquello en lo que se basa el hombre para actuar».<sup>96</sup> A Peirce le impresionó mucho esta definición y la usó, entrelazándola con sus otras ideas propias, para elaborar una teoría de la cognición en un artículo que presentó en la última reunión del *Metaphysical Club*. Poco se sabe de este escrito de Peirce. Parece

---

<sup>94</sup> (MENAND, 2002, pág. 214).

<sup>95</sup> *Ibid.*, pág. 222.

<sup>96</sup> (MENAND, 2002, pág. 233); (RORTY, «Pragmatismo y Religión». En PUV, pág. 24).

ser que fue en este momento cuando a Peirce se le ocurrió el nombre de «pragmatismo»<sup>97</sup> para una idea sobre la certeza que compartía con Wright, Green, Holmes y James, y que se le había ocurrido a partir de la idea kantiana de creencia pragmática. La certeza completa sobre un asunto en particular es una cuestión de convergencia de las creencias individuales que se tienen sobre ese asunto. Ésta es la idea de «comunidad científica» que tanta influencia posterior tendrá. Peirce tenía en su cabeza una idea de sistema e intentaba conjugar las leyes de la naturaleza con la moral, cerrar la distinción kantiana entre el ser y el deber ser. La creencia en Peirce se convierte en hábito de acción, en una tendencia a la conducta, al igual que la ley física es una línea de investigación. Esta idea de la naturaleza sometida a un continuo cambio, de que las leyes evolucionan, ya estaba presente en Darwin y en los libros del lógico inglés John Venn, *La lógica del azar*, y del filósofo francés Émile Boutroux, *La contingencia de las leyes de la naturaleza*.<sup>98</sup> La tendencia de los seres vivos a seguir caminos predecibles son hábitos de conducta, formas que tienen de adaptarse siguiendo un camino evolutivo determinado. Todo ser vivo está sometido a variaciones que son impredecibles, sin embargo quedaba en el aire todavía una pregunta: ¿hay una primera causa que da lugar a todas las variaciones posibles? ¿Tiene una causa la ley de causalidad? Peirce responde que no. La causalidad no es producto de otra ley causal sino del puro azar, de la nada. La idea de un azar absoluto rompe la necesidad causal sin restar a nada a la libertad: «el azar es indeterminación, libertad. Pero la acción de la libertad surge en la ley más estricta».<sup>99</sup>

---

<sup>97</sup> Parece ser, según Susan Haack, que Peirce introdujo este término durante sus disertaciones del club metafísico (cfr. HAACK, 2001, pág. 21).

<sup>98</sup> *Ibid.*, pág. 286.

<sup>99</sup> (PEIRCE C. S., 1982, pág. 552).

El Club empezó a disolverse en el verano de 1872 cuando Peirce fue nombrado ayudante del Coast Survey, Holmes se casó y Wright se marchó a Europa. En 1879, Peirce fundó otro *Metaphysical Club* a su llegada a la universidad John Hopkins, en Baltimore, abierto al cuerpo docente y los estudiantes de postgrado para discutir los artículos presentados por los propios miembros. Al mismo pertenecieron Morris, Hall y Dewey. Funcionó hasta el otoño de 1884.

#### 2.4. El pragmatismo clásico

Por el nombre de pragmatismo clásico conocemos el pensamiento de sus tres grandes creadores durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX: Charles S. Peirce, William James y John Dewey. Aunque los tres filósofos tienen indudables puntos comunes en su pensamiento y se conocieron en vida — Peirce fue amigo y protegido de William James durante toda su vida— dadas las características de cada uno de ellos y las diferencias existentes entre sus dos grandes creadores, Peirce y James, esto ha dado pie a que se hable de dos pragmatismos,<sup>100</sup> aunque a la larga el término «pragmatismo» ha terminado por ser asociado más a la versión que dieron James, Dewey y el humanista de Oxford, F. C. S. Schiller,<sup>101</sup> que al inventor del término que escogió tal nombre por las razones anteriormente consideradas y, además, por considerarlo lo suficientemente feo y horrible para que

---

<sup>100</sup> Sobre la cuestión de los dos pragmatismos véase (MOUNCE, 1997); Según el autor el hecho de la existencia de dos pragmatismos parte de que James malinterpretó a Peirce, *Ob. cit.*,pág. 2. Cfr. También (MENAND, 2002, págs. 343-381). Susan Haack dice que el viejo pragmatismo evoluciona de dos formas: una lógica y realista de Peirce y otra más nominalista y psicologista de James. Más adelante, al estudiar el neopragmatismo de Rorty profundizaremos en este tema. (Véase HAACK, 2001).

<sup>101</sup> Aquí habría que señalar el olvido de la figura del británico pragmatista F. C. S. Schiller quien, según Julio Seoane, apenas ha merecido más de dos líneas en los estudios del pragmatismo americano, quizás, por su condición de filósofo de Oxford (SEOANE, 2009, pág. 254). Por otro lado, Susan Haack hace notar que, entre los pragmatistas, es precisamente con Schiller con quien Rorty estaría más cercano (HAACK, 2001, pág. 32).

nadie pudiera apropiárselo.<sup>102</sup> Este hecho se debe a que los trabajos de Peirce estuvieron largo tiempo olvidados y fueron, por tanto, desconocidos, a la vez que James y Dewey alcanzaron mucha más notoriedad y fueron ampliamente leídos y difundidos, no solo en América sino también en Europa. La versión del pragmatismo de Peirce era de una indudable influencia kantiana, influencia que no pasa desapercibida a sus seguidores hasta el punto de que Murphey empezase a llamar a los pragmatistas los «*Kant's Children*», en paralelo a lo que sucedía en Europa a lo que se dio en llamar «vuelta a Kant».<sup>103</sup>

Después de la muerte de Peirce, sus escritos quedaron en manos del departamento de filosofía de Harvard. Los primeros seis volúmenes de los *Collected Papers* aparecieron entre 1931 y 1936, completándose toda la obra de Peirce en 1958 con la edición de los dos últimos volúmenes. Ha sido desde entonces cuando se ha empezado a leer a Peirce seriamente. Enseguida se vio que James había malinterpretado a Peirce dando lugar a una corriente pragmática algo diferente a la de su creador. La recuperación de Peirce a partir de la Segunda Guerra Mundial ha permitido enriquecer y completar la corriente pragmática de James y Dewey dando lugar a un nuevo pragmatismo mucho más rico e interesante recuperando una corriente de pensamiento que había quedado desacreditada por la obsesión científicista de la filosofía americana de la posguerra.<sup>104</sup> Si en algo coincidían ambos

---

<sup>102</sup> (AYER, 1968, pág. 14). En 1905 Peirce escribe un artículo (PEIRCE C. , 1905) en el que propone una nueva denominación, «pragmaticismo» como intento de diferenciar su filosofía de la de James. (CAMPS, Historia de la ética, 2008, pág. 45).

<sup>103</sup> *Cri de coeur* formulado por primera vez en Otto Liebmann: *Kant and the Epigony* (PASSMORE, 1981, pág. 49); (DEL CASTILLO, 1995, pág. 11); ( MUGUERZA, 2004, pág. 136).

<sup>104</sup> Morris Dickstein hace ver que si el primer pragmatismo es debido a una mala lectura que James hace de Peirce, el nuevo pragmatismo renace de una mala lectura que Rorty hace de Dewey. (MARGOLIS, 2002, págs. 1-2).

pensadores, Peirce y James, era en su oposición al cientificismo extremo del siglo XIX en sus dos versiones del racionalismo científico y el materialismo o positivismo.

Hilary Putnam resume el pragmatismo clásico en cuatro tesis fundamentales que constituyen la base de la filosofía de Peirce y en especial de James y Dewey.<sup>105</sup> Primero, un antiescepticismo, en el sentido de que la duda requiere justificación igual que la creencia; segundo, un falibilismo: no existe ninguna razón última por la que una creencia no pueda ser revisada; tercero, la tesis de que no existe una separación radical entre hecho y valor; y cuarto, la tesis de que, en filosofía, la práctica siempre precede a la teoría. Putnam dice que en estas cuatro tesis se ve como parte esencial el deseo de los pragmatistas en preservar la sociedad abierta y conservar como núcleo la crítica al autoritarismo y al apriorismo de la filosofía idealista. La tercera tesis sobre la no distinción entre hecho y valor va a correr una suerte distinta. Quine, por ejemplo, no la va a seguir pues ve en ella la garantía de que la ciencia no acuda a explicaciones últimas de tipo metafísico. Rorty, sin embargo, va a considerar tal distinción como un punto central del nuevo pragmatismo. Para Rorty es indudable que la propia ciencia no puede librarse de hacer juicios de valor en el desarrollo de su actividad. La objetividad que pretende la ciencia como un discurso amoral es ficticia, pues toda actividad está sujeta a argumentos que tienen como finalidad justificar por qué lo que hacemos es correcto o incorrecto, mejor o peor. El pragmatismo trata el problema de los valores y la moral como un asunto político y no metafísico. Esta es la idea de John Dewey cuando apunta que el problema del desacuerdo moral que encontramos en las sociedades abiertas hay que tratarlo como un desafío.

---

<sup>105</sup> (PUTNAM, 1997, pág. 145).

Dewey es considerado como el filósofo de América, y el gigante de los pragmatistas.<sup>106</sup> Su filosofía puede considerarse como el intento de enfrentarse a una problemática propiamente norteamericana. La sociedad de los EEUU estaba sufriendo una profunda transformación al final del siglo XIX y principios del XX, paralela esta transformación al auge político militar de los Estados Unidos camino de convertirse en la gran potencia que es hoy, y que ha dado lugar a que el siglo XX se llame el «siglo americano».<sup>107</sup> Dewey fue un pensador de la condición material y cultural del hombre americano. Como escribió R. Bourne, «casi como si hubiera sido nuestra religión norteamericana».<sup>108</sup> Quizás por este interés de Dewey en las transformaciones políticas y sociales sufridas por los Estados Unidos se debe su posterior olvido en las universidades norteamericanas de la posguerra, más interesadas en un conocimiento sin implicaciones políticas producto del contexto anticomunista que se iba a instalar en el ambiente cultural de los EEUU de la Guerra Fría y cuyo máximo exponente fue «la caza de brujas» del senador McCarthy. Dewey fue un pensador que intentó comprender y dar respuestas a este salto de una América rural, comunitaria, de pequeños granjeros y comerciantes liberales a una América fabril, urbana, tecnológica e individualista que abría cada vez más la desigualdad social existente entre poseedores y desposeídos.<sup>109</sup> Rorty va a representar el esfuerzo por recuperar a Dewey y su pensamiento y redireccionar la filosofía americana, que se había concentrado en temas epistemológicos y semánticos, hacia un interés más político y social.

---

<sup>106</sup> (PÉREZ DE TUDELA, 1990, pág. 157 y 158)); MEAD, «The Philosophies of Royce, James and Dewey, in their American Settings», *Internacional Journal of Ethics*, 40, 1930, pág. 231; (SHEFFLER, 1974, pág. 187).

<sup>107</sup> (HOBBSAWN, 2003, pág. 353).

<sup>108</sup> (WRIGHT MILLS, 1968, pág. 427).

<sup>109</sup> (PÉREZ DE TUDELA, 1990, pág. 160).

El problema más importante de la filosofía, para Dewey, es pensar cómo podemos organizar nuestras sociedades para permitir la pluralidad moral, construir una comunidad cultural y moralmente no homogénea. Debemos dotarnos de unas instituciones que capaciten al ciudadano para la vida en una pluralidad de opciones de vida buena. El pragmatismo quiere acabar con una concepción autoritaria y única de la moral privada y pública característica de las sociedades religiosas que buscan la perfección del individuo en la comunidad (la iglesia) homogénea. El pragmatismo defiende la autonomía propia y el respeto a la autonomía del otro y la no instrumentalización de las otras personas y remplazar las relaciones de jerarquía y dependencia por «reciprocidad simétrica».<sup>110</sup> Dewey concedía un valor muy alto a la solidaridad como medio de salvar la distinción entre individuo y sociedad, entre autonomía y heteronomía.<sup>111</sup> Esta idea de autonomía va a ser defendida en el campo de la ciencia por Peirce, quien va a ser el primero en poner en cuestión la validez de la autoridad científica de la modernidad resumida en los cuatro «errores del cartesianismo»: (1) la duda como comienzo de la filosofía; (2) la conciencia individual como fundamento de la certeza; (3) Dios como relojero o cerebro de la máquina (el deísmo) y explicación del «yo» y el mundo; (4) el innatismo de las ideas y el método inferencial como modo de relacionar unas ideas con otras que nos conduce al descubrimiento de la verdad. Cuatro errores que resucitan el fantasma del dogmatismo que Kant quería superar. Peirce quería sustituir la autoridad científica indiscutible por la autoridad de una comunidad ilimitada de científicos que se va construyendo sin límites en el tiempo y en el espacio. La verdad para Peirce es algo que está al final de la senda de la investigación como un ideal al que nunca se

---

<sup>110</sup> (PUTNAM, 1997, pág. 151); (HELLER, 1990).

<sup>111</sup> (MENAND, 2002, pág. 244).

llega pero al que nos vamos aproximando en el tiempo. De este modo, para Peirce, lo único que podemos condenar es todo aquello que impida el camino de la investigación (*block the road of inquiry*).

La autonomía religiosa, junto al antiescepticismo, va a ser el objetivo de James para quien la religión debe ser sometida al mismo tipo de depuración dogmática que la ciencia pero no apelando a la duda como hace el cartesianismo sino, y en este punto James es deudor de Peirce, a todo lo contrario, a la necesidad de creer que tiene la naturaleza humana. En su escrito *The Will to Believe* hace una aproximación a la libertad de creencias que todo hombre tiene aunque la evidencia que justifique tales creencias sea insuficiente. James pensó que había errado con el título y que debía haberlo titulado «El derecho a creer» (*The Right to Believe*)<sup>112</sup> porque pensaba que todo hombre ante la elección entre una evidencia insuficiente y una creencia no podía reprochársele que eligiera la creencia. Ambas elecciones están en el mismo plano. Pero ¿qué hace que se incline por la creencia o por la evidencia insuficiente? Según James, lo más normal es que se incline por la creencia, hay un deseo o voluntad del hombre de creer antes que de dudar. Para James hay una naturaleza pasional en el hombre que no podemos ignorar. Pero incluso la elección por la duda: *do not decide, but leave the question open*, es en sí misma una decisión pasional.<sup>113</sup> No nos parece relevante la cuestión entre «deseo» o «derecho» a creer. En el contexto de James expresan lo mismo: una rebeldía antidogmática —el derecho es la positivización del deseo—. Lo realmente importante de la postura de James es la posición de las creencias, cualesquiera que sean, en un mismo nivel

---

<sup>112</sup> (BARTON PERRY, 1948, pág. 208).

<sup>113</sup> (MURPHY, 1990, pág. 37); (JAMES, 1896, IV). Traducción en español en James, W., *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*, Barcelona: Marbot ediciones, 2009, pág. 51.

ontológico. Al igual que Jefferson cuando dice, «no me causa ningún daño que mi vecino crea en veinte dioses o en ninguno»,<sup>114</sup> para James, el mundo religioso es también pluralista y no podemos situar ninguna forma religiosa superior a cualquier otra. La creencia es voluntaria pero eso no quiere decir que sea adoptada caprichosamente. Toda creencia responde a una serie de motivos, intenciones y razones que son presentadas como justificación de la misma. El politeísmo de James es fundamentalmente antiautoritario y es visto como una nueva negación del Dios-teísta elevado a una especie de súper-rey.<sup>115</sup>

Rara vez George Santayana aparece como un pragmatista clásico. Por edad y tiempo —fue contemporáneo de los tres clásicos—, pudiera ser considerado dentro de este período, sin embargo, la originalidad e independencia de su pensamiento caracterizado de un dramatismo como forma de «habitar el mundo», en palabras suyas: «vivimos dramáticamente en un mundo que no es dramático»,<sup>116</sup> le sitúan a caballo entre los clásicos y los trágicos. Su vida misma es una historia de encuentros y desencuentros con los Estados Unidos de América. Nacido español y educado en los Estados Unidos —solo pasó 39 de los 89 años de su vida en este país—, escribió en lengua inglesa para decir la mayor cantidad posible de cosas no inglesas o americanas. El drama de Santayana va a ser la conmoción que le provoca su indiferencia del mundo frente a la excepcionalidad del espíritu.<sup>117</sup> La filosofía de Santayana es, como dice Noël O’Sullivan, una filosofía de la modestia, de un riguroso escepticismo combinado de naturalismo, humor, piedad, cortesía y

---

<sup>114</sup> «Priority of Democracy to Philosophy», en ORT, pág. 175.

<sup>115</sup> (MARCUSE, 1969, pág. 36).

<sup>116</sup> (SAVATER, 1995, págs. 338-346).

<sup>117</sup> *Ibid.*, pág. 339.

desprendimiento.<sup>118</sup> Santayana rechazaba el academicismo y profesionalización de la filosofía e hizo suya la distinción de Thoreau entre ser un profesor de filosofía y un filósofo. Quiso ser más un filósofo que un profesor de filosofía y su vida es un peregrinar que termina con su exilio voluntario en la Italia fascista para no volver ya más a los Estados Unidos. La filosofía de Santayana recurre al escepticismo y la ironía como crítica de un liberalismo que se había apoderado del mundo. La democracia americana había perdido, según él, su espontaneidad o autonomía, y América había dejado de ser la tierra de promisión al no romper con la tradición gentil y su sustrato religioso característico de la vieja Europa.<sup>119</sup>

## 2.5. El pragmatismo sociológico y semiótico

George Herbert Mead nació en South Hadley, Massachussets, en 1863. Se graduó en filosofía y psicología en la Universidad de Harvard donde enseñaba William James. En 1891 empezó a trabajar en la facultad de la Universidad de Michigan, donde conoció a John Dewey. En 1894 abandonó Michigan junto a Dewey para trabajar en la Universidad de Chicago. Allí se convirtió en una de las principales figuras de la «Escuela de Chicago» y enseñó hasta su muerte en 1931. La importancia de Mead va a estar en considerar el proceso social como anterior al desarrollo individual.<sup>120</sup> La existencia del individuo, su identidad y conciencia se explica como parte integrante dentro de ese proceso social. La mente, pues, es producto de nuestro comportamiento social organizado y no una parte biológica heredable del ser humano. El individuo pasa a estudiarse como un objeto y no como

---

<sup>118</sup> *Ibid.*, pág. 347.

<sup>119</sup> (SEOANE, 2009, pág. 281).

<sup>120</sup> «A Contrast on Individualistic and Social Theories of the Self». En (MENAND, 1997, pág. 296 y ss.).

sujeto de conocimiento y solo puede estudiarse como objeto bajo consideraciones sociológicas: relaciones e interacciones sociales y experiencias con otros individuos en un entorno social organizado. El proceso de socialización de los individuos solo puede culminarse mediante el reconocimiento en el otro. Es a través del otro, como los demás me ven y reconocen, la manera en que puedo tener una imagen de mí mismo.

Charles W. Morris fue discípulo de Mead y va a elaborar un pragmatismo semiótico siguiendo la estela de Peirce y su maestro. Intenta explicar los comportamientos humanos dentro de un conjunto de relaciones semióticas entre dos o más sujetos. Estas relaciones son facilitadas por medio del lenguaje formando lo que él llama una relación de comunicación, cuyo análisis nos permitiría describir y explicar la conducta de los hombres en términos de estímulo-respuesta, igual que la conducta de un perro que se dispone a capturar una ardilla.<sup>121</sup> Esta relación que se establece entre los humanos da lugar a una comunidad de comunicación, idea inspirada en la Comunidad de Científicos de Peirce, la idea de «Gran Comunidad» Leal de Joyce y la *Community of Universal Discourse* de Mead.

## 2.6. El carácter trágico del pragmatismo

La herencia del pragmatismo de mediados del siglo XX se caracteriza por el intento de recuperar el proyecto emersoniano de una cultura basada en una democracia creativa mediante la exaltación de una inteligencia crítica y la acción social.<sup>122</sup> Las consecuencias de este intento de elaborar un pensamiento pragmatista con elementos marxistas y hegelianos desde una perspectiva deweyana van a dar

---

<sup>121</sup> (MUGUERZA, 1990, pág. 120).

<sup>122</sup> (WEST, 1989, pág. 112).

lugar a una serie de pensadores cuya característica va a ser el aspecto trágico de su vida y obra. El mismo Dewey, de acuerdo con R.J. Bernstein, tenía un sentido trágico de la vida, pues consideraba que siempre nos encontraremos con desengaños inevitables, producto de esperanzas frustradas, que haya que encarar.<sup>123</sup>

La característica principal de estos pensadores es que ya no van a ser americanos blancos del Este de los Estados Unidos, sino una segunda generación de diversa extracción social y étnica. Los máximos representantes van a ser los judío-americanos, Sydney Hook y Lionel Trilling; Reinhold Niebuhr, de extracción alemana; C. Wright Mills, irlandés del sur y el afro-americano W. E. B. Du Bois.

El aspecto trágico de estos filósofos consistió en que les toco vivir un tiempo cambiante en el cual lo que en un principio tomaron como *leitmotiv* de su pensamiento, la evolución de los acontecimientos lo convirtió en condenable, obligándoles en unos casos a la transformación o cambio radical de sus posturas —el caso de Sydney Hook— y en otros a la marginalidad y el olvido —caso de Du Bois—. El *leitmotiv* va a ser el pensamiento marxista. Estos filósofos se van a considerar como los encargados de traer a EEUU el marxismo imperante en Europa y su mensaje de liberación. Encontraron en el pensamiento marxista una forma de luchar contra la excesiva burocratización de la sociedad americana, de un liberalismo corporativo interesado únicamente en la consolidación de una sociedad capitalista y en el abandono del proyecto emersoniano de una democracia radical. Desconfiaban de una cultura popular emergente basada en el consumo, del racismo latente y de la persistencia de una moral y religión superficial en el seno de la clase media

---

<sup>123</sup> BERNSTEIN. «The Relevance of J. Dewey». Manuscrito de la conferencia en la Fundación Juan March, Madrid, 17 de mayo de 2010. (Sin publicar).

americana naciente.<sup>124</sup> Intentaron diseñar un marxismo netamente americano que depurara los errores cometidos en Europa, que compaginara tradición y progreso. Pronto se decepcionaron con la versión soviética del marxismo y pensaron que en los Estados Unidos podría tomar una dirección más humanista y libre. No concibieron la política como una lucha para acabar con el capitalismo e instaurar un nuevo sistema, sino más bien como acción social de transformación de la realidad existente. El sentido trágico se expresa en la convicción de que la sociedad se encaminaba a su destrucción, o bien por no hacer nada, o bien mediante la revolución que prometía una nueva era. La misión del intelectual era ofrecer una «inteligencia crítica» para el cambio y reformas estratégicas, aunque a la vez ese mismo intelectual reconocía que, por lo general, la violencia era necesaria para el cambio. Las dificultades de avanzar hacia una sociedad mejor sin el recurso de la violencia llenaban el espíritu de estos hombres de contradicciones. Para ellos la vida, en el sentido unamuniano, se resuelve en tragedia, y «la tragedia es perpetua lucha, sin victoria ni esperanza de ella; es contradicción».<sup>125</sup> Este sentido o sentimiento de lo trágico —por seguir con Unamuno— dio lugar a una necesidad de recurrir a la ironía,<sup>126</sup> al uso de la paradoja, el doble sentido y la ambigüedad. La consecuencia fue que, poco a poco, el deseo de lograr la utopía social que anhelaban fuera desvaneciéndose a la vez que la población americana en general abandonaba definitivamente la idea de un cambio revolucionario. Como dice Sydney Hook, la combinación entre pragmatismo y este sentimiento trágico no es solo un intento de compaginar la explicación de la presencia del mal y el sufrimiento del mundo con la

---

<sup>124</sup> (WEST, 1989, pág. 112).

<sup>125</sup> (UNAMUNO, 1982, pág. 36).

<sup>126</sup> (WEST, 1989, pág. 114).

experiencia que tenemos del mismo, sino también, la conciencia del fracaso de nuestros planes y esperanzas en un mundo mejor, de que en el dolor y en la pena no hay sabiduría y de que no podemos contar con el tiempo para disminuir nuestras estupideces y crueldades.<sup>127</sup> El valor de la vida sobre la muerte no es deseable a cualquier precio:

El miedo a morir, el deseo de vivir a cualquier precio por encima de toda degradación humana, ha sido el mayor aliado de las tiranías, pasadas y presentes. «Hay momentos», dice Woodbridge, «en los que un hombre debería tener más miedo a vivir que a morir». Y deberíamos añadir, hay situaciones en las que, debido a las condiciones de supervivencia, la peor cosa que podemos decir de alguien es que ha sobrevivido. Conocemos tales tiempos y situaciones. Pueden volver a ocurrir. (HOOK, *Pragmatism and the Tragic Sense of Life*, 1974, pág. 12).

Para Hook, el sentido trágico está enraizado en la propia naturaleza de la experiencia moral y en el hecho de la elección moral. Si conocemos la realidad del mal, entonces estamos obligados a elegir entre distintos bienes, lo que implica que tengamos que sacrificar un bien por conseguir otro e incluso, sacrificarlo por la realización de lo correcto. El conflicto de valores es inevitable y el dilema moral en su forma más trágica emerge con todas sus fuerzas. El filósofo trágico sabe que se tiene que realizar lo correcto, si quiere evitar poner la sangre de los desheredados y condenados por la historia bajo el altar del bien que secretamente anhela en su corazón. Su triste destino es convertirse en un seguidor de causas perdidas. No importa lo que elija, siempre será o un traidor del ideal del bien o un traidor del

---

<sup>127</sup> (HOOK, 1974, pág. 11).

ideal de la justicia.<sup>128</sup> En esto yace la agonía y tragedia de su elección que siempre resultará ser una traición a sí mismo.

Sydney Hook, amigo, discípulo y crítico de Dewey, fue el primero en acercarse al marxismo para separarse más tarde debido a la orientación que había tomado el régimen soviético. En su primera época fue un convencido de la necesidad revolucionaria para el cambio, criticando la condescendencia y el aspecto moderador y reformador de Dewey. El rechazo de la revolución de Dewey era debido al tremendo coste en vidas humanas y energía que arrastraba la marea revolucionaria.<sup>129</sup> En palabras de Unamuno no se puede justificar el sacrificio de una generación de hombres por el bienestar de la generación siguiente.<sup>130</sup> Después de la Segunda Guerra Mundial, Hook fue abandonando lentamente sus posiciones más radicales a favor de una democracia imperfecta tipo la americana. Pensaba que la deformación de la utopía marxista de Stalin era una amenaza para el mundo occidental. Hook rompe con el marxismo pero no sin un gran esfuerzo y coste personal que se traducen en un sentimiento profundo de traición y decepción.<sup>131</sup>

El caso de Mills va a ser diferente. El principal objetivo de su pensamiento consistía en despertar las energías creadoras de las masas mediante la inteligencia crítica y la acción social. Su decepción va a surgir de la dirección contraria que va a tomar la sociedad americana a la democracia radical emersoniana que el anhelaba. Mills va a echar la culpa a las élites americanas que favorecían la conversión de los trabajadores en masas manipuladas. Su héroes, Tom Paine, the Wobblies (el sindicato internacional de trabajadores rebeldes) y Thorstein Veblen, fueron fracasos

---

<sup>128</sup> (HOOK, 1974, pág. 15).

<sup>129</sup> (WEST, 1989, pág. 114).

<sup>130</sup> (UNAMUNO, 1982, pág. 38).

<sup>131</sup> (WEST, 1989, pág. 118).

en vida, condenados a la oscuridad, la bancarrota y la marginalidad respectivamente. Lo que admiraba Mills de sus héroes era el espíritu revolucionario y antiautoritario. El liberalismo radical de Paine ha sido considerado como un antecedente del anarquismo y el socialismo libertario. El sindicato *the Wobblies* se caracterizaba por su falta de líderes formales y al autor del libro, *The Theory of the Leisure Class* (1894), Mills lo consideraba como el «mejor crítico de América que América ha producido».<sup>132</sup>

Du Bois era un americano de descendencia africana, un hombre de color que va a mirar a los EEUU con una mirada diferente a las de Emerson, Peirce, James, Hook, Dewey y Mills. Du Bois se siente atraído por el pragmatismo de James como forma de luchar contra la sociedad racista americana. Du Bois siente la profunda contradicción de un país que poco a poco, a lo largo del siglo XX, se iba convirtiendo en una potencia mundial con un mensaje de democracia y libertad a la vez que mantenía oprimidos a los negros de su propio país:

Oh, yes, the Statue of Liberty! With his back toward America, and his face toward France!  
(WEST, 1989, pág. 141).

Reinhold Niebuhr elaboró un pragmatismo cristiano que mezclaba una ideología liberal y socialista que daba como resultado una perspectiva trágica, plasmada en una fuerte crítica moral junto al espíritu de lucha emprendedora de la América de los negocios. Él mismo vivía esta contradicción en sí mismo en su inseguridad intelectual y sus dudas sobre su nacionalidad. Se había criado en un ambiente puramente alemán de una comunidad religiosa de la que conservó un fuerte acento

---

<sup>132</sup> *Ibid.*, pág.132.

en su inglés. Su pensamiento fue una defensa de un socialismo cristiano como respuesta al problema que él creía más evidente de la sociedad americana, el desarrollo de una moral individual en una sociedad inmoral (de hecho, su libro más importante se llamó *Moral Man, and Immoral Society*). Conflicto que él mismo lo vivía de manera personal en el intento de conectar sus concepciones teológicas con sus preocupaciones sociales y políticas.<sup>133</sup> El hombre, dice Niebuhr, es una criatura finita y limitada con una tendencia a absolutizar valores relativos y a imaginarse que puede llegar a ser Dios algún día. Por eso, la tarea primordial del hombre, incluso en las mejores sociedades que podamos imaginar, es que tiene que aprender a vivir con la muerte, la derrota y la tragedia.<sup>134</sup>

Lionell Trilling fue un escritor para la clase media educada de los Estados Unidos dentro de la tradición humanista, a la que consideraba llena de contradicciones sobre su futuro. Trilling quería articular un proyecto de cultura crítica para la gente educada con el objetivo de hacer frente al estalinismo y la cultura hedonista del consumo. Consideraba la novela como el mejor agente de la imaginación moral y por ello renunció a una escritura académica por cultivar casi en exclusiva el ensayo como forma literaria de introducir a sus lectores en la crisis política y cultural de su tiempo. Se creía a sí mismo un intelectual cosmopolita en una sociedad provinciana queriendo mantener siempre un difícil equilibrio entre literatura y política.<sup>135</sup> Equilibrio que se traducía en la difícil asociación que él creía había de conseguirse entre intelecto y poder. La literatura y la crítica literaria son, a su manera, política, porque pueden ser un agente muy eficaz en la lucha contra la

---

<sup>133</sup> (HOOK, 1974, pág. 184).

<sup>134</sup> *Ibid.*, págs. 185 y 186.

<sup>135</sup> *Ibid.*, págs. 165 y 166.

ceguera y la ortodoxia ideológica que dominaban a los intelectuales de izquierda durante la Guerra Fría. El aspecto trágico de Trilling es que esta función de la literatura para la transformación del liberalismo en un liberalismo con «rostro humano» parecía que nunca se iba a llevar a cabo. El intelectual liberal se transforma de esta manera en un héroe trágico,<sup>136</sup> alguien que sin renunciar al deseo de la utopía, sabe que ésta nunca llegará. El héroe trágico se vuelve poeta, en busca de la autenticidad. Un poeta que solo puede aspirar a la perfección espiritual individual renunciando a la transformación social, un poeta al que solo le queda la inteligencia crítica. Este héroe guarda una clara semejanza con el poeta Eliot, conocido por sus posiciones ultraconservadoras y su catolicismo. Eliot siempre ha sido interpretado por la izquierda como alguien que quiere escapar de la «*Waste Land*» para acogerse en el seno de un catolicismo anglicano.

El carácter trágico de estos pensadores se desarrolla en la lucha del individuo, tratado en ocasiones como un héroe de tragedia clásica, contra las fuerzas del momento social de una América en plena expansión dominada por un exacerbado sentido religioso de promesa bíblica. Esto les hizo oscilar entre un romanticismo prometeico y un pesimismo agustiniano asemejándose a esa conciencia atormentada del calvinismo de la tradición gentil,<sup>137</sup> y simpatizando, al mismo tiempo, con la mente americana al situar el poder de la voluntad humana por encima de todo límite y circunstancias. El contexto moderno de la tragedia podemos entenderlo, en palabras de Cornel West, como la lucha del individuo corriente contra el sinsentido

---

<sup>136</sup> Trilling como Sydney Hook fueron calificados con el término despectivo de «cold war liberals», término acuñado por la intelectualidad de izquierdas americana para designar a aquellos intelectuales ex-comunistas que apoyaron la Guerra Fría y siguieron llamándose «liberales». En aquellos momentos esta postura se consideró como hipócrita y deshonesto y designaba a aquellos intelectuales como reaccionarios que se habían vendido al capitalismo. En PCP, pág. 56.

<sup>137</sup> (SANTAYANA, 2006, pág. 43).

y la nada en una sociedad fragmentada en la que han colapsado todos los sentidos metafísicos.<sup>138</sup>

Los temas del pragmatismo fundacional clásico y trágico, como la solidaridad, el rechazo a la crueldad, la infinitud y la exaltación de la esfera privada del hombre como ámbito de perfección y realización personal, la idea de comunidad y la visión de la realidad como perspectiva y azar y del conocimiento como instrumento para satisfacer las necesidades humanas, van a ser una constante en toda la tradición pragmatista del pensamiento americano y, en especial, del neopragmatismo de Richard Rorty, que mantiene ese aspecto trágico que diría Sydney Hook. En palabras de Unger, que el mismo Rorty recoge, Howe y Rorty son unos «trágicos liberales» porque no pueden escapar de un estado totalitario similar al que Orwell describe si fracasaran las democracias occidentales.<sup>139</sup> La mejor expresión de esa actitud pragmatista y trágica la encontramos en Sydney Hook cuando dice: «El Pragmatismo es la teoría y la práctica de engrandecer la libertad humana en un mundo precario y trágico gracias al arte del control social practicado con inteligencia. Puede que se trate de una causa perdida, pero no conozco ninguna mejor».<sup>140</sup>

## 2.7. El pragmatismo contemporáneo

Susan Haack dice que el viejo pragmatismo reformista clásico se transformó en un neopragmatismo revolucionario que derivó en dos formas: en un cientificismo a

---

<sup>138</sup> (WEST, 1989, pág. 227).

<sup>139</sup> (MARTÍN, «Richard Rorty, el "liberal trágico"», 1988).

<sup>140</sup> (HOOK, 1974, pág. 25); CP, pág. 69; Cpt, pág. 137.

ultranza y en un etéreo diletantismo literario.<sup>141</sup> Ambos caracterizados por una u otra forma de un antiintelectualismo revolucionario que, según sus palabras, cumpliría el temor de Russell de que el pragmatismo conduciría al fascismo. En la nómina del viejo pragmatismo se encontrarían Peirce, Lewis, Mead, Sellars y Haack y en los radicales gente como Rorty, Stich, y Churland. James, Dewey, Quine y Putnam constituirían un grupo intermedio con elementos reformistas y radicales.<sup>142</sup> Esta distinción entre reformistas y radicales fue introducida por M. Migotti en 1988 y ha tenido éxito como dos formas de hacer filosofía en los Estados Unidos y adscribirse a una tradición propia, tradición tan amplia que Lovejoy llegó a hablar de hasta trece pragmatismos y Schiller que había tantos pragmatismos como pragmatistas.<sup>143</sup> Actualmente, Jon Avey ha llevado a cabo una nueva clasificación de los neopragmatistas norteamericanos como consecuencia, según él, del fracaso del fundamentalismo, agrupándolos en tres tipos: teológico, filosófico y religioso.<sup>144</sup> Avey hace una prolija relación de filósofos y su pertenencia a uno u otro grupo y propone que el tercer tipo, el pragmatismo religioso, ha sido intencionadamente olvidado a favor de los dos primeros.

Según Menand, el viejo pragmatismo va a tener una influencia importante en cuatro ámbitos del pensamiento americano posterior.<sup>145</sup> Primero, en el concepto de experiencia que se va a ensanchar a una concepción más pluralista, siguiendo la senda trazada por James, Dewey y Mead. Segundo, en el sistema legal y jurídico americano que va a abrirse a una concepción de la ley más como acción y

---

<sup>141</sup> (HAACK, 2001, pág. 22).

<sup>142</sup> (DEL CASTILLO, 2003).

<sup>143</sup> (HAACK, 2001, pág. 23).

<sup>144</sup> (AVEY, 1993).

<sup>145</sup> (MENAND, 1997, págs. xxvii-xxxiv).

experiencia que como norma dada e inmutable, inspirándose en los escritos, principalmente, de Holmes. Tercero en la concepción de la educación, bajo el principio «aprender haciendo», elaborada a principios de siglo por John Dewey. Y cuarto, en el giro pragmático de la filosofía de la segunda mitad del siglo XX que es, curiosamente, el que ha tenido mayor proyección y difusión.

La escena de la filosofía contemporánea americana después de la Segunda Guerra Mundial se va a caracterizar por las consecuencias de la fractura analítico-continental, una fractura denominada «la barrera del Atlántico»—que también podríamos llamar por analogía al muro por todos conocido, «el muro del Atlántico»— que había dejado a un lado la filosofía analítica anglo-americana y al otro lado a la filosofía europea continental.<sup>146</sup> Ambas separadas no solo físicamente sino también por el contenido de los problemas en discusión. Los analíticos preocupados por problemas principalmente epistemológicos relativos a la naturaleza y a la posibilidad del conocimiento que implicaban el rechazo a todo lo que «oliera» a metafísico; los continentales más profundos y preocupados por hacer una crítica a la sociedad contemporánea y su cultura. Una filosofía aspiraba a ser científica y la otra, más profética, a hacer política. Esta fractura va a tener como resultado que en los departamentos de filosofía de las universidades norteamericanas se instalara un tipo de filosofía que no quería renunciar al proyecto de integrar la filosofía dentro de las ciencias y lejos de cualquier relación con las humanidades. Proyecto que Hans Reichenbach establece en su libro *The Rise of Scientific Philosophy*<sup>147</sup> en una interpretación de la historia de la filosofía al servicio de la filosofía analítica.<sup>148</sup> La

---

<sup>146</sup> (RODRÍGUEZ ESPINOSA, 2003, pág. 30).

<sup>147</sup> (REICHENBACH, 1951); CP, pág. 297.

<sup>148</sup> Cfr. «Philosophy in America Today», en CP, págs. 211-230; Cpt, págs. 297-318.

historia que Reichenbach escribiera situaba al positivismo como el final de la investigación filosófica en cumplimiento del sueño metafísico de Kant de introducir a la filosofía dentro de «la senda segura de la ciencia». El filósofo en este caso, como sigue diciendo el mismo Reichenbach, posee una aptitud especial, una aptitud filosófica que le permite detectar la mala argumentación. Los filósofos analíticos se convierten así en una especie de policías del lenguaje, de *corps d'elite* cuyo mérito se encontraría más en su capacidad argumentativa que en el conocimiento de los problemas específicamente filosóficos, y en que habían dejado de lado la historia de la filosofía.<sup>149</sup>

El resultado de esta obsesión científicista fue el olvido de leer a autores como Dewey, Derrida, Heidegger, etc. La importante influencia que la filosofía analítica había tomado en los departamentos de filosofía de las universidades americanas, como hemos visto, se tradujo en un abandono y descrédito del pragmatismo. Pero precisamente va a ser desde dentro de esta filosofía donde va a surgir con fuerza un renovado interés por la filosofía pragmatista. La recuperación de Peirce y su idea de comunidad —que será retomada en Europa por Apel y Habermas— junto a la influencia de Stevenson, Wittgenstein y Austin dan lugar a las transformaciones de Quine, Putnam, Sellars y Davidson en un intento de fusionar pragmatismo y filosofía analítica.<sup>150</sup>

W.V. Quine, que había estudiado con Carnap en Praga, era un filósofo de la tradición lógico-positivista. Su filosofía naturalista le va a acercar a formulaciones

---

<sup>149</sup>«Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism», en CP, págs. 141y ss.; CPt, págs. 219 y ss.

<sup>150</sup> Para un estudio sobre el contexto analítico de Rorty y sus implicaciones en su pensamiento, véase la tesis doctoral de Gabriel Rodríguez Espinosa, *Consecuencia del neopragmatismo. El aspecto crítico de Richard Rorty*. Tesis presentada el 31 de enero de 2003 en la Universidad de la Laguna, págs. 56-86.

pragmáticas cuyo efecto será hacer del pragmatismo una filosofía de nuevo respetable.<sup>151</sup> Quine va a partir de la idea del lenguaje de Dewey, para quien el significado es fundamentalmente una propiedad del comportamiento y no de los objetos. Esto le va a llevar a poner en cuestión tres principios básicos del empirismo: (1) la correspondencia entre palabra y hecho o cosa (el reduccionismo); (2) la distinción analítico-sintético y (3) la existencia de una filosofía primera anterior a la ciencia. Los dos primeros corresponden a dos dogmas del empirismo, y al llamarlos «dogmas», Quine ya estaba diciéndonos que eran creencias insuficientemente fundamentadas. Al aceptar las consecuencias de su crítica a estos dos dogmas, Quine dio un giro pragmatista, en especial al aceptar las consecuencias sobre la posibilidad de una teoría de la verdad que implicaban un acercamiento a las posturas de James y Peirce, de conocida trayectoria antipositivista. El ataque de Quine a la noción de verdad analítica (una proposición que es verdad en función de su significado) fue en realidad un ataque a la noción misma del significado.<sup>152</sup> El abandono de estos dogmas se hace bajo el espíritu antidualista de James y Dewey y pone el acento en la contingencia del conocimiento. Sin embargo, las implicaciones antirrealistas de esta crítica no permitieron a Quine admitir la necesidad de abandonar la epistemología. Quine prefirió mantener lo que él llamó un realismo metafísico que implicaba aceptar una epistemología naturalizada, es decir, la física y la ciencia en general nos ofrecen una imagen acertada de la realidad, nos permiten un acceso privilegiado a la realidad. Como él mismo dice, «prefiero creer en objetos físicos que en los dioses de

---

<sup>151</sup> (WEST, 1989, pág. 184).

<sup>152</sup> (MOUNCE, 1977, pág. 82). Sobre las implicaciones en el lenguaje de esta crítica al significado de Quine lo veremos más adelante cuando tratemos el problema del lenguaje en Rorty.

Homero; y considero un error científico creer otra cosa».<sup>153</sup> Quine, al contrario que Dewey, invoca la autoridad de la física para decirnos cuál es la imagen exacta del mundo, sujeta a revisión, que debemos tener.

Nelson Goodman y Wilfrid Sellars van a ser dos figuras importantes en la escena filosófica que marcarán el giro neopragmatista de Rorty. Goodman va a insistir a partir de la crítica de Quine, en la existencia de múltiples discursos verdaderos. Como había dejado entrever Quine, lo importante no es cómo sea el mundo sino la capacidad que tenemos los humanos de hacer mundos. Como los pragmatistas, Goodman mantiene una postura pluralista y abandona cualquier distinción privilegiada entre arte y ciencia.

La contribución de Sellars al nuevo pragmatismo se desarrolla en la combinación que el mismo Sellars hace de su giro antifundamentalista y su nominalismo psicológico. Sellars considera que hay una confusión entre la adquisición del conocimiento y su justificación, entre las causas que hacen que uno tenga una creencia determinada y las investigaciones filosóficas que entran para justificar una creencia que uno tiene. Esta confusión presupone que los candidatos tradicionales para justificar las creencias: la intuición, la aprehensión, la familiaridad y otras formas de conciencia prelingüística, son, en realidad, habilidades adquiridas y no procesos mentales. Su nominalismo psicológico se resuelve de esta manera en que toda conciencia es en realidad lingüística:

Toda conciencia de clases, semejanzas, hechos, etc., en resumen toda conciencia de entidades abstractas —en verdad, toda conciencia incluso de particulares— es un asunto lingüístico. Según esto, ni siquiera la conciencia de tales clases, semejanzas y hechos

---

<sup>153</sup> (WEST, 1989, pág. 186).

pertenecientes a la llamada experiencia inmediata se presuponen en el proceso de aprendizaje del uso de la lengua. (WEST, 1989, pág. 192).

Esta confusión entre la justificación y la causalidad, entre la habilidad de usar la lengua con la ocurrencia de un proceso mental ha generado el «mito de lo dado», uno de los principios más consolidados del empirismo, como la idea de que el conocimiento de las cosas como «conocimiento directo» o «conocimiento incorregible» o «conocimiento cierto» debe entenderse de una manera causal, como una relación especial entre los objetos y la mente humana. La consecuencia, según Rorty, del ataque al mito de lo dado de Sellars va a ser que se empiece a prestar menos atención a la mente —en sus aspectos de creencias e intenciones— y, por lo tanto, a la dualidad mente-cuerpo y se centre más la atención en los dolores.<sup>154</sup>

Donald Davidson va a terminar con lo que se ha llamado el «tercer dogma» del empirismo: la distinción entre esquema y contenido, distinción que se remontaba hasta Kant y que era uno de los pilares de la filosofía científica. La idea de Kant era la existencia de un sistema de categorías o conceptos puros *a priori* necesario para conocer los datos que nos suministra la experiencia. Este dogma permite distinguir entre «cambios en las proposiciones consideradas verdaderas» debido a «cambios de significado», de aquellas consideradas verdaderas debido a «cambios de creencias». La creencia en la existencia de esta distinción es análoga, según Davidson, a la creencia en el dualismo analítico-sintético. Para Davidson, el error de Kant fue confundir el cómo conocemos por el qué conocemos en correspondencia con la confusión que detectó Sellars entre explicación y justificación.<sup>155</sup> Si nos libramos de

---

<sup>154</sup> PMN, pág. 95-97; FEN, pág. 95, 96.

<sup>155</sup> Las implicaciones que esta crítica de Davidson tiene en la filosofía de Rorty lo veremos más

este dualismo esquema-contenido renunciamos a que podamos distinguir los cambios de significado de los cambios de creencias. El significado y las creencias son interdependientes.

La aparición en escena de Rorty consiste en situarse en medio de la escisión analítico-continental. Escisión que, según Cornel West, respondería a una cierta evasión del pensamiento americano de los problemas centrales de la filosofía. La evasión de la filosofía contemporánea va a consistir en un proceso de descentramiento y antiautoritarismo en los tres ámbitos principales: el conocimiento, la moral y la religión. Sus continuadores no van a poder escapar de este proceso y la tarea principal será cómo compaginar la falta de presupuestos y principios fijos con la esperanza en una sociedad mejor y más abierta.

Rorty renuncia a tender puentes entre la filosofía analítica y continental.<sup>156</sup> No existen problemas comunes para tal proyecto que resultaría inútil. Su tarea va a consistir en reescribir y reconstruir la historia de la filosofía poniendo en cuestión los principios fundamentales de la filosofía atlántica: la teoría de la verdad como correspondencia, las representaciones privilegiadas y la existencia de un sujeto reflexivo y trascendental. La respuesta de Rorty va a ser intentar recoger toda la tradición antiautoritaria del pragmatismo para hacerla compatible con una sociedad liberal y los individuos que pueden darse en tal sociedad. Rorty va a intentar, por un lado, quitar ese aspecto trágico que impedía conciliar un individuo inseguro viviendo en una sociedad inestable y, por otro, terminar con la idea de que solo son serios los filósofos que guardan una relación con algo que trasciende lo meramente humano:

---

ampliamente en el capítulo del «El problema del lenguaje». Cfr. (MOUNCE, 1977, págs. 97 y ss).

<sup>156</sup> CP, pág. 225; Cpt, pág. 313.

Son serios los filósofos dotados de un sentimiento convenientemente trágico de la vida, lo que quieren saber a cualquier precio si viven de acuerdo con la razón, si viven auténticamente, de acuerdo con la naturaleza, con la voluntad de poder, con la voluntad de Dios o con cualquier otra cosa importante y absoluta situada a un nivel superior al del hombre. («Un filósofo pragmático» *Revista de Occidente*, núm.226, marzo, 2000, p.150)

A partir de las aportaciones de Quine, Sellars, Goodman y Davidson, y sus lecturas de los pragmáticos, en especial Dewey y James, Rorty reelabora una historia del pragmatismo que había sido eclipsado por «el sueño de unos visionarios» para establecer los tres movimientos del nuevo pragmatismo: el movimiento antirrealista en ontología, el movimiento antifundamentalista en epistemología y el movimiento contra la existencia de la mente como una esfera donde se aloja el «yo» como sujeto de la investigación filosófica.

### 2.8. El giro neopragmatista de Rorty

Como dice Eduardo Mendieta, «si Richard Rorty no existiese, tendría que ser inventado».<sup>157</sup> Como pensador y además norteamericano, Rorty no solo es provocador, polémico e irreverente, un *outsider* crítico del imperialismo y la política exterior norteamericana, sino que además es un soñador impenitente, un patriota etnocéntrico, utópico, esperanzador y optimista.<sup>158</sup> A nadie deja indiferente, siendo su obra centro de numerosas críticas atacada por todos, tanto a la derecha como a la izquierda del espectro político:

Si hay algo en la idea de que la mejor posición intelectual es aquella atacada con igual vigor por la derecha y por la izquierda política, entonces estoy en plena forma. Los

---

<sup>157</sup> «Hacia una política post-filosófica». En CL, pág. 9.

<sup>158</sup> *Ibíd.*, pág. 9.

escritores de las filas conservadoras me citan a menudo como un intelectual relativista, irracionalista, deconstructivista, socarrón y sarcástico cuyos escritos debilitan la moral de la juventud... Además, Sheldon Wolin, que habla desde la izquierda nos considera... (a Rorty y Allan Bloom) como esnobs intelectuales que solo se preocupan por una élite culta y ociosa. (PSH, pág. 3).

El pragmatismo —para Rorty— comienza a partir del naturalismo darwiniano y de una concepción de los seres humanos como productos fortuitos de la evolución que lleva a los pragmatistas a desconfiar de las grandes oposiciones binarias de la metafísica occidental, tal como intentarían hacer Heidegger y Derrida.<sup>159</sup>

El pragmatismo que Rorty quiere recuperar es una filosofía como mediación entre el realismo y el idealismo<sup>160</sup> y que tiene muchos contactos y similitudes con el segundo Wittgenstein y con la filosofía de Nietzsche. Rorty quiere hacer ver que la filosofía pragmatista no es una filosofía pobre, poco seria y positivista como pensaban filósofos como Durkheim, Hockheimer y Heidegger<sup>161</sup> quienes habían criticado al pragmatismo por ser una filosofía que renunciaba a la teoría como «contemplación». Bertrand Russell se sumaba a estas voces críticas al mofarse del pragmatismo como un pensamiento «obnubilado» por el espíritu comercial. Dewey se defiende de estas críticas al pragmatismo diciendo que «el neorrealismo británico no es más que la superestructura del esnobismo inglés; la tendencia de la filosofía francesa hacia el dualismo es la apetencia gala de tener una amante junto a la esposa legal; y el idealismo alemán, la capacidad de hacer un “combinado Bethoven-Wagner con cerveza-salchicha”». <sup>162</sup> Según Rorty, la filosofía pragmática es una

---

<sup>159</sup> «Notas sobre deconstrucción y pragmatismo», en (MOUFFE, 1996, pág. 40).

<sup>160</sup> «Pragmatism, Categories and Language», 1961a, pág.222.

<sup>161</sup> (WEST, 1989, pág. 184).

<sup>162</sup> (MARCUSE, 1969, pág. 36).

filosofía orientada a la ética y la política como parte de una teoría de la democracia.<sup>163</sup> Esta filosofía echa sus raíces más allá del pragmatismo clásico de Peirce, James y Dewey, alcanzando a Whitman y Emerson al ensalzar los poderes humanos de la autocreación y la figura del filósofo más como poeta que como científico o sacerdote, a la vez que llama la atención en la necesidad de tener en cuenta el aspecto narrativo e histórico de la filosofía.<sup>164</sup>

El propósito de Rorty parece ser triple, según Gabriel Bello:<sup>165</sup> recuperar el orgullo americano después del fracaso de la guerra del Vietnam, luchar contra el antinorteamericanismo que surge con fuerza a partir de la década de los 80 (la década de Reagan) y colocar a la filosofía norteamericana al mismo nivel intelectual que la tradición europea. El neopragmatismo de Rorty se inserta dentro de una tradición y se coloca en un proceso de evolución en el que él mismo representa el desenlace lógico y previsible. Tiene el mérito de reunir a filósofos americanos y europeos muy diversos dentro de una misma línea explicativa que va desde Emerson hasta nuestros días. De esta manera aparecen enlazados James, Dewey, Hook, Nietzsche, Wittgenstein y Heidegger con Quine, Putnam, Sellars, Davidson, Brandon, Foucault y Derrida. En el otro lado sitúa a los filósofos herederos de la línea ortodoxa, canónica o académica de claro sesgo neokantiano como Husserl, Russell, Peirce, Mead, Apel, Habermas y C. I. Lewis. Esta clasificación de Rorty podría situarse dentro del pragmatismo revolucionario de Susan Haack pero teniendo en cuenta que difiere en cuanto a lo del radicalismo y el diletantismo.

---

<sup>163</sup> (BELLO, «Rorty y el pragmatismo», 2000).

<sup>164</sup> Antonio Lastra considera a Rorty dentro de la corriente que él llama «ismaelismo», una forma de escribir a la americana profética y secular que bebe de los textos trascendentalistas de Emerson, Thoreau y Melville. «Consecuencias del trascendentalismo». (En COLOMINAS Y RAGA, 2010, págs. 23-37).

<sup>165</sup> (BELLO, «Rorty y el pragmatismo», 2000, pág. 641).

Rorty no considera que su pragmatismo sea del tipo deshonroso que dice Mounce, pues no en vano declara que su intención es cumplimentar la tarea que Dewey propuso para la filosofía: abandonar los problemas tradicionales de la metafísica para dedicarse a los grandes fallos y dificultades sociales y morales que sufre la humanidad.<sup>166</sup> Tarea que se resumía en «el fin de la filosofía» de Dewey para quien la reconstrucción de la filosofía debería pasar por depurar todos los remanentes metafísicos de épocas anteriores a la época actual en donde la tecnología ha llegado a la supremacía. La filosofía así entendida requiere un ejercicio de la imaginación moral, «una sensibilidad hacia el estilo de vida mejor que pueda ser llevado».<sup>167</sup> Rorty considera que debemos llegar a esta nueva época post-filosófica, una era caracterizada por un pensamiento post-metafísico cuyo objetivo es abandonar los problemas que han sido objeto por parte de la tradición del pensamiento occidental. Rorty piensa que esta tradición, que parte de Descartes a través de Locke y Kant, lleva directamente a considerar la realidad de manera dual: concepto y objeto; a considerar la mente como un «espejo de la naturaleza». Esta tradición luchó contra el pensamiento escolástico al considerar que la tarea de la filosofía no era solo la creación de un aparato lógico-conceptual que explicase la realidad, que mostrase la correspondencia que existe entre palabra y objeto, sino que también tenía una tarea práctica: el dominio de la naturaleza por el hombre.

La mente como espejo que refleja la naturaleza es una invención del proyecto modernista iniciado por Descartes. La modernidad en su crítica al viejo mundo necesitaba postular la existencia de una «realidad objetiva» independiente de nuestra forma de acceder a la misma. Descartes transforma el dualismo escolástico en una

---

<sup>166</sup> (DEWEY, 1970, pág. 190).

<sup>167</sup> Palabras de Dewey, recogidas en HAACK, S., «Viejo y nuevo pragmatismo», 2001, pag. 40.

herida abierta en el ser del hombre: sujeto y objeto que son paralelismos del cielo y tierra de la filosofía cristiana. Esta división de Descartes se trasforma después de Kant en la separación de la ciencia y la ética. El lenguaje científico puede explicar el mundo, la realidad externa a nosotros porque lenguaje y mundo son paralelos. Nuestra esencia de vidrio pasa a ser una esencia lingüística en el desarrollo de la filosofía posterior, la filosofía analítica —etiquetada con razón como filosofía lingüística—<sup>168</sup> que intenta disolver los problemas metafísicos mediante el descubrimiento de un nuevo método de análisis basado en el lenguaje. Esta búsqueda de método es parte, según Rorty, de la tradición como intento de convertir a la filosofía en una ciencia: «una disciplina en la que hubiera procedimientos de decisión reconocidos universalmente para probar tesis filosóficas».<sup>169</sup> El lenguaje científico no puede dar cuenta de la conducta humana, que tiene su propio lenguaje, ¿qué hace pensar que el lenguaje de la ciencia es superior al lenguaje de la cultura, de la poesía y la religión? Rorty piensa que los filósofos analíticos caen en el mismo error que intentaban denunciar: se sitúan en un ámbito superior, consideran el lenguaje científico como un discurso privilegiado sobre los demás discursos. Se sitúan en un plano de objetividad sobre el plano de la subjetividad de la cultura. Para Rorty la tradición filosófica occidental es el más claro ejemplo del olvido de la solidaridad en favor de la objetividad.<sup>170</sup>

La filosofía lingüística se convierte «en el punto de vista de que los problemas filosóficos pueden ser resueltos (o disueltos) reformando el lenguaje».<sup>171</sup> Esto solo puede ser llevado a cabo, según los filósofos lingüísticos, en un método basado en el

---

<sup>168</sup> (MUGUERZA, 1990, pág. 90).

<sup>169</sup> LT, pág. 1; GL, pág.47.

<sup>170</sup> «Solidarity or Objectivity?». En ORT, pág. 21.

<sup>171</sup> LT, pág. 3; GL, pág.50.

lenguaje. Los filósofos lingüísticos defienden su revolución en que esta vez poseen un método que defiende el punto de vista neutral y se apoyan en dos cuestiones: (1) los enunciados de la filosofía lingüística son verdaderamente incondicionados y (2) cuentan con criterios de eficacia filosófica para permitir el acuerdo racional.<sup>172</sup> Para ello necesitan de un lenguaje ideal que exprese con exactitud una realidad exterior a nosotros que sirva como criterio objetivo de verificación.<sup>173</sup> Pero, ¿está el lenguaje atado al mundo? Rorty insiste en que mundo y lenguaje son dos cosas distintas. No podemos aspirar a conocer el mundo bajo la ficción de que el lenguaje representa la realidad. «La verdad no está en el mundo, en los hechos, sino en las oraciones de nuestro lenguaje. Decir que el mundo está ahí afuera no es lo mismo que decir que la verdad está ahí afuera».<sup>174</sup> Rorty, al igual que Carnap, parte del mismo presupuesto: «las proposiciones de la ética y la metafísica no nos dicen nada en absoluto acerca del mundo»,<sup>175</sup> pero no comparte las conclusiones: las proposiciones de la ética y de la metafísica son pseudoproposiciones, pues al no decir nada sobre el mundo no expresan nada. Pero para Rorty el mundo no habla, somos nosotros los que hablamos y no hablamos, principalmente, para conocer el mundo. Los filósofos analíticos parten del mismo error que Descartes: piensan que la historia de la filosofía es la historia de la ciencia, que «la filosofía ha transitado desde la especulación hasta la ciencia»<sup>176</sup> y que podemos conocer un mundo objetivo que está ahí afuera independiente de nosotros. Los filósofos de la Gran Tradición, como

---

<sup>172</sup> *Ibid.*, pág. 4; pág. 54

<sup>173</sup> Éstas son las aportaciones de dos grandes filósofos analíticos, Ayer y su criterio de verificabilidad y Carnap con su esbozo de construcción de un Lenguaje Ideal. Ambos intentos acaban en fracaso, según Rorty. (LT, pág. 4 y ss.; GL, ppág.54 y ss.).

<sup>174</sup> CIS, págs. 4 y 5.

<sup>175</sup> (PASSMORE, 1981, pág. 381).

<sup>176</sup> «Philosophy in America Today», en CP, págs. 211-230.

Rorty llama a la mayoría de los filósofos lingüísticos, andan despistados en la búsqueda de un método —centrado en el análisis lógico— que no conduce al consenso y, por tanto, según Rorty, tal método no puede nunca ser un buen método.<sup>177</sup>

Para Rorty, el liberalismo anti-ideológico de Dewey es lo más valioso que se debe conservar de la tradición intelectual americana.<sup>178</sup> Sin embargo, esta tradición se ha interpretado de diversas formas, incluso dentro del mismo movimiento pragmatista. Sydney Hook, por ejemplo, identificó el liberalismo con «ser científico», con el «uso de la inteligencia de una manera científica», forma que Rorty piensa se aleja de ese pragmatismo jamesiano más holístico y sincrético. Un pragmatismo que, según él, mejor defiende la herencia de la Ilustración y la causa liberal y democrática que el intento de «aislar la esencia de la ciencia». Este neopragmatismo que defiende Rorty quiere seguir siendo naturalista pero sin ser científico:

(...) la otra cara —holística— del pragmatismo quiere mantener una visión materialista del mundo que tradicionalmente forma parte de la tradición contemporánea de la conciencia liberal del «yo», mientras renuncia a la exigencia de que esa visión haya sido establecida por un *método*, y mucho menos por «el único método fiable para alcanzar la verdadera naturaleza de las cosas». («Pragmatism Without Method», ORT, pág.65).

De esta manera, Rorty inserta su nuevo pragmatismo dentro de la tradición intelectual americana y del pensamiento filosófico de la modernidad al mismo tiempo. El neopragmatismo de Rorty no es una corriente aislada sino el

---

<sup>177</sup> LT, pág. 4; GL, pág. 53; «Filosofía analítica y filosofía transformativa», en FF, pág. 26.

<sup>178</sup> ORT, pág. 64.

cumplimiento del pensamiento ilustrado iniciado como crítica al escolasticismo y cuyo principal logro ha sido la secularización de la vida pública.<sup>179</sup> La modernidad se ha extraviado por culpa de pensadores como Descartes y Kant que intentaron reconciliar la modernidad con la religión y que dio como resultado la elaboración de una filosofía idealista como «una continuación del protestantismo por otros medios»<sup>180</sup> y la preocupación por la epistemología y la verdad como correspondencia. En este sentido, Rorty no es un anti-moderno ni anti-ilustrado como podría deducirse de muchos de sus escritos, simplemente denuncia un camino de la tradición filosófica moderna que, desde su punto de vista, se ha extraviado y llevado a un callejón sin salida por su obsesión platónica de buscar seguridades (ideas trascendentales, universales, significados, referencias, derechos, razones, realidades objetivas, verdades, identidades, etc.) allí donde solo hay contingencia. El nuevo pragmatismo de Rorty es un pragmatismo sin método e irónico porque él mismo se da cuenta de que la verdad no es todo lo que a él le gustaría encontrar. La ironía descansa esencialmente sobre una *nostalgie de la verité*.<sup>181</sup> La metafísica pierde su sustancia igual que el mundo pierde sus objetos como realidades intrínsecas o esencias eternas.

Según Cornel West,<sup>182</sup> el neopragmatismo de Rorty es una forma de posthumanismo etnocéntrico con un historicismo limitado, debido a que Rorty sugiere que no hay otra forma de vida —en el momento actual de la evolución de nuestras sociedades occidentales— que podamos elegir preferentemente que la vida del «liberalismo burgués posmoderno». Sin embargo, según West, el historicismo de

---

<sup>179</sup> «Religion as Conversation-stopper», en PSH, pág. 168.

<sup>180</sup> PMN, pág. 165; FEN, pág. 157.

<sup>181</sup> (HABERMAS J., 2000, pág. 33).

<sup>182</sup> (WEST, 1989, pág. 205).

Rorty carece de la perspectiva sociológica de Marx, Durkheim, Weber, Beauvoir y Du Bois debido a las dos carencias fundamentales de su pensamiento: su profundo antiteoricismo y su preocupación por los vocabularios y discursos transitorios.

Como resumen, Eduardo Mendieta define el tipo de pragmatismo de Rorty como «inequívoca e inquebrantablemente historicista, emotivista, desconstruccionista, dialógico, lingüístico, contextualista y pan-relacionista». Y añade: «desde un punto de vista epistemológico es anti-representacionista; desde uno metafísico, anti-esencialista; desde un punto de vista ético, anti-fundamentalista o anti-cognitivista; y desde una perspectiva metafilosófica, anti-filosófico. Y políticamente, anti-normativo».<sup>183</sup>

El pragmatismo de Richard Rorty va a poner el acento, como dice Manuel García Serrano, en torno a cuatro «crestas temáticas»: la primera el problema del significado, otra el problema de la verdad, una tercera el problema mente-cuerpo y una cuarta el problema de los juicios morales,<sup>184</sup> a las que habría que añadir una quinta, el problema de la racionalidad en las sociedades abiertas.

---

<sup>183</sup> MENDIETA, «Hacia una política post-filosófica», en CL, págs. 13 y 14.

<sup>184</sup> (GARCÍA SERRANO, 1993, pág. 164).



## II. LA CONTINGENCIA DEL LENGUAJE

### 3. EL PROBLEMA DEL LENGUAJE

Es cierto que las palabras, como un arco tártaro, vuelven el tiro sobre el entendimiento y embrollan y falsean grandemente el juicio.

Bacon

#### 3.1. El giro lingüístico

El giro lingüístico —frase que Rorty atribuye a Bergman—<sup>185</sup> representa el intento de la filosofía, a partir del siglo pasado, de establecer un método que depurase y disolviese todos los problemas filosóficos basados en el estudio del lenguaje. La frase «giro lingüístico» indica un cambio de paradigma y orientación de la filosofía occidental hacia el lenguaje. Rorty identifica este giro con la filosofía analítica, pues dicho movimiento nace en el seno de esta filosofía y constituye un intento desesperado de mantener a la filosofía dentro de los límites de una disciplina académica.<sup>186</sup> Conviene recordar, como bien hace Javier Muguerza, que la filosofía analítica surge del contexto de crisis del pensamiento de la burguesía que toma forma en la Viena de Wittgenstein, Musil y Schönberg, cuya narrativa y música constituyen al igual que la filosofía wittgensteniana la preocupación por el problema de la naturaleza y límites de la expresión, es decir, una atención especial al lenguaje como comunicación.<sup>187</sup> En el desarrollo posterior de esta atención al lenguaje, los filósofos analíticos se interesaron —en paralelo con las tres etapas clásicas de la

---

<sup>185</sup> (BERGMAN, 1964); LT, pág. 9 (nota a pie de pág.); GL, pág.63; CP, pág. xxi.

<sup>186</sup> «Wittgenstein, Heidegger, and the Reification of Language», en EHO, pág. 50 y «Wittgenstein and the Linguistic Turn», en PCP, pág. 161.

<sup>187</sup> (MUGUERZA, 1990, pág. 92).

semiótica: sintaxis, semántica y pragmática—<sup>188</sup> primero por el esqueleto del lenguaje que son las relaciones sintácticas, en segundo lugar, por el sistema nervioso que son las relaciones semánticas y, en tercer lugar, por las relaciones entre los signos y sus usuarios, de estos entre sí y con su contexto<sup>189</sup> —fase en la que hoy nos encontramos—.

Desde esta perspectiva, podemos considerar también al desarrollo resultante del giro lingüístico como el movimiento hacia un consenso contemporáneo<sup>190</sup> narrado en tres momentos: (1) el giro lógicoepistémico (positivismo lógico y filosofía analítica), (2) pragmático (pragmatismo americano, pragmática de los actos de habla y pragmática universal) y (3) retórico (hermenéutica y deconstrucción).<sup>191</sup> Estos momentos —que corresponderían a la evolución de la filosofía analítica— marcarían, según Rorty, el itinerario que todo filósofo debería emprender, situándose él mismo, como no podría ser de otro modo, en la última fase o etapa deconstructivista y pragmatista como término del viaje.

En el inicio de este «viraje lingüístico» la preocupación por el lenguaje y la comunicación se va a desarrollar alrededor de dos objetivos:

(a) La construcción de un lenguaje ideal (El positivismo lógico y la filosofía analítica) y

(b) Retrotraer las palabras de su uso metafísico a su uso ordinario (Wittgenstein y el pragmatismo).

Ambas corrientes nos llevarían a plantearnos las siguientes preguntas: ¿deberíamos filosofar? ¿Cómo deberíamos hacerlo? ¿Con qué método? Los filósofos

---

<sup>188</sup> (CAMPS, 1976, págs. 29-36).

<sup>189</sup> (MUGUERZA, 1990, pág. 93).

<sup>190</sup> (RORTY, GL, 1998, pág. 50).

<sup>191</sup> (RODRÍGUEZ ESPINOSA, 2003, pág. 24).

analíticos interpretan dichas preguntas como preguntas «defectuosas» y piensan que deberían ser planteadas en un lenguaje comprensible, bien en un lenguaje ideal, o bien sin usar mal el inglés, en lenguaje ordinario.<sup>192</sup> Situación esta que equivale a la distinción de David Pears entre «filosofía lingüística sistemática» y «filosofía wittgensteniana».<sup>193</sup> Para la primera, inspirada en el primer Wittgenstein, nuestro lenguaje tiene una estructura lógica que es un reflejo fiel de la realidad, cuyo descubrimiento va permitir solucionar los problemas filosóficos aunque sea mediante su disolución. Para la segunda, inspirada por el contrario en el segundo Wittgenstein, la filosofía no solo no va resolver dichos problemas sino que su tarea es más bien de tipo práctico, es decir, una manera de transformar nuestra manera de pensar y vivir.

Para Rorty ambas posturas responden a una misma inquietud de buscar criterios de eficacia filosófica que posibiliten el acuerdo racional. ¿En qué consiste esa búsqueda de criterios? Los filósofos lingüísticos colocan esa búsqueda en el lenguaje y es precisamente eso lo que hace que su método tenga perspectivas de triunfar. Para Rorty nada más lejos de la realidad. ¿En qué se basa el cambio? Si las palabras basan su significado en una realidad objetiva, ¿cómo es posible el cambio de significado? Dos son las soluciones propuestas, el cambio lingüístico se produce o bien porque cambia la realidad y se crean nuevos conceptos o por ampliación del significado de las palabras, es decir o cambia el mundo o cambia el uso.<sup>194</sup> Ambos casos son pruebas de la incapacidad de los filósofos lingüísticos de llegar a un acuerdo racional acerca de la solución o disolución de los problemas filosóficos, pues si la realidad

---

<sup>192</sup> LT, pág. 14; GL, pág. 74.

<sup>193</sup> (PEARS, 1969, pág. 34).

<sup>194</sup> LT, pág. 29; GL, págs. 106 y ss.

cambia ¿cómo podemos suponer una realidad ahí afuera, objetiva, independiente de nosotros?,<sup>195</sup> y si es el uso el que cambia, el lenguaje no es la herramienta adecuada para describir el mundo. La filosofía del lenguaje, según Wittgenstein, solo puede describir el lenguaje, no interferir en su uso real, la lógica del mundo y del lenguaje no coinciden. Los filósofos del lenguaje ordinario no se limitan a describir el funcionamiento del lenguaje corriente sino que intentan decirnos qué significados de ciertos términos son los adecuados.<sup>196</sup> Es Frege quien trae un poco de sensatez a la filosofía del lenguaje cuando dice que las palabras solo tienen sentido en el contexto de una oración. Quine, Derrida y Davidson desarrollan este contextualismo de Frege posibilitando el tercer momento del giro lingüístico que, junto con otros filósofos como Tugendhat, permite avanzar en la sugerencia de Wittgenstein de cambiar la filosofía del lenguaje del significado al uso.

Por tanto, Rorty propone abandonar las nociones de forma lógica (Carnap) y sintaxis lógica (Ryle): «Descubrir la «sintaxis lógica» o «forma lógica» de una expresión es dar con una forma donde es más difícil plantear problemas filosóficos tradicionales»,<sup>197</sup> no resolverlos o disolverlos. El giro lingüístico fue una reacción contra la visión de la filosofía como una disciplina que buscaba la solución de ciertos problemas tradicionales, la filosofía es, según los filósofos lingüísticos, una pseudociencia. Sin embargo, los filósofos analíticos que iniciaron este giro se equivocaron al considerar el lenguaje de la ciencia como un lenguaje privilegiado. Rorty cree que la filosofía analítica no fue en realidad un movimiento revolucionario como creyeron sus fundadores, sino, en realidad, un movimiento reaccionario:

---

<sup>195</sup> Es el tema de los mundos diferentes: pensar que Aristóteles y Galileo vivieron en mundos diferentes y por eso sus lenguajes no son traducibles, son inconmensurables, como dice Kuhn. (ORT, 48).

<sup>196</sup> LT, pág. 20; GL, p. 87.

<sup>197</sup> LT, pág. 20.

Tal como yo entiendo las cosas, el tipo de filosofía que procede de Russel y Frege, como la fenomenología de Husserl clásica, es sencillamente un intento más de colocar a la filosofía en la situación que Kant deseaba para ella —la de juzgar las demás áreas de la cultura basándose en su especial conocimiento de los «fundamentos» de éstas áreas. La filosofía analítica es una nueva variante de la filosofía kantiana, una variante que se caracteriza principalmente por considerar que la representación es lingüística más que mental, y que la filosofía del lenguaje, más que «crítica trascendental» o psicología, es la disciplina que presenta los «fundamentos del conocimiento» (PMN, pág. 8; FEN, pág. 17).

El punto central de la tesis que Rorty defiende es que lenguaje y realidad son dos cosas distintas.<sup>198</sup> El lenguaje no sirve para conocer el mundo, solo es una manera de describirlo. La ciencia es un lenguaje especial que permite describir ciertos hechos de la mejor manera que, por ahora, sabemos, pero no quiere decir que nos diga «exactamente» como es el mundo. El mundo es como es<sup>199</sup> y el lenguaje es como es. Pretender tener un acceso privilegiado al mundo mediante un lenguaje ideal es una ilusión de una filosofía que pretende convertirse en ciencia. La filosofía lingüística, como el intento de convertirse en una ciencia estricta, está condenada al fracaso, pues no es capaz de proporcionar un mundo objetivo como fundamento para el descubrimiento de unos criterios objetivos que nos lleven al acuerdo racional. «La filosofía busca conocimiento pero solo encuentra opiniones».<sup>200</sup> «El progreso científico es una cuestión de ir integrando más y más datos en una red coherente de creencias».<sup>201</sup>

---

<sup>198</sup> Tesis basada, según Rorty, en dos falsas creencias: primera, que el lenguaje es un medio de conocimiento y segunda, que la imagen científica nos dice como es el mundo *exactamente*. En «Wittgenstein and the linguistic turn», en PCP, pág.162.

<sup>199</sup> Recordando la famosa frase de Bishop Butler: «*Everything is what it is, and not another thing*». En W.K. Frankena, «The Naturalistic Fallacy», *Mind*, Vol. 48, Núm. 192 (Oct. 1939), 472.

<sup>200</sup> LT, pág. 2; GL, pág. 49.

<sup>201</sup> PUV, pág. 215.

Rorty quiere que la filosofía se deshaga de la epistemología. Si queremos poder hablar de los problemas morales que aquejan al mundo tenemos que pensar que el discurso filosófico no es un discurso científico, como pretendían los analíticos, sino un discurso narrativo que no busca ni el conocimiento ni la verdad. Debemos renunciar a una ética discursiva como parte de un discurso racional ya escrito y que la tarea del filósofo es descubrir. La filosofía no es descubrimiento como repite constantemente. Para Rorty debemos sustituir el conocimiento por esperanza<sup>202</sup> para que el ser humano recupere la capacidad de ser un buen ciudadano y no un buen conocedor de la verdad. Es en este sentido en el que Rorty se considera un pragmático. La filosofía debe ocuparse de los problemas que afligen a la humanidad y no de buscar criterios objetivos y universales para el «consenso racional» —los cuales, en realidad, funcionan como justificaciones de los discursos que proponen ese mismo consenso— que nos aparta (esa búsqueda) de discutir las soluciones de esos mismos problemas morales. Ante el callejón sin salida al que ha llegado la filosofía lingüística Rorty ofrece varias posibilidades<sup>203</sup> de un nuevo filosofar para no caer en el pesimismo que aparentemente han caído los filósofos lingüísticos. Lo que Rorty no entiende es la insistencia de los filósofos en adherirse a la tradición iniciada por Sócrates de búsqueda de esencias (sean del tipo que sean) independientes del contexto, como si tuvieran la necesidad de justificarse ante audiencias de cualquier momento y lugar y no de dialogar y conversar con los hombres de su tiempo sin preocuparles si eso es una verdad eterna e inmutable. La cuestión del fin de la filosofía como una cultura posfilosófica con un pensamiento de características diferentes a la tradición inaugurada en la modernidad por Descartes y Kant, la

---

<sup>202</sup> *Ibid.*, 86.

<sup>203</sup> Véase *supra* nota 26.

trataremos más adelante, solo baste recordar las claras evocaciones que tiene con el pensamiento débil de Vattimo y la insistencia en abandonar la epistemología y la ontología de las reflexiones filosóficas.

En cuanto al movimiento propiamente americano conviene señalar que el «giro lingüístico» va a ocasionar una «cesura» entre los pragmatistas clásicos —Peirce, James y Dewey— y los neopragmatistas —Quine, Goodman, Putnam y Davidson— que tendría como resultado el abandono de la experiencia por el lenguaje.<sup>204</sup> En este sentido el pragmatismo no escaparía a la influencia general de toda la filosofía del siglo XIX y XX. El camino de categorización lingüística de la filosofía a principios de siglo va a tomar su forma más radical en la filosofía positivista del círculo de Viena y en la matematización llevada por Russell y Whitehead en Inglaterra. Se abandonó el problema de la experiencia del empirismo clásico para mirar a los problemas del significado y la referencia establecidos por Frege, llevando a la constitución de lo que se llamó el empirismo lógico. En Norteamérica este giro llegó de la mano de Carnap, Hempel, Feigl, Reichenbach y otros que huyendo del nazismo desembarcaron en las universidades norteamericanas a partir de los años cuarenta y cincuenta, trayendo con ellos las doctrinas del positivismo lógico. Según Rorty el resultado fue el abandono de leer a James, Dewey y Whitehead,<sup>205</sup> que habían recorrido un trayecto distinto en este cambio de la mente y la experiencia sensorial por el significado<sup>206</sup>, un trayecto que no intentó abandonar los problemas

---

<sup>204</sup> «Norteamericanismo y pragmatismo», 1993a, págs.5-25; «Filosofía analítica y filosofía transformativa». En FF, pág. 57; «Wittgenstein and the Linguistic Turn», en PCP, pág.160. El mismo Rorty llega a decir: «[...] Nosotros los nuevos pragmatistas hablamos del lenguaje en lugar de la experiencia, o de la mente o la conciencia, como hicieron los viejos pragmatistas [...]». «The Banality of Pragmatism and the Poetry of Justice», en PSH, pág. 95.

<sup>205</sup> «Norteamericanismo y pragmatismo», 1993a, pág. 5; FF, pág. 58; ORT, pág. 64.

<sup>206</sup> EHO, pág. 50.

tradicionales de la filosofía y que inició un giro lingüístico propio que los analíticos solo reconocen a Peirce.<sup>207</sup>

### 3.2. De la experiencia al lenguaje

Rorty considera la historia de la filosofía como el resultado de la sucesión de tres paradigmas: la metafísica, la epistemología y la filosofía del lenguaje. La metafísica se ocupaba principalmente de las cosas, la epistemología del conocimiento y la filosofía del lenguaje de la verdad.<sup>208</sup> Estas son las tres formas de la racionalidad que históricamente ha tomado el pensamiento occidental. Así, desde Platón, la racionalidad era la búsqueda de elementos estables que pudieran decirnos cómo es el mundo en realidad, la verdadera realidad. La distinción realidad-apariencia se convierte en la problemática central de la búsqueda filosófica. Pero una vez alcanzada a partir del siglo XVII la explicación científica como explicación de la realidad, como un mundo que está ahí afuera independiente de nosotros para ser descubierto, la modernidad cayó en la ilusión de la objetividad —bajo el punto de vista del mentalista, la objetividad es asegurada cuando el sujeto representa los objetos de la forma correcta—. La distinción sujeto-objeto es la clave, desde Descartes, de las discusiones filosóficas: lo objetivo se constituye como la correspondencia a lo que hay ahí afuera. La racionalidad queda en las manos de un punto de vista científico. Lo que buscaban Platón y Aristóteles era lo mismo que buscaban Descartes y Kant: la ciencia. Una vez que hemos encontrado la ciencia hemos encontrado la racionalidad. Lo racional cumple en la modernidad el sueño

---

<sup>207</sup> Para Habermas son Frege y Peirce quienes marcar el punto de inflexión y no solo el último. (HABERMAS J., 1990, pág. 57).

<sup>208</sup> (HABERMAS J., 2000, pág. 37); PMN, pág. 263; FEN, pág. 242.

platónico al situar la racionalidad en manos de una comunidad de científicos<sup>209</sup>. La ciencia es la única instancia que puede decir cómo es el mundo.

Los cambios sociales y políticos de la modernidad van estrechamente relacionados con el nuevo carácter de la filosofía moderna. Al encontrar la ciencia buscada, los problemas de la metafísica clásica dejan de tener sentido. No es que Platón y Aristóteles estuvieran en el error, sino que simplemente los problemas que les preocupaban dejan de tener sentido en el nuevo paradigma, entran en «desuso». Si el mundo está ahí afuera para ser conocido por un sujeto cognoscente, la pregunta filosófica pasa a ser una pregunta epistemológica: ¿Cómo es posible que podamos conocer el mundo tal y como es? Kant representa el esfuerzo de hacer de la filosofía una epistemología. La racionalidad se convierte en el intento de decir a los hombres por qué piensan como piensan y en establecer los límites del conocimiento y constituir el marco explicativo de toda acción humana posible. Kant, según Rorty, proporcionó un marco de referencia para entender la confusa escena intelectual del siglo XVII, que se debatía en el tipo de relación que debiera existir entre universales y particulares y que se traducía en la lucha entre racionalistas y empiristas. El núcleo central de esta discusión era el concepto de experiencia que se entendía de dos maneras: 1) como el conocimiento que adquirimos en el contacto con las cosas; y 2) como un objeto material del que tenemos cogitaciones o ideas. Kant va a entender la experiencia como «el objeto y método de conocimiento, la combinación, de acuerdo con las leyes del pensamiento, de todas las funciones del conocimiento», como

---

<sup>209</sup> Es decir, de los sabios, que según Zygmunt Bauman (2005, pág. 38) es el nombre en código de los poderosos. Es posible pensar que los sabios harán el bien de manera autónoma, pero es imposible pensar que todas las personas sean sabias. La idea es que la modernidad está basada en una pretendida ilusión de hacer el saber universal, una comunidad universal de sabios que fomente una ética autónoma, pero ello es imposible y, por lo tanto, el proyecto ilustrado está condenado al fracaso.

forma de resolver el dualismo cartesiano sujeto-objeto. Esta confusión entre predicación y síntesis de Kant va a impedir, según Rorty, el viraje pragmático de la filosofía.<sup>210</sup>

### 3.2.1. Experiencia, categorías y lenguaje

Al establecer Kant sus categorías como modo de conocer el mundo, el lenguaje se constituyó enseguida en la forma en que los hombres teníamos para la expresión de la experiencia. La gran pregunta kantiana es ¿cuál es la relación entre la experiencia y la lógica?<sup>211</sup> En Kant la forma categorial expresa la forma a la que deben conformarse las cosas. Categoría y forma lógica no se diferencian y ambas son expresión de lo mismo y la posibilidad de toda experiencia posible. Puestas así las cosas no es de extrañar que la evolución de la filosofía poskantiana tomara un sesgo netamente lingüístico. La filosofía neokantiana se propuso como objetivo dilucidar la naturaleza de estas categorías e intentar reducir todo lenguaje sobre el mundo a estas categorías lógicas expresadas en un lenguaje lógicamente perfecto. La tarea se reducía a redefinir conceptos como «verdad», «hecho», «validez», «conocimiento» y términos similares y ver de qué manera los distintos sistemas filosóficos se acercaban a estas definiciones que se consideraba eran las que más se aproximaban y mejor expresaban nuestra experiencia. Esta postura entronca con una larga tradición —en la cual se pueden incluir a representantes tan dispares como Aristóteles, Descartes, Locke y Hume— que considera la filosofía como la búsqueda del conocimiento. El criterio para identificar el «buen conocimiento» del «mal conocimiento» estaría en la

---

<sup>210</sup> PMN, pág. 148 y ss.; FEN, 142 y ss.

<sup>211</sup> (PÉREZ DE TUDELA, 1990, pág. 44). Pregunta que Pérez de Tudela atribuye a Peirce y que recoge de Feibleman, *An Introduction to Peirce's Philosophy Interpreted as a System*, New York and London: Harper and Brothers, 1946.

adecuación a algo externo de nuestras proposiciones sobre el mundo. Esta posición, Rorty la define como la posición realista:

Realismo, como yo uso este término, es la posición que sostiene que una descripción cosmológica adecuada se puede conseguir mediante una distinción irreducible entre dos clases de entidades —entidades pertenecientes a dos niveles categoriales radicalmente distintos—. El valor efectivo de la frase «niveles categoriales distintos» es que las entidades de estas dos clases son tales que cualquier arreglo dado de las entidades de la primera clase es lógicamente compatible con cualquier arreglo dado de las entidades de la segunda. Es decir, el realismo es la insistencia en que la explicación debe siempre hacerse en términos de una correlación de arreglos independientes, y no puede consistir en la reducción de una clase de entidades a otra de distinto nivel. («Matter and Event», pág.72. Traducción propia).

Rorty, a los que sostienen esta posición realista, los llama «los realistas metafilosóficos», entre los cuales habría tres formas: «los realistas del sentido común, los realistas históricos y los realistas escatológicos», según pongan ese «algo externo» en el sentido común, la historia o en un límite imaginario que se encontraría al final de la investigación.<sup>212</sup>

El problema que aquí se nos plantea es la perpetuación de dos realidades: las categorías y el mundo, entendido este último como las cosas exteriores a nosotros pero de las que tenemos información a través de nuestros sentidos y que en su conjunto constituyen nuestra experiencia. El mundo se nos aparece como algo externo a nosotros, cuya experiencia solo es posible lingüísticamente. Lenguaje y realidad expresarían la dualidad metafísica de la tradición filosófica. El papel de la filosofía sería hacer que el lenguaje, como copia de ese «algo externo», cumpla su

---

<sup>212</sup> «Recent Metaphilosophy», 1961b, págs. 209 y ss.

misión de la mejor manera posible, en definitiva, constituir un lenguaje fiel reflejo de la realidad que quiere explicar.

La filosofía analítica va a ser la versión nominalista del empiricismo que el positivismo lógico representaba, más, como diría Peirce, la pasión por el rigor.<sup>213</sup> Para Rorty, el error yace en este intento reduccionista de limitar las palabras a cosas, pues las palabras no cobran significado por su adecuación a la realidad, a ese «algo externo» que no sabemos lo que es, sino, como dice Wittgenstein, el significado está en el uso que hacemos de ellas. El error se encontraría en la «urgencia metafísica de Proteo de trascender el lenguaje».<sup>214</sup> Con esta frase Rorty quiere hacer ver los débiles sustentos de un lenguaje en una realidad nada estable, que se nos escapa pero que queremos mantener como referente privilegiado, como un seguro que todavía nos permita hablar de «algo ahí afuera» que no depende de nosotros, de mantener la ficción de un nexo común que asegure la comunicación. Rorty aquí nos adelanta lo que va a ser una obsesión de su pensamiento posterior: la separación entre lengua y mundo, es decir, la idea de que el lenguaje funciona porque sus significados dependen de la realidad externa. Para Rorty el lenguaje es un hecho cultural y no epistemológico, aunque todavía, en esta fase de su pensamiento, Rorty no va a establecer la realidad como lingüística, vemos como empieza a poner las bases de una crítica a todo intento de trascendentalidad mediante un renovado interés por el pragmatismo, en especial de Peirce y su interés por los signos y su acercamiento a la

---

<sup>213</sup> «Pragmatism, Categories and Language», 1961a, pág. 198.

<sup>214</sup> Frase de Peirce en su artículo «Universals» que se encuentra en A. N. Flew, *Logic and Language*, Oxford, 1955. Proteo es una divinidad marina que tenía su morada en la isla de Faros en donde guardaba un rebaño de focas, propiedad de Poseidón. Tenía el poder de ver a través de las profundidades y de predecir el futuro, aunque cambiaba continuamente de forma para evitar hablar a los mortales.

llamada por los anglosajones filosofía continental, y en especial, del segundo Wittgenstein.<sup>215</sup>

En uno de sus primeros artículos,<sup>216</sup> Rorty va a poner juntos a Peirce y Wittgenstein ante el problema de la insuficiencia del tratamiento del lenguaje que hacía la filosofía analítica imperante entonces. Para Peirce las categorías kantianas son insuficientes para explicar la variedad inagotable de la naturaleza. Se necesitan nuevas categorías para el estudio de la mente.<sup>217</sup> Según Peirce, los filósofos positivistas cometen el error del reduccionismo, es decir, negar la realidad del significado y la intención. Para Peirce es todo lo contrario. El significado es real. El lenguaje es el vehículo del significado y media entre el hombre y la naturaleza (la categoría de la terceridad), dando a toda realidad la posibilidad de ser comprendida. Para Peirce todo pensamiento es un signo y el signo es de naturaleza lingüística. Por ello el estudio del lenguaje es el estudio de la mente en su relación con el mundo y por tanto el estudio del mundo en sí mismo.<sup>218</sup> Tesis que Rorty no va a compartir en cuanto a sus implicaciones epistemológicas<sup>219</sup> pero que le va a servir en su crítica a la filosofía analítica. ¿Qué encuentra Rorty en las categorías de Peirce? Pues la idea de que el significado de las palabras no se constituye mediante una referencia única a

---

<sup>215</sup> Peirce es el primer héroe de Rorty que en su evolución posterior va a cambiar por Dewey. La insistencia de Peirce en la existencia de la categoría de la terceridad y el profundo aprecio de Peirce por Kant van a encontrar un rechazo en la evolución posterior del pensamiento de Rorty hacia Peirce. Véase *supra* la nota 17 de esta tesis.

<sup>216</sup> «Pragmatism, Categories and Language», 1961a, págs.197-223.

<sup>217</sup> (MOUNCE, 1997, pág. 73).

<sup>218</sup> *Ibid.*, pág. 23.

<sup>219</sup> Es el llamado realismo escotista que consiste en la realidad de la categoría de la terceridad, semejante a la realidad de los universales de Duns Scoto. Para Peirce, la realidad de esta categoría está en la posibilidad de los objetos materiales de ser percibidos de manera vaga como ley, hábito, regla, significado o intención. Existencia que los reduccionistas o «nominalistas contemporáneos» niegan. Pero Rorty tampoco quiere caer en el reduccionismo y por ello intenta elaborar una noción del pragmatismo como mediadora entre el realismo y el idealismo. Peirce no niega la experiencia. El mismo se siente un empirista. Como dice Pérez de Tudela (1990, pág. 63), defiende un empirismo no cegado por la ideología para no reconocer la realidad de esos universales en cuanto leyes pero que son en cuanto actúan (causan efectos, producen diferencias).

un mundo pre-existente, sino que el significado es ambiguo y se forma históricamente y dentro de un marco explicativo holístico. Una palabra cobra significado en el momento en que entra a formar parte de la oración, es decir, en relación a los elementos que la preceden y la siguen. En este sentido la idea de significación de Peirce, para Rorty, no está muy lejos del valor de uso que Wittgenstein da a las palabras.

La idea de la existencia del lenguaje como una realidad tan «real» como las sensaciones y los hechos convierten al lenguaje en la única forma de conocer el mundo y conocerlo como interpretación. El lenguaje no tiene menos realidad que nuestra experiencia del mundo, es más, para Peirce, el lenguaje es parte de esa misma experiencia y, a la vez, necesario para interpretarla. El concepto de experiencia que tiene Peirce es amplio, y gira en torno al término que acuñó en 1902, *el perceptum*, que consiste en el «percepto», el hecho perceptual o presentación y el juicio perceptual, la creencia provocada por la experiencia.<sup>220</sup> Esto es lo que le interesa a Rorty de Peirce, la transformación de los datos sensibles de la experiencia en signos de naturaleza lingüística como el intento de elaborar una doctrina en la que el lenguaje no pueda ser trascendido, evitando dar prioridad a la experiencia sobre el lenguaje<sup>221</sup> para salir del «laberinto de las palabras»,<sup>222</sup> que es la manera que tienen los hombres de trascender el lenguaje.

---

<sup>220</sup> (HAACK, 2001, pág. 27)

<sup>221</sup> «De la filosofía a la postfilosofía». Entrevista con Wayne Hudson y Wim van Reijen. En CL, págs. 35.

<sup>222</sup> Frase de Peirce que Rorty cita en el artículo comentado «Pragmatism, Categories and Language», 1961a, pág. 205.

### 3.2.2. Experiencia y cultura

Parece ser que Dewey, al final de su vida, pretendía escribir una nueva edición de su libro *Experiencia y naturaleza*, cambiando tanto el título como su temática. Esta nueva edición llevaría el título de *Naturaleza y cultura* porque creía que había cometido una torpeza en el texto original. Recojo las palabras de Dewey tal y como Rorty las cita:

Fue una torpeza no ver que ese cambio ya era necesario cuando escribí el texto original. Pero entonces aún tenía la esperanza en que el término filosófico «Experiencia» podría rescatarse devolviéndolo a su usos idiomáticos, una esperanza que era un acto de locura histórica. («Dewey's Metaphysics», CP, pág. 72; CPt, pág. 139).

La idea de Rorty es que Dewey pensaba que el concepto de experiencia tradicional ya no servía para la filosofía. Rorty la recoge y la formula más explícitamente. Dewey intentó redefinir y reformular este concepto de experiencia pero se dio cuenta tarde de que el concepto de experiencia, tal y como estaba elaborado por la tradición empirista, no admitía ningún cambio, era un error histórico<sup>223</sup>. Dewey no tuvo tiempo para iniciar un cambio que implicaba por una parte abandonar los problemas que surgen a consecuencia de trabajar con un concepto creado para resolver esos mismos problemas y por otra parte, considerar los problemas filosóficos como parte de una historia de las ideas, como parte de una cultura común del pensamiento occidental.<sup>224</sup> Este intento de reelaborar el concepto original de experiencia de Dewey como «la experiencia absolutamente completa» se inspira en

---

<sup>223</sup> (MURPHY, 1990, pág. 64). Véase también «Dewey's Metaphysics», CP, págs. 72-89; CPt, págs.139-157.

<sup>224</sup> Dewey tenía 65 años cuando en 1925 publicó las *Paul Carus Lectures* tituladas «Experiencia y cultura». Cfr., (BERNSTEIN R., 2010, pág. 114).

la idea hegeliana de la experiencia como un todo interrelacionado que tiene como denominador común la noción de *Erlebnis* de Dilthey y la experiencia absoluta de William James como un flujo que lo interpenetra todo;<sup>225</sup> y en la insistencia en la comunidad como la base de nuestra conducta y creencias de Peirce y Holmes (de hecho, Holmes, en sus escritos, ya había utilizado el concepto de experiencia como un sinónimo de cultura).<sup>226</sup>

El experimentalismo requiere un concepto de experiencia mucho más rico y estable, más parecido a un uso ordinario del lenguaje como cuando decimos que alguien es un profesional experimentado, ej.: un médico o un fontanero. En Dewey, el significado de experiencia hace alusión a toda la información acumulada del pasado, el pasado del individuo y el pasado social, transmitida no solo a través del lenguaje sino también del aprendizaje de las artes y habilidades.<sup>227</sup> En este sentido, es definida como un asunto meramente práctico basado en el saber hacer y la familiaridad, cercano a Aristóteles, como la capacidad de hacer algo, una capacidad adquirida en el tiempo mediante la repetición (lo pragmático en Kant).

Dewey quiso llegar a una nueva descripción de la experiencia como un desarrollo continuo de lógica contra imaginación, razonamiento contra práctica, mente contra cuerpo, y hecho contra valor, acción que le permitiera eliminar los residuos dualistas de la tradición cultural y filosófica de occidente.<sup>228</sup> Como apunta Rorty, Dewey quiso reelaborar el concepto de experiencia hasta llegar a la conclusión de que dicho concepto tal y como se nos había transmitido por la tradición ya no era útil, pues llevaba a la desastrosa división entre religión, moral y

---

<sup>225</sup> «Dewey Between Hegel and Darwin», en TP, pág. 290.

<sup>226</sup> (MENAND, 1997, pág. xxiv).

<sup>227</sup> (BERNSTEIN R., 2010, pág. 84).

<sup>228</sup> (MURPHY, 1990, pág. 49).

ciencia en la filosofía occidental. La dicotomía entre teoría y práctica establecida ya desde los griegos como correlato de su cultura esclavista, llevaron a Platón y Aristóteles a la glorificación de lo eterno e invariable, de la búsqueda de un conocimiento cierto, que enseguida se identificó con lo intelectual, denigrando lo mudable, lo práctico y la materia. Según Dewey, todo esto descansa sobre una teoría del conocimiento del espectador que destaca el valor del conocimiento como una visión del intelecto. El saber, para Dewey, está más identificado con la práctica que con la teoría. Toda la preocupación de Dewey es sustituir la experiencia contemplativa por la experiencia instrumental, una experiencia activa y experimental, dinámica y cambiante que exige una manipulación, una experimentación y una selección inteligentes, que pueda llegar hasta la idea de constituir, en cierta forma, sus objetos.<sup>229</sup> A esta experiencia la llamó «el instrumentalismo». La reconstrucción del concepto de experiencia se sustenta en cinco puntos.<sup>230</sup> Primero, la experiencia es un intercambio de información entre un organismo y su entorno. Segundo, por tanto, tiene dos dimensiones, una subjetiva y otra objetiva. Tercero, la experiencia tiene un aspecto anticipatorio, una proyección al futuro que trata de alcanzar lo desconocido. Cuarto, la experiencia, al constituirse como un sometimiento al entorno para luchar por controlarlo hacia nuevas direcciones, está cargada de conexiones dinámicas. Quinto, la experiencia está llena de inteligencia y en ella la investigación desempeña un papel esencial. La experiencia es también reflexión y pensamiento.

Lo que Dewey pretende es abandonar la «metafísica de la experiencia» de Kant, una metafísica de las posibilidades de la experiencia, por un estudio del desarrollo

---

<sup>229</sup> (HAACK, 2001, pág. 38).

<sup>230</sup> (BERNSTEIN R. , 2010, págs. 95-112).

cultural. La experiencia de Dewey no quiere trazar los límites entre lo que podemos y no podemos conocer, sino de dar cuenta de la evolución y desarrollo del espíritu humano en la historia, concebir la experiencia, no en el sentido empirista de lo dado a los sentidos, sino en un modo más hegeliano y pragmatista como «la total integridad de lo que ocurre». La cultura, al contrario que la filosofía, para Dewey no tiene como objetivo el conocimiento de entidades ideales preestablecidas e inmutables, sino que es el resultado contingente de un esfuerzo multidimensional para dar forma a la experiencia.<sup>231</sup> Seguramente, Dewey fue introducido en esta manera de pensar por G. Herbert Mead, a quien conoció en la Universidad de Michigan en 1880. Después de su muerte Dewey dijo: «la influencia de Mead es equiparable a la de James».<sup>232</sup> Mead consideraba que el desarrollo del hombre era un producto de su interacción con el medio ambiente. Para Mead, La conciencia y la propia identidad individual surgen en un proceso social como resultado de la interacción de los individuos de un mismo grupo, lo que implica la preexistencia del grupo sobre la conciencia interior y los pensamientos más profundos e íntimos sobre nosotros mismos.

Según Rorty, Dewey no fue consciente de lo que significaba su cambio del concepto de experiencia, que implicaba el abandono de un modelo de la filosofía como marco permanente de conocimiento. El significado de la experiencia no tiene una sola interpretación, sino que somos capaces de conocer y conocernos a nosotros mismos bajo múltiples descripciones opcionales, a las que llegamos mediante la «conversación de la humanidad».<sup>233</sup>

---

<sup>231</sup> (KOLENDA, 1986, pág. 57).

<sup>232</sup> (MENAND, 1997, pág. xxiv).

<sup>233</sup> (KOLENDA, 1986, pág. 58).

### 3.2.3. Experiencia y realidad

El concepto de experiencia va a ser uno de los núcleos del pragmatismo americano. Ya hemos visto su importancia en Peirce y Dewey, pero es en James, con su empirismo radical, donde este concepto va a ser central para definir una filosofía que Rorty quiere elevar a primera línea, acallando las voces, especialmente europeas, que despachaban el pragmatismo calificándolo de poco profundo, más como un movimiento cultural que como un sistema filosófico al carecer de la profundidad teórica y conceptual que el pensamiento filosófico europeo había ido construyendo en el curso de una larga tradición. En el empirismo radical de James, Rorty va a encontrar eso que no encontró en Peirce, la negación del dualismo entre hechos y conciencia, entre mente y objetos, es decir, la negación de dos realidades, sean como copia una de la otra o como dos realidades separadas e incommunicables, cada una pertrechada con sus propias armas para alcanzar sus objetivos. El problema de la experiencia va a convertirse en el problema del conocimiento. Partiendo de la tesis kantiana de que solo podemos conocer con «verdad» aquello de lo que tenemos experiencia, clarificar qué entendemos por experiencia va a ser la tarea fundamental para saber qué podemos conocer.

El positivismo somete nuestra experiencia a un reduccionismo que limita nuestro ámbito de conocimiento al contenido de «lo dado» a través de los sentidos. La experiencia se entiende como experiencia sensible, en el sentido de Whitehead, es decir, como aquella posición que defiende el «principio subjetivista». Este principio sostiene que el dato de experiencia solo puede ser analizado apropiadamente en términos de universales, entendiendo por universales como aquello que puede entrar en la descripción de muchos particulares. Para Rorty, sostener este principio

conduce a la disolución de la misma particularidad y, por lo tanto, condena a la particularidad a la inexperiencia,<sup>234</sup> convirtiéndola en ficciones o ilusiones de una mente enferma o exaltada, o en el mejor de los casos, de una mente extraviada. El reduccionismo, pues, convierte a la particularidad en algo incognoscible e irreal.<sup>235</sup> La filosofía analítica termina, en su posicionamiento reduccionista, por constituir una nueva metafísica, «el mito de lo dado», expresión de Sellars que recoge Rorty para designar la creencia en un «conocimiento directo y cierto» de las cosas según un modelo causal.<sup>236</sup> Creencia porque se sostiene sobre la base de la existencia de una realidad no comprobable empíricamente, «la mente», que constituye el fondo del sistema cartesiano pero que, según Rorty, termina por ser un «fantasma dentro de la máquina» como Ryle señaló en su libro, *El concepto de lo mental*. Para Rorty «la mente no es más que un conjunto de sensaciones primarias incorregiblemente introspectibles»<sup>237</sup> y que su esencia es una categoría epistémico especial.

Según Bertrand Russell, el principal mérito de William James a la filosofía fue su doctrina del empirismo radical.<sup>238</sup> El objetivo principal de esta doctrina era acabar con el dualismo sujeto-objeto que desde Descartes había sido una cuestión fundamental y cuyo resultado había sido la existencia de la doble realidad mente-cuerpo. El empirismo radical de James quiere negar esta dualidad para establecer una sola realidad y por tanto una sola experiencia de lo real, lo que llamó la «experiencia pura o absoluta». Para James la conciencia no existe sino solo como función en la experiencia, como la función de conocer. Como el mismo James dice,

---

<sup>234</sup> «Matter and Event», 1983d, pág.71.

<sup>235</sup> *Ibíd.*

<sup>236</sup> FEN, pág. 95.

<sup>237</sup> FEN, pág. 96.

<sup>238</sup> (RUSSELL, 1972, pág. 812).

«la conciencia es el nombre de una entelequia y no tiene derecho a ocupar ningún lugar entre los primeros principios. Los que aún se aferran a ella se aferran a un mero eco, al leve rumor que deja el alma al desaparecer del aire de la filosofía».<sup>239</sup> El conocer es un tipo de relación entre dos formas de experiencia pura. No hay una duplicidad de la experiencia sino un flujo o corriente primordial en el mundo que suministra el material de la reflexión. El conocer es, pues, la relación que se establece entre estas dos porciones de experiencia pura. Además, esta relación misma es parte de la experiencia en la cual uno de sus términos se convierte en sujeto de conocimiento y otro en objeto. Como se ve, James suprime la distinción entre mente y materia al considerar ambas como dos clases diferentes de esta materia prima fundamental de la que está constituido el mundo. El mundo no es ni pensamiento ni materia sino solo experiencia. Pero ¿qué es la experiencia? Como dice Russell, la palabra experiencia es una palabra usada con mucha frecuencia por los filósofos pero rara vez definida.<sup>240</sup>

Para James, la experiencia lo es todo: «solo lo que experimentamos, pero todo lo que experimentamos». El empirismo clásico era insuficiente pues se limitaba a una parte de la experiencia y no a toda la experiencia, era una filosofía de mosaico, en la cual las piezas están unidas por un cemento exterior en el que se insertan. Este es el modelo de la sustancia y el «yo» trascendental al que se adscriben racionalistas y empiristas.<sup>241</sup> La experiencia de James es «algo» (*stuff*) que lo cubre todo, como ya hemos señalado, una corriente o flujo considerado desde diferentes ángulos, un flujo de conciencia o un flujo de materia. El ejemplo que el mismo James ofrece es el de

---

<sup>239</sup> *Ibid.*; (JAMES, 1976).

<sup>240</sup> (RUSSELL, 1972, pág. 869).

<sup>241</sup> (PÉREZ DE TUDELA, 1990, pág. 147).

una habitación. La habitación es mental tomada en relación a mí, el observador, pero es física tomada en relación a su propia historia física en la medida en que hay más en ella de lo que aparece a cualquier observador en particular. Una y la misma habitación es a la vez mental y física. No hay que tomar este «flujo de conciencia», este pensamiento como experiencia, como una exposición lógica, un relato de cosas y acontecimientos en una sucesión temporal y causal sino como una cadena de pensamientos en el que todos van de algún modo entrelazados y que tomados en su totalidad adquieren su significación y se enriquecen los unos a los otros, de la manera en la que Joyce hace pensar a su *Ulysses*: haciéndonos partícipes de su pensamiento introduciéndonos en el mismo de forma que podamos seguir la corriente de su pensamiento tal y como se va originado. Sorprende cómo se suceden los pensamientos. Empieza una línea de pensamiento que se ve interrumpida por un incidente accidental que provoca una nueva línea de pensamiento para retornar más tarde a un pensamiento previo. Los pensamientos se suceden más por asociación que por una estricta secuencia lógica.<sup>242</sup> La esencia del empirismo radical es que nada puede trascender la experiencia humana y es esta imposibilidad de trascendencia, el no acudir en el auxilio de una realidad imposible de conocer, lo que a Rorty le gusta de James. Si Peirce llegaba a una sola experiencia cargada de significación, sin embargo, fue a costa de postular la existencia de tres realidades como categorías de las que podíamos tener experiencia. La tercera categoría, la de la terceridad, es «relación» y es una realidad de naturaleza comunitaria.<sup>243</sup> Esta categoría coincide con

---

<sup>242</sup> (MOUNCE, 1997, pág. 85).

<sup>243</sup> (VERICAT, J. «Introducción». En PEIRCE C. S., 1988). Esta categoría es clave en el concepto de etnocentrismo del pensamiento de Rorty.

el tercer postulado del empirismo radical de James que dice que las relaciones entre los objetos son también experiencia:

Preposiciones, copulas, y conjunciones, «es», «no es», «entonces», «antes», «en», «sobre», «además», «entre», «siguiente», «como», «pero», surgen del flujo de la experiencia pura, el flujo de lo concreto o el de la sensación, tan natural como lo hacen los nombres y los adjetivos, y se funden otra vez en el mismo tan fluidamente como cuando los aplicamos a una nueva porción del flujo. (JAMES, *Essays in Radical Empiricism*, en *The Works of William James*, 1976).

A diferencia de Peirce, a James no le hace falta más que una sola realidad sin estar duplicada o triplicada. Esta realidad puede ser considerada desde diversas perspectivas, los ángulos de la experiencia que decíamos antes, pero es solo una única realidad.<sup>244</sup> La coincidencia entre estas dos ideas de experiencia y realidad de Peirce y James, junto con la crítica al concepto de experiencia de Dewey, va a permitir a Rorty llegar a la idea de que esta realidad es de carácter lingüística, idea que, según Rorty, ya estaba presente en Derrida quien afirmaba que el lenguaje no es un mecanismo de representación de la realidad sino una realidad en «cuyo seno vivimos y nos movemos».<sup>245</sup> Ahora, ¿qué ha pasado para que no hayamos llegado a esta concepción? Rorty piensa que a pesar de filósofos como Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, James, Dewey y otros, la tradición analítica de la filosofía se orientó

---

<sup>244</sup> El tema del perspectivismo en James le va a llevar a su teoría de la verdad y a cuestionar la existencia de una sola verdad trascendente dispuesta a ser conocida por el hombre. Rorty va a ver en la teoría de la verdad de James la base para su propia formulación más la concepción de Davidson. La influencia de este perspectivismo en Ortega también parece clara y hay muchos estudios que lo ponen de relieve (Véase la tesis doctoral de Armenteros, E. J. *El pragmatismo de Ortega*, presentada en la facultad de filosofía de la Universidad de Sevilla, 2004; SAN MARTÍN, J., (ed.), *Ortega y la fenomenología*, Madrid, 1992). Otro punto interesante de la realidad jamesiana es que parece llevarle a sostener un monismo, el monismo de la experiencia y a acercarse a las posturas sostenidas por Berkeley al interpretar la experiencia y la realidad como una misma cosa. Sobre este punto no me voy a extender pues se desvía del propósito de esta tesis. Cfr. (PÉREZ DE TUDELA, 1990; MOUNCE, 1997).

<sup>245</sup> CP, pág. 87; Cpt, pág. 157.

hacia una excesiva matematización de la filosofía —se imbuyó de un espíritu platónico mezclado con la visión cartesiano-kantiana del conocimiento como representación adecuada de la realidad— cuyo síntoma fue una cierta tendencia a sobrestimar a Peirce. Según Rorty, la teoría de los signos de Peirce puede parecer una anticipación del descubrimiento de la importancia del lenguaje, pero en realidad, Peirce nunca supo para qué quería tal teoría de los signos. El único mérito que Rorty atribuye a Peirce es haber dado un nombre al pragmatismo e inspirado a James. El error que Rorty atribuye a Peirce es su confesado kantismo, en su convencimiento de que existe un contexto omniabarcante y ahistórico que podía ser descubierto por la filosofía y que le permitiría poner en su sitio a cualquier otro discurso<sup>246</sup> como forma de superar la paradoja a la que llegaba con su comunidad ideal como fijadora de la creencia.<sup>247</sup>

Veamos cómo se produjo este desvío, cuáles fueron sus consecuencias y las posibles alternativas para salir del atolladero, antes mencionado, en que la filosofía lingüística se había metido.

### 3.3. El fracaso de la filosofía analítica

La filosofía analítica o lingüística es el intento de establecer el lenguaje como modelo de la experiencia, de tal manera que les libere del error inducido por un lenguaje como espejo. Según Rorty, el énfasis en el lenguaje, aunque importante, no

---

<sup>246</sup> CP, pág. 161; CPT, pág. 242.

<sup>247</sup> La «paradoja de Peirce» consiste en explicar cómo es posible que una comunidad histórica, local y provisional sea capaz de llegar a verdades permanentes, pues en tales comunidades las verdades, sujetas siempre a crítica y discusión, son siempre provisionales. Peirce aseguraba que en el tiempo ilimitado tal comunidad no podría dejar de acercarse cada vez más a la verdad científica, a «trascender» las propias condiciones y limitaciones en beneficio de un conocimiento desinteresado, de la búsqueda de la verdad «in the long run». Aspecto kantiano este que Apel es el primero en hacerlo evidente y que es el que critica Rorty. Cfr. (CAMPS, 2008, Vol. 3, pág. 53).

cambia el modelo cartesiano-kantiano que sigue siendo el intento de construir marcos neutrales de interpretación de la ciencia y la cultura. El lenguaje para estos filósofos «empiristas» sería como un cristal lúcido y transparente que pudiera evitar la vaguedad del mismo debido a que es esta vaguedad el origen de toda confusión y error de la filosofía. Confusión y error que la filosofía analítica tiene como misión depurar. Este lenguaje como espejo de la realidad, se convierte para Rorty en un par de gafas mediante el cual contemplar el mundo.<sup>248</sup> Un par de gafas tan defectuosas como cualquier otro par. El problema de la filosofía analítica es el resultado de un empiricismo que no ha sabido librarse del reduccionismo, pues han dedicado mucho tiempo a decirnos en qué consistía la experiencia y qué es lo que se puede y lo que no se puede decir con certeza, en otras palabras, construir un lenguaje extensional que sea adecuado para decirlo todo.<sup>249</sup> El problema es que todo no se puede decir si queremos ser fieles al empiricismo y a un lenguaje extensional cuyos términos tengan una correlación con cosas del mundo. Y esto es imposible, pues como dice Peirce, una de las características del lenguaje es la vaguedad y la vaguedad es real.

Volviendo al punto de antes, el resumen es que no podemos salir del lenguaje, ni siquiera mediante el intento de construir un lenguaje formal que haya depurado todas las ambigüedades y polisemias. Nos tenemos que acostumbrar a la imprecisión del lenguaje que, lejos de ser un defecto, hace de la lengua un medio de comunicación mucho más eficiente.<sup>250</sup> El problema de intentar construir un lenguaje extensional nos lleva directamente al núcleo de dos problemas fundamentales de la

---

<sup>248</sup> «Recent Metaphilosophy», 1961b, pág. 305.

<sup>249</sup> «Empiricism, Extensionalism and Reductionism», 1963, págs.176-186.

<sup>250</sup> (LYONS, 1979, pág. 439).

filosofía contemporánea: el significado y la referencia<sup>251</sup> que sitúan el debate en torno a la verdad. Rorty cree que al situar el problema de la verdad en el lenguaje se disuelven los problemas que han ocupado a la mente moderna basada en un excesivo mentalismo<sup>252</sup> —objetividad y subjetividad, realismo y antirrealismo, conocimiento y escepticismo, universalidad y relativismo, experiencia e idealismo, pensar y conocer— para sustituirlos por la intersubjetividad, la comunicación, la conversación, los límites de lo público y lo privado, la contextualidad, las comunidades inclusivas, la lealtad, la justicia, la solidaridad y la esperanza en construir un mundo mejor sin tener en cuenta las constricciones a las que nos someten los proyectos universalistas heredados de la tradición filosófica. Debemos dejar de preguntarnos por las cosas, para hablar sobre cómo resolver los problemas que los humanos tenemos en el mundo actual: la pobreza, la inmigración, la destrucción del planeta, etc. En definitiva de conversar en cómo podemos ofrecer a todos los hombres oportunidades de vivir mejor

El fracaso de la filosofía analítica se resume en el intento de convertir a la filosofía en alguna forma de ciencia exacta<sup>253</sup> y termina, según Rorty, con Quine, el segundo Wittgenstein, Sellars y Davidson porque terminaron con las distinciones entre lo pragmático y lo semántico, entre lo lingüístico y lo empírico, entre la teoría y la observación:

---

<sup>251</sup> Habermas dice que el debate moderno gira en torno a la verdad y la referencia. Para ser exactos, en realidad, el debate gira solo en torno a un concepto: la verdad; concepto que en el debate toma dos formas: la verdad como significado y la verdad como referencia. Problema que preocupaba y preocupa, principalmente, al positivismo y a la filosofía de la ciencia. En (HABERMAS J. , 2000); (BRANDOM, 2000, pág. 39).

<sup>252</sup> El objetivo de su primer libro (FEN) es acabar con la confianza en algo así como «la mente» de la que podamos tener conocimiento o una visión «filosófica» con «fundamentos». PMN, pág. 7; FEN, pág. 16.

<sup>253</sup> «Filosofía Analítica y Filosofía Transformativa», en FF, pág. 56. Rorty en otro lugar dice que la característica de la filosofía analítica es «su deseo de ser friamente científica», en AC, pág. 129; FP, pág. 110.

La idea de «análisis lógico» se volvió contra sí misma y fue suicidándose lentamente con el «lenguaje ordinario» de Wittgenstein, y las críticas de Quine, Kuhn y Sellars al vocabulario supuestamente «científico» que Reichenbach asumía sin discusión. (CP, pág. 227; CPt, pág.315).

(...) los empiristas lógicos lograron su propia destrucción, como Austin recriminaba a Ayer, y el segundo Wittgenstein a Russell, a Moore y el primer Wittgenstein. La «filosofía de Oxford», un movimiento cuya vida fue incluso más corta que la del empirismo lógico, nos hizo ver que el empirismo lógico había sido la *reductio ad absurdum* de una tradición y lo que sus integrantes pensaban, la crítica de la tradición desde el punto de vista de una magistral neutralidad «lógica». La estrechez y artificialidad de los dualismos que los empiristas lógicos asumían les permitían llegar a cabo lo que Dewey, debido precisamente a la amplitud de su enfoque y a su capacidad de ver la tradición en perspectiva, no había podido hacer. (CP, pág. 75; CPt, pág. 143).

Estos pensadores dejaron de postular la existencia de distintas clases de oraciones y a compartir las críticas antiplatónicas en la ubicuidad del lenguaje, crítica que caracteriza tanto al pragmatismo como a la filosofía europea «continental». Rorty piensa que hay que llevar este giro lingüístico a sus máximas consecuencias y llegar a su conclusión mediante una crítica a la razón y, por tanto, a la identificación de filosofía con racionalidad, a pensar que solo uno es racional si uno puede apelar a criterios universalmente aceptados, criterios cuya verdad y aplicación solo se encuentran en el corazón humano:<sup>254</sup> «el hombre avisado sigue su corazón y no se fía de su cabeza».<sup>255</sup>

Contestando a muchos de sus críticos que le acusan de antipatriota y relativista, Rorty responde: «lo que los filósofos han descrito como el deseo universal por la

---

<sup>254</sup> Es lo que Bernard Williams, ha llamado *la teoría racionalista de la racionalidad*. En ORT, pág. 191.

<sup>255</sup> (PEIRCE C. S., 1931-1935, Vol. 1, pág. 672).

verdad se describe mejor como el deseo universal por la justificación». <sup>256</sup> De aquí, se entiende que la filosofía de Rorty sea una filosofía de la redescrición, en el sentido de proponer la historia de la filosofía como una sucesión de descripciones alternativas en las que unas han tenido más éxito que otras. La tarea actual de la filosofía es culminar la redescrición que se inició con la modernidad: llegar a la plena madurez de la humanidad, siendo responsables de nosotros mismos sin acudir a instancias superiores o trascendentes o seguir los dictados de autoridades extrañas. El próximo paso que debemos dar es hacer con la epistemología lo mismo que la Ilustración hizo con la religión. <sup>257</sup> La filosofía tiene ahora una misión importante: liberar a la humanidad de la superstición, del misticismo y de los obstáculos a la responsabilidad de hacer ver, si hemos aprendido las lecciones que nos ha proporcionado la ciencia moderna, el éxito de una de las instituciones más espectaculares de los últimos trescientos años. Y solo podremos conseguirlo si nos concentramos en una nueva perspectiva o redescrición filosófica que se olvide de la pregunta por el conocimiento y los dualismos que dicha pregunta traen consigo:

¿Dónde estaríamos si se acabara la epistemología?... Este asunto es el debate realismo-antirrealismo. Este debate es una versión popularizada del debate decimonónico entre aquellos que no querían abandonar la religión y aquellos que pensaban que, ahora que conocemos mejor cómo funcionan las cosas, nos podemos olvidar de Dios... Hoy en día, el papel jugado entonces por los defensores de las creencias religiosas, es jugado por los defensores del realismo. Esta gente son los defensores de lo que llaman «el sano sentido común» contra la innovación radical. Piensan que saben la respuesta al problema de la demarcación: las ciencias naturales están en contacto con La Naturaleza Intrínseca de la

---

<sup>256</sup> «Universality and Truth», 2000, pág. 2.

<sup>257</sup> (BRANDOM, 2000, pág. xi).

Realidad, como quizás no lo está ninguna otra parte de la cultura. [Respuesta de Rorty a M. Williams en la «Introducción» de (BRANDOM, 2000, pág. xii)].

Pero para dar el paso de convertir la verdad en justificación, Rorty tiene antes que desconectar el lenguaje del mundo. Si la verdad se encuentra en el lenguaje y la verdad la entendemos en términos de justificación de nuestros enunciados sobre nuestras creencias, ¿qué necesidad tenemos de postular un mundo objetivo ahí afuera, si nuestro propósito no es conocerlo (pues de otra manera resulta imposible conocer algo que no sabemos si existe)? El problema de la verdad según Rorty es debido al problema epistemológico de la modernidad. La crítica de Rorty a la epistemología se centra en su obsesión de deshacerse del mundo<sup>258</sup>. Si negamos la existencia de Una Realidad, ya no tendremos problemas en mantener la verdad como correspondencia, ¿correspondencia a qué?, si no hay un mundo no hay una verdad y podemos dedicarnos libremente a conversar sobre lo que queramos. Y este es el punto central de sus críticos cuando le califican de relativista, escéptico e irracionalista. Puntos de los que siempre va a tratar de defenderse y demostrar que ser anti-esencialista y anti-universalista no significa ser irracionalista y relativista. La intención de Rorty es separar el debate filosófico del debate político. Si nos deshacemos de los dualismos procedentes de una modernidad cartesiana podremos encontrar en la filosofía una manera de redescubrir el mundo que nos permita conversar libremente tratando de convencer a nuestros contemporáneos de las ventajas de una sociedad más justa sin preocuparnos de si las decisiones que

---

<sup>258</sup> Es paralelo el esfuerzo de Heidegger de encontrar un nuevo lenguaje, palabras fuerza, que hagan inútil la metafísica, que nos desentienda del mundo, que nos libere de una necesidad ontológica. El vacío ontológico heideggeriano implica su aceptación y la imposibilidad de superarlo como pensaba Nietzsche. Sin caer en el pesimismo heideggeriano, Rorty piensa que la aceptación del vacío ontológico nos lleva a vencer la necesidad de hacer metafísica. Debemos renunciar a la filosofía como verdad y conocimiento para recuperar la filosofía como relatos de las posibilidades de ser.

adoptemos van a ser entendidas y defendidas por pretendidas futuras audiencias. ¿Es relevante la filosofía para el debate político? Para Rorty es claro que la democracia precede a la filosofía y que es inútil preguntarnos por un orden natural de las cosas.<sup>259</sup> La democracia no necesita una teoría de la naturaleza humana y menos una fundamentación filosófica de por qué los regímenes democráticos son mejores que los autoritarios. Si consideramos al hombre como una red descentralizada de creencias y deseos y en los que los vocabularios que usa son debido a circunstancias históricas, entonces no tenemos ninguna necesidad de una filosofía que legitime nuestras creencias y, lo que es más, dicho vocabulario filosófico se vuelve absurdo, sin sentido. Hemos llegado a un punto en el que encontramos el vocabulario de la filosofía moderna como inútil.<sup>260</sup> No necesitamos una teoría del sujeto; al diluirse la distinción sujeto-objeto podemos enfrentarnos a la justificación de nuestras creencias y deseos libres de la profundidad filosófica. Si desaparece el mundo, la necesidad de una ontología que de sentido a la búsqueda de la verdad o de instancias independientes del contexto y la historia de las sociedades humanas, desaparece la búsqueda de un «yo» reconciliado consigo mismo, de la búsqueda de una identidad racional superior a las identidades culturales. Rorty trata de mostrar como al disolver los dualismo apariencia-realidad, sujeto-objeto, emerge con toda su crudeza un «yo» desconstruido (influencias, sin duda, de Derrida) y una naturaleza poblada no de entes sino de palabras; palabras que son la materia de los discursos o descripciones que los humanos hacemos para sobrevivir. No hay instancias superiores a las que acudir en busca de auxilio o confort. La palabra «yo»

---

<sup>259</sup> «Priority of Democracy to Philosophy», en ORT, pág.192.

<sup>260</sup> *Ibid.*, pág. 187.

es tan vacía como la palabra «muerte»<sup>261</sup> o «mundo». El hombre es un animal simbólico que construye significados mediante el lenguaje. El lenguaje no es nada especial, ningún elemento privilegiado de acceso a una razón universal y atemporal. Para Rorty, siguiendo la tradición Deweyana (y Wittgensteiniana), el lenguaje es un instrumento de adaptación (una caja de herramientas) y como tal es el instrumento que los humanos utilizamos para construir nuestras descripciones del mundo.

### 3.4. Significado y realidad

El problema del significado ha sido una constante a lo largo de toda la historia de la filosofía, pero es el positivismo lógico —y su búsqueda de un lenguaje como copia de la realidad— quien va a concentrarse en su estudio como problema principal de la filosofía. El «giro lingüístico», como hemos visto, marca el momento en que los filósofos empiezan a tratar los problemas filosóficos como problemas del lenguaje. Una de las preocupaciones principales va a ser elaborar una teoría del significado que explique la relación del lenguaje con la realidad que describe. Según Quine, la teoría del «lenguaje como copia» mantiene una teoría del significado basada en «el mito del museo».<sup>262</sup> Este mito muestra una forma del lenguaje como etiquetas que sustituyen a las cosas, similar a los letreros de los museos cuando exhiben sus objetos. Cambiar de lengua es cambiar de etiquetas. La traducción no es más que aplicar las etiquetas adecuadas en sustitución de las originales. Los significados en la mente de los hablantes se determinan observando su comportamiento cuando usan las palabras. El lenguaje es un modo de interacción entre dos seres, el hablante y el oyente y entre un mundo lleno de objetos. Una vez

---

<sup>261</sup> «The Contingency of Selfhood», en CIS, pág.23.

<sup>262</sup> (QUINE, 1969, págs. 26-27).

establecido el significado de una palabra queda fijado en la mente del hablante-oyente, significado que es accesible de forma igual para todas las mentes. El significado dentro de esta teoría del «lenguaje como copia» se constituye en tres pasos. Primero, se determina el significado mediante la interacción de los sujetos con el mundo que les rodea; segundo, ese significado es fijado en la mente de todos los sujetos que comparten la misma lengua de una forma igual, a la manera de los letreros de los museos; y tercero, utilizar correctamente una lengua es seleccionar las etiquetas adecuadas de entre las que disponemos.

La concepción del lenguaje del pragmatismo va ser opuesta a este mito que considera la mente de las personas como un museo privado en donde se le muestran los significados de las palabras que utiliza. Los pragmatistas van a considerar que el hecho lingüístico no es tan simple como lo pintan los positivistas. El comportamiento lingüístico es un juego mucho más complicado. Dewey considera que el significado no tiene una existencia psíquica y defiende el significado como al menos tres cosas:<sup>263</sup>

(1) una propiedad del comportamiento y no de los objetos con los que interactúa ese comportamiento. Dar el significado de una palabra es dar una regla de uso, de la misma forma que una herramienta se explica diciendo para qué la usamos.

(2) intención; y

(3) una forma de relacionarse de como mínimo dos seres, y presupone una organización social a la que esos seres pertenecen, y de la que han adquirido sus hábitos de hablar.

---

<sup>263</sup> (MOUNCE, 1997, págs. 80-81).

Quine va a seguir el desarrollo de la primera tesis en la línea de una semántica conductista, mientras Davidson y Rorty van a poner ambos el acento en la segunda y la tercera.

En su crítica al «mito del museo», Quine va llegar a la conclusión de la imposibilidad de establecer una referencia clara en el significado de las palabras o términos de una lengua cualquiera. La referencia solo se puede construir mediante comportamientos. La naturalización del lenguaje obliga a considerar la «inescrutabilidad de la referencia» pero ello no significa la «inescrutabilidad del hecho»: la imposibilidad de determinar la existencia de un hecho cualquiera. Para Quine puede haber confusión en los significados por esa «referencia oscura», pero el hecho sigue estando ahí y es posible ser determinado, porque para el naturalismo, no hay ninguna cuestión de un hecho cualquiera que pueda ser en principio indeterminado.<sup>264</sup> La conclusión de Quine es clara: no hay lugar para una filosofía a priori y la mente, el conocimiento y el significado deben ser estudiados en el mismo espíritu empírico que anima a las ciencias naturales. Recogiendo estas reflexiones sobre la referencia de Quine, Putnam llama la atención sobre el «significado opaco de la referencia» —el significado que se tiene cuando nos referimos a cualquier cosa en la que estemos pensando incluidas las entidades ficticias—. Para Rorty hay una ambigüedad en el concepto de referencia. Junto a este «significado opaco» hay un «significado transparente» para «referir»: «el significado mediante el cual solo se puede referir a lo que existe».<sup>265</sup> El primero es equivalente a «hablar sobre algo» y el segundo es una noción técnica propia de la filosofía y los lingüistas. El problema surge cuando ambos sentidos se mezclan y confunden estableciendo un nexo entre

---

<sup>264</sup> (MOUNCE, 1997, pág. 89).

<sup>265</sup> «Realism and Reference», 1976d, pág. 324.

«hablar sobre algo» y la relación directa que se establece entre cosa y palabra que el filósofo «realista» llama «referencia». De esta forma ya no es el hablante quien nos dice qué intenciones tiene cuando «habla de algo», de qué está hablando, sino que es la realidad la que le impone de lo que «debe» hablar.<sup>266</sup> La realidad se convierte así en criterio objetivo de nuestro lenguaje. Es así como, según Rorty, la filosofía analítica sigue creyendo en la construcción de un marco neutral y permanente para la investigación y la cultura que se identifique con una realidad objetiva cuyo paradigma es la ciencia.<sup>267</sup> Rorty piensa que la filosofía analítica no ha renunciado a la imagen cartesiano-kantiana que tiene de sí misma como la construcción de las condiciones no históricas de cualquier desarrollo histórico posible y formulado en un lenguaje científico. Para Rorty, la caracterización del lenguaje como una herramienta, siguiendo la estela de Dewey, debe llevarnos a tres renunciaciones:

(1) El abandono de la imagen del lenguaje como un conjunto de representaciones para considerarlo como «parte de la conducta de los seres humanos».<sup>268</sup>

(2) El abandono de la imagen del mundo como el resultado de la interacción de un sujeto con el mundo a través del lenguaje. De postular la existencia de algo no humano pero necesario como intermediación entre el hombre y el mundo que le permita un acceso privilegiado a la «verdadera realidad».

(3) El abandono de una teoría de la verdad como correspondencia con la realidad a favor de una concepción no esencialista de la verdad, como «lo que nos es más conveniente creer», en palabras de William James.

---

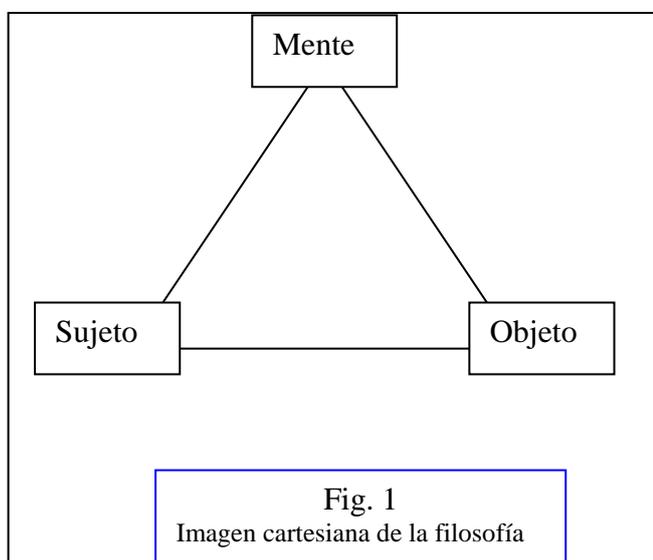
<sup>266</sup> *Ibid.*, pág. 325.

<sup>267</sup> PMN, pág. 333; FEN, pág. 303.

<sup>268</sup> CP, pág. xviii; CPT, pág. 25.

Traspasadas estas ideas a la historia de la filosofía, el resultado es el abandono de la imagen de la filosofía como un «conjunto de problemas» para considerarla como un «conjunto de textos». Rorty propone abandonar la idea, que ha invadido toda la tradición de la historia de la filosofía occidental de la triangulación — paralela a la idea cristiana de la trinidad— que en Descartes se convirtió en la formulación clásica entre sujeto-objeto-mente, y que los filósofos analíticos la transformaron en sujeto-objeto-palabra (Fig. 1 y Fig. 2).<sup>269</sup> Dejar de ver el lenguaje

como un acceso privilegiado a la realidad, con la misma función que Descartes otorgó a Dios en su sistema, como garante de que podemos encontrar la verdad si la buscamos con suficiente esfuerzo, es empezar a considerar el lenguaje como un instrumento de adaptación a la realidad que nos



libere de la búsqueda de lo eterno, y permita expresarnos en un lenguaje plenamente secularizado. Un lenguaje que nos permita reconciliar lo antiguo con lo nuevo, de crear nuevos vocabularios más eficaces para manejar la realidad, para resolver los problemas que surjan cuando el lenguaje del pasado entre en conflicto con las

---

<sup>269</sup> Rorty pretende difuminar y borrar estas líneas que distinguen estas tres instancias (sujeto, objeto y mente —que en el kantismo es de naturaleza lingüística—) como forma de acabar con la imagen cartesiano-kantiana del mundo. Su propósito es ofrecer una nueva imagen que nos permita considerar otros usos del lenguaje además de la manipulación. Cfr. «Heidegger, Contingency and Pragmatism», en EHO, en nota 18 a pie de página, pág 35.

necesidades del futuro.<sup>270</sup> El propósito de Rorty va a ser doble: por un lado, la crítica que Quine hace al mito del museo mediante la «inescrutabilidad de la referencia», niega toda posibilidad del conocimiento de una realidad estable u objetiva a la que nos podamos ir aproximando; y en segundo lugar, la relación del lenguaje con esa realidad inasible es contingente, depende de un tiempo, un lugar y una comunidad determinada de hombres. Para esta tarea se va a apoyar en la crítica que el filósofo Donald Davidson hace al tercer dogma del empirismo: la creencia en el dualismo esquema-contenido como correlato de la idea de Kant de la necesidad de un sistema de conceptos o categorías *a priori*.<sup>271</sup> Si Quine naturaliza la epistemología, Davidson va encargarse de la tarea de naturalizar el lenguaje.<sup>272</sup> La filosofía del lenguaje de Donald Davidson va a ser la base de este reconocimiento de la contingencia del lenguaje que Rorty quiere mostrar. Sin embargo, la interpretación que el mismo Rorty hace de la filosofía de Davidson es una interpretación muy personal, como él mismo reconoce: «Debo señalar que no puede considerarse a Davidson responsable de la interpretación que yo hago de sus posiciones filosóficas (...)».<sup>273</sup>

### 3.5. Lenguaje y contingencia

El interés de la Ilustración de oponer un conocimiento científico basado en la razón a un conocimiento irracional basado en la superstición, ha llevado a una división dentro de la filosofía entre ciencia y religión. La mayoría de los filósofos,

---

<sup>270</sup> FF, pág. 17.

<sup>271</sup> Sobre este punto véase el capítulo 2.6 de la tesis «El pragmatismo contemporáneo». Y para el problema de la desontologización que Rorty lleva a cabo con el lenguaje a partir de esta crítica de Davidson, véase más adelante el capítulo 4, «El problema mente-cuerpo».

<sup>272</sup> (RODRÍGUEZ ESPINOSA, 2003, págs. 58-59).

<sup>273</sup> CIS, pág.10.

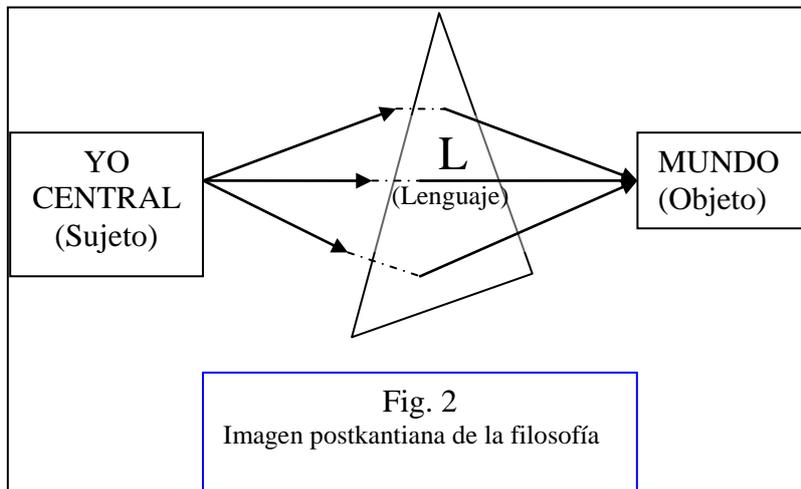
según Rorty, han permanecido fieles a esta tradición «ilustrada» cuyo objetivo principal estaba en descubrir la verdad y no en construirla y han tomado la ciencia como el paradigma de toda actividad humana. El resultado ha sido llevar a considerar dos tipos de actividades propias del hombre, una, como la física, en donde reina la verdad y otra, como el arte y la política, donde la verdad no tiene nada que decir. En el reino de la verdad, no hay lugar para cuestiones morales, solo para los hechos.<sup>274</sup> Por el contrario, en el ámbito no científico, la ciencia es considerada como una actividad más del espíritu humano. Desde este punto de vista lo que hacen los científicos es inventar nuevas formas de descripción del mundo para su control y predicción, pero ello no significa que nos digan exactamente como es el mundo.

El idealismo alemán de Kant y Hegel había llevado a cabo la tarea de eliminar la idea de verdad como encontrada para sustituirla como inventada, de ver la materia como construida por la mente y por ello trasladaron la idea de verdad del mundo fenoménico al mundo mental. El resultado fue mantener la idea de la mente o el espíritu humano como una realidad en sí misma que había que buscar y encontrar. Los idealistas alemanes se quedaron a medio camino y trasladaron la idea de verdad al «yo» humano como objeto de una disciplina especial llamada filosofía. La consecuencia fue confundir el mundo externo a nosotros con la verdad que llevó a imaginar que nuestra identidad dependía de una descripción adecuada de la realidad. Decir que la verdad no está ahí afuera es decir que donde no hay oraciones no hay verdad. Para Rorty, la verdad no está en el mundo, ni dentro de nosotros, sino que es producto de las oraciones y las oraciones lo son de los vocabularios y los

---

<sup>274</sup> «The Contingency of Language». en CIS, págs. 3-22. En lo que sigue voy a basarme en este artículo.

vocabularios del lenguaje y los lenguajes son creaciones humanas, por lo tanto, la verdad es una creación humana.<sup>275</sup> El filósofo se tiene que ver, desde esta perspectiva, más como un ayudante del poeta que del físico, en el sentido de que su



tarea es crear nuevos vocabularios para tiempos cambiantes que necesitan nuevas formas de ajustarse a la realidad. El método de la filosofía es más parecido al método de

las políticas utópicas y las ciencias revolucionarias (que a la política parlamentaria o ciencia normal) porque crea nuevos modelos de comportamientos lingüísticos. Según Rorty, el nuevo vocabulario de la filosofía debe abandonar nociones como la «naturaleza intrínseca», para poder aceptar la contingencia del lenguaje que usamos. El reconocimiento de esta contingencia nos debe llevar al reconocimiento de la contingencia de la conciencia y de la moral.<sup>276</sup>

Rorty reconoce que Davidson es el primero que rompe con la noción del lenguaje como algo que sirve para describir la realidad interna o externa a nosotros de manera adecuada o inadecuada. Davidson no cree que el lenguaje sea un *medium* de representación o un *medium* de expresión. Pero ¿qué quiere decir Rorty con el lenguaje como *medium*? El ataque principal de Rorty con esta idea del lenguaje como *medium* es contra la existencia de un «yo» central, de un núcleo de

<sup>275</sup> CIS, pág. 5 y 21; (HALL, 1994, pág. 86).

<sup>276</sup> CIS, pág. 9.

autenticidad que todos poseemos y que usa el lenguaje como un medio de expresión de sus deseos y creencias. Estas creencias y deseos son después criticables por su adecuación o inadecuación a una realidad externa independiente de nosotros y no por la coherencia interna que guarden entre ellas (Fig. 2). Esta imagen de un sujeto en un extremo de la red de creencias y deseos que tejemos mediante el lenguaje, y los objetos en el otro extremo, es la imagen que el idealismo fracasó en cambiar. El primer paso de este esfuerzo de recambio consistió en cambiar «mente» y «conciencia» por «lenguaje» como el medio en el que los deseos y creencias son contruidos, como un tercer elemento mediador entre el «yo» y el Mundo.<sup>277</sup> Pero este cambio no significó, en realidad, ningún cambio con respecto a la imagen tradicional sujeto-objeto. Rorty propone sustituir esta imagen por otra totalmente nueva en la que no tengamos la necesidad de estar en contacto con el mundo, bien mediante la postulación de una mente, un «yo» o una conciencia o bien mediante el lenguaje, una imagen en la que no necesitemos una naturaleza intrínseca de un «yo» o la naturaleza, que nos evite divinizar el lenguaje, del cual los seres humanos seamos solo meras emanaciones. Para Rorty, el lenguaje no es una forma de descubrir la incoherencia de nuestras creencias sino que hay que considerarlo como un conjunto de vocabularios alternativos que funcionan, como dijo Wittgenstein, más como herramientas alternativas que como piezas de un puzzle que hay que recomponer.<sup>278</sup> La historia que Rorty nos cuenta es más o menos como sigue: los filósofos y científicos revolucionarios, como Descartes y Galileo, o Kant y Newton, lo que hacen es desarrollar un nuevo vocabulario para explicar mejor las cosas que como se explicaban mediante los antiguos vocabularios. Son vocabularios que

---

<sup>277</sup> CIS, pág. 10.

<sup>278</sup> CIS, pág. 11; (CALDER, 2005, pág. 53).

aspiran a sustituir al viejo vocabulario y no a encontrar una realidad detrás de las apariencias. Estos nuevos vocabularios nos proponen una ampliación o apertura de nuevas posibilidades, nuevos caminos que recorrer.

La crítica que hace Davidson pone en entredicho la idea del lenguaje como una entidad abstracta que tiene una tarea o misión que llevar a cabo. Davidson duda de que exista tal entidad, de la misma manera en que Gilbert Ryle y Daniel Dennett dudan de que existan tales entidades como la mente o la conciencia respectivamente. Dudas que expresan la necesidad de contar con una entidad mediadora entre el «yo» y la realidad, entidad que los realistas la ven como un cristal transparente y los escépticos como un cristal opaco.<sup>279</sup> Davidson quiere socavar esta noción de lenguaje como entidad con el desarrollo de la idea de «una teoría de paso». Esta teoría propone que los hablantes de una lengua interpretan el posible significado de las palabras y oraciones —tomadas en su forma física como ruidos, balbuceos, etc.— emitidas por un hablante de una lengua en particular a partir del comportamiento observado del hablante en el momento de emitir las. Esta interpretación le sirve de base para predecir futuros comportamientos de los hablantes de esa lengua, mediante la elaboración de una teoría de paso, que no es más que una teoría anterior a otra más amplia y eficiente; de ahí su nombre «de paso». El hablante, a su vez, hará lo mismo con respecto a mis ruidos y balbuceos: construir una teoría que le sirva para predecir mi comportamiento. Los hablantes interactúan entre sí de la misma manera en que lo hacen frente a un mambo o una boa constrictora.<sup>280</sup> Hablar una misma lengua, según Davidson, consiste en que «tendemos a converger en teorías de paso». La dificultad de traducción de unas lenguas a otras no es más que la dificultad

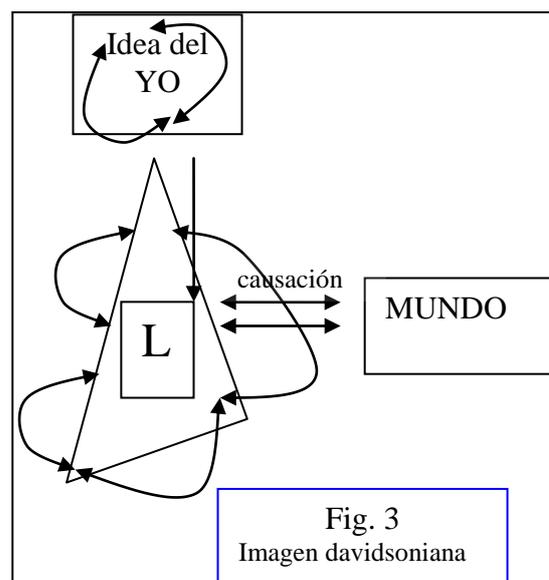
---

<sup>279</sup> *Ibid.*, pág. 13, 14.

<sup>280</sup> *Ibid.*, pág. 14.

de predicción de los comportamientos de los hablantes de la otra lengua. La conclusión para Davidson es clara. No existen unas entidades independientes —las lenguas— que compartan estructuras determinadas. El lenguaje hay que considerarlo simplemente como un banderín que señala la disposición desiderativa de usar un cierto vocabulario para hacer frente a ciertas clases de organismos. El problema de la relación del lenguaje con el mundo no es una cuestión de correspondencia sino una relación causal. El origen de los significados está en la naturaleza, en la interacción con unos organismos independientes de nosotros, pero una vez que forman parte del lenguaje se independizan pudiendo crear nuevos significados. En cuanto a la mente, su origen está en el lenguaje pero tampoco existe como una entidad anterior al lenguaje mismo. Es el uso del lenguaje el

que produce la idea del «yo» como algo independiente (Fig. 3). Esta nueva imagen naturalizada del lenguaje que, según Rorty, Davidson ayuda a formar, permite ver la historia del lenguaje y de las ideas como la historia de la metáfora. Para Rorty, Davidson nos hace pensar en la historia del lenguaje y de la cultura como Darwin nos



hizo pensar en la historia de los corales o en la evolución de la especie humana. Las metáforas evolucionan y las viejas metáforas van dejando paso a las nuevas metáforas que permiten una mejor interpretación de la realidad. Visto así, cualquier lengua no es más que el resultado de un gran número de simples casualidades, de la pura contingencia:

Esta analogía nos permite ver «nuestro lenguaje» —es decir, el de la ciencia y la cultura europea del siglo XX— como algo que se empezó a formar como resultado de un gran número de simples contingencias. Nuestra lengua y nuestra cultura son tanto el resultado de la contingencia como el resultado de miles de pequeñas mutaciones que encuentran nichos (y millones de otras que no encuentran nichos), como son las orquídeas y los antropoides. (CIS, pág. 16).

La imagen de la filosofía que Rorty tiene en mente es una historia sin *telos*, una historia que no tiene como fin la búsqueda de la verdad o la emancipación de la humanidad. Para Rorty el mundo y el lenguaje son producto de fuerzas ciegas, contingentes y mecánicas, de una evolución por azar y pura casualidad que no está dirigida por ninguna fuerza o inteligencia externa. El invento de las palabras como la *ousía* de Aristóteles, el *agapê* de San Pablo o la *gravitas* de Newton, son el resultado fortuito de una estructural neuronal en sus respectivos cerebros. Pero para aceptar esta imagen, tenemos que aceptar la distinción entre significado literal y metafórico en el sentido de Davidson:

No como una distinción entre dos tipos de significados o dos tipos de interpretación sino como una distinción entre usos de ruidos y marcas familiares y no familiares. El uso literal de ruidos y marcas son los usos que podemos manejar mediante nuestras viejas teorías sobre lo que la gente dirá bajo varias condiciones. Su uso metafórico es la clase que nos hace ocupar nuestro tiempo en desarrollar una nueva teoría. (CIS, pág. 17).

Según Rorty, los problemas filosóficos no tienen por qué ser estrictamente problemas del lenguaje.<sup>281</sup>

---

<sup>281</sup> PCP, pág. 160.

Los nominalistas ven en el lenguaje a seres humanos que utilizan marcas y ruidos para conseguir lo que quieren. Una de las cosas que queremos hacer con el lenguaje es conseguir comida, otra tener sexo, otra es entender el origen del universo. Otra puede ser potenciar nuestro sentido de la solidaridad humana, y otra incluso, la creación de uno mismo mediante el desarrollo de un lenguaje filosófico propio, autónomo y privado. (EHO, pág. 127).

La consecuencia necesaria de esta imagen del mundo es aceptar la desdivinización del mundo, o en palabras ya conocidas de Weber, el desencantamiento del mundo, es dejar de pensar en fuerzas exteriores a nosotros que nos han creado con un propósito determinado. Aceptada esta imagen la filosofía no se presenta como el método de descubrir el sentido de la historia, sino como la tarea de proseguir en la imagen secularizada del universo que la Revolución Científica y la Ilustración empezaron a crear. En esta nueva imagen no hay una conciencia prelingüística a la que el lenguaje necesita acomodarse ni una verdadera realidad detrás de la apariencia de las cosas. La concepción del lenguaje de Rorty es una visión del lenguaje como una red indiferenciada en la que no caben dualismos de ningún tipo.<sup>282</sup> La tesis de la contingencia del lenguaje, desde el momento en que todo lenguaje depende de seres capaces de hablar, no deja nada que no sea contingente, aunque en realidad lo que expresa es una pluralidad de lenguajes.<sup>283</sup> Para Rorty no hay ninguna voz que nos hable del más allá y nos diga qué debemos hacer. Aceptar la contingencia del lenguaje es aceptar que el «yo», el mundo, la conciencia y nuestra comunidad son «un producto del tiempo y del azar».<sup>284</sup>

---

<sup>282</sup> «What is the Use of Truth?», 2007a, pág. 33.

<sup>283</sup> (GARCÍA SERRANO, 1993, pág. 169).

<sup>284</sup> CIS, pág. 22.



### III. LA CONTINGENCIA DEL MUNDO

#### 4. EL PROBLEMA MENTE-CUERPO

El hecho de aceptar la idea de un «yo» como una entidad separable e independiente del cuerpo físico (el «yo» empírico kantiano) ha dado lugar al problema mente-cuerpo que, desde Platón, ha sido central en la historia de la filosofía. Este problema, según Rorty,<sup>285</sup> parte del error de hipostasiar las propiedades individuales, del intento de Platón de hablar como si los adjetivos fueran nombres, y ha dado lugar a una serie de problemas interrelacionados a lo largo de la historia de las ideas, que se pueden agrupar en tres problemas fundamentales. Primero, el problema de la conciencia que se centra en torno al cerebro, las sensaciones primarias y los movimientos corporales. Segundo, el problema de la personalidad que aborda una serie de problemas pre-filosóficos sobre la persona, intenta responder a la pregunta ¿qué es el sujeto humano además de carne? y se centra en la libertad y la responsabilidad moral. El tercer problema es el problema de la razón y gira en torno a los problemas del conocimiento, el lenguaje y la inteligencia, de la diferencia fundamental entre hombres y bestias como la posibilidad de conocer —no solo hechos sino también las verdades universales, los números, las esencias, lo eterno—.

El propósito de Rorty de plantear estos problemas está en el convencimiento de la necesidad de mantener separadas, históricamente distintas, la conciencia, la razón y la personalidad, con el fin de abandonar la noción de mantener una esencia

---

<sup>285</sup> PMN, págs. 32 y ss.; FEN, págs. 38 y ss.

humana para conocer la realidad tal como es, de sentir la tentación «de pensar que la posesión de una vida interior, una corriente de la conciencia, tiene relación con la razón».<sup>286</sup> De esta manera, nuestro «yo» aparece más como un producto de nuestra decisión que de un reconocimiento de una esencia común.

Seguidamente trataremos estos problemas para ver cuáles son las consecuencias que se derivan en el pensamiento de Rorty. El problema de la conciencia se aborda a continuación, el problema de la personalidad en el capítulo 5 y el problema de la razón en el capítulo 6. Una vez suprimida la noción del mundo como objetividad y de la mente como facultad de conocimiento y como lugar del «yo», es necesario tratar el tema de la existencia de un sujeto moral como centro de nuestras decisiones y de nuestra responsabilidad que caracteriza a los individuos de una sociedad liberal.

#### 4.1. El problema de la conciencia

El carácter epistemológico de la filosofía occidental tiene su fundamento, según Rorty, en la creación a lo largo de la historia del pensamiento de una metáfora visual del conocimiento como contemplación y representación de una «verdadera realidad». Esta metáfora del «Ojo de la Mente» ha sido el origen del dualismo del hombre como poseedor de una mente (como *nous*, intelecto o pensamiento) diferente del cuerpo.<sup>287</sup> La naturaleza de esta metáfora ha formado los modelos epistemológicos de relación del hombre con el mundo externo que expliquen como el hombre conoce el mundo. Rorty resume la historia de la metafísica en dos

---

<sup>286</sup> PMN, págs. 36, 37; FEN, págs. 43, 44. Habermas sitúa esta crítica de la filosofía de la conciencia como la que ha permitido el desarrollo de un pensamiento posmetafísico como tránsito a una filosofía del lenguaje que permite abordar el tema de la individualidad desde una perspectiva no dualista. En (HABERMAS J. , 1990, pág. 54).

<sup>287</sup> PMN, págs. 37, 38; FEN, págs. 44, 45.

modelos básicos: el modelo platónico-cristiano y el modelo poskantiano,<sup>288</sup> ambos culpables de intentar una visión del conocimiento basado en la búsqueda de certezas que operen como resguardo —aunque más bien han servido, como mucho, como bálsamo o analgésico— de un mundo cambiante. Con el objetivo de una filosofía antirrepresentacionista que sea naturalista pero no reduccionista, Rorty va a proponer un tercer modelo al que llama el modelo «fiscalista no-reductivo».<sup>289</sup>

El modelo platónico-cristiano, como su mismo nombre indica, representa el denominador común al platonismo y al cristianismo (Fig. 4). El cosmos se divide en

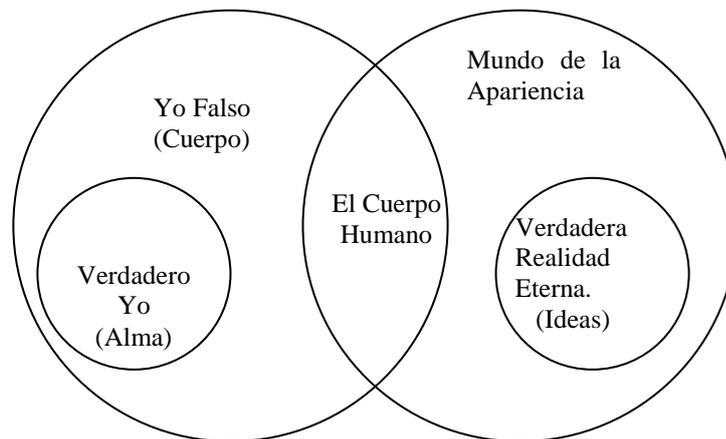


Fig. 4. Modelo platónico-cristiano

dos esferas interseccionadas que representan, respectivamente al «yo» aparente y al Mundo de las apariencias. La intersección de ambas esferas constituye el cuerpo

<sup>288</sup> «Non-reductive Physicalism», en ORT, págs. 113-125. Para un resumen y exposición de la epistemología de Rorty, cfr., ALVAREZ, Asunción: «Biología como antidualismo: la epistemología de Rorty». Revista electrónica de filosofía *A Parte Rei*, núm. 20, marzo 2002, págs. 1-30. <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/>

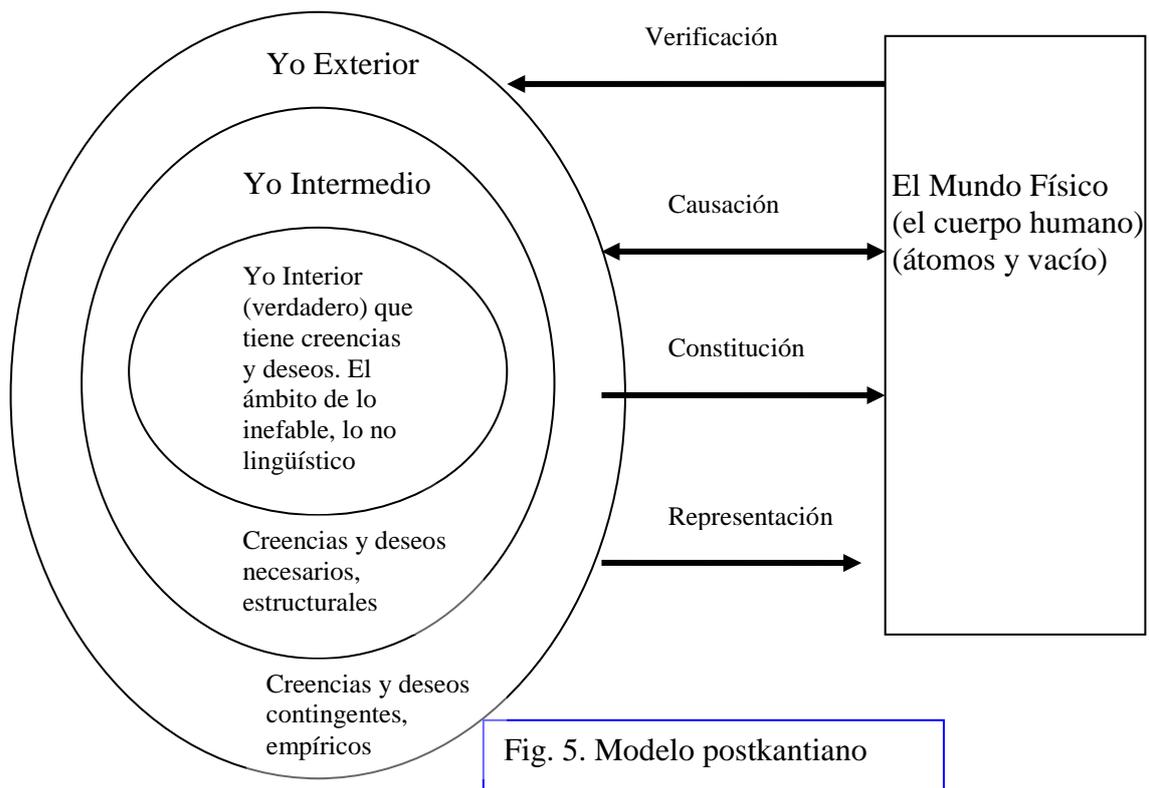
<sup>289</sup> *Ibid.* Es conveniente comparar estos modelos con el problema de la triangulación cartesiana sujeto-objeto que Rorty quiere destruir para percatarse del paralelismo existente. Esta triangulación puede concebirse como el triángulo creencia-afirmación-verdad en el cual se establece una concepción de la verdad como una norma de objetividad para nuestras afirmaciones y creencias. En (ENGEL, 2007, pág. 13 y ss). En su crítica al concepto de verdad Rorty rompe con esta triangulación para hacer ver que no necesitamos ninguna verdad como norma objetiva y para romper con el dualismo sujeto-objeto. Véase §3 apartados 4 y 5 de esta tesis.

humano, todo lo que compartimos con el resto de los organismos vivos naturales, los animales. Dentro de cada esfera se encuentran el «verdadero yo» y la «verdadera realidad eterna». En la medida que aclaramos y despejamos las esferas exteriores del «yo falso» y el «mundo aparente», las esferas interiores resultarán connaturales e idénticas.

Siguiendo este modelo, toda la realidad —la interior y la exterior— está dividida en verdadera y aparente y el objetivo último del ser humano es llegar a la contemplación de la realidad como no escindida, que reunifique ambas realidades en una sola visión, es decir, y teniendo en mente la figura 4, se trataría de ir borrando (como si tuviéramos una goma —en nuestro caso la filosofía o la religión cristiana como verdadero conocimiento—) las líneas de las esferas hasta dejar una sola esfera en la cual el «Yo Verdadero» y la «Realidad Verdadera» se identifiquen.

Debido a los cambios y descubrimientos de la Revolución Científica de los siglos XVII y XVIII se concedió que el mundo natural fuera objeto de la física y, entonces, la moral y la religión se quedaron relegadas a la esfera del «verdadero yo» (Fig. 5).

En este modelo, el Mundo (que ahora incluye el cuerpo humano) es concebido como átomos y vacío y desprovisto de cualquier valoración moral o religiosa. El «yo» se concibe ahora como teniendo tres dimensiones: una dimensión externa consistente en creencias y deseos contingentes y empíricos, una dimensión media de creencias y deseos necesarios y a priori que sirven para constituir y estructurar la dimensión externa, y un núcleo central e inefable que se corresponde con el «verdadero yo» del modelo platónico-cristiano. Según Rorty, éste es «el reino del agente nouménico de Fichte, la voluntad de Schopenhauer, la *erlebnis* de Dilthey, la intuición bergsoniana, la voz de la conciencia, la confianza en



la inmortalidad, etc». Este «yo central» es el que posee los deseos y creencias que forman el «yo» medio y el externo. Éste es el modelo postkantiano que es el que ha perdurado en la filosofía moderna en los últimos dos siglos. En dicho modelo, el «yo» se convirtió en el único ámbito de preservación de la filosofía, por ello toda la filosofía contemporánea es una filosofía de alguna manera subjetivista, que intenta decirnos como se relacionan estos «yoes» entre sí y con el mundo exterior.

El paso de este segundo modelo al modelo «fiscalista no reductivo» se puede llevar a cabo suprimiendo todas las líneas que relacionan al «yo» con el «mundo» excepto la de causación. Este proceso de eliminación consiste en romper la triangulación clásica entre el «Yo Externo»-«Yo Intermedio» y Mundo; y se lleva a cabo mediante los siguientes pasos:

1. Crítica a la referencia. Eliminación de la línea de representación mediante la concepción de la creencia al modo de Peirce, como regla de acción y no como imagen mental, como herramientas para manejar la realidad. En este sentido no necesitamos una ontología, o una teoría que nos diga cómo es el mundo «realmente». Al eliminar esta línea eliminamos toda necesidad de establecer una teoría de la referencia, al estilo Frege.

2. Crítica al significado. Eliminación de la línea de constitución mediante la eliminación de la frontera entre el «yo externo» y el «yo intermedio» siguiendo la sugerencia de Quine de borrar la distinción entre verdades necesarias y contingentes. Esto se lleva a cabo adoptando una postura más bien externalista que internalista hacia las preferencias de una persona, y nos lleva directamente a Donald Davidson y su crítica a la distinción entre esquema y contenido que termina en la imposibilidad de diferenciar entre significado verdadero y creencia.

3. Crítica a la verdad. Eliminación de la línea de verificación al hacer imposible establecer la verdad de un enunciado acudiendo a la referencia. Según Davidson, las relaciones de causalidad entre el «yo» y el Mundo bastan para explicar como el «yo» se relaciona o entra en contacto con el Mundo. Solo podemos establecer las causas de la adquisición de las creencias y razones para la retención o cambio de esas creencias, no hay causas para la verdad de las creencias.

El resultado de llevar a cabo estas eliminaciones es el modelo materialista no-reductivo (figura 6).

En este modelo desaparecen las distinciones entre el «yo» y el Mundo y aparece la distinción entre un ser humano individual (descrito en términos físicos y mentales) y el resto del universo. Este modelo permite ignorar la mirada desde el interior —

como se ven las cosas desde el interior de los seres humanos, es decir, la conciencia—. Lo que un ser humano entiende como su «yo» es en realidad sus deseos o creencias que son estados fisiológicos y no un conjunto de órganos, células y partículas que componen su cuerpo. El «yo» no es algo identificable con la

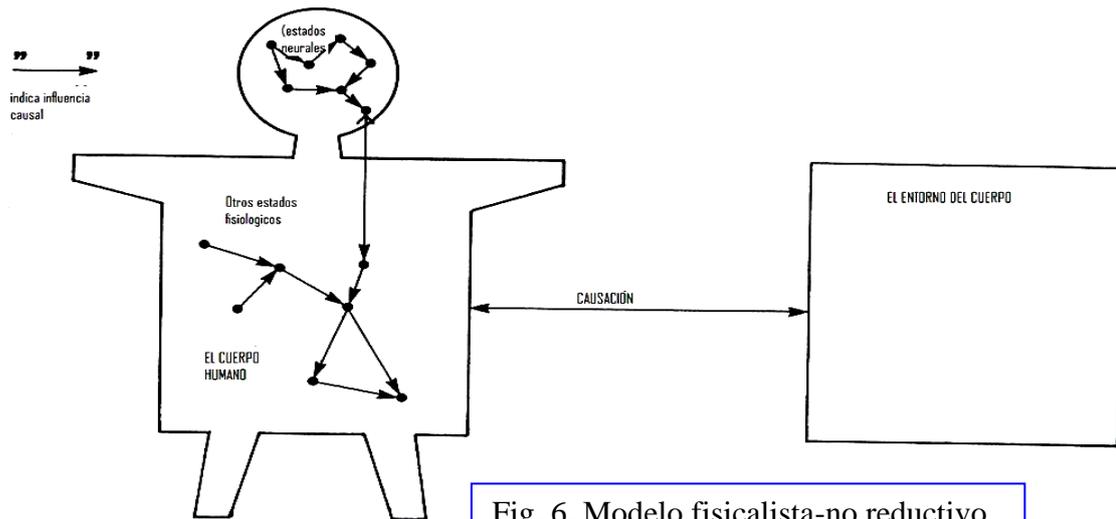


Fig. 6. Modelo fisicalista-no reductivo

conciencia o una voz desde el interior, sino con estados mentales: creencias, deseos, carácter, estado de ánimo, etc. Según Rorty hay que evitar hablar de un «verdadero yo» como un núcleo central alojado en el interior de uno mismo y que permanece idéntico a sí mismo independiente de los cambios de los deseos y las creencias que uno tenga. El «yo pienso» kantiano no necesita ser una condición de todas mis representaciones como un almacén cuasi-sustancial de todos mis deseos y creencias, sino que ese «yo» no es más que una red de creencias y deseos que están asociadas a esa idea que tengo de mi mismo pero que forma parte de esa misma red, una red de creencias y deseos cuyo origen causal está en el comportamiento lingüístico de un organismo individual.<sup>290</sup>

<sup>290</sup> «Non-reductive Physicalism», en ORT, pág. 123.

Este modelo propone una visión del ser humano naturalista, en el sentido de Dewey, sin llegar a ser reduccionista. Veamos cómo se lleva a cabo este proceso de sustitución de un modelo poskantiano a un modelo fisicalista no-reduccionista en los tres pasos que Rorty propone: representación, verificación y constitución.

#### 4.2. Contra la representación:

La relación de representación alude al hecho de que captamos la realidad externa a nosotros como una copia en nuestra mente. El Mundo sería en este sentido una *picture*,<sup>291</sup> una representación en la mente humana. Esta tarea es llevada a cabo por el «yo Externo» del modelo poskantiano cuya misión es captar las representaciones como copias de «una realidad verdadera». Rorty está convencido de que si destruimos la epistemología de la representación no nos cabe otra posibilidad que deshacernos del concepto de «imagen del mundo» (*picture*) para interpretarla solo de manera causal.<sup>292</sup>

---

<sup>291</sup> *Picture* se corresponde en alemán con *Bild*. Este término plantea en su traducción varios problemas. Tradicionalmente, se ha traducido esta palabra por «figura» y «representación». El término «figura» (siguiendo a Zubiri —1981, pág. 35—) alude al aspecto de la cosa, la idea, con el sentido de conjunto de los rasgos característicos de lo que una cosa es, pero pierde la idea del contorno, el fondo del cuadro. A mi modo de ver, la palabra «representación» tampoco tiene el sentido de fotografía, imagen o cuadro que tiene en inglés y en alemán, sin embargo me parece que expresa la idea esencial de impresión visual causada en nuestra mente. Véase también FEN, págs. 50 y ss.

<sup>292</sup> Lyotard comparte esta tesis de acabar con la idea de «representación» para reconocer la irreconciliación e inconmensurabilidad de los juegos del lenguaje dependientes del contexto. Cfr. (BENHABIB, 1986, pág. 109).

#### 4.2.1. La mente no es un espejo y la esencia de vidrio

But man, proud man,  
 Dressed in a little brief authority,  
 Most ignorant of what he is most assured-  
 His glassy essence, like an angry ape  
 Plays such fantastic tricks before high heaven  
 As make the angels weep, who, with our spleens,  
 Would all themselves laugh mortal.

William Shakespeare, (*Measure for Measure*, acto 2)

¿Qué es, entonces, la mente? Desde uno de sus primeros artículos,<sup>293</sup> Rorty quiere desconectar la noción de mente de la intencionalidad, o la introspección, o de algo privado que no se puede comunicar ni ponerse en evidencia por una tercera persona. La mente pertenece a la primera persona —al «yo»— y es el resultado de la costumbre que hemos adquirido de hablarnos a nosotros mismos mediante ciertos autoinformes que no se nos ocurre poner en duda bajo ningún concepto. Esto es lo que Rorty llama la incorregibilidad y sugiere que es esta incorregibilidad la marca de lo mental. Lo que Rorty pretende es concebir una mente de naturaleza lingüística. Lo mental es nuestra disposición a aceptar un determinado juego lingüístico específicamente filosófico. El problema de la mente como espejo no tiene sentido en un mundo sin esencias, y por tanto, sin referencias esenciales. Las teorías de la representación y referencialistas que intentan decirnos cómo conocemos el mundo no tendrían sentido y todos los dualismos generados desde esta perspectiva dejarían, por tanto, de tener también sentido. Rorty se dispone a reelaborar nuestra

---

<sup>293</sup> «Incorrigibility as the Mark of the Mental», 1970a.

interacción con el mundo que ha caracterizado al pensamiento filosófico. La modernidad no es más que una reestructuración del esquema clásico de Platón y el cristianismo. El escolasticismo tuvo éxito al reinterpretar el conocimiento platónico como visión de ideas con la concepción aristotélica de conocimiento de singularidades al proponer las ideas como representación de unas realidades existentes e independientes al hombre. Descartes no hizo más que insertar esa concepción en su esquema sujeto-objeto. Los sujetos conocen porque su mente es capaz de producir ideas como copias de una realidad extramental. Cuando el sujeto conoce las ideas conoce el mundo. Es de esta manera como Descartes convierte a la mente en un espejo de la naturaleza<sup>294</sup> que refleja la realidad exterior y el alma humana en una esencia de vidrio (*glassy essence*) que no es más que el alma intelectual de los escolásticos y la «mente del hombre» de Bacon.<sup>295</sup> Esta esencia de cristal es el resultado de un sujeto que quiere ser transparente y de tanto querer ser transparente, de no querer mostrar un alma escondida, misteriosa, se convierte en frágil cristal, tan frágil que, como veremos que dice Rorty, se rompe en pedazos. La posmodernidad no es más que el intento de recoger e intentar reconstruir estos fragmentos cristalinos.<sup>296</sup>

Hume supo ver claramente las implicaciones del cartesianismo, si solo podemos conocer ideas, entonces no hay nada con que las que podamos compararlas excepto otras ideas. El conocimiento de la realidad, por tanto, es imposible pues nuestra mente solo puede acceder a conocer ideas en relación con otras ideas. La filosofía es, pues, psicología de la mente. Kant resuelve el problema empirista al convertirlo en

---

<sup>294</sup> «Realism and Reference», 1976d, pág. 334.

<sup>295</sup> Esta expresión se encuentra en un fragmento de *Measure for Measure* en Shakespeare y es mencionada en filosofía por primera vez por Peirce en 1892. Cfr. FEN, pág.47.

<sup>296</sup> Cfr. § 5.

epistemología, en una teoría del conocimiento. El giro copernicano de Kant se traduce en un giro de enfoque, de dónde ponemos nuestra mirada, del objeto conocido al sujeto que conoce.

Según Kant, el conocimiento es posible porque hay en nosotros estructuras mentales que corresponden de alguna manera con el objeto al que la mente se dirige. Esto lleva a Kant a postular la diferencia esquema-contenido y a dotar a la mente de una estructura lingüística capaz de captar los objetos y dotarlos de significado. De esta manera la mente como espejo se convierte en la mente como lenguaje y el lenguaje aparece como un gancho para atrapar objetos que están ahí afuera independiente de nosotros. Pero el modelo, en el fondo, es el mismo, bien sea un espejo que refleja imágenes, bien sea un espejo parlante. La consecuencia es fatal: el lenguaje se convierte en el instrumento privilegiado de acceso a la realidad, pues es capaz de traducir nuestra visión del mundo en oraciones. El error es concebir el conocimiento como contemplación, como producto de nuestra facultad de ver que nos impide zafarnos de la problemática platónica de realidad-apariencia trasformada en la dualidad sujeto-objeto de la filosofía cartesiano-kantiana. En la medida en que el sujeto es la parte activa del conocer, entonces solo a través de la estructura mental de dicho sujeto podremos conocer la realidad.

El poskantismo se tradujo en psicología y filosofía del lenguaje. Por un lado la necesidad de estudiar la mente del sujeto podría desvelarnos facetas de la estructura del entendimiento y por tanto de la posibilidad del conocimiento, por otro lado, si las categorías se expresan solo de modo lingüístico, el estudio del lenguaje se convierte en la búsqueda del acceso privilegiado al sujeto trascendental kantiano. La verdad científica es una verdad lingüística que se manifiesta en el descubrimiento de

las leyes que rigen los fenómenos y paradigma de la racionalidad inserta en el hombre universal. El lenguaje es considerado como un espacio lógico, como el reino de las posibilidades (es la misma idea de las matemáticas como lenguaje de la naturaleza). Delimitar ese espacio abierto se convierte en la tarea principal de la filosofía analítica. Esa tarea solo se puede hacer mediante el lenguaje pero para ello necesitamos un nuevo lenguaje sin ambigüedades, un lenguaje perfecto que exprese la realidad que descubre la ciencia sin errores ni confusiones propias de los lenguajes naturales. Un lenguaje, como dice Putnam, que exprese el punto de vista de Dios.<sup>297</sup> Para ello no hay lugar para la metáfora como conocimiento, pues reconocer la metáfora como una fuente distinta de verdad hubiera puesto en peligro la concepción de la filosofía como un proceso que culmina en una «visión», entendida como «teoría», la contemplación de lo que es conocido. En definitiva, para Rorty, la mente no es un espejo que pueda reflejar la «realidad verdadera» por muy ilustrada o lustrada que esté.

#### 4.2.2. ¿Dónde está el mundo? El mundo felizmente<sup>298</sup> perdido

Los conceptos, según Kant, nos sirven para interpretar los datos que el mundo ofrece al entendimiento. Esto ha llevado a suponer que diferentes conceptos dan como resultado diferentes mundos, es decir, si cambiáramos nuestros conceptos cambiaríamos nuestra forma de experiencia del mundo, cambia el mundo fenoménico, lo que experimentamos.<sup>299</sup> Esta manera de ver la diferencia entre «lo

---

<sup>297</sup> «Philosophy as Science...», en EHO, pág. 11.

<sup>298</sup> Al igual que en el drama de inspiración shakespeariana de J. Dryden, *All for Love, The World Well Lost*, la palabra *well* recoge tanto el significado de «completamente» como el de «beneficioso». La traducción de José Miguel Esteban Cloquell (en CP) por «felizmente» pone el acento más bien en la segunda acepción que en la primera, pero a falta de un adverbio mejor mantenemos dicha traducción.

<sup>299</sup> Según la crítica de Khun, Feyerabend y Sellars hicieron contra la distinción entre lo observado y la teoría.

dado» y «lo pensado» hizo que Hegel pensara que el mundo no es más que una creación del espíritu. Y las dudas sobre esta imagen hegeliana del mundo llevó a Quine a pensar que en realidad no hay distinción entre la «cuestiones de significado y las cuestiones de hecho».<sup>300</sup> La noción filosófica de significado contra la que Quine dirige sus críticas es la última versión de la «idea idea», una tradición filosófica que tiene como uno de sus máximos exponentes la noción kantiana de concepto.<sup>301</sup> Si no hay distinción, concluye Rorty, entre «lo dado» y «lo a priori», entonces no puede haber una noción de «la constitución de la experiencia», por tanto no puede haber experiencias alternativas ni mundos alternativos mediante la adopción de nuevos conceptos a priori.<sup>302</sup> La ventaja de este enfoque es que nos deja el lenguaje separado del mundo y permite a los conceptos a priori independizarse de la experiencia. La necesidad de «constituir una experiencia» lleva directamente a la necesidad de postular la existencia de unos «a priori» —llámeseles conceptos, ideas innatas, universales lingüísticos o cualquier otra denominación de esencias mentales que acostumbran a adoptar los filósofos — que hagan posible la interpretación de la realidad. Pero si el lenguaje tiene una forma independiente del mundo, la necesidad de postular tales «a priori» cae por su propio peso. Liberados de la tarea de buscar universales que nos ayuden a conocer el mundo, podemos dedicarnos a la construcción de discursos alternativos que nos ayuden a mejorarlo.

La idea de «formas distintas de ver el mundo» necesita la existencia de un mundo objetivo para poder comparar y decidir entre esas «formas distintas de ver el

En «The World Well Lost», 1972a.

<sup>300</sup> En realidad debido a su tesis de la indeterminación de la traducción (que va a servir de base para Davidson y Stroud en la formulación de su argumento sobre la intraducibilidad de los lenguajes) y de la inescrutabilidad de la referencia, no hay «cuestiones de hecho».

<sup>301</sup> «The World Well Lost», 1972a, pág. 651.

<sup>302</sup> *Ibíd.*, pág. 652.

mundo». La teoría de la verdad como correspondencia nace de esta necesidad. La tesis de que el mundo determina la verdad<sup>303</sup> es aquella que dice que la teoría que se acerque a una mejor descripción del mundo es más verdadera o está más cerca de la verdad (veremos más adelante la importancia que tiene en la filosofía de Rorty la crítica del concepto de verdad como correspondencia). El argumento de Davidson/Stroud<sup>304</sup> sobre la imposibilidad de la traducibilidad de los lenguajes generados por los distintos esquemas conceptuales, porque generan distintas experiencias del mundo, se podría salvar en la coincidencia en que todos mantienen «contacto con el mundo». Las consecuencias de esta teoría llevan a estipular la noción kantiana de la cosa-en-sí que es inaccesible en su totalidad pero que funciona como garantía de la posibilidad de tener distintos esquemas conceptuales. Pero si entendemos el significado no como una correspondencia con un objeto real fuera de nosotros sino como una creencia producto de nuestra interacción con el mundo, la traducción entre lenguas no es poner en juego palabras y objetos sino «creencias». De esta manera encontraremos que es imposible emparejar creencias con significados idénticos, por tanto, jamás podremos tener éxito en la traducción.<sup>305</sup> Si esto es así, el esquema resultante de la filosofía kantiana no tendría sentido puesto que no hay diferentes esquemas conceptuales sino distintas formas de poner en relación los elementos, sean los que sean, que forman parte del mundo. Es decir, la comparación entre «las distintas formas de ver el mundo» ya no se daría dentro de una teoría de la correspondencia sino según la coherencia interna que tenga el

---

<sup>303</sup> *Ibid.*, pág. 660.

<sup>304</sup> Este argumento es verificacionista y trata de demostrar la intraducibilidad de los distintos lenguajes usados por personas con un esquema conceptual diferente del nuestro debido precisamente a la imposibilidad de poderles reconocer como personas. «The World Well Lost», 1972a, pág. 652.

<sup>305</sup> «Indeterminacy of Translation and of Truth», 1972c.

sistema en su conjunto (de esta forma gente que hable nuestro idioma pero que no crea nada de lo que creemos, resultaría ser incoherente).<sup>306</sup> Davidson y Stroud tienen éxito en separar la verdad del mundo. Obviamente no tiene sentido hablar de la verdad en el mundo si no creemos en que el mundo determina la verdad. Pero sin embargo, no se atreven a ir más allá de las implicaciones que llevaría su teoría de la verdad como coherencia. Esto es debido, según Rorty, al miedo que tienen a perder el «contacto con la realidad» al mantener el anclaje del lenguaje con el mundo, pues lo contrario sería suponer la existencia de personas a las que nunca podríamos entender, de tal manera que, en su conjunto, dos culturas nunca llegarían a reconocerse como mutuamente existentes.<sup>307</sup> Davidson necesita constatar la existencia de la diferencia entre personas y no personas, entre sujetos con creencias, deseos y lenguaje y el mundo exterior a esos sujetos con el cual, en cada caso, se establece una «referencia esencial». La noción de persona es de gran importancia en Davidson pues esta relación, como el establecimiento de referencias esenciales, necesita de un sujeto intencional cargado de deseos, creencias y lenguaje (en realidad, sería una especie de «intérprete omnisciente»). El argumento de Davidson-Stroud nos recuerda que, en general, solo cambia una pequeña porción de nuestro sistema de creencias<sup>308</sup> cuando cambian los paradigmas de la física, la poesía o la moral. Luego, en realidad, no hay un conjunto de alternativas conceptuales sino solo pequeñas alternativas dentro de un esquema general, global, de tal manera que la mayoría de nuestras creencias estarán en contacto con el mundo la mayor parte del tiempo. Los sistemas alternativos de creencias serían propuestas de reestructuración

---

<sup>306</sup> *Ibid.*, pág. 653.

<sup>307</sup> «The World Well Lost», 1972a, pág. 657.

<sup>308</sup> *Ibid.*, pág. 660.

de pequeñas parcelas de nuestra idea global del mundo. Aquella que tenga más éxito en cuanto a dar una explicación más coherente será la que finalmente triunfe. Es necesario, pues, un mínimo de solapamiento entre las creencias y deseos para hacer la traducción (y por tanto la comunicación y la posibilidad de acuerdo) posible.<sup>309</sup> En realidad esto, según Rorty, no es más que la reedición de la filosofía como epistemología, el intento de explicar cómo es posible el conocimiento. Para Rorty la noción realista del mundo es más una obsesión que una intuición debido a una equivocación por parte del realista del uso de la palabra «mundo». ¿Qué se entiende por «mundo»? El mundo es o bien la noción puramente vacía de la causa inefable de sensación y objetivo de intelección o bien un nombre de objetos que en un momento dado no se ponen en cuestión (una lista de nombres en forma de un inventario).<sup>310</sup> La epistemología ha dado saltos de uno a otro de estos dos significados de la palabra «mundo», de igual forma que desde Platón la moral ha dado saltos entre «el bien» como el nombre de algo inefable que pone en cuestión todos nuestros valores morales presentes y la síntesis ideal de todos esos valores vistos como posibles. Si dejamos de preguntarnos por el mundo, dejaremos de preguntarnos sobre la forma de conocerlo y todas las distinciones resultantes de la filosofía kantiana como receptividad y espontaneidad, necesidad y contingencia dejarían de tener sentido. La disolución de estas distinciones nos llevaría de manera natural a la disolución de la noción realista de «el mundo». El lenguaje ya no tendría necesariamente que ser un modo de conocer el mundo, perdería su «anclaje con el mundo», el mundo quedaría bien perdido y recuperaríamos la visión historicista de ver las artes, las ciencias, el sentido del bien y del mal y las instituciones de la sociedad no como ensayos de

---

<sup>309</sup> ORT, pág. 191.

<sup>310</sup> En original, *Ladning list*, CIS, pág. 23.

encontrar y formular la verdad o la bondad o la belleza, sino como ensayos de resolver problemas.<sup>311</sup>

El problema de la filosofía como epistemología es que quiere situarse como sustituta de la religión, como actividad que garantice el sentido de nuestra interacción con el mundo. La filosofía, entonces, entendida como actividad científica, se aparta de la cultura.<sup>312</sup> La Filosofía pretende así ocuparse de unas realidades no expuestas a la evolución humana y social, inmutables, que han ocupado a los hombres de todos los tiempos. Los problemas son los mismos, solo cambia la manera de abordarlos. La filosofía analítica soñó una manera de abordar «científicamente» los problemas filosóficos que diera como resultado su disolución y encontraríamos así el camino (que buscaba Kant) para una Filosofía como ciencia. Nos plantearíamos «solo» los problemas que pudieran tener algún tipo de solución. Para ello las teorías del lenguaje de los primeros lingüistas y del primer Wittgenstein, que consideraban el lenguaje como *picture* (representación) de la naturaleza eran las adecuadas para plantearnos los problemas de la existencia y el conocimiento. Esta concepción les ha llevado a considerar el significado de las palabras como «referencia» a objetos externos y, por lo tanto, postula la existencia de los mismos independientemente de nuestra mente (la teoría de la referencia necesita una teoría realista). En lo esencial los filósofos analíticos han caído en lo que Foucault llama el «confort metafísico»<sup>313</sup> al considerar el lenguaje y el método científico como privilegiados a la hora de hablar sobre el mundo<sup>314</sup>. La física no supone que ahonde

---

<sup>311</sup> «The World Well Lost», 1972a, pág. 665.

<sup>312</sup> PMN, pág. 5; FEN, pág. 14.

<sup>313</sup> CP, «Introduction».

<sup>314</sup> «Pure and Impure Philosophy of Language», en PMN, pág. 257; FEN, pág.237.

más en la realidad que el lenguaje corriente como creían Locke, Quine y Kripke.<sup>315</sup> Dewey pensaba que esto era un exceso por parte de los científicos, en última instancia toda elaboración humana, incluso la ciencia, es una creencia (el argumento Davidson-Stroud recupera esta idea en el lenguaje como hemos visto). Para Dewey el lenguaje es una parte del comportamiento humano: la actividad de proferir oraciones con el propósito de adaptarse al medio. Para Dewey (y Davidson) el lenguaje es más bien un instrumento que una representación. Considerar la filosofía como el intento de decir «como el lenguaje da cuenta del mundo» diciendo qué hace que ciertas oraciones sean verdaderas, o que ciertas acciones o actitudes sean buenas o más racionales es, desde este punto de vista, imposible.<sup>316</sup> Dewey piensa la filosofía de una manera más organicista, intentando unir lo viejo con lo nuevo, de unir Hegel con Darwin: «captar nuestra época con el pensamiento». Para Dewey la filosofía debe recuperar su carácter básico, su carácter terapéutico, es decir abandonar la noción de conocimiento en cuanto representación exacta que resulta posible gracias a procesos mentales e inteligibles gracias a una teoría de la representación. Por lo tanto, considerar el lenguaje como un espejo de la naturaleza es, simplemente, falso. El lenguaje-como-imagen no es un concepto útil para decirnos en qué consiste el mundo, ni siquiera, añade Rorty, para explicar el éxito de la investigación científica, como pensaba Putnam.<sup>317</sup> Postular que hay una realidad superior es situarse de nuevo dentro de la tradición platónica y lleva a una representación del hombre como teniendo un doble (alma, noúmeno, naturaleza) que usa el propio lenguaje de

---

<sup>315</sup> PUV, pág. 172.

<sup>316</sup> CP, «Introduction».

<sup>317</sup> Esta postura lleva necesariamente a un «realismo metafísico», es decir, pensar que hay una realidad independiente a nuestras teorías sobre la misma. Para resolver este problema, Peirce afirmaba que hay una teoría ideal a la que nos vamos aproximando. Cfr. PMN, pág. 295; FEN, pág. 271.

la realidad en lugar de simplemente el vocabulario de un tiempo y una época.<sup>318</sup> De la misma forma que en Derrida, para quien «el lenguaje es el último refugio de la tradición kantiana».<sup>319</sup> Los problemas surgen porque se concibe al lenguaje como un elemento intermedio que se introduce entre el sujeto y el objeto formando una barrera que impide al conocimiento humano ver cómo son las cosas en sí mismas.<sup>320</sup> El dilema es que o se recurre a la teoría de la referencia para subrayar el éxito de la ciencia o por el contrario es solo cuestión de decisión.<sup>321</sup>

El propósito de Rorty es dar un paso más allá dentro de la tradición pragmática. El pragmatismo clásico se ha parado en un estadio que parece más bien defender una posición que seguir con la crítica pragmática, en especial, la de tipo Deweyana. Según Rorty, la tradición pragmática lleva a negar todo tipo de entidades trascendentales, cualquier cosa que se pueda postular como ajena al cambio. Para ello propone eliminar toda teoría del significado como teoría referencialista (Davidson), pero entonces, el lenguaje corre el peligro de quedarse carente de toda sujeción real (*hook on the world*), la realidad se independizaría y por ello mismo dejaría de ser real para ser una ficción.<sup>322</sup> Sin embargo, si distinguimos entre «referencia» y «hablar de»,<sup>323</sup> no tendríamos ningún problema para que el lenguaje siga funcionando sin apelar a alguna realidad existente. «Hablar de» abarca ficciones y realidades y es inútil a efectos realistas. Se puede hablar igual de bien o mal tanto de las cosas que existen como de las que no existen, siempre y cuando no se

---

<sup>318</sup> CP, «Introduction».

<sup>319</sup> «Philosophy as a Kind of Writing», en CP, pág. 93.

<sup>320</sup> PUV, pág. 161, véase también el capítulo 3 de esta tesis.

<sup>321</sup> PMN, pág. 287; FEN, pág. 264.

<sup>322</sup> Rorty no parece resolver satisfactoriamente el problema de que toda la realidad se convierta en ficción. Volveremos sobre este asunto más adelante en las conclusiones, §7.

<sup>323</sup> Esta es la postura que defiende en su artículo «Realism and Reference», 1976d.

planteen preguntas sobre lo que existe.<sup>324</sup> Lo que Rorty quiere aclarar es que no es realmente importante saber exactamente lo que existe, conocer lo que hay en el mundo, para poder hablar sobre lo que sea. No necesitamos una referencia independiente de nuestras intenciones, de entidades a las que podamos destinar nuestro uso del lenguaje. Hablar no significa existencia, el lenguaje no significa el mundo. La realidad es una construcción social útil, los valores tanto como los derechos humanos son construcciones sociales en el mismo sentido en que los son los neutrinos y las jirafas.<sup>325</sup> ¿Esto quiere decir que la realidad natural tiene la misma entidad ontológica que la realidad social? ¿Se ha perdido realmente toda posibilidad de tener una ontología? Según Rorty no necesitamos saber lo que hay en el mundo para poder hablar y discutir de la utilidad de los constructos sociales alternativos. Podríamos preguntarnos con Hilary Putnam, «sí, pero ¿hemos perdido el mundo?». <sup>326</sup> Si aceptamos las tesis primeras de Rorty en sus primeros escritos podríamos afirmar que así es. La cuestión es que a Rorty no le preocupa la existencia del mundo para poder mantener un discurso coherente, es decir, si hecho, valor, concepto e interpretación se compenetran y quedan indiferenciados, no tenemos más remedio que aceptar una teoría coherentista de la verdad como una red coherente de creencias y aceptar, por tanto, la pérdida del mundo. Sin embargo, Rorty matiza más tarde esta postura y apunta a que no olvidemos que uno de los vínculos relacionados con nuestras interpretaciones es que las palabras que utilizamos deben ser interpretadas referidas a cosas con las cuales tenemos

---

<sup>324</sup> PMN, pág. 289; FEN, 265.

<sup>325</sup> PUV, 219.

<sup>326</sup> (PUTNAM, 1999, pág. 95).

interacciones o presiones causales.<sup>327</sup> La consecuencia no es que hayamos perdido totalmente el mundo sino que tan solo es inalcanzable o inaccesible de conocer como una realidad objetiva, trascendente, o en términos de la tradición filosófica, como verdades que están ahí afuera para ser descubiertas por nosotros. Davidson apela, como hemos visto anteriormente, a que las interpretaciones se podrían ofrecer desde un punto de vista de un intérprete omnisciente. Sin embargo, este argumento no funciona según Putnam<sup>328</sup> Para Rorty este problema no existe pues lo único que necesitamos suponer es la existencia de un mundo mediante inferencias causales: «estamos conectados con el mundo causalmente pero no semánticamente».<sup>329</sup> En un mundo sin esencias, según Rorty, no hay lugar para dualismos de ninguna clase. Rorty no niega la existencia del mundo independientemente de nosotros, lo único que dice es que en cuanto lo conocemos, solo lo conocemos como interpretación, solo accedemos a él mediante el lenguaje y el lenguaje es una herramienta útil que nos permite jugar con las cosas del mundo. Según Rorty no hemos perdido el mundo, lo único que hemos perdido es el acceso privilegiado al mismo, nada más y nada menos. La realidad es una descripción, una descripción que se va formando históricamente mediante el aumento e invención de metáforas. Por tanto, hay una especie de identidad entre objetos y descripciones de tal manera que la materia, la realidad acaba convirtiéndose en «discurso».<sup>330</sup> En definitiva, lo que ocurre es que términos como «verdad», «bondad» y «realidad» tienen un doble uso, uno filosófico

---

<sup>327</sup> (CALDER, 2003, pág. 64).

<sup>328</sup> Este argumento implicaría un regreso al infinito (el problema platónico del tercer hombre); si se presupone que un intérprete omnisciente es quién garantiza el contacto del lenguaje con el mundo, nada nos impide preguntar ¿de qué modo el lenguaje de ese interprete se conecta con el mundo? y así *ad infinitum*. (PUTNAM, 1999, pág. 113).

<sup>329</sup> (PUTNAM, 1999, pág. 107).

<sup>330</sup> (CALDER, 2003, pág. 41).

—el que utiliza Putnam— y uno común —el que utiliza Davidson—. <sup>331</sup> Lo único que podemos afirmar es que el mundo no es más que la causa de nuestras creencias.

#### 4.2.3. Causalismo y experiencia

Como dice Ramón del Castillo, cada pragmatista describe la experiencia de una forma distinta. <sup>332</sup> Peirce pensó una teoría fenomenológica como una teoría de las categorías que revelase los rasgos generales de la experiencia. Pensaba que el lenguaje con sus categorías lógicas podría explicar las conclusiones de su fenomenología.

James elaboró un empirismo dentro de la tradición pragmatista como un empirismo sin método, entendiendo la palabra método en el sentido positivista o popperiano. <sup>333</sup> El empirismo radical de James consistía más en un trato directo con los fenómenos que en una teoría sobre el conocimiento de los fenómenos. James al igual que Dewey, no considera como parte fundamental de la filosofía, elaborar una teoría del conocimiento o epistemología. El empirismo de James permite avanzar siempre atendiendo a ejemplos, al uso que hacemos de las cosas, de elementos individuales y no a través de generalizaciones. El empirismo radical de James solo admite aquello que sea directamente experimentado, entendiendo, como ya se ha dicho antes, la experiencia en un sentido amplio: como todo lo que pueda ser experimentado. Es un intento de escapar del dualismo de la metafísica y la subjetividad de la epistemología cartesiana, y por enriquecer la empobrecida concepción de la experiencia de los viejos empiristas. <sup>334</sup>

---

<sup>331</sup> (BERCIANO, 1998, pág. 92).

<sup>332</sup> (DEL CASTILLO, 1995, pág. 47).

<sup>333</sup> *Ibíd.*

<sup>334</sup> (HAACK, 2001, pág. 32).

Hemos visto que las concepciones de experiencia como signo (Peirce), como cultura (Dewey) y como realidad total (James), terminan en Rorty postulando una sola realidad, el lenguaje. Hemos visto como el problema de la realidad para Rorty termina en la pérdida del mundo y en la inutilidad de tener una teoría del conocimiento, una epistemología. El conocimiento es contingente y no podemos conocer más allá de nuestro lenguaje como creación histórica. El mundo no está compuesto de esencias inmutables. La separación ciencia y ética no existe. ¿Por qué entonces seguimos confiando en la ciencia? La existencia del mundo científico se rige por el concepto de causalidad. Pero ¿no es la causalidad una forma de creencia?, se pregunta Rorty. Hume nos hizo ver que la causalidad se apoya en el hábito, en la costumbre. Si el principio de causalidad como tal no puede erigirse en el último fundamento de nuestra experiencia, entonces, la consecuencia, como dice Bello, «es la sustitución de la necesidad de las leyes de la historia y la naturaleza por el azar y la contingencia de las relaciones con el medio, un medio humano, cultural y lingüístico, no ya natural al estilo de las otras especies naturales. Un medio que transforma la causalidad biológica por la causalidad semiótica».<sup>335</sup>

El nominalismo de finales del siglo XIX —como señala Habermas— recogió las influencias del historicismo de moda hasta entonces dando lugar al pragmatismo. En la filosofía, la cultura y las formas de vida (Dewey), así como la historia y las formas históricas, se convirtieron en el objeto de estudio que sustituía a la experiencia. Según Habermas, Derrida y Rorty cierran el círculo de esta nueva manera de entender la filosofía.<sup>336</sup> La influencia de Dilthey es notoria. Dilthey convirtió las

---

<sup>335</sup> (BELLO, 2000, págs. 640-641).

<sup>336</sup> HABERMAS, «El manejo de la contingencia y el retorno del historicismo». En (NIZNIK Y SANDERS, 2000, págs. 21, 22).

formas culturales como objetivaciones mediante las cuales los sujetos expresan su experiencia. Esta experiencia solo puede expresarse como historia de las formas culturales, es decir, como razón histórica. La segunda categoría fundamental de la razón histórica es la conexión dinámica. Esta conexión se distingue de la causalidad en que produce valores y crea objetivos, es decir, es una categoría muy cercana a la categoría de la terceridad de Peirce y el instrumentalismo de Dewey. Dilthey considera como conexiones dinámicas a los individuos, las instituciones, las comunidades, las civilizaciones y en definitiva la totalidad del mundo histórico.<sup>337</sup>

La causalidad de Rorty se configura, entonces, como una mezcla entre causalidad empírica, semiótica y dinámica. Tenemos una experiencia causal de las cosas que se convierte en una narración histórica que apela a una totalidad en la que todos los elementos están, de alguna forma, interconectados.

El término final de la reinterpretación de la experiencia pragmática que Rorty lleva a cabo termina por convertirse en creencia. Es una creencia —que es lo más conveniente para nosotros tener— que expresa el límite de lo que podemos creer. Como límite ¿es también un límite del pensar? Kant hace su clásica distinción entre conocer y pensar, siendo la experiencia los límites del conocimiento. Si adoptamos el concepto de experiencia pragmática que Rorty propone llegamos a que no hay tal diferencia: los límites del conocer serían los límites del pensar y no habría diferencia entre conocer y pensar, pues todo se resume en creencia.<sup>338</sup> La base de toda creencia es la utilidad —«creemos en Dios porque esta creencia es útil»<sup>339</sup> y la coherencia

---

<sup>337</sup> (ABBAGNANO, 1978, pág. 491 y ss.).

<sup>338</sup> (ROYO HERNÁNDEZ, 2007, pág. 8).

<sup>339</sup> «Respuesta a Kolakowski», 2000e, pág. 88.

—de la creencia nueva con el resto de las creencias que ya se tienen— y no la racionalidad.

### 4.3. Contra la «constitución»

Tanto en la representación como en la constitución la relación se establece desde el «yo» al Mundo. La diferencia está en que mientras en la constitución la relación se establece entre el «Yo Intermedio» y el Mundo, en la representación la relación se establece entre el «Yo Externo» y el Mundo. La misión del «yo intermedio» va a ser distinguir de los objetos empíricos capturados como reflejos por la representación, las propiedades esenciales de las accidentales,<sup>340</sup> es decir, tiene que ser capaz de conocer. En esta tarea el «yo» se tiene que constituir, a la forma kantiana, como posibilidad de la experiencia para poder reconocer los objetos suministrados por la representación. Es la perpetuación del dualismo en la forma esquema-contenido que Davidson critica porque lleva a pensar en un esquema lingüístico, formado por un lenguaje-espejo que refleja la realidad y nos permite un acceso privilegiado a la misma.

#### 4.3.1. La superación del dualismo

Según Rorty hay dos maneras de dar sentido a la propia vida que se corresponden con dos tipos de personas, una es adscribiéndose a la propia sociedad, comunidad o tribu y a su historia y tradiciones y la otra es describiéndose como perteneciente a una realidad no humana.<sup>341</sup> Las primeras buscan solidaridad y las segundas objetividad. Solo el deseo por la objetividad va acompañado por la

---

<sup>340</sup> (ALVAREZ, 2002, pág. 20).

<sup>341</sup> «Solidarity...», en ORT, pág.21.

necesidad de encontrar la verdad, pues si buscamos algo ahí afuera independiente de nosotros y nuestra cultura, algo objetivo, entonces buscamos aquello que debe ser aceptado universalmente y no puede ponerse en contradicción: el deseo de verdad, aseguran, es un deseo universal<sup>342</sup> y está inserto en la naturaleza humana. Esto lleva a la visión de una comunidad humana inclusivista, en la que se valora más la adhesión a unos valores supuestamente universales que a la firmeza de mantener las diferencias ante los extraños. La realidad, según Rorty, es que la mayoría de las sociedades humanas son exclusivistas<sup>343</sup> y la idea de una comunidad inclusivista a nivel planetario es utópica. La intención de los filósofos inclusivistas es demostrar la posibilidad de llegar a un acuerdo universal bajo la premisa de que la verdad es correspondencia con la realidad y que la realidad tiene una naturaleza intrínseca, que hay una «Forma de Ser del Mundo», según las palabras de Nelson Goodman.<sup>344</sup> Esta teoría de la verdad como correspondencia es consecuencia directa de la separación platónica entre mundo y apariencia. El objetivo del hombre es conocer el mundo como verdad y no guiarse por las apariencias. La realización de la esencia humana se consigue accediendo al conocimiento verdadero, a la contemplación de la verdadera realidad, a la representación de las cosas como realmente son. Desde Platón, el hombre aparece en medio de un mundo dividido, escindido y su misión es encontrar el mundo verdadero sin dejarse engañar por las apariencias. Los escolásticos identificaron la verdadera realidad con la visión cristiana de la creación divina que debería corresponderse con el deseo de perfección y bondad del alma humana. Ya desde Descartes se empieza a implantar la imagen de la mente como un

---

<sup>342</sup> «Universality and Truth», 2000h, pág. 1; PUV, pág. 79.

<sup>343</sup> *Ibíd.*

<sup>344</sup> *Ibíd.*; PUV, pág. 80.

espejo del mundo y de la esencia cristalina del hombre, como se ha repetido a lo largo de este trabajo. El mundo dividido exterior a nosotros gana uniformidad a consta de dividir al «yo»: entre un «yo» que conoce y un «yo» que desea. Kant añade un nuevo «yo»: el «yo» con la necesidad de ser sublime, el «yo trascendental». La filosofía surge de esta manera como la necesidad de curar la herida de estas divisiones del mundo y del «yo», de tender puentes entre el «yo» y el mundo, de salvar el abismo que queda entre un «yo» que se dirige al mundo y un mundo que recibe la actividad del «yo». En esta interpretación de la filosofía, Rorty ve la existencia de la «Verdad como Una» como el resultado de esta necesidad de salvar los abismos que quedan entre los intersticios del «yo» y del mundo. La verdad sería el eslabón, el punto de unión que nos permitiría ir del «yo» como sujeto al mundo como objeto y vice-versa. Estas divisiones que tienen su origen en la constitución de una filosofía como contemplación, como *teoría*, se van configurando a lo largo de la historia de diversas formas. Es en la modernidad cuando surge la división mente-cuerpo, la mente como el «Yo Verdadero», el «yo» que aspira a conocer el mundo que es imagen reflejada en su mente y el cuerpo como el «yo» que quiere, dominado por las pasiones y deseos. El hombre se constituye como la manera de articular nuestros deseos y pasiones a la búsqueda de la verdad como correspondencia supeditadas al «yo» que conoce. La mente es antes que el cuerpo, el sujeto antes que el objeto. El «yo» moderno se constituye mediante cuatro formas en continua confrontación y conflicto: la autorreflexión, la autoafirmación, la autogratificación y la autoarticulación.<sup>345</sup> El hombre moderno se encuentra dividido y todos sus esfuerzos se dirigen a evitar y salvar estas divisiones. La narración que Rorty nos

---

<sup>345</sup> (HALL, 1994, pág. 49).

ofrece de la filosofía es historicista. La filosofía no se puede entender sin su historia. Es un error pensar que la filosofía se puede constituir como una ciencia, con un objeto bien definido y olvidarse de la historia de su desarrollo. Los filósofos analíticos han dejado de lado intencionadamente las cuestiones sobre el desarrollo de la filosofía a lo largo de la historia. La historia de la filosofía ha sido abandonada en los planes de estudio de formación de los filósofos. El historicismo de Rorty no es más, sin embargo, que un relato, una narración hecha a medida de sus intereses. La filosofía es un movimiento de descentración del pensamiento.<sup>346</sup> Desde Platón se han ido eliminando todos los centros privilegiados sobre lo que giraba todo lo demás — las ideas, el cielo, la verdad, el «yo», etc.— y la modernidad no ha hecho más que acelerar dicho proceso. Los filósofos más variados forman parte de este movimiento: Desde Copérnico a Darwin, pasando por Freud, Nietzsche y Heidegger. Gracias a Copérnico sabemos que la tierra ya no es el centro del universo, a Darwin que el hombre no es el centro de la creación, a Nietzsche que la verdad no es el objetivo del conocimiento y a Freud que el «yo» ya no es el dueño de su propia casa. Según este último, el «yo» está dividido en el «ego», el «ello» y el «superego». Trinidad curiosamente coincidente con los tres sujetos kantianos.<sup>347</sup> En esta curiosa historia la filosofía representa la lucha contra la necesidad en beneficio de la contingencia. La humanidad ha perdido su centro privilegiado y no ganamos nada con intentar

---

<sup>346</sup> «Freud and Moral Reflection», en EHO, pág. 143.

<sup>347</sup> Como hemos visto, en su artículo «Non-reductive Physicalism», Rorty dibuja un yo moderno dividido en tres esferas diferenciadas en su relación con el mundo: un yo exterior (*outer self*) que consiste en creencias y deseos, empíricos y contingentes, un yo medio (*middle self*) consistente en creencias y deseos necesarios y a priori que además estructura y constituye la esfera externa, y un núcleo interior inefable (*inner self*) que es «el yo verdadero» del modelo platónico- cristiano. Este «yo interno» es el que tiene las creencias y deseos que forman «el yo medio» y «el yo exterior». Este modelo que llama poskantiano es el responsable de que la filosofía se instalara dentro del yo, de manera que la mayor parte de la filosofía de este período ha consistido en los intentos de reconciliar las tres partes de este yo, así como de especificar las relaciones de cada yo con el mundo físico. En ORT, pág.117 y ss.

recuperarlo a base de definir una racionalidad necesaria y universal. El giro kantiano, desde este punto de vista, es un intento más de recuperar el centro del universo por parte del hombre, mediante la postulación de un «yo trascendental» al que nunca llegaremos pero que es necesario como constitución de toda posibilidad, condición de toda experiencia y guía de acción. Si bien Kant apartó al hombre del centro y le hizo girar en torno a las cosas no se atrevió a dejarle solo, y tuvo la necesidad de dotarle de fundamento. El hombre no es el centro de nada pero tiene un centro. Al mismo tiempo Newton hacía difícil la imagen de un universo como un espectáculo edificante, y Darwin y Mendel hacían imposible una jerarquía de seres naturales. La unidad de los cielos y la tierra contrastaba, paradójicamente, con una separación cada vez mayor entre el hombre y las cosas. La idea de máquina no era concebible asociarla a la idea de hombre. El hombre tiene una esencia (una mente) que no es explicable en términos mecanicistas. El concepto de razón kantiana vino muy bien para salvar esta idea de que el hombre tenía una esencia entendida como naturaleza innata. La búsqueda de esta naturaleza era el objetivo para definir qué es la razón. La razón se va a identificar, básicamente, con conocimiento y el conocimiento con la objetividad, el deseo de conocer es el deseo de objetividad y es en el objeto donde está la verdad al ser conocido de manera universal y necesaria por la razón. La verdad se constituye, por tanto, como correspondencia con la realidad y como la meta de la investigación.<sup>348</sup>

El pensamiento dualista invade a toda la modernidad. La obsesión por compaginar ambas orillas de los dualismos creados es la característica más notoria de la filosofía racionalista. El dualismo cartesiano sujeto-objeto se transforma en Hume

---

<sup>348</sup> *The goal of inquiry* (en el original en inglés). *Inquiry*, en inglés, quiere decir, investigación, buscar información de algo, deseo de saber.

en representación –antirrepresentación que, mediante la distinción predicación-síntesis, en Kant toma la forma de esquema-contenido.<sup>349</sup> Ya hemos dicho que la idea kantiana de un contenido que se ajusta a un esquema previo en la mente de los sujetos termina traduciéndose en un esquema de tipo lingüístico, en la existencia de un lenguaje que dilucida la forma en que accedemos a las cosas y nos permite conocerlas. La obsesión por el lenguaje es la característica de las filosofías poskantianas. La relación mente-cosa pasa por la palabra, y el lenguaje se convierte en el intermediario entre el sujeto y el mundo, en el espejo de la realidad, un espejo que en Tarski se convierte en traducción.<sup>350</sup> La verdad está en el lenguaje y su estudio es el estudio de la relación sujeto-palabra-cosa,<sup>351</sup> es decir, el problema de la verdad se convierte en el problema del significado y la referencia, esto es, de la relación del lenguaje con el mundo por un lado y con el sujeto por el otro. Eliminada la referencia<sup>352</sup> solo queda el significado y la construcción de una teoría del significado coherente pasa a ser el centro de preocupaciones de los filósofos. Si

---

<sup>349</sup> PMN, págs. 148-155; FEN, págs. 142-148.

<sup>350</sup> Tarski, demuestra que una teoría de la verdad solo es posible en un metalenguaje como traducción de lenguajes específicos en los cuales las referencias se hayan convenido previamente. En este sentido la verdad se desplaza al lenguaje y tenemos como resultado la propiedad de la verdad que Rorty describe como de la referencia divergente (*disquotation*). Rorty adopta esta propiedad porque viene acompañada de la eliminación de la naturaleza representacional del pensamiento y del lenguaje y, por tanto, de la verdad como correspondencia con el mundo. Akeel Bilgrami: «Is Truth a Goal of Inquiry?», en BRANDOM (2000: 243ss)

<sup>351</sup> Donald Davidson hace una triangulación distinta. La fuente de la objetividad y de la comunicación está en la relación que se establece entre el hablante, el intérprete y el mundo. La idea es que no puede haber lenguaje sin triangulación, por lo tanto, no es posible tener lenguaje o creencias sin estar en contacto con ambas cosas, con una comunidad humana y con una realidad no humana. No existe ninguna posibilidad de verdad sin acuerdo ni de acuerdo sin verdad. «The Structure and Content of Truth», *Journal of Philosophy*, vol. 87, 1990, pág.25.

<sup>352</sup> Todo el capítulo del problema del conocimiento ha consistido en hacer ver como Rorty se deshace del concepto de referencia y por añadidura de la polémica realismo-antirrealismo. El resumen de la crítica a la epistemología que hace Rorty es que si no podemos establecer una teoría privilegiada del conocimiento, no podemos establecer la verdad como conocimiento adecuado a las cosas, dicho de otro modo, si no hay conexión entre palabra y cosa es imposible establecer una teoría de la verdad como correspondencia o como una representación adecuada de la realidad.

podemos establecer una relación privilegiada,<sup>353</sup> piensan los filósofos racionalistas, entre la palabra, el hablante y la realidad, podremos tener una teoría de la verdad.

¿Cómo se construyen los significados de una lengua? Podemos pensar al hombre como una máquina bien engrasada construida (por Dios o la Evolución) para, entre otras cosas, tener una representación adecuada de las cosas.<sup>354</sup> Esta máquina tendría como función principal el conocimiento y como instrumento privilegiado para conocer el lenguaje. La relación entre lenguaje y sujeto vendría condicionada por un programa interno e innato a todos los hombres (un programa que se identificaría con la razón). Las respuestas (*output*) ante los estímulos externos (*input*) estarían también condicionadas por este programa. Si podemos pensar estas respuestas de tipo lingüístico (la capacidad comunicativa de Chomsky), entonces, dilucidar como se establecen estas respuestas en relación al programa que las produce y cuáles son las que producen más conocimiento sería el objetivo de una teoría de la verdad. Los pragmatistas, piensa Rorty, quieren deshacerse de esa imagen y pensar el hombre como una máquina que continuamente adapta su comportamiento en relación a los demás hombres y al medioambiente. Estas máquinas no tienen ningún programa definido sino que continuamente se reprograman para afrontar nuevas situaciones. De esta manera no hay respuestas universales o privilegiadas. El lenguaje solo es una respuesta más cuyo objetivo es la adaptación o el ajuste y no el conocimiento. Por tanto, la construcción de significados no depende del individuo, sino que es una tarea colectiva e histórica, depende de un contexto determinado. El lenguaje no es una creación individual sino social. El individuo lo único que hace es utilizar una

---

<sup>353</sup> Una relación de tipo natural, perteneciente a una facultad innata a todos los hombres que se llamaría razón. La racionalidad sería el ejercicio de esta facultad.

<sup>354</sup> «Is Truth a Goal of Inquiry?», en TP, pág. 32.

herencia que recibe (de la misma manera que recibe el andar erguido o la mano prensil) para sus propósitos. Los significados no son producto de nuestras representaciones internas sino de creencias y deseos que, en realidad, son hábitos de acción (Peirce) o modelos de comportamiento. ¿Existen un conjunto de creencias o deseos comunes a todos los seres humanos? Rorty —y aquí se aparta de D. Davidson— piensa que no, que todas nuestras creencias vienen determinadas culturalmente y, por tanto, todo intento de construir una teoría de la verdad como significación objetiva es ilusoria.

Si pensamos que la razón es una facultad que se expresa lingüísticamente entonces pensaremos que la racionalidad es una facultad cuyo objetivo es descubrir la verdad. Pensaremos también que la Verdad es Una y que el interés humano universal por la verdad nos lleva a pensar en una comunidad universal inclusivista.<sup>355</sup> El reino de los fines kantianos se asemejaría a esta comunidad ideal hacia la cual nos encaminamos en un proceso de incremento de la racionalidad y de progreso moral de toda la humanidad, «donde “racionalidad” denota el ejercicio de una facultad orientada a la verdad».<sup>356</sup> Rorty está de acuerdo en convertir en lingüística la noción de razón (junto con filósofos como Habermas, Sellars y Davidson) pero no comparte la idea de que en los procesos de comunicación y comprensión mutua surge un momento de incondicionalidad.<sup>357</sup> Para Rorty cualquier teoría de la verdad que trascienda el contexto cultural local no tiene sentido, Rorty sigue el principio pragmático de que cualquier diferencia tiene que ser relevante en el orden práctico, en este sentido la verdad no es una cuestión de conocimiento sino una cuestión

---

<sup>355</sup> «Universality and Truth», 2000h, pág. 1. En la traducción castellana, PUV, pág. 79.

<sup>356</sup> *Ibid.*, pág. 1 y pág. 80.

<sup>357</sup> Convertir la razón en lingüística equivale automáticamente a socializarla puesto que no existen creencias ni deseos no lingüísticos. En PUV, pág. 83.

práctica, es decir, de acciones y comportamientos humanos que se corresponde con su concepción del lenguaje como instrumento de interacción con el medio. Si creemos que el lenguaje no es más que un mecanismo desarrollado para acrecentar las posibilidades de sobrevivir (igual que el desarrollo evolutivo de la oposición del pulgar al resto de los dedos de la mano), entonces no podemos considerar la verdad como la búsqueda de lo incondicionado o trascendente. Para un pragmatista, según Rorty, es absolutamente innecesario tener una teoría sobre la naturaleza de la verdad pues no nos ofrece ninguna ventaja adaptativa. Los hombres no somos unos animales especiales cuyo objetivo principal sea el conocimiento, como creían los griegos, sino que nuestro objetivo, siguiendo la idea de Dewey, es la adaptación, es decir, hacernos cargo de nuestra propia evolución para que nos lleve hacia las direcciones que pensemos que son las mejores, no hacia un destino ya escrito.<sup>358</sup> La diferencia entre el hombre y el chimpancé o el lagarto no es que nosotros «conocemos» nuestro entorno, sino que, más bien, nosotros logramos acomodarnos al mismo mucho mejor que ellos.<sup>359</sup>

#### 4.4. Contra la verdad

«No hay verdad» ¿Qué significa esto? ¿Por qué alguien puede decir tal cosa?<sup>360</sup>

La tradición del pensamiento occidental se ha caracterizado por la búsqueda desinteresada de la verdad junto a la conquista de la libertad. Conocer la verdad implicaba conseguir mayores cotas de libertad. Ambas, la verdad y la libertad, se configuraban bajo la idea de persecución y podían alcanzarse mediante el esfuerzo y

---

<sup>358</sup> *Ibid.*, pág.85.

<sup>359</sup> «Norteamericanismo y pragmatismo», 1993a, pág.19.

<sup>360</sup> Así empieza Rorty la introducción al tercer volumen de sus Ensayos filosóficos: *Truth and Progress* [TP].

la paciencia necesarios. Esta unión entre verdad y libertad va a tener su mejor expresión en la promesa evangélica de «la verdad nos hará libres». Promesa que parece que fue la que guió a Jefferson y los padres fundadores de los Estados Unidos para que unieran el destino de la joven nación americana junto con la lucha por la libertad y la verdad.

Esta fecunda unión entre la libertad y la verdad tomó dos caminos diferentes. En Europa, la idea de libertad unida al conjunto de la ciencia expresaba el anhelo del dominio del hombre sobre la naturaleza. La libertad implicaba salir del estricto determinismo de la ley natural poniendo la ciencia al servicio de la predicción y del conocimiento contemplativo de la naturaleza (como obra de Dios). En este contexto, la física se convierte en la reina de las ciencias. En los Estados Unidos ciencia y moral se dan la mano para recorrer el camino juntas. La libertad, debido a la existencia de la Guerra de Independencia, incorpora un contenido más político y social. La ciencia, junto a la libertad, tiene como misión la construcción de un futuro mejor. Según Rorty, estas fueron las dos vías en las que se desarrolló la filosofía del siglo XIX, la filosofía continental (en sus dos formas: la trascendental y la empírica) y el pragmatismo como el relevo del romanticismo. La primera busca la verdad como la meta de la investigación y la segunda intenta decir simplemente cómo funcionan las cosas «en el sentido más amplio posible».<sup>361</sup> Para los pragmatistas los enunciados verdaderos no lo son porque tengan una correspondencia con la realidad y, por lo tanto, no hay que preocuparse por aquello qué sea la realidad para saber cuándo un enunciado es verdadero.<sup>362</sup> Los pragmatistas piensan que la verdad no es más que el nombre de una propiedad que todos los enunciados verdaderos

---

<sup>361</sup> CP, pág. xiv.

<sup>362</sup> CP, pág. xvi. Véase también cap. «El mundo felizmente perdido» de esta tesis. §4.2.2.

comparten<sup>363</sup> y que lo verdadero poco se diferencia de la creencia, lo que nos lleva a pensar que hablar o intentar definir lo «verdadero» o lo «bueno» es inútil, un intento estéril que no conduce a ningún sitio. Por lo tanto, de poco o nada sirve hablar de la verdad. La teoría pragmatista de la verdad forma parte de un programa más general que pretende sustituir los dualismos griegos y kantianos por una nueva distinción entre pasado y futuro. El pragmatismo es una manera de sustituir un pasado insatisfactorio por un futuro mejor, de hacer que la esperanza ocupe el lugar de la certeza.<sup>364</sup> En este sentido, la distinción entre verdad y justificación no tiene ningún sentido y los filósofos deben limitarse explícita y conscientemente a la justificación, a lo que Dewey llamaba la «aseverabilidad garantizada» (*warranted assertability*).<sup>365</sup> El resultado de la concepción pragmatista de la verdad vendría definido entonces como un conjunto de creencias de una comunidad dada.<sup>366</sup> Por otra parte, para los pragmatistas no hay que prestar una atención excesiva a la función declarativa del lenguaje, dicho de otro modo, hay que abandonar el logocentrismo y todo intento de construir una teoría del significado, en el sentido de intentar dilucidar qué tipo de conexiones o relaciones se establecen entre la lengua y «el yo».<sup>367</sup>

Ahora bien, ¿esto quiere decir que no hay ningún carácter absoluto de verdad? Rorty, obviamente piensa que no, que todas las propuestas con aspiración a «permanecer» independiente de los contextos en donde se desarrollan son otras formas de recuperar lo Absoluto, lo Eterno, etc. que nos llevan directamente a un

---

<sup>363</sup> CP, pág. xiii.

<sup>364</sup> «Norteamericanismo y pragmatismo», 1993a, pág.11. Conviene recordar que el objetivo de la filosofía de Rorty es sustituir conocimiento por esperanza.

<sup>365</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>366</sup> Cfr. «Rationality and Cultural Difference», en TP, págs. 186-201.

<sup>367</sup> Es interesante la nota 45 del artículo «Universality and Truth», (2000h), en donde Rorty dice que la noción de «competencia comunicativa» está siendo desplazada por la concepción «conexionista» de «suficientes conexiones neuronales» para que el organismo pueda ser usuario de un lenguaje. Traducción castellana en PUV, nota 35, pág.115.

pensamiento dualista. Rorty intenta evitar el relativismo en la construcción de un nuevo paradigma donde el concepto de verdad no sea relevante para la filosofía y esto le da pie para rechazar el dogma de que lo real y lo verdadero son independientes de nuestras creencias.<sup>368</sup> Si por un lado nos deshacemos del mundo y por el otro del significado, ¿qué queda? Según Rorty solo nos quedan nuestras creencias. El lenguaje es el sitio natural de nuestras creencias y queda separado de este modo del mundo y del sujeto (la contingencia del lenguaje). El triángulo queda deshecho y con ello toda posibilidad de una filosofía dualista. El único dualismo que podemos mantener si con ello queremos salvar la filosofía es la distinción entre lo público y lo privado. Solo en la esfera privada podremos dar satisfacción a nuestro deseo de sublimidad y perfección, de construirnos una identidad cuyo núcleo central sea la búsqueda del conocimiento, pero ello no tiene ninguna incidencia o relevancia para la política.

#### 4.4.1. El concepto de verdad

Toda fe es falsa; toda fe es verdadera: la verdad es un espejo hecho añicos, esparcido en miríadas de fragmentos; y cada uno cree que su minúsculo fragmento es el todo.

Richard Burton

«Los pragmatistas piensan que si algo no se diferencia de la práctica, entonces no se diferencia de la filosofía»<sup>369</sup> Rorty aplica este principio al concepto de verdad y

---

<sup>368</sup> *Ibid.* y TP, pág. 11; CP, «Introduction».

<sup>369</sup> Con esta frase, que recoge de William James, Rorty empieza el artículo, «Is Truth a Goal of Inquiry?», en TP, pág. 19.

encuentra que muchos tratamientos de este concepto adolecen de seguir este principio.

¿Qué es la verdad? Según James «lo que nos es más conveniente creer» o «lo que es bueno para nosotros creer». Rorty se apropia de esta definición para su objetivo de facilitar la sustitución de una ética de objetivos y de conocimiento por una ética utilitarista de la creencia. El concepto de verdad como algo que tiene que ser dotado de contenido o explicitado no tiene sentido (es decir, no es útil) en una concepción utilitarista de la verdad. Es imposible llegar a un acuerdo sobre lo que consideramos verdadero y lo que no, es decir, para Rorty, es imposible separar verdad y justificación como piensan los defensores de una noción absoluta de verdad. Si admitimos que verdad y justificación son lo mismo, lo único a lo que podemos aspirar es a defender nuestras creencias ante determinadas audiencias. ¿Qué audiencias? Habermas piensa que en el proceso discursivo de comunicación tenemos que tener presente que nos dirigimos a una audiencia ideal: aquella audiencia que en cualquier circunstancia es «la mejor posible». Pero piensa Rorty —siguiendo a Putnam— que nunca podremos excluir la posibilidad de la existencia de una audiencia mejor ante la cual una creencia que creíamos justificable ya no lo sería.<sup>370</sup> Al contrastar audiencias poco informadas con audiencias mejor informadas hacemos el único uso posible de la palabra verdadero que no puede ser eliminado de nuestra práctica lingüística: «el uso precavido» (*cautionary use*),<sup>371</sup> y es el que utilizamos

---

<sup>370</sup> *Ibid.*, 22.

<sup>371</sup> Sobre los usos de la palabra verdadero, véanse los siguientes artículos: «Pragmatism, Davidson and Truth», en ORT; «Hilary Putnam and the Relativist Menace», en TP, pág. 60 y «Universality and Truth», 2000h. Para la traducción del término *cautionary use* Marco A. Galmarini (en —NIZNIK Y SANDERS, 2000—) prefiere «uso cauteloso». Ramón del Castillo traduce por «uso precautorio», en (COLOMINA & RAGA, 2010, pág. 200) y J. Vergés utiliza «uso de advertencia», en *El pragmatismo, una versión*, (2000). Hemos adoptado el término «precavido» porque es el que nos parece que mejor expresa el sentido de la idea

también más generalmente para contrastar audiencias pasadas con audiencias futuras. Para cualquier audiencia uno siempre puede pensar una audiencia mejor informada y educada, con más imaginación, una audiencia que haya podido pensar nuevas alternativas nunca antes contempladas. Por lo tanto, no puede haber tal cosa como una audiencia ideal ante la cual asegurar la verdad de cualquier justificación (sin incurrir en la falacia naturalista). Según Rorty es tan inútil tener una teoría filosófica sobre la naturaleza de la verdad, o sobre el significado de la palabra «verdadero», como tener una teoría filosófica sobre la naturaleza del peligro o sobre el significado de la palabra «peligro». Cuando utilizamos la palabra «verdadero» lo que hacemos es ser conscientes de que es imposible que se hayan previsto todas las posibilidades y consecuencias de las acciones que nos proponemos llevar a cabo. El uso precavido de la palabra «verdadero» no es un intento de correspondencia con la realidad sino una forma de advertir del peligro, una manera de ser suspicaces y precavidos, de que otra gente en otras circunstancias pudiera no ser capaz de justificar la creencia que hasta el momento hemos justificado con éxito ante todas las audiencias con las que no hemos topado.<sup>372</sup> Entendida así, una verdad no sería más que aquella que hasta el momento nadie la ha puesto en duda.<sup>373</sup> Para su crítica a la concepción de la verdad como correspondencia, Rorty va a partir de la crítica que el mismo Quine había hecho del primer dogma del empirismo, que conducía a una concepción holística del lenguaje: «nuestras proposiciones acerca del mundo exterior se presentan ante el tribunal de la experiencia como un cuerpo corporativo, no

---

original.

<sup>372</sup> «Universality and Truth», 2000h, pág. 4. Traducción castellana en PUV, pág. 89.

<sup>373</sup> (KALPOKAS, «¿Superación de la epistemología o final de la filosofía?», 1999).

individualmente».<sup>374</sup> Rorty va a extender la concepción naturalista del lenguaje de Quine y sus consecuencias a su propia interpretación de la historia de la filosofía. Para Rorty las verdades no están «ancladas» en su sitio mediante una correspondencia con una serie de características inamovibles de la «realidad», ni por ningún «cemento» conceptual o lógico. En realidad, según Rorty, las verdades están sostenidas por un campo de fuerzas sociales asociadas y contingentes como las prácticas, los hábitos, las costumbres y las convenciones, formando una red de creencias.<sup>375</sup> No hay una verdad ahí afuera para ser descubierta, sino que la verdad cambia con la historia. En este sentido, la verdad no deja de ser una serie de creencias que son sustituidas por otras alternativas. La cuestión radica, entonces, en hacer ver por qué las creencias alternativas son mejores que las viejas y hacen aparecer a las viejas creencias como falsas.

El pragmatismo —en la versión de James y Davidson, según Rorty— no ofrece ninguna teoría de la verdad, todo lo que puede ofrecer es una explicación de por qué la terapia es mejor que la construcción de sistemas,<sup>376</sup> en otras palabras, una justificación de nuestras creencias: «los límites de la justificación serían los límites del lenguaje pero el lenguaje no tiene límites».<sup>377</sup> Aquí Rorty sigue al segundo

---

<sup>374</sup> (QUINE, 1953, pág. 41).

<sup>375</sup> (MALACHOWSKI, Richard Rorty(Philosophy Now), 2002a, pág. 53).

<sup>376</sup> ORT, pág. 128.

<sup>377</sup> «Is Truth...», en TP, pág. 22. Si pensamos el lenguaje como la expresión de la razón en términos kantianos, evidentemente el lenguaje sería el límite de todo pensar racional. Un lenguaje distinto debería, por fuerza, quebrantar el principio de no contradicción y, por tanto, no podría ser expresión de un pensamiento racional. Aquí otra vez Rorty, en su antikantismo, nos está proponiendo ir más allá de los límites de la filosofía de Kant, de ir más allá de la filosofía como expresión de la ciencia. El precio a pagar sería abandonar la pretensión de la filosofía como expresión de una razón universal. Como diría Apel, ahí es nada, es abandonar un discurso racional por uno propagandístico, o poético, es decir, el fin de la filosofía. (Nota 67 en «Universality and Truth», 2000, pág. 30 y nota 57 en la traducción castellana, PUV, pág.136).

Wittgenstein en su pretensión de liberar a la filosofía de los límites del lenguaje.<sup>378</sup> ¿Cuáles son esos límites? Según Wittgenstein el lenguaje no puede ir más allá del mundo. Para fijar los límites del lenguaje,<sup>379</sup> el único método posible consiste en fijar un movimiento entre dos puntos fijos. El objetivismo definiría el límite externo y la descripción del lenguaje, tal como lo utilizamos, definiría el límite interno. El segundo Wittgenstein pensaba que este límite externo es ilusorio. Solo es posible la perspectiva interna. Las prácticas lingüísticas serían la única forma de realidad posible.

Según Dewey una creencia o una teoría es verdad si y solo si promueve los asuntos humanos,<sup>380</sup> en este sentido, Rorty se pregunta, ¿qué sentido tiene llegar a un concepto de verdad? Davidson piensa que el concepto de verdad es importante. Si no hay concepto de verdad no hay significados, no podemos tener creencias si no pensáramos que hay creencias verdaderas y creencias falsas.<sup>381</sup> Sin embargo, para Rorty, si identificamos el significado con el uso que hacemos de las palabras lo único que podemos hacer es experimentar, comparar y mantenernos alerta. No importa si las futuras generaciones seguirán creyendo lo mismo que nosotros como verdad o llegarán a pensar algo distinto que hará nuestras creencias falsas. Desde este punto de vista nunca estaremos seguros de cuáles de nuestras creencias son verdad, luego no tiene ningún sentido convertir a la verdad en un objetivo, pues nunca sabremos si lo que perseguimos es la verdad u otra cosa distinta (aplicando el principio de falibilismo). La verdad no es un valor y su búsqueda es una tarea inútil. Lo mejor que un pragmatista puede hacer es identificar nuestras mejores creencias, las más

---

<sup>378</sup> «Keeping Philosophy Pure: An Essay on Wittgenstein», en CP, págs. 19 y ss; CPT, págs. 79, 80 y ss.

<sup>379</sup> (PEARS, 1969, págs. 181-182); CP, pág. 23; CPT, pág. 84.

<sup>380</sup> DAVIDSON, D., «Truth Rehabilitated». En (BRANDOM, 2000, pág. 66).

<sup>381</sup> *Ibid.*, pág.74.

exitosas, con las verdaderas y abandonar o desechar la idea de objetividad, pues la verdad objetiva es una ilusión. Solo podemos aspira a tener creencias que funcionen como verdades en un momento determinado y que a lo largo de la historia han cambiado y que pueden cambiar en un futuro previsible.

Volviendo a la frase del principio, Rorty no niega la verdad, simplemente niega la posibilidad de llenar de contenido objetivo el concepto de verdad, de un concepto absoluto de verdad, de encontrar provechosa una descripción de parte de la cultura que busca su relación con la realidad y no su utilidad para el futuro. La verdad no funciona como un referente que está ahí para ser descubierto y a partir del cual tomar las decisiones más acertadas sino que ocurre exactamente lo contrario, solo aquellas decisiones que resultan ser las más exitosas, que se ajustan mejor a la realidad para producir respuestas más adaptativas que, en definitiva, nos permitan vivir mejor, son la que se identifican más con lo verdadero, pero su verdad es tan solo una verdad temporal. Este es el sentido de la definición de verdad de Nietzsche que tanto le gusta a Rorty, «la verdad es la suma total de todas las interpretaciones».

Para los posmodernos y pragmatistas (como el mismo Rorty se autodenomina) las preguntas tradicionales de la metafísica y la epistemología se pueden obviar porque no tienen ninguna utilidad social, porque nuestra responsabilidad se dirige hacia otros seres humanos y no hacia «la verdadera realidad».<sup>382</sup>

Porque verdad y conocimiento son un asunto de cooperación social, la ciencia nos da los medios que nos permiten llevar a cabo mejores proyectos de cooperación social que antes.  
(FR, pág. 61).

---

<sup>382</sup> PUV, págs. 38 y 40.

Dos son, básicamente, las consecuencias que se derivan de la crítica que Rorty hace al concepto de verdad: (1) Rorty defiende que solo el pragmatismo, con su reducción de verdad a utilidad, puede sacarnos de la metafísica al permitir desechar las nociones de objetividad, racionalidad y representación.<sup>383</sup> Esto nos permitiría abandonar el modelo epistemológico que ha caracterizado a la filosofía (que las descripciones del mundo se corresponden con una realidad extralingüística) que nos llevaría a reemplazar la posición central que la verdad ha ocupado en la historia de la filosofía por la libertad; y (2) Rorty señala que el error yace en la identificación entre naturalismo y reduccionismo junto al intento de encontrar una única lengua que exprese todas las verdades que se puedan establecer. Este intento se suma al intento de identificar «verdad literal» con «verdad científica» y tratar la literatura como una «verdad metafórica», es decir, «algo que no es verdad en absoluto». En la ciencia, la moral y la política nos encontramos con proposiciones que son al principio «simples metáforas». Algunas metáforas tienen éxito y las convertimos, entonces, en candidatas de nuestras creencias, de una «verdad literal».<sup>384</sup>

---

<sup>383</sup> (KALPOKAS, 1999, pág. 268).

<sup>384</sup> «Non-reductive Physicalism», en ORT, pág.124.

## IV. LA CONTINGENCIA DEL «YO»

### 5. EL PROBLEMA DE LA PERSONALIDAD

La soledad absoluta es el destino inevitable del alma.

Solamente nuestros cuerpos se pueden encontrar.

Ryle, *El concepto de lo mental*.

Al proclamar Daniel Bell que la modernidad había muerto como razón ilustrada estaba sugiriendo que una de las tendencias constitutivas de la modernidad era el proceso de personalización.<sup>385</sup> La quiebra del orden económico jerárquico-utilitario ha llevado a las sociedades posindustriales actuales a una fractura del orden moral: los principios morales universales son incompatibles con una conducta de vida racional y propositiva. Lo que Bell estaba sugiriendo en realidad era que la modernidad se constituía como una vida de autorrealización. La realización personal consiste en la formación de una personalidad coherente que viene posibilitada por la existencia de un mundo predecible y controlable. La única respuesta posible a la ruptura posmoderna que imposibilita la autonomía y responsabilidad del individuo moderno solo puede llegar —apunta Bell— mediante el restablecimiento de la religión. Aunque Rorty no coincide con Bell en este último punto —es más, el mismo Rorty piensa todo lo contrario, la solución cae más del lado de profundizar en la secularización y des-divinización del mundo que en una reevangelización— en lo que si puede estar de acuerdo con Bell<sup>386</sup> es en considerar el problema de la personalidad —como el problema de la libertad y la responsabilidad moral de los

---

<sup>385</sup> (PICÓ, 1988, pág. 38).

<sup>386</sup> Véase cap. §4 de esta tesis.

hombres— como uno de los ejes constitutivos de la historia de las ideas y de las sociedades occidentales y añade, además, que es especialmente Kant quien va a dar a la personalidad un tratamiento profundo y central como parte constitutiva del pensamiento ilustrado como un pensamiento emancipador. Kant entiende la personalidad moral como el desarrollo de nuestras facultades y capacidades que nos convierten en personas racionales. Estas facultades incluyen, primero, una facultad moral que consiste en tener una buena voluntad y un buen carácter moral; y segundo, las capacidades y las habilidades para desarrollar la cultura —el arte, las ciencias y la literatura entre otros—. <sup>387</sup> Esto implica ver la historia como un proceso de perfeccionamiento moral que tiene como meta lo que él llamó el «reino de los fines». <sup>388</sup> De este modo es como Kant mantiene el discurso moral sobre premisas de la emancipación religiosa, lo que le obliga a distinguir tres tipos de conocimiento que no deben interferirse: el conocimiento del mundo natural, como experiencia fenoménica, el conocimiento de uno mismo como experiencia moral y el conocimiento de lo sublime como experiencia estética. Manteniendo separadas estas tres esferas es como —pensaba Kant— se podría mantener el proceso de mecanización de la época moderna sin desencantar el mundo en su totalidad. <sup>389</sup> Para esto propuso tres objetivos bien diferenciados: saber cómo es realmente la naturaleza, saber en qué consiste la moral del «yo» y saber apreciar la belleza «en sí», que dan lugar a tres tipos diferentes de culturas que van a caracterizar el desarrollo posterior del pensamiento. Según Rorty, al mantener esta división, la filosofía postkantiana va a desarrollar un concepto de verdad como intento unificador de

---

<sup>387</sup> (RAWLS, 2007, pág. 241).

<sup>388</sup> Rawls traduce por «*realm of ends*» que es traducido por muchos autores como «dominio de los fines» para mantener la distinción que hay en inglés entre las palabras *realm* y *kingdom*.

<sup>389</sup> EHO, pág. 171; (BERCIANO, 1998, pág. 86).

estas tres esferas de un «yo» que busca la perfección, basado en tres premisas: universalidad, correspondencia con la realidad y realidad intrínseca. Esta división da pie para que en la discusión sobre el sujeto y su dimensión moral consideremos tres puntos de vista: el sujeto como moral, el sujeto como libertad y el sujeto como racionalidad, pero que no hay que considerarlos como núcleos aislados, sino como círculos concéntricos interrelacionados en los que se anticipa y repite continuamente el discurso. Los núcleos de la discusión de cada una de las dimensiones del sujeto son:

- Todo sujeto es un sujeto moral. Todo individuo, por el mero hecho de serlo y vivir en este mundo, tiene que tomar decisiones y hacer elecciones que implican una inclinación o postura moral (o inmoral). (§ 5.1).

- ¿Es todo sujeto moral un sujeto libre y responsable? ¿Hay una identidad, un «yo» único, una personalidad, en el sujeto moral? La descentración del «yo» en Rorty es uno de los elementos que configuran —junto con la desepistemologización y el antiautoritarismo— el cambio de paradigma de la modernidad. (§ 5.2).

- ¿Es la universalidad el objetivo último de toda moralidad?, es decir, ¿es la racionalidad el fin último del sujeto moral? ¿Cuáles son las condiciones universabilizables de los principios morales? (§ 5.3).

El intento unificador de estas tres esferas kantianas —para Rorty— es un error y lo que se necesita es un tipo de intelectual que reúna en sí mismo las virtudes cívicas de la tolerancia, la ironía y la voluntad de permitir el desarrollo de estas esferas

culturales sin preocuparse demasiado por descubrir su «fondo común» y que renuncie a su unificación en una imagen única del hombre.<sup>390</sup>

### 5.1. El sujeto moral

Para que un hombre pueda ser distintiva y absolutamente moral, tiene que ser un poco estúpido. Para que un hombre pueda ser absolutamente intelectual, tiene que ser un poco inmoral.

Fernando Pessoa, *La educación del estoico*

El sujeto humano es una sombra que desaparecerá con la misma facilidad con que las olas del mar borran una huella en la arena.

Foucault

Para Kant, la identidad del sujeto pensante es el centro de su personalidad.<sup>391</sup> Este sujeto, que no es corpóreo (pues es mera representación del sentido interno), es una representación cuyo contenido es vacío.<sup>392</sup> El problema de este sujeto moral es el problema de compaginar un «yo pienso lógico» con un «yo pienso corpóreo», en postular la existencia de la unidad de la autoconciencia como fuente de mi pensamiento. En Kant terminará por ser un sujeto trascendental, es decir, el «yo pienso» se constituye como sujeto idéntico que permanece durante la existencia de mi pensamiento y dado que no podemos tener ninguna intuición sensible del pensamiento, solo podemos admitir la existencia del sujeto mientras dure nuestro cuerpo. El «yo» moral kantiano es un «yo» no empírico.<sup>393</sup> De este modo, el sujeto

---

<sup>390</sup> *Ibid.* Este intento unificador sería para Javier Muguerza el mismo que impulsa a la llamada filosofía marxista a considerarse a sí misma como el cumplimiento de la razón ilustrada. En MUGUERZA (1990: 209-254).

<sup>391</sup> CRPa: A 155.

<sup>392</sup> CRP: A 346.

<sup>393</sup> PUV, pág. 207.

trascendental kantiano se sitúa como límite en dos direcciones, límite de ir más allá y perdernos en las fantasías de un espiritualismo vacío; y límite de entregarnos a un materialismo sin alma.<sup>394</sup> Esta imposibilidad, establecida por Kant en los «Paralogismos», de postular la unidad de un «yo» como sustancia, pero su necesidad como un «yo pienso» que se constituye en el centro de la unidad y síntesis de la experiencia, ha hecho surgir lo que Slavoj Žižek<sup>395</sup> llama el espectro del «yo» cartesiano<sup>396</sup>. La dificultad del sujeto cartesiano-kantiano reside en cómo es posible la experiencia en un sujeto que el mismo no puede ser objeto de ninguna otra experiencia sensible. Toulmin<sup>397</sup> expresa muy bien la naturaleza del problema: «¿Cómo puede reconciliarse la explicación de la conducta humana en términos de razones con la explicación de los fenómenos naturales en términos de causas y mecanismos?»<sup>398</sup> La experiencia solo es posible mediante la existencia de un sujeto que se constituye como puente entre los objetos y los pensamientos de ese mismo sujeto. Dicha interacción se da mediante la postulación de una mente como espejo de la naturaleza y de un lenguaje como expresión de esa misma mente. Este «yo» fantasmal, parlanchín y mental se quiere constituir como el núcleo de la búsqueda de algo que permanece *sub specie aeternitatis*. Según Slavoj Žižek, todos los poderes académicos han constituido contra este fantasma una Santa Alianza para exorcizarlo. Y no podemos negar que Richard Rorty ha sido uno de los principales signatarios de

---

<sup>394</sup> CRP: B 421.

<sup>395</sup> (ŽIŽEK, 2001, pág. 9).

<sup>396</sup> Expresión que viene originariamente de Gilbert Ryle quien calificó la teoría del «yo pienso» cartesiano como el «dogma del Fantasma en la Máquina». En (RYLE, 2005, pág. 29).

<sup>397</sup> (TOULMIN, 1974, pág. 21).

<sup>398</sup> El mismo Toulmin añade unas líneas antes: «El yo trascendental» kantiano —como su vástago intelectual, la «Voluntad» de Schopenhauer— no era una solución del problema».

tal pacto, al establecer que la negación del sujeto trascendental kantiano como sustancia tuvo como consecuencia el surgimiento de la «mente» como su sustituto.<sup>399</sup>

El sujeto es la condición de la misma existencia de la moralidad, pues allí donde no hay sujetos no hay posibilidad de una razón práctica, de una acción moral. Para Kant, la identidad del sujeto reside en la propia conciencia,<sup>400</sup> (como conciencia pura y como conciencia empírica)<sup>401</sup> y es ahí, donde muchos seguidores de Kant han situado el fundamento de toda moralidad posible.<sup>402</sup> La conciencia es la condición formal de nuestros pensamientos y su cohesión. El problema que le surge a Kant al situar el fundamento de la moral en la conciencia es cómo resolver el salto entre el individuo y la colectividad, la relación entre la conciencia individual y la conciencia colectiva. Serán Hegel y Marx quienes resolverán tal brecha en la existencia de una conciencia social colectiva. Hegel situándola en el Estado y Marx en el cuerpo social. Sirva como ejemplo ilustrador la famosa frase de este último de que no es la conciencia de los hombres la que determina su ser sino al revés, su ser social el que determina su conciencia. Pero Kant, sin llegar tan lejos, sitúa el problema en la universalidad de la conciencia que no es más que la universalidad de la razón como razón suprema, que descansa en la idea de que «todas las acciones de seres racionales sucedan como si procedieran de una suprema voluntad que comprendiera en sí o bajo sí todas las voluntades privadas».<sup>403</sup> De alguna manera, en Kant, aparece la idea platónica de que todos los hombres por el hecho de tener conciencia participan en

---

<sup>399</sup> «Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida», en CP, pág. 100; Cpt, pág. 171. De esa alianza forman parte pensadores como Leo Strauss, M. Heidegger y A. Gehlen, en (HABERMAS J. , 1990, pág. 22).

<sup>400</sup> CRP: A 362.

<sup>401</sup> Kant dice que el hombre, como uno y mismo sujeto, es imposible sin representarle como noumeno en la conciencia pura y como fenómeno en la conciencia empírica, si queremos evitar entrar en contradicción. (KANT, CRPa, pág. 15).

<sup>402</sup> J. Rawls se inspira en esta distinción kantiana para establecer la distinción entre racionalidad y razonabilidad. Cfr. (MUGUERZA, «Razonabilidad», 2005, pág. 121).

<sup>403</sup> CRP: A810, B 838.

realidad de una sola conciencia universal (como suprema voluntad), y es mediante esta realidad de la conciencia universal, que se nos ha revelado por la ley moral que todos llevamos dentro, como el hombre individual puede traspasar los límites de su propio «yo» para situarse en un «yo» universal como representante de toda la humanidad. No es posible una conciencia individual sino que ésta forma parte de una comunidad de conciencias. ¿Cómo es posible esta comunidad de conciencias? Es algo que Kant deja sin responder pues queda fuera del campo del conocimiento humano.<sup>404</sup>

El problema de la existencia del sujeto viene acompañado de dos problemas fundamentales de la ética, el problema de la responsabilidad y el problema de la autonomía que nos llevan directamente al problema de la libertad que constituye el meollo de toda posibilidad de moralidad. En Kant, la libertad del sujeto se contrapone al sujeto como parte de la naturaleza. Es la libertad la que nos convierte en individuos únicos, en sujetos morales, pues solo como sujetos morales no estamos sujetos a las leyes de la naturaleza.

En cuanto a la autonomía, el precio que Kant tuvo que pagar fue la separación entre el ser y el deber ser, entre el mundo del conocimiento (la ciencia) y el de la acción (la ética o la moralidad).<sup>405</sup> Separación cuya consecuencia ha sido el intento de hacer o bien una ciencia moral o bien una ética científica, ambos esfuerzos, aunque meritorios, han constituido la base del utilitarismo y el emotivismo, y del invento de un concepto propiamente moderno y asociado a la industrialización como es de la

---

<sup>404</sup> CRP: B, 428.

<sup>405</sup> (MUGUERZA, 1977, pág. 55 y ss.). Rorty dice que la consecuencia de esta separación fue la distinción kantiana entre moralidad y prudencia, constituyendo la primera el objeto de una actividad académica. En «Kant vs Dewey», en PCP, pág. 186; «Ética sin obligaciones universales», en PUV, pág. 201.

responsabilidad<sup>406</sup> y por ende, la irresponsabilidad.<sup>407</sup> El resultado de lo anterior es la confusión moral que ahora vivimos ante la imposibilidad de una ética normativa. Efectivamente, como señalaba Kant, solo un sujeto libre tiene responsabilidad, allí donde no hay voluntad moral autónoma no hay sujetos responsables. Al sujeto irresponsable no podemos pedirle cuenta de sus actos.<sup>408</sup> En el sistema moral cristiano uno solo podía que someterse a la heteronomía de unos mandamientos divinos. El sujeto cristiano tan solo tenía que elegir entre seguirlos o no, entre creer o no creer, incluso si esta creencia fuera absurda, como recordaba Tertuliano. El cristiano no era responsable, tan solo era culpable por seguir sus inclinaciones al mal. El mismo Kierkegaard vio las implicaciones de la creencia tertuliana: la suspensión de lo ético. Aunque en el cristianismo no hubiera responsabilidad mantenía como el núcleo de su moral la libertad, pues solo la libertad garantiza el poder de elección, la existencia de una voluntad moral. El mismo Rawls afirma que el problema de la libertad es prioritario y que es precisamente la libertad la que nos conduce a la responsabilidad y no el miedo al castigo o la sanción.<sup>409</sup>

El concepto de autonomía no siempre va ligado a la responsabilidad. Nietzsche y Heidegger concebían la necesidad de un «yo» autónomo como la idea de un «yo» que se autoinventa.<sup>410</sup> Idea que comparte Rorty siempre y cuando esa autonomía se vea reducida al ámbito de la vida privada. Cada uno puede inventarse o crear el tipo de hombre que quiera ser pero sin intentar imponer a los demás un «deber moral».

---

<sup>406</sup> De hecho, según Rafael del Águila, el origen de la palabra «responsabilidad» habría que situarlo hacia el siglo XIX, aunque en castellano aparece el término «responsable» en el siglo XVIII. «Responsabilidad» en (CEREZO GALÁN, 2005, pág. 339).

<sup>407</sup> (MUGUERZA, 1977, pág. 55 y ss.).

<sup>408</sup> *Ibid.* pág. 57. También Julián MARÍAS (2005, pág. 285) sigue la misma línea de interpretación.

<sup>409</sup> RAWLS, TJ, pág. 212. El mismo Rawls dice, en su *Teoría de la Justicia*, que es la noción de autonomía y no la generalidad o la universalidad el punto central de la moral kantiana. TJ, pág. 221.

<sup>410</sup> «Moral Identity and Private Autonomy», en EHO, pág. 193.

El error de muchos filósofos —como para Rorty es el caso de Foucault— es traspasar sus ansias y su búsqueda de la autonomía a la esfera pública. El resultado no puede ser peor: la confusión entre la libertad del hombre como especie y la libertad personal, entendida como autonomía de ser lo que uno quiera, de forjarse uno su propia identidad:<sup>411</sup>

El objetivo del intelectual romántico de autosuperación y autocreación me parece un buen modelo (uno entre muchos otros modelos) para un individuo humano, pero un modelo pésimo para una sociedad. No deberíamos intentar encontrar una contrapartida social para el deseo de autonomía. («Moral Identity and Private Autonomy: The case of Foucault», EHO, p. 196).

Kant, como buen pietista,<sup>412</sup> también va a situar la libertad en el principio de toda reflexión moral. La diferencia en Kant es que para él la libertad es un postulado y como tal, una posibilidad que se abre ante nosotros. Dicha posibilidad no es meramente una posibilidad de elegir entre el bien y el mal, sino la posibilidad de actuar autónomamente, sin ningún mandato o injerencia exterior a nosotros mismos. La libertad kantiana es una libertad autónoma y es el ejercicio de esta autonomía lo que constituye nuestro «ser moral». Si somos libres es porque tenemos la posibilidad de elegir y con esta posibilidad la voluntad de elegir. Somos, pues, una voluntad libre.<sup>413</sup> Como sabemos, en Kant, una voluntad libre o en su estricto sentido

---

<sup>411</sup> *Ibid.*, pág. 195. Es la confusión entre las dos palabras que el inglés tiene para nuestra palabra «libertad», *liberty* y *freedom*.

<sup>412</sup> Rawls piensa que en cualquier interpretación esencial de la filosofía moral de Kant no podemos ignorar los elementos religiosos pietistas, que son obvios. (RAWLS, 2007, pág. 209). Aranguren apunta que para Kant el primer designio de su vida era «limitar el saber para dar lugar a la fe». (LÓPEZ ARANGUREN, «Catolicismo y protestantismo como forma de existencia», 1994, pág. 261).

<sup>413</sup> CRPa: A 52.

trascendental, la libertad, solo puede determinarse mediante la ley como forma legisladora y autolegisladora.<sup>414</sup>

Por eso, la principal pregunta kantiana que tenemos que responder es ¿qué quiero?<sup>415</sup> Pues si no somos capaces de responder a esta pregunta no podremos avanzar y nos quedaríamos como el asno de Buridán cuya indecisión le impedía comer del saco de la derecha o de la izquierda, en la parálisis del indeciso que no puede elegir entre qué camino seguir en cuanto llega a una bifurcación, y dicha falta de decisión constituye su sentencia de muerte. El problema de elegir sin un mandato claro es el hecho de que tenemos que hacer uso de nuestra libertad sin poder escapar a la responsabilidad de ser libres, como bien supo ver el existencialismo. El hecho de elegir nos «hace ser» y nadie puede eludir esta responsabilidad. Pero la respuesta a esta pregunta, al igual que con la conciencia, no puede contestarse más que desde una instancia universal, es decir, como decía Sartre, cuando elegimos lo hacemos por la humanidad entera.<sup>416</sup> Una voluntad libre solo puede querer desde la más radical autonomía del sujeto racional, es decir, la ley como imperativo categórico. El sujeto moral racional solo puede querer lo que «pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal».<sup>417</sup> Al «yo» no se le puede ordenar que

---

<sup>414</sup> *Ibid.* Recordemos que para Kant la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral y esta la *ratio cognoscendi* de la libertad. Si no tuvieramos conocimiento previo de la ley moral jamás podríamos llegar a saber eso que sea la libertad, pero sin libertad jamás llegaríamos a dar con la ley moral dentro de nosotros. (CRPa, A 5).

<sup>415</sup> Entendido el querer dentro de una teoría de la voluntad pura y no de querer en general. El puro querer es un tipo distinto de querer que requiere su propia investigación. (KANT, 2002, «Prólogo», pág. 58).

<sup>416</sup> (THIEBAUT, «El sujeto moral y sus razones», 2006, pág. 222). Cita que dicho autor recoge de MUGUERZA J., en *Ética, disenso y derechos humanos*, Madrid: Argés, 1998, pág. 74.

<sup>417</sup> CRPa (1975), pág. 50. Ahora, ¿En qué consiste ese querer universal? Obviamente, para Kant, no puede ser un objeto material pues eso sería admitir que el objeto precede a la voluntad. Kant apunta a una identificación de esa voluntad general con la voluntad divina, voluntad como pura forma de una legislación universal (CRPa, 65 y 66), como una comunidad de voluntades. ¿Cómo es esto posible? Lo dicho anteriormente en relación a la comunidad de conciencias es aquí aplicable. De hecho otra de las formulaciones del imperativo categórico es *obra de modo que puedas querer que lo que haces sea ley*

quiera lo que ya quiere, por eso ningún mandato puede ser fundamento de la voluntad. El querer del «yo» como un querer universal solo puede ser un deber. Ortega lo planteaba de forma contraria, tras todo moral «debo» siempre se esconde un «quiero», «¿qué quiero hacer?» precedería a la kantiana «¿qué debo hacer?».<sup>418</sup>

El mismo Savater<sup>419</sup> lo entiende así cuando dice que «el deber es lo que el querer funda». Sin embargo, Savater desplaza la pregunta ética fundamental del ¿qué quiero? kantiano al ¿qué quiero hacer?, pues si queremos, queremos para algo, no como un querer puro sin contenido; y somos nosotros, o mejor, soy yo el que quiere. Por lo tanto, dos son, para Savater, las cuestiones fundamentales, una es el contenido de nuestro querer y la otra el sujeto de ese mismo querer.<sup>420</sup> En cualquier caso, sea el sujeto de la voluntad o el contenido de la misma, desde una perspectiva radical, lo primero que se nos impone con toda su fuerza es el problema de la libertad. Lo principal es que somos libres para querer o, aunque parezca una expresión retorcida, *queremos querer*. Y es la libertad el principio fundante<sup>421</sup> (o como viera Kant, el postulado de la razón), de toda ética posible —es en este sentido cómo podemos entender el existencialismo y el liberalismo cuando ponen la libertad en el centro de toda su reflexión—. De esta manera Kant separa el deseo desatado como fuente del mal moral, de la libertad como fuente del deber moral.<sup>422</sup> Kant

---

*universal de la naturaleza*. Y esto, como veremos, es lo que critica Rorty de la moral kantiana. Al final estamos sujetos al principio de obediencia a una *ley moral*. Por esto Nietzsche dice en relación a esta identificación: «el mal olor a sadomasoquismo, el hedor a sangre y tortura impregnan todavía el imperativo categórico», recojo la cita en PUV, pág. 205.

<sup>418</sup> Cita que recojo en (MUGUERZA, 1990, pág. 244).

<sup>419</sup> (SAVATER, 1981, pág. 79).

<sup>420</sup> *Ibíd.*

<sup>421</sup> En palabras de Carlos Gómez, «la razón de ser de la moralidad». «Individualismo y Cosmopolitismo». En (RODRÍGUEZ ARAMAYO & ALVAREZ, 2006, pág. 459).

<sup>422</sup> «Kant vs Dewey», en PCP, pág. 195.

identifica la libertad con la racionalidad de tal manera que la elección libre es la elección racional.

Volvemos, pues, al punto de partida, el sujeto como agente moral. Si no hay sujeto no hay moral. Todo hombre es un agente moral y no puede renunciar ni obviar este hecho sin renunciar a la acción o a su humanidad y, en un sentido último, a la vida en común. Solo si pretendemos —como así quisieron los nefastos jémeres rojos de Camboya—, volver a un estado de naturaleza salvaje, podremos renunciar a ser sujetos morales. Mientras vivamos en este mundo con otros hombres en lo que el pensamiento clásico ha llamado «la polis», no nos queda otro remedio que aceptar nuestra condición, como hombres, de agentes morales. Otra cuestión, es la distinción entre sujeto moral y sujeto racional. Siguiendo a Rorty no hay una identificación entre moral y razón como pretendía Kant. El desvío kantiano fue sustituir a Dios por la Razón como principio de obligaciones incondicionales.<sup>423</sup> Está claro que todo sujeto moral no tiene por qué ser racional. Muchos individuos mantienen su adscripción a sistemas morales irracionales, o lo que es lo mismo, los sistemas morales, en su conjunto, no tienen por qué ser racionales. Sin embargo, lo contrario no es cierto. Todo sujeto racional es moral. Es imposible pensar un sujeto que si es racional no sea moral, pues la condición de la moralidad está presente en todo ser humano, sea o no sea racional. No ocurre, sin embargo, lo mismo con la universalidad. La condición de universalidad es posible si, y solo si, todos los sujetos morales fueran de hecho racionales.<sup>424</sup> Para salvar esta dificultad Rawls caracteriza al

---

<sup>423</sup> «Kant vs Dewey», en PCP, pág. 186y ss.

<sup>424</sup> (MUGUERZA, 1990, pág. 86). El mismo Muguerza, sin embargo, duda de que la racionalidad obligue a ser moral, de que un individuo pueda rechazar la moralidad sin renunciar a la racionalidad. Ob. Cit., pág. 263. Por mi parte creo que la elección de la no moralidad es una elección irracional, porque la elección de la amoralidad es a la postre una elección moral, es decir, para ser inmoral o amoral hay que ser,

sujeto moral como racional y razonable<sup>425</sup> al mismo tiempo. El sujeto moral buscaría sus propios fines particulares a la vez que respetaría los fines que los demás puedan tener, en una sociedad bien ordenada, bajo unas leyes comunes que todos aceptan como las más «razonables para ser plenamente «rationales». De esta manera, Rawls intenta superar la insuficiencia de la universalidad kantiana contenida en su imperativo categórico, para sustituirla por el principio de autonomía. Principio — que también está en el centro del pensamiento kantiano— que constituye la consideración de los agentes morales como «libres e iguales».

## 5.2. El sujeto como libertad

Ahora, si aceptamos, como dice Rorty, la sugerencia de Elisabeth Anscombe de que si no creemos en Dios, tenemos que abandonar nociones como «ley» y «obligación» de nuestro vocabulario moral,<sup>426</sup> y que, por tanto, no necesitamos una racionalidad entendida en términos universales, ¿significa esto el fin de la racionalidad y, por ende, de todo sujeto moral? Podemos pensar que la filosofía de Rorty va a ser una filosofía sin sujeto, pues solo librándonos del sujeto nos podremos librar de la necesidad de hacer una epistemología, una ética y una política. Sin embargo, la filosofía de Rorty va a ser una filosofía con sujeto que intenta hacer una ética y una política pero que renuncia a responder a las preguntas kantianas. La ética de Rorty es la búsqueda de un sujeto como personalidad moral, que no busca su identidad o autoconocimiento. El sujeto de Rorty no es un sujeto de conocimiento sino un sujeto de acción. El sujeto de Rorty renuncia al conocimiento para sustituirlo

---

paradójicamente, moral, lo que implica una contradicción insalvable. O como dice Nietzsche, la moral no es más que la inmoralidad de los débiles, lo que es lo mismo.

<sup>425</sup> MUGUERZA, «Razonabilidad», en (CEREZO GALÁN, 2005, pág. 122). Sobre este aspecto de Rawls en relación con Rorty lo estudiaremos más adelante en el capítulo «los límites de la libertad».

<sup>426</sup> «Kant vs Dewey», en PCP, pág. 187.

por la esperanza como marco de actuación ético-política.<sup>427</sup> Un sujeto que no necesita una teoría de la naturaleza humana pues el sentido común y las ciencias sociales son suficientes y en estas disciplinas, como él mismo dice, raras veces aparece la palabra «yo». ¿Cómo es este sujeto de Rorty? A este sujeto lo ha llamado el sujeto irónico liberal, que, en realidad, son dos sujetos: «la ironista» y «el liberal». Dos sujetos que corresponden a las dos esferas de lo privado y lo público que Hannah Arendt sitúa en el centro del hombre e identifica con la oposición entre necesidad y libertad. Solo en el ámbito de lo privado podemos dar rienda suelta a nuestra necesidad metafísica, al «confort metafísico» como lo llamó Nietzsche, y en el ámbito de lo público debemos renunciar a la búsqueda de lo sublime pero a cambio podemos actuar en la transformación de la realidad, en la búsqueda de la justicia y la ausencia del dolor innecesario, acceder al reino de la libertad.

La libertad, la entiende Rorty, como el reconocimiento de la contingencia,<sup>428</sup> y que la contingencia —como hemos visto en los capítulos anteriores— consiste en la aceptación de que «el yo» no es más que una autocreación que se expresa mediante un lenguaje propio y que rechaza la idea de que la verdad es un proceso de descubrimiento, de estar en contacto con la realidad. La ironista acepta que la vida no tiene un sentido objetivo sino que somos nosotros los que le damos el sentido que queramos, no trata de escapar de la contingencia sino que insiste en la radical contingencia de la vida individual.<sup>429</sup>

---

<sup>427</sup> Rorty insiste en distinguir entre esperanza como profecía y esperanza social como la capacidad que tiene el ser humano de ser solidario y cooperar con los demás para un futuro mejor.

<sup>428</sup> CIS, pág.26.

<sup>429</sup> *Ibíd.* pág. 28. Conviene comparar esta idea de la contingencia de Rorty con los dos tipos de lo finito de lo contingente que Odo Marquard diferencia: «O bien lo contingente es “lo que podría ser de otra manera” y lo que por tanto podemos cambiar (lo contingente por arbitrariedad). O bien lo contingente es “lo que podría ser de otra manera” y no lo podemos cambiar», o solo poco (lo contingente por destino).

### 5.2.1. La destrucción del «yo moral» o el «yo» de la destrucción moral

Yo no existía, yo era otro. Hoy volví a ser de pronto el que era.

O el que soñaba ser.

F. Pessoa

Yo: una ficción de la que a lo sumo somos coautores

Imre Kerstész

¿Es mi querer infinito? La idea del «yo» que tengamos viene condicionada por esta pregunta, pues el «yo» es «un propósito del querer y su fundamental resultado». <sup>430</sup> El mundo nos ofrece cosas que se nos imponen por su presencia. Puedo querer toda cosa que se me oponga, pero ¿puedo querer lo que no conozco? ¿Puede haber un querer más allá del mundo? El milagro de la imaginación humana ha hecho posible que podamos ir más lejos de los límites del mundo para crear algo nuevo, distinto. Nos permite «jugar a ser dioses». Ir más allá, implica dejar de ser animal para ser individuo. El individuo se opone al conjunto y se afirma como tal negándose como cosa. El «yo» es una creación de la voluntad, un querer afirmarse ante lo otro, un querer que no se conforma con una identidad dada, que va, precisamente, a la búsqueda de sí mismo sin saber exactamente qué es ser-sí-mismo. Esta búsqueda termina siendo una búsqueda de la identidad de un «yo» como propietario de una voluntad. Un «yo» que en Descartes se vuelve centro. A Descartes

---

(MARQUARD, Apología de lo contingente, 2000a, págs. 23-24). Rorty parece más cercano a la primera posición que le diferenciaría del escepticismo del segundo tipo de Marquard.

<sup>430</sup> Savater, en el libro ya mencionado, reflexiona desde la respuesta afirmativa: *Mi querer —mi «yo quiero»— es infinito*. Lo que no es infinito es lo que se ofrece al querer, la cosa. En este sentido somos lo que somos y no somos lo que somos. (SAVATER, 1981, pág. 79).

le debemos el descubrimiento del «yo» como negación de la historia de la filosofía,<sup>431</sup> entendida al modo hegeliano como el proceso de objetivización del Espíritu.

El descubrimiento del «yo» cartesiano es una respuesta ante el proceso de descentramiento del universo de la Revolución Copernicana, que empezó con la «mecanización de la imagen del mundo».<sup>432</sup> A partir de Copérnico —y después con Newton, Darwin y toda la ciencia posterior— se empezó a desmontar la idea del mundo como un espectáculo edificante para concebirlo como una gran máquina. Un universo infinito de corpúsculos sustituyó a un universo cerrado y jerarquizado, de forma que la idea de un centro del universo dejó de ser creíble. Al mismo tiempo, Darwin y Mendel desmontaban el orden de los seres naturales producto de una concepción religiosa para sustituirla por la mecanización de la biología. La mecanización enseñó a los seres humanos que el mundo ya no era el lugar que podría enseñarle cómo deberían vivir.<sup>433</sup> La Tierra dejó de ser el centro del Universo y las consecuencias que podían sacarse de este hecho, producto de la ciencia moderna, asustaron a los filósofos que, como Descartes, pretendían salvar lo fundamental de la religión que profesaban. Estos filósofos pretendieron a la vez evitar dos cosas. Primera, que el hombre perdiera ser el centro de la creación; y segunda, que se abandonara la concepción del hombre —la concepción de la tradición aristotélica que el cristianismo había heredado— como teniendo una esencia (alma) con un propósito determinado: la búsqueda de la *beatitudo*.<sup>434</sup> Si el

---

<sup>431</sup> LIZANA ESTEO, Manuel, «La reconstrucción del yo», Revista electrónica de filosofía *A Parte Rei*, 43, Enero 2006. <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/>

<sup>432</sup> «Freud and Moral Reflection», en EHO, pág. 144.

<sup>433</sup> *Ibíd.*, pág. 145.

<sup>434</sup> Esta beatitudo hay que entenderla desde el tomismo, como la idea de que el mundo es producto de la creación divina y el hombre está en el centro de la misma con la misión de conocer la obra de Dios. Esta misma idea pasará en Kant con la idea de perfección que reúne la idea de santidad (Heiligkeit) con la idea

hombre no era ya más el centro de la creación y no podía demostrar que tiene una parte divina o alma cuya búsqueda y realización es el objeto de su vida, la pérdida del sentido de la vida humana se hacía patente, y junto con esa pérdida entraba el cortejo de todos los males y vicios de la raza humana. La solución fue el invento de la mente como lugar del «yo» y resguardado del mecanicismo de las ciencias naturales. Un «yo» que preserva una esfera propia para el libre albedrío, que prefiere el lenguaje, el pensamiento y el razonamiento al causalismo y la extensión de la naturaleza.<sup>435</sup> Este «yo», para Descartes, es una sustancia pensante encarcelada en un cuerpo material, forma finita de la única sustancia real, pensante, ilimitada e infinita que es Dios. Recordemos que para Kant era imposible un «yo» como sustancia. El «yo pienso» es una necesidad, un postulado de la razón como sujeto moral, autónomo y responsable. El resultado fue desplazar el «yo» como sustancia a un «yo» como personalidad en busca de una identidad. El problema de la identidad se convirtió así en el tema de la filosofía idealista del siglo XIX (y a la par de la política con el auge de los nacionalismos), de inspiración kantiana. La fenomenología de Hegel no es más, desde este punto de vista, que la historia del espíritu en busca de su identidad.<sup>436</sup> Ahora bien, la idea de un «yo», bien como sustancia bien como sujeto pensante, siguió vigente y se fue consolidando como una esfera de conocimiento aparte a la que teníamos acceso de una manera distinta al acceso que teníamos de la

---

de sabiduría (Weisheit), en CRPa, (1975), nota 1 pág. 21. Aquí se produce un conflicto o escisión en el hombre al intentar trasladar esa idea de perfección privada a la esfera social y pública como la búsqueda de la justicia y la responsabilidad social, universal y compartida. La reconciliación es imposible pues no hablan ambos el mismo lenguaje, pues son ambos inconmensurables. Cfr., ÁGUILA, Rafael del «Ironía, democracia y etnocentrismo», *Claves de la Razón Práctica*, núm. 20, marzo, 1992, pág.52 y en Rorty, CIS, pág. xv.

<sup>435</sup> (TOULMIN, 1974, pág. 20).

<sup>436</sup> Un espíritu que, como espíritu absoluto, identificado con la idea de un ser supremo, intenta contestar a la pregunta que Kant le hace hacerse a sí mismo: Existo de eternidad a eternidad, nada hay fuera de mí, excepto lo que es algo por voluntad mía, pero ¿de dónde procedo yo? (CRP: A613, B641).

naturaleza. Este acceso privilegiado se fue constituyendo como autoconciencia, pues conocer al «yo», es conocerme a mí mismo. Tengo conocimiento de todos mis estados mentales aunque no pueda hacer tal cosa con lo que ocurre en la mente de los demás. El «yo» como «autoconciencia» implica la pregunta ¿qué somos realmente?, pues el objetivo de nuestro autoconocimiento nos obliga a pensar en una identidad que debemos perseguir para llegar a ser lo que realmente somos. De esta manera se libraba al «yo» del proceso de mecanización que sufrían las ciencias de la naturaleza, en especial la Física, la Química y la Biología.

Este *giro hacia la interioridad* que se inicia en Descartes es también el análisis que hace Charles Taylor cuando estudia las fuentes del «yo».<sup>437</sup> Según Taylor, en la historia de la subjetividad moderna nos encontramos con dos movimientos: un movimiento hacia dentro de tipo agustiniano que busca una realidad moral interna apelando —y este es el segundo movimiento hacia fuera— a una realidad no subjetiva, una realidad externa que pierde toda sacralidad y que aparece en descomposición. El «yo» se convierte así en el refugio de la realidad moral porque es en el sujeto donde cobra todo el sentido que ha perdido en el proceso de mecanización de la realidad objetiva. El sujeto, pues, se convierte en la garantía de que podamos *re-moralizar* el mundo exterior.

Sin embargo, Freud, según Rorty, va a reintroducir al «yo» en este proceso de mecanización en el momento que va a acometer la tarea de descentrar al «yo»,<sup>438</sup> en

---

<sup>437</sup> Un estudio de esta propuesta basada en la lectura del libro de TAYLOR, *Sources of the Self* (1989), la podemos encontrar en (THIEBAUT, 1992). E. Bloch habla de una mirada interna que nunca ilumina uniformemente y deja márgenes oscuros en su torno, puntos no conscientes que se identifican con el olvido y lo olvidado. Es, desde aquí, desde estos márgenes preconscientes, donde puede surgir algo nuevo que poco a poco, con esfuerzo, va captando la atención de la conciencia, donde la misma conciencia pueda encontrar una nueva luz, un nuevo significado al sentido del hacer humano. (BLOCH, 2004, pág. 148).

<sup>438</sup> Sobre este proceso de descentración del «yo» en Rorty véase (AGUILERA PORTALES, «Universalidad de

la idea de que no hay un auténtico «yo» que debamos buscar y encontrar, sino que existen más «yoes» ocultos. Este proceso de descentración-mecanización no empezó propiamente con Freud. Hume ya trató las ideas e impresiones como átomos mentales cuya ordenación daba como resultado el «yo». Esta organización era producto de las leyes de la asociación de manera similar a las leyes de gravitación de Newton. Para Rorty, Hume se pensó a sí mismo como el Newton de la mente.<sup>439</sup> Sin embargo, pensar al hombre como parte de una máquina no cambiaba para Hume la idea esencial que nosotros tenemos de nosotros mismos como seres dotados de libre albedrío, no entraban en contradicción la libertad y el determinismo. Fuera el «yo» una sustancia o un producto de las leyes de asociación de nuestra mente, el «yo» (*self*) existe como conciencia de nosotros mismos, como autoconciencia. En Freud, sin embargo, sí cambia la imagen que teníamos de nosotros mismos, en la medida que introduce el inconsciente y el «superyó» como otras formas de nuestra conciencia. Encontrar nuestros motivos inconscientes no es solo un ejercicio de intriga sino una obligación moral.<sup>440</sup>

Para Freud, el «yo» ya no es más el dueño de su propia casa, puesto que los diferentes «yoes» que componen nuestra personalidad actúan de manera diferente e impredecible según deseos y creencias no accesible introspectivamente.<sup>441</sup> El «yo» freudiano está compuesto por tres clases diferentes de «yoes»: uno consciente y dos inconscientes. Pero Rorty nos propone entender el inconsciente en dos sentidos: 1) como uno o más sistemas bien articulados de deseos y creencias y 2) como una masa

---

los derechos humanos y crítica de la naturaleza humana en el pensamiento de R. Rorty», 2007). También puede consultarse el artículo de (BELLO, 1997, págs. 184-212).

<sup>439</sup> EHO, pág. 145.

<sup>440</sup> *Ibíd.*

<sup>441</sup> *Ibíd.*

de energías instintivas inarticuladas, una «reserva de libido» en donde la consistencia es irrelevante.<sup>442</sup> La idea que yace en todo esto es poner estos «yoes» inconscientes al mismo nivel que nuestro «yo» consciente. Estos «yoes» que actúan detrás del escenario, como él mismo Rorty dice, son también responsables de nuestras acciones, creaciones, metáforas, sueños, represiones y recuerdos que componen nuestra vida. De esta manera, vemos a Freud como trasfondo contrario a Kant. La noción kantiana de conciencia diviniza el «yo» poniendo el punto de apoyo de la moral en el interior del «yo». El deber «en nuestro interior» ocupa el puesto, para Kant, de la verdad empírica «ahí afuera». «Kant deseaba dejar el cielo estrellado sobre nuestras cabezas como un mero símbolo de la ley moral que llevamos dentro.»<sup>443</sup>

Puestas así las cosas, ¿dónde está el «yo moral»? En ninguna parte, porque no podemos hablar de sujetos morales, sino tan solo de agentes morales.<sup>444</sup> Para Rorty, somos agentes morales en la medida que somos los causantes de nuestras decisiones y acciones, pero ello no implica que seamos sujetos racionales. La distinción sujeto-agente solo tiene sentido desde una perspectiva platónica-cartesiana-kantiana. El «yo» como alma contemplativa del mundo va dejando paso a un «yo» como mente que conoce la realidad tal como es. El hombre se convierte en individuo, la esencia en concepto (Kant) como intento de evitar el cambio que la revolución científica imponía sobre la concepción de nosotros mismos desde animales racionales a animales máquinas. Kant nos convierte en animales simbólicos, cuya radical

---

<sup>442</sup> *Ibid.*, pág. 14.

<sup>443</sup> CIS, pág.30, traducción propia.

<sup>444</sup> Para Gabriel Bello el concepto de agente moral ha sido el objeto de una discusión permanente entre modernidad y posmodernidad, la cual empezó con la tesis foucaultiana de la muerte del hombre que ha reaparecido repetidas veces como la descentración del sujeto, el ocaso del sujeto, la muerte del autor, etc. (BELLO, 1997).

interpretación llevó en el siglo XX a los totalitarismos, en su idea de apropiación de las conciencias, es decir, de los símbolos que nos constituían en lo que somos — nación, estado, religión, cultura, etc. (nuestra identidad)—. Pero si racionalidad no implica la busca desesperada de un «yo intrínseco», paralelo a una realidad intrínseca, entonces no tenemos necesidad de responder de una determinada manera producto de un «yo» eterno e inmutable, un sujeto racional. Para el pragmatismo, no hay una estricta distinción entre la expresión —como reducto de esa esencia como concepto del «yo moral»— y la acción, en donde solo las acciones son susceptibles de ser sancionadas.<sup>445</sup> El sujeto moral y el agente moral terminan por identificarse, son lo mismo. Es más fácil considerar todas las expresiones y actos de habla como formas de acción o de comportamiento humano: «somos lo que hacemos».

Mi moralidad no responde a una naturaleza intrínseca de mí, de mi «yo» como sujeto pensante, sino que solo ante unos estímulos produzco determinadas conductas. Por tanto, la moralidad no sería más que hacer que nuestras respuestas conductuales sean las más adecuadas, las que encajan mejor en un mundo «solidario». La solidaridad así vista se torna en la conciencia que tenemos de «ser mejores». Sabemos que para Kant, contestar a la pregunta de en qué consiste ser mejores, ser solidarios, equivale a la pregunta de qué significa ser morales. La moral es algo que está dentro de nosotros y que solo un «yo» como sujeto racional es capaz de acceder a ella. En cuanto llega a la moral, el sujeto se convierte en agente moral. No podemos ser morales si previamente no somos sujetos.

Ahora, la pregunta: ¿cómo es posible ser agentes morales sin ser sujetos?, sigue en el aire. Rorty responde que la cuestión de la racionalidad no determina nuestras

---

<sup>445</sup> (HOOK, 1974, pág. 90).

elecciones morales. La racionalidad, como la facultad de fundamentación que nos permite poner fin a la discusión, no es más que el último recurso de una metafísica caduca, producto de la tradición de la que hablábamos antes, el último intento de salvar un mundo de esencias o ideas. Desde el punto de vista pragmático<sup>446</sup>, la racionalidad no tiene sentido, es otro fantasma dentro de la máquina, como señala Ryle:

Hablar de la mente de una persona no es hablar de un depósito en el que se pueden alojar objetos... (RYLE, 2005, pág. 176).

La razón es un instrumento o herramienta que nos ayuda a enfrentarnos al mundo. Nuestra mente responde de una manera determinada ante los estímulos externos y tiende a la adaptación. Para ser morales no tenemos que ser sujeto pues el sujeto solo tiene sentido dentro de un contexto en el que la racionalidad es determinante para conocer si actuamos moral o inmoralmemente. No hay sujetos (racionales o irracionales) que se conviertan en agentes morales según se guíen o no por unos principios inmutables que la razón puede descubrir. Ser agente moral implica actuar moralmente pero no implica la existencia de un sujeto portador de valores eternos por los que medir nuestra responsabilidad. Freud, como ya hemos visto, decía que esa era la tarea que debíamos acometer con urgencia: determinar en cada caso cual de nuestros tres «yoes» es el responsable de una acción determinada: el inconsciente, la conciencia o la supraconciencia (Nietzsche, en este sentido, representa el intento de llevar esta supraconciencia de la humanidad al dominio del «yo», libre de las

---

<sup>446</sup> Punto de vista que comparte Ortega cuando dice que el punto de vista absoluto es una suplantación del espontáneo punto de vista del individuo: «El punto de vista de la eternidad es ciego, no ve nada, no existe». (ORTEGA Y GASSET, «El sentido histórico de la teoría de relatividad de Einstein», 2005, págs. 647, 648).

represiones y bloqueos de una conciencia débil y un inconsciente reprimido). La responsabilidad va asociada al ejecutor de la acción moral, sea este sujeto el inconsciente o el superego. Otra cuestión es cómo medimos esa responsabilidad. Cuando hablamos de agentes morales y responsabilidad no podemos dejar de hablar de motivos. En el agente moral, el motivo cobra una importancia inusitada. El hombre moderno responde con sus acciones de los motivos que le impulsan a actuar como lo hace y, entonces, el problema moral se desplaza a la buena o mala intencionalidad de la acción —de hecho, tanto la ética deontológica kantiana como el utilitarismo de Mill, son éticas de la intención—.<sup>447</sup> La conducta moral se traduce en una revelación de intenciones: «la acción es un instrumento o medio para conseguir algo más allá de sí misma».<sup>448</sup> Lo que equivale a decir que, en última instancia, la responsabilidad requiere una buena justificación de nuestras motivaciones.<sup>449</sup> Y es precisamente la justificación la que va a cobrar un papel central en la moral de Rorty, pues las personas van a ser moralmente responsables en la medida en que los otros van a creer que lo son y, por lo tanto, toda persona moral

---

<sup>447</sup> Como es sabido, Kant, en su fundamentación de la metafísica de las costumbres, pone como principio de toda acción moral la buena voluntad (KANT, 2002, pág. 63). Parece que esta buena voluntad no difiere en mucho de la buena intencionalidad de la que hablamos. Sin embargo en Kant, la buena voluntad va a estar al servicio, no de la destrucción del yo, sino de todo lo contrario, al servicio de la creación del individuo moderno como un proceso de estructuración del yo como autónomo y responsable. Mugerza (GÓMEZ & MUGERZA, 2007, pág. 103) comparte esta idea de la buena voluntad kantiana como la «recta intención» de la que depende el valor de nuestras máximas, al igual que Adela Cortina que resalta que para Kant, la buena voluntad es el único bien moral (CORTINA, 1990, pág. 89). (URMSON, J. O., 1956), dice que este reduccionismo del hombre a intenciones es el «preludio de la filosofía contemporánea», (cita en el artículo de RORTY «Pragmatism, Categories and Language», 1961a, pág.201). Gabriel Bello hace notar que el núcleo básico de la antropología moral cristiano-liberal yace en la idea de responsabilidad (moral, legal o política), en (BELLO, «El agente moral y su transformación semiótica», 1997, pág. 186 y 187).

<sup>448</sup> (TOULMIN, 1974, pág. 28). En la caracterización del individuo moderno este se constituye como un sujeto de intenciones, es decir, un sujeto instrumental. Esto ha llevado a que la modernidad se piense guiada u orientada por una razón básicamente instrumental que tiene como límite la destrucción y aniquilación que no es más que una autodestrucción.

<sup>449</sup> Las diferencias entre Kant y Mill estarían en que este último distingue entre intención y motivo y no encuentra más motivo que la producción de la felicidad. La buena voluntad solo es buena por sí misma, sin adecuarse a ningún fin. Cfr. (CORTINA, 1990, pág. 87).

necesita pertrecharse de un buen número de razones y argumentos para responder ante los demás. Dos problemas surgen en cuanto consideramos la moral como justificación. Primero, el relativismo moral: cualquier justificación es válida siempre que sea reconocida como tal por nuestra comunidad política o religiosa; y segundo, dar cuenta de las acciones que no se hacen por ninguna razón (Toulmin): cuando actuamos «porque sí» y nos negamos a justificar por qué actuamos como actuamos, bien porque no sabemos o bien porque no queremos. Es la apuesta clara por la irracionalidad. Me temo que en las huestes de la irracionalidad la razón no es algo a tener en cuenta, es decir, no representa ni significa nada, no tiene ningún valor. Por ello «la libertad» es la condición de la racionalidad: «para ser racionales primero hay que quererlo ser». Fuera de la razón no hay razones. Las razones solo sirven para el que quiere escucharlas.<sup>450</sup>

En la mecanización del individuo como elemento característico de la modernidad, hay una evasión de la responsabilidad.<sup>451</sup> Esta responsabilidad no puede

---

<sup>450</sup> Esta es una de las insuficiencias de las propuestas de Rawls y Habermas. Ambos suponen unas comunidades ideales de diálogo para resolver los conflictos. En ambas se presupone la voluntad de diálogo (la buena voluntad kantiana de nuevo reaparece) pero, ¿y si hay alguien que no quiere dialogar? o peor aún, si alguien, manifestando su intención de diálogo, en el fondo no quiere llegar a ningún acuerdo racional, utiliza el diálogo para impedir la efectividad del mismo. Es un diletante que no para de poner «peros», como un niño que después de agotar todas las explicaciones posibles a sus preguntas vuelve a preguntar, ¿por qué? H. G. Frankfurt habla del charlatán, como la figura de un diletante que solo busca el entretenimiento y no se fija en los hechos, no busca ni lo verdadero ni lo falso. FRANKFURT (2006). Este problema aparece también en Apel en la forma del Diablo que se introduce en la comunidad de comunicación. Su solución es que en cualquier caso el Diablo está obligado a argumentar, con lo que su treta quedaría anulada. En (MUGUERZA, 1990, pág. 128 y ss). Al parecer nuestro este problema no tiene solución o es una solución paradójica, es decir, la última razón es la razón de la fuerza que no es ninguna razón. Por cierto, esta postura guarda un cierto paralelismo con el fisicista a ultranza que considera que toda acción, sea del tipo que sea, tiene una explicación causal, al modo del parpadeo de nuestros ojos: *mantener la humedad del ojo*. Si todas nuestras acciones morales fueran *explicadas* causalmente, no habría lugar para la justificación y por supuesto para la responsabilidad. Toda conducta sería un «porque es así». Ahora, ningún científico podría arrogarse la paternidad y el mérito de sus descubrimientos debido a lo que Toulmin llama *la paradoja de Townes*: «Si todos nuestros pensamientos e ideas están sujeto a la causalidad, ¿qué lugar queda para requerir una responsabilidad personal para cualquiera de ellos?». (TOULMIN, 1974, pág. 22 y 35).

<sup>451</sup> (MARQUARD, 2000b, pág. 63); (MATE, 2007, pág. 34).

ser asignada a nadie en particular, es parte de la maquinaria organizativa.<sup>452</sup> El individuo se debe a esa maquinaria. Este fue el sentido del deber que la burguesía triunfadora, y la burocracia que la acompañó adoptó como forma de medir esta responsabilidad «flotada», término de Zygmunt Bauman, ya que la contribución al efecto final del individuo es demasiado pequeña para poderle atribuir una función causal y ser tenida en cuenta.<sup>453</sup> Hannah Arendt también supo ver claramente las implicaciones de esta responsabilidad diluida del individuo moderno como parte de una organización superior, en lo que llamó como «la regla de Nadie». El sujeto moral queda mudo e indefenso ante el poder superior de la tarea asignada y las reglas de procedimiento.<sup>454</sup> La autonomía del deber por el que se guía el sujeto moral kantiano se convierte así en una heteronomía instrumental que lleva, precisamente, a lo contrario que Kant proponía, la destrucción del «yo moral» como sujeto autónomo y responsable. Por ello mismo Kant se vio en la necesidad de diferenciar el fenómeno del noúmeno, la causalidad de la racionalidad. Kant aparece de esta manera como el culpable de un viraje desafortunado en el pensamiento occidental al intentar aislar un sujeto agente que no fuera un objeto espacio-temporal, sino un sujeto constituido como libre.<sup>455</sup> Pues, como hemos visto, la libertad es lo que le diferencia de los objetos naturales.

---

<sup>452</sup> Enzensberger, dice que hay un trasvase de la responsabilidad individual a una responsabilidad colectiva, donde el individuo queda exculpado: la culpa la tiene sus circunstancias, su familia, sus profesores, su educación, la mala suerte, etc. (ENZENSBERGER, 1994). En el campo de la economía encontramos también que la culpa recae en el conjunto del sistema y no en los individuos o las personas. (BAUCHAMP & BUME, *Ethical Theory and Business*, Practice Hall, 1988). A esta negación de la culpa también se la ha denominado como la «cultura de la queja», toda la culpa se exterioriza del sujeto para traspasarla al propio fracaso. Cfr. HUGHES, *Culture of Complaint*, OUP, 1993; (ŽIŽEK, 2001, pág. 385).

<sup>453</sup> (BAUMAN, *Ética postmoderna*, 2005, pág. 145).

<sup>454</sup> *Ibid.*

<sup>455</sup> Tesis que el mismo Rorty atribuye a Iris Murdoch. En CP, pág.45.

Según Bauman, la libertad del individuo moderno surge de la incertidumbre, de una sociedad intrínsecamente problemática,<sup>456</sup> de lo que Robert Jay Lifton ha llamado «el hombre proteico»,<sup>457</sup> un hombre a la vez subsocializado y sobresocializado porque vive en una sociedad que no propone ninguna verdad incuestionable y a la vez no permite que los individuos construyan núcleos de identidad perdurables y estables, identidades que están continuamente en proceso de una negociación sin fin.

Por otro lado, la política de la modernidad va a ser la consagración del individuo-sujeto.<sup>458</sup> El individualismo es el eje central de todas las políticas y economías de signo liberal. Pero el individuo liberal es más bien un individuo económico que moral. Es un individuo retirado a su esfera privada, que piensa — con razón, algunas veces, dada la catadura moral de muchos «profesionales» de la política— que la política y lo público en general son actividades gravosas a las que no merece la pena dedicar mucho tiempo. La felicidad la proporciona el ámbito familiar, privado, el consumo y el ocio que además pueden ser una buena fuente de ingresos añadida. La vida política se puede dejar en manos de profesionales a los que ya castigaremos o premiaremos en las oportunas elecciones.<sup>459</sup> Este individualismo tantas veces denostado no es un afirmación del «yo» como se pudiera pensar a primera vista; un proceso contrario al cambio de paradigma de la modernidad. Todo lo contrario, el individuo liberal posesivo, como diría Macpherson, es un individuo sin sustancia, sin alma, que al ignorar a la comunidad en la que vive se convierte en

---

<sup>456</sup> (BAUMAN, Libertad, 2007, pág. 105).

<sup>457</sup> LAY LIFTON, Robert, «Protean Man», *Partisan Review*, invierno de 1968. Sobre el mito del dios Proteo véase *supra* la nota 212.

<sup>458</sup> (VIDAL-BENEYTO, José, «La izquierda en desbandada», *El País*, 24/11/2007).

<sup>459</sup> (QUESADA CASTRO, Fernando, «Democracia y virtudes públicas», en CERESO, (ed.), 2005, págs.43-73).

una negación de sí mismo, pues como decía Aristóteles, el hombre es un ser político, un ser que se debe a la comunidad y fuera de esta no hay lugar para la felicidad.<sup>460</sup>

La destrucción del «yo» es un paso necesario y lógico dentro del marco de desmantelación de centros —que tenían la ventaja de ofrecernos seguridad y estabilidad a nuestras vidas insertas en un mundo caótico— que la modernidad empezó a gestar. El cambio de paradigma de la modernidad debe llegar a su culminación y no detenerse en aquellos ámbitos problemáticos que afectan a nuestras creencias y deseos más íntimos, culturales e identitarios. Este proceso de destrucción del «yo» es, por tanto, un proceso histórico. La desaparición del «yo» encuentra su significado en la aparición del «yo colectivo», del «nosotros». La sociedad industrial, como hemos visto, inventa el «yo-máquina». En su análisis de la industrialización y de la economía capitalista, Marx va a creer ver la realización del sujeto colectivo en las clases sociales antagónicas. Es por ello un «yo» (como un «nosotros») en lucha. Como consecuencia, el «yo» que Marx convirtió en clase social, y lo identificó con el proletariado, que es el «yo-productor» de la industrialización, se vuelve en un «yo destructor» en la versión política del marxismo. Un «yo» que quiere acabar con el Antiguo Régimen para imponer el nuevo orden, la nueva sociedad, el nuevo hombre que prometían las utopías

---

<sup>460</sup> En este sentido, los comunitaristas representan el intento de hacer compatible el individualismo liberal, de tradición netamente anglosajona, con la teoría de las virtudes aristotélica, recuperando la comunidad a escala local y la implicación e identificación del individuo en esta comunidad a pequeña escala donde pueda tener su «vida pública». Estas teorías, y en este punto estoy acuerdo con LÓPEZ ARANGUREN (1973, págs. 75-81), no dejan de ser todavía una renuncia a la política, pues aunque demandan la recuperación de un espacio público a pequeña escala donde el individuo pueda reconocerse, siguen manteniendo una retirada de la política con mayúsculas, a gran escala, que más vale que esté en manos de «profesionales». Además, el comunitarismo, en su forma neoliberal, sí es un proceso que lucha contra la modernidad, en su afán de volver a buscar «el yo» dentro de uno mismo, aunque ese yo quede matizado localmente. En definitiva, es un retroceso, una vuelta a las comunidades cristianas primitivas, una «medievalización» de la sociedad.

marxistas.<sup>461</sup> Habermas<sup>462</sup> propone, para salvar este «yo» histórico que se identifica con la sociedad y que quiere salvar la brecha entre el «yo» empírico kantiano y el «yo trascendental», una ética dialógica. El sujeto histórico como sociedad termina siendo un «yo amoral», que no está sujeto a ninguna crítica moral y ésta es la razón del peligro de su absolutismo, de un «yo» que convierte a la sociedad en totalitaria. Para salvar tal peligro Habermas ofrece un «yo» que se disuelve en un proceso comunicativo, un «yo dialogante» que busca los criterios de los acuerdos racionales. El centro se desplaza del «yo» a la comunicación racional (entendiendo por racional que admite reglas que permiten el intercambio de opiniones y mensajes). Pero el peligro vuelve en la forma de una comunidad racional que se crea en posesión de una razón —como comunicación— absoluta, como dice Odo Marquard: «en la era de la comunicación [...] ese «yo» se ha transformado en un nosotros: en una comunidad comunicativa absoluta, es un supernosotros absoluto».<sup>463</sup>

En la filosofía de la ciencia —Javier Muguerza<sup>464</sup> recoge el sentir de Apel— también se ha operado la «liquidación del sujeto de la ciencia», al reemplazar la lógica trascendental de Kant por la lógica formal como sintaxis y semántica del lenguaje científico. El hombre como sujeto de conocimiento científico se reduce a objeto de ese conocimiento, a objeto de ciencia que Wittgenstein lo sitúa fuera del mundo, como «límite del mundo». José Luis L. Aranguren<sup>465</sup> enlaza el proceso de compartimentación del saber con la disolución de la responsabilidad moral. El

---

<sup>461</sup> Según Rorty, el error del marxismo fue convertir al hombre nuevo en una idea de «yo» más allá del tiempo y las circunstancias. PSP, pág. 11. De nuevo Rorty denuncia el movimiento de la modernidad en la tradición marxista revolucionaria como un desvío que se propone recuperar al «yo» de la devastación general, de la crisis última del capitalismo.

<sup>462</sup> (HABERMAS J., 1991, pág. 124).

<sup>463</sup> (MARQUARD, 2000b, pág. 91).

<sup>464</sup> (MUGUERZA, «De la intrascendentalidad de la razón», 1990, págs. 115-151).

<sup>465</sup> (LÓPEZ ARANGUREN, 1973, pág. 114 y 115).

hombre de ciencia no puede dominar más que una parcela muy pequeña de su especialidad y esto le obliga a formar equipos tecno-científicos que complementen su saber. El resultado es que el hombre de ciencia no puede mirar más allá de las consecuencias por la aplicación de su conocimiento, se desentiende de sus implicaciones morales. A esta dejación de responsabilidad moral es lo que Salvador Giner denomina la «falacia de la objetividad moral».<sup>466</sup>

Es verdad que al quedarnos sin un «yo central», entramos en una situación de vértigo, de estar al borde de un abismo que se nos abre y muestra para acogernos en nuestra caída al mismo como resultado fatal de un trágico destino. Como diría Sartre, somos un espacio en blanco en medio de una máquina,<sup>467</sup> un *ser para sí* en medio de la nada. Pero no tenemos más remedio que soportarlo y seguir intentando no caer en el abismo pero sin buscar o crear ficciones o ilusiones inmutables y ahistóricas que funcionen como vallas de protección que eviten nuestra caída. El fracaso de la modernidad es el intento de construir un sujeto agente y se caracteriza por crear una sociedad de la incertidumbre. El hombre debe aceptar esta incertidumbre y su finitud entendida, según Odo Marquard de tres formas:<sup>468</sup> como contenido histórico, como límite del espacio que ocupamos y como aceptación de la mortalidad. El hombre finito se sabe mortal y limitado, es, como diría Heidegger, un ser para la muerte. Allbrecht Wellmer piensa que este momento —como la explosión en que la razón y su sujeto (el sujeto como guardián de la unidad y del todo) saltan hechos pedazos— es la característica propia del posmodernismo, como

---

<sup>466</sup> (CAMPS, 2008, pág. 120).

<sup>467</sup> «Freud and...», en EHO, pág. 157.

<sup>468</sup> (MARQUARD, 2000a, pág. 129 y ss.).

pensamiento que intenta sustituir al pensamiento moderno iniciado en la Ilustración.<sup>469</sup>

\* \* \*

¿En qué medida Kant y el individualismo liberal son antimodernos? En este proceso de mecanización de la naturaleza y del individuo, que Rorty nos quiere hacer ver como parte constitutiva de la modernidad, no es de extrañar, que para el mismo Rorty, Descartes y Kant sean enemigos de este proceso que se empezó a gestar con la revolución copernicana. Hay que recordar que el mismo Kant se situaba como el actor principal de la revolución copernicana en el ámbito de la moral. Es conocido su famoso pasaje en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica a la razón pura*, en el que Kant dice operar esa misma revolución al situar al sujeto cognoscente en una perspectiva diferente.

Según la interpretación ortodoxa de este pasaje, Kant coloca al hombre como centro del Cosmos en tanto que sujeto cognoscente, haciendo girar a su alrededor los objetos que «quiere» conocer.<sup>470</sup> Esta reivindicación del sujeto en la historia de la filosofía es la respuesta de Descartes y Kant ante unos tiempos que poco a poco iban minando los fundamentos y seguridades que habían sido parte del pensamiento medieval eclesiástico. En este sentido, Rorty piensa que Descartes primero y luego Kant dan un giro de timón a la modernidad con el objetivo de no extraviarse, de volver por el seguro territorio de la verdad y no perdernos en un «océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión, donde algunas nieblas y algunos hielos

---

<sup>469</sup> (WELLMER, 1988, pág. 105).

<sup>470</sup> Cfr. MUGUERZA, Javier, «Del renacimiento a la ilustración: Kant y la ética de la modernidad» en (GÓMEZ & MUGUERZA, 2007, pág. 88). Señalo el «quiere» porque el «querer» tiene un papel central en la teoría del conocimiento kantiana, como ya, anteriormente, hemos tenido ocasión de comentar.

que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás». <sup>471</sup>

Ahora, bien pudiéramos considerar otra interpretación del famoso pasaje y no pretender ver una reinención del sujeto como centro sino una forma de situar el sujeto en una perspectiva que aunque no sea central no signifique al mismo tiempo la destrucción de la posibilidad de un «yo» como sujeto moral, de la posibilidad de la moralidad misma. Podemos dar la vuelta a la visión kantiana de un «yo pienso» en el centro, como el Sol, y a las cosas como los astros y planetas girando alrededor, de manera que ese «yo pienso» no sería un único «yo» sino una multitud de «yoes» —a semejanza de los astros y planetas— girando alrededor de las cosas u objetos a conocer —los soles o estrellas sobre los que giran los planetas—. <sup>472</sup> En esta visión ya no tendríamos un único «yo» trascendental sobre el que giran las cosas, sino una multitud de «yoes» girando sobre las mismas cosas, yendo, como diría Platón, «a la caza del ser». De esta forma el sujeto es activo, no es el sujeto que conoce pasivamente, mediante la receptividad de las cosas que se le imponen para ser

---

<sup>471</sup> CRP, 1978: B 295.

<sup>472</sup> Kant establece una analogía entre el salto aristotélico-copernicano en el conocimiento con el salto aristotélico-cartesiano en la moral. El cambio de perspectiva se resumiría en la pregunta: ¿En qué tipo de mundo pueden existir juicios de valor verdaderos? Kant sostenía que no se puede construir una imagen moral del mundo mediante la existencia, a priori, de los juicios de valor verdaderos, sino todo lo contrario (PUTNAM, 1999, pág. 65). La aparición de Dios como postulado, como idea límite que persiguen los hombres pero que nunca encuentran pero sirve de guía y orientación, era la respuesta lógica que Kant encontró a la pregunta anterior. Pregunta que tiene un paralelo con la famosa pregunta que se hizo Copérnico: ¿Cómo se vería todo si el Sol permaneciera quieto y la Tierra se moviera? La contestación a esta pregunta, le da pie a Rorty a pensar que la respuesta kantiana que hizo a la suya fue tan errónea como la que hicieron los aristotélicos: presuponer la existencia de lo inefable, de una imagen moral del mundo previa al mundo. Es la idea de que los límites del lenguaje no son los límites del pensamiento: el anhelo de trascender el lenguaje. En «Daniel Dennett on Intrinsicity», en TP, págs. 98-121 y «The Contingency of Philosophical Problems», en TP, págs. 274-289.

conocidas, sino que él tiene que conocer las cosas, ir en su busca, «queriendo» conocerlas. De nuevo aparece el querer como condición de la moralidad y del conocimiento.

El «yo trascendental» kantiano podría, así, interpretarse como un «yo colectivo», intersubjetivo, como suma de todos los sujetos individuales. Este sujeto no estaría muy lejos de la interpretación que el mismo Muguerza hace del sujeto trascendental, como «un Hombre con mayúscula, que abstractamente representa “lo común”». <sup>473</sup> Como dice Adela Cortina, del «yo pienso» kantiano transitamos al «nosotros argumentamos». <sup>474</sup> La ventaja de este enfoque es que nos permite librarnos de un «yo» como centro para sustituirlo por un anhelo de centralidad, de búsqueda de seguridades que Kant muy bien previó era la característica del hombre moderno. Entramos aquí en la dimensión utópica del pensar, dimensión necesaria como guía de orientación, tanto del sujeto individual como del sujeto colectivo. Y de esta manera podemos engarzar, quizás un poco forzada, a Kant dentro de la interpretación del paradigma de la modernidad que hace Rorty. <sup>475</sup> Evidentemente, Kant no sería un moderno radical antiesencialista aunque sí antiautoritario en su versión antidogmática, además de un filósofo que entendió que la modernidad consistía en una época convulsa de pérdida de sentido y entrevió la necesidad de ofrecer a los hombres referentes claros, faros que iluminasen el camino en el proceso de ilustración, que no ilustrado, que los hombres deberían seguir, para evitar esa visión de Tocqueville de que «el hombre moderno camina entre tinieblas». Años

---

<sup>473</sup> (GÓMEZ & MUGUERZA, 2007, pág. 96).

<sup>474</sup> (CORTINA, 1990, pág. 186).

<sup>475</sup> Que es la misma imagen que Iris Murdoch nos transmite: el hombre como un objeto que se mueve entre otros objetos en un flujo continuo de intenciones dentro de acciones. Cfr. (MURDOCH, 1989, pág. 4 y 5).

después, Lukacs, después de las terribles guerras del siglo XX, haciéndose eco de esta visión del hombre moderno de Tocqueville, dice que el mundo moderno se ha convertido en un montón de ruinas.

El fracaso de la modernidad, según Rorty, se debe sin embargo al hecho de no aceptar esta tarea moderna de desmantelación y de sustituir «el mito de la historia salvífica» del cristianismo por lo que Levi Strauss ha llamado «el mito de la Revolución Francesa»: el mito del progreso incontenible de la historia universal hacia la libertad.<sup>476</sup> Y que en lo político significa el intento de ir contra las democracias liberales que representa los Estados Unidos. Los gobiernos totalitarios, los fascismos, las dictaduras comunistas han sido formas para salir de la modernidad y los grandes políticos, como recuerda el historiador Eric Hobsbawn, han sido los desmanteladores de sistemas<sup>477</sup>, como Gorbachev en la Unión Soviética o el caso hispánico de Adolfo Suarez.

¿Cuál es el individuo de las sociedades democráticas liberales? El fracaso del agente moral liberal da lugar a uno de los debates más interesantes de la filosofía moral norteamericana contemporánea: el debate entre liberales y comunitaristas. Los comunitaristas piensan que el individuo liberal se debate en la ilusión de la autonomía moral. Para los comunitaristas hay que volver a recuperar el sentido de comunidad, de sujetos concretos que viven en una sociedad determinada, con sus reglas, tradiciones y costumbres, es decir, hay que reemplazar el sentido de la ética del individuo por la «eticidad» o *Sttilichkeit* comunitaria que nos libre de nuestra

---

<sup>476</sup> (MARQUARD, 2000b, pág. 108).

<sup>477</sup> (HOBSBAWN, 2003, pág. 258 y ss.). Javier Cercas en su libro sobre el 23-F atribuye este nuevo tipo de héroe moderno del derribo al intelectual alemán H. M. Enzensberger en su ensayo «Los héroes de la retirada» *El País*, 25-12-1989. En *Anatomía de un instante*, Mondadori, 2009, pág.13.

incertidumbre moral y del peso de la libertad,<sup>478</sup> para recluirnos en el núcleo cerrado de la moral colectiva.

### 5.2.2. El «yo» felizmente perdido

En el intento de terminar con el dualismo cartesiano-kantiano, Rorty urge a la eliminación del «yo» como esencia cristalina que refleja el mundo y habita un cuerpo. Para Rorty no hay un hombre desdoblado con un cuerpo y un alma, somos solo cuerpos que interactuamos con el mundo. El «yo interior» que inventó San Agustín y Descartes elevó a la categoría de mente se ha convertido en un fantasma que —como ese fantasma que habitaba dentro del edificio de la ópera— habita dentro de un cuerpo. La obsesión por la identidad que surgió a partir de la modernidad —y que tiene sus precedentes en Abelardo y Duns Scoto—<sup>479</sup> corre paralela, como apunta Habermas,<sup>480</sup> a los procesos de acumulación de capital, recursos y trabajo. Esta obsesión tomó forma en un desarrollo de identidades del «yo» abstractas que obligan a los sujetos a individualizarse y trae como consecuencia el nacimiento de la responsabilidad y del ideal del «yo autónomo».

La pregunta que uno se hace es si Rorty estaría, de alguna manera, con su crítica a la modernidad, cerca de los postulados que los comunitaristas americanos hacen al proyecto ilustrado y al liberalismo como su lógico desenvolvimiento. Charles Taylor y Alasdair MacIntyre,<sup>481</sup> desde dos puntos de vista distintos, consideran que el proyecto ilustrado de una sociedad liberal y universal que tiene como centro la idea de un sujeto autónomo, responsable y crítico está condenado al fracaso por su

---

<sup>478</sup> (MUGUERZA, 1990, pág. 44).

<sup>479</sup> (RAGA ROSALENYI, 2005, pág. 195).

<sup>480</sup> (HABERMAS J. , 2008, pág. 12).

<sup>481</sup> (MACINTYRE, 1981); TAYLOR, (1989).

carencia de fines o bienes capaces de movilizar una acción moral coherente. El problema del sujeto ilustrado que intenta postularse como un sujeto universal salvando la tradición es que termina por convertirse en un «sujeto sin atributos», «un sujeto abstracto y descorporeizado, desencarnado y desenraizado»,<sup>482</sup> un sujeto — como diría Shakespeare— cuya esencia es de cristal. Un sujeto transparente, sin opacidad que permitiera ver su interior no oculto. Habermas también apunta en la misma dirección cuando dice que «la creciente conciencia de que las contingencias de la historia han adquirido importancia filosófica socavó cada vez más el estatus extramundano de un sujeto trascendental ahistórico y desencarnado».<sup>483</sup>

Según Taylor, el sujeto moral debe ser capaz de jerarquizar bienes y esto lo puede hacer debido a que dispone de un horizonte o marco moral desde el cual escoger los valores y preferencias. Este espacio moral le permite al sujeto dotarse de una identidad moral,<sup>484</sup> pues las identidades son formas de identificación con esos espacios. El sujeto hace su identificación mediante un relato que constituye un itinerario moral, es decir, es una constitución narrativa de ese sujeto. El problema que surge es si esas narraciones pueden ser múltiples, es decir, si los sujetos necesitan de una narración general con la cual identificarse o deben construir su propio relato o itinerario moral con el que identificarse. Para Taylor y también MacIntyre, las narraciones privadas no pueden tener lugar, pues tales constituciones solo se dan en el seno de una comunidad real. Y es aquí donde Rorty parece apartarse de estos autores pues la solución comunitarista no le parece la mejor solución pues implicaría

---

<sup>482</sup> (THIEBAUT, 1992, págs. 47- 48).

<sup>483</sup> (NIZNIK & SANDERS, 2000, pág. 27).

<sup>484</sup> (THIEBAUT, 1992, pág. 71).

una serie de elecciones desde criterios unos más «racionales» que otros. La problemática de la racionalidad para Rorty es insalvable:

(...) las democracias liberales podrían funcionar mejor si dejaran de intentar ofrecer autojustificaciones universalistas, si dejaran de apelar a nociones como «racionalidad» y «naturaleza humana» y en su lugar se considerasen a sí mismas simplemente como experimentos sociales prometedores. (EHO, pág. 193).

Para Rorty el problema tanto del sujeto ilustrado como del comunitarista radica en el mismo defecto de intentar establecer un «algo» previo a la existencia del propio sujeto, bien como algo que está en nuestro interior (el caso del «yo trascendental» kantiano y su ley moral y demás variantes de dicho sujeto) o bien como algo que está fuera, en el «nosotros» o la comunidad, la cual es la depositante de nuestra esencia que debemos desarrollar (el caso del marxismo y los comunitaristas). Abandonar la búsqueda de un «yo» es quizá lo mejor que podemos hacer, al igual que hemos abandonado la idea de conocer como descubrimiento de la «Verdad Una». El «yo auténtico» o el «nosotros mítico», cultural, no existe. No podemos establecer un único relato que dé respuestas a nuestra búsqueda de identidad. El modelo de la tradición que vincula la noción de identidad personal y moral con la memoria de una narrativa única del «yo» hay que abandonarlo. El «yo» se ha perdido y se ha fracturado en múltiples «yoes». Como dice Carlos Thiebaut, el «yo plural» ha perdido dimensión propia, ha perdido perspectiva moral y en definitiva ha perdido su identidad.<sup>485</sup> La pregunta es, si el «yo» es donde —según la tradición nos ha dicho— reside la moral, entonces al perder el «yo», ¿no se pierde la moral?

---

<sup>485</sup> *Ibid.*, pág. 126. El problema de la identidad moral lo analizaremos en §.5.3.2.

### 5.2.3. La moralidad del carácter

La pérdida del «yo» es la pérdida de la «idea de un “yo” sólido» (un yo que funcionase como anclaje (*hook*) de nuestra «identidad esencial»<sup>486</sup>) pero no elimina su existencia, porque tal inexistencia sería una incoherencia.<sup>487</sup> El «yo» se convierte —al igual que el mundo felizmente perdido convertido en un remolino de contingencias— en una madeja de narraciones contingentes, cuyo nexo común (el centro o «corazón» del «yo») es la conciencia con capacidad de hacer elecciones morales.

A Rorty no le importaría una sociedad dominada por el Rico Esteta, el Ejecutivo y el Terapeuta siempre y cuando cualquiera que quiera pueda ser un esteta (y aunque no sea rico, pueda estar tan bien situado como la mayoría o tan acomodado como el ejecutivo pueda organizarlo, guiado por el principio de diferencia de Rawls).<sup>488</sup> En realidad lo único que podemos exigirnos es la búsqueda de un enriquecimiento personal, una reinención de nosotros mismos. Es lo que Rorty llama «una moralidad del carácter». Esta se apoya en cinco puntos:<sup>489</sup>

(1) La voz de la conciencia no es una voz del alma, sino que se identifica con la memoria (normalmente distorsionada) de ciertos acontecimientos muy particulares.

(2) Esta identificación no tiene la forma de un reduccionismo en la forma de que la moralidad no es más que unas respuestas retardadas a unos estímulos olvidados. Se propone olvidar la distinción entre un carácter moral mecánico y uno libre y espontáneo.

---

<sup>486</sup> Para esta idea de un yo sólido véase (SAID, 2001, pág. 415).

<sup>487</sup> (MALACHOWSKI, Richard Rorty(Philosophy Now), 2002a, pág. 103).

<sup>488</sup> «Freud and...», en EHO, pág. 159.

<sup>489</sup> «Freud and...», en EHO, pág. 157.

(3) En la idea baconiana de que la teoría es un instrumento de cambio, de enriquecimiento personal y no una forma de conocernos mejor.

(4) Esta idea baconiana es la culminación de un proceso de mecanización del mundo que empezó en el siglo XVII. Este movimiento se caracteriza por renunciar a la contemplación de esencias naturales a favor de una interacción con las máquinas que componen el mundo.

(5) El vocabulario moral no es un acceso privilegiado al mundo mediante el cual podamos saber cómo son las cosas realmente. El lenguaje es un instrumento, una herramienta y no un espejo.

El individuo (*self*)<sup>490</sup> que quiere Rorty no es una persona que antepone el conocimiento por encima de todo, que busca la contemplación del mundo o quiere interrogar a la naturaleza para saber cómo son las cosas realmente. El individuo moderno es un individuo que acepta la falta de esencias, de universales o asideros fijos mediante los cuales avanzar hacia un destino claro. El individuo rortiano es una persona que no tiene metas, ni se pregunta por la perfección del alma, lo único a lo que puede aspirar es a reinventarse a sí mismo y ayudar a que los demás se reinventen a su vez. Es la ironista liberal, el tipo de persona que acepta la propia contingencia y renuncia a la búsqueda de teorías unificadoras de lo público y lo privado, que considera que las demandas de autocreación y de la solidaridad humana poseen ambas un lenguaje igualmente válido e inconmensurable.<sup>491</sup> El «yo irónico», el intelectual juguetero, es el carácter deseable para Rorty que Freud tanto

---

<sup>490</sup> La palabra inglesa «*self*» que tiene su paralelismo en la palabra latina «*se*» tiene dos significados principales: lo que es propio y pertenece a uno mismo y la realidad total de la persona individual. Para referirse a esa realidad propia, Ferrater Mora utiliza la palabra «mismidad» y Zubiri, «el yo mismo». En nuestro caso, hemos adoptado las traducciones tradicionales de «yo» o «individuo» dependiendo del contexto de referencia.

<sup>491</sup> CIS, xv.

ha contribuido a formar. Este nuevo individuo no es un sujeto centrado, una identidad que hay que buscar, pero tampoco es el preludio al barbarismo como piensan los contrarios a la mecanización de la naturaleza. Los caracteres-tipo de la modernidad son el esteta, el ejecutivo y el terapeuta, que simbolizan la conexión del pensamiento baconiano con los valores de Nietzsche,<sup>492</sup> y que pueden bien convivir o ser una alternativa deseable a los viejos roles del asceta, el profeta, el buscador desapasionado de la verdad, el buen ciudadano o el revolucionario, que simbolizan el ideal de la ciudad perfecta, la Iglesia cristiana, la república ilustrada y la comunidad del bienestar. La ironista liberal no busca ninguna reconciliación o regreso a un paraíso perdido, ni hacer compatible fe y razón o ciencia y moral, no intenta acabar con la angustia existencial heideggeriana, ni con la ansiedad metafísica, simplemente, como el poeta, intenta aceptarla como parte constituyente de la vida misma y ofrecer una descripción de «lo que nos pasa», una descripción distinta de la manera en que los hombres viven.<sup>493</sup>

Por lo tanto, el sujeto-individuo de Rorty, como decíamos al principio de este capítulo, es doble: una ironista y un individuo liberal que se corresponden con la caracterización que el mismo Rorty hace de las dos esferas: lo privado y lo público. ¿Es posible mantener estas dos esferas o sujetos-individuos separados? Para Rorty no solo es posible sino también deseable. La historia del sujeto en busca de una moral como perfección individual y social ha llegado a un punto crítico de conflicto que

---

<sup>492</sup> «Freud...», en EHO, pág.158 En esto coincide con McIntyre. Sin embargo, este último no considera que estos «tipos» sean deseables, sino todo lo contrario. Según MacIntyre la única elección posible es entre Aristóteles y Nietzsche. Para Rorty esta elección es demasiado simple. Debemos coger de Nietzsche, en este caso, o de cualquier otro pensador, los elementos que nos sean útiles sin preocuparnos si seguimos siendo fieles a su pensamiento. (*Ibíd.*, nota a pie de página).

<sup>493</sup> No hay que identificar a la persona ironista con el intelectual. Rorty entiende por intelectual como alguien que anhela la autonomía Bloomeana y es lo suficiente rico y ocioso para procurársela, y lee libros buscando la redención. Sin embargo, la mayoría de la gente lee libros por entretenimiento y diversión. En PCP, pág. 90. El ideal del intelectual humanista Rorty lo resume en once tesis. En PSH, pág. 127.

hace imposible compaginar autocreación y justicia, como esa visión adolescente que él tenía de aunar la belleza de las orquídeas salvajes, por las que tenía una gran afición, con la lucha por la liberación del hombre en una sociedad explotada. La salida de este dilema es la imposibilidad de alcanzar tal visión, la renuncia a la perfección personal y colectiva, a cerrar la herida entre el hombre familiar y el hombre político, entre la voluntad y la razón, entre la poesía y la filosofía. Es en la esfera privada donde la persona permanece como sujeto irónico porque sabiéndose finita y limitada y en posesión de un vocabulario no final que no está en contacto con la realidad, aspira a ser lo que «realmente es», a formarse una propia imagen de sí misma, aunque en el fondo no sea más que una ficción o un deseo, porque quiere mantener sus aspiraciones identitarias y de autocreación o de autorrealización y de redescipción, de ser autónoma, aunque en realidad, la ironista simplemente busca despistar al mundo circundante respecto de sí misma.<sup>494</sup> A cambio, debe renunciar a esa búsqueda en la esfera pública, donde solo le está dado ser agente de sus acciones y que está obligada a justificar. En lo público solo puede ser individuo y un individuo liberal.<sup>495</sup> Como liberal debe mantener el sentido común y renunciar a la búsqueda de la propia identidad que resulta inútil en la política. La liberal renuncia a la filosofía como una disciplina con un conjunto de problemas centrales o con una función social. Para la política liberal lo más importante sería mantener la distinción entre el uso de la fuerza y el uso de la persuasión, y cuidar la libertad, pues solo si cuidamos la libertad, la verdad y la bondad se cuidarán ellas solas. La liberal puede abandonar el mundo de su «yo privado» para acceder al público «nosotros» (*we, the*

---

<sup>494</sup> (KIERKEGAARD, 1999, págs. 72-86).

<sup>495</sup> Para Rorty, el verdadero liberal vendría a estar representado en una liberal (en femenino) en oposición al liberal metafísico (en masculino). Cfr. Nota 491.

*liberals*), un nosotros que está comprometido con actividades que tienen que ver con el sufrimiento de otros seres humanos,<sup>496</sup> para quien la crueldad es lo peor que existe y que se identifica con una comunidad amplia de adscripción. En el caso de Rorty, la democracia jeffersoniana americana. Por tanto, la liberal es, en realidad, una liberal etnocéntrica que, en un mundo secularizado, ha abandonado las pretensiones de la certeza y la invariabilidad para ser una servidora de la libertad y la democracia.

I borrow my definition of «liberal» from Judith Shklar, who says that liberals are the people who think that cruelty is the worst thing we do.<sup>497</sup> (CIS, pág. xv).

#### 5.2.4. La ironista-liberal.

A partir de esta definición del liberal de Shklar, Rorty va a elaborar su propia idea de lo que es su persona «ironista»:

La clase de persona que se enfrenta a la contingencia de sus propias creencias y deseos más profundos. —alguien suficientemente historicista y nominalista que haya abandonado la idea de que esas creencias y deseos tengan una referencia más allá del alcance del tiempo y la casualidad. Las personas ironistas liberales incluyen entre esos deseos infundamentados su propia esperanza en la disminución del sufrimiento, en que la humillación de seres humanos por otros seres humanos cesará algún día. (CIS, pág. xv).

La ironista, por lo tanto, se constituye alrededor de la idea de evitar el sufrimiento innecesario, o, como dice Carlos Thiebaut,<sup>498</sup> del «repudio acrecentado de la crueldad». ¿Qué entiende Rorty por crueldad? Para John Kekes esta frase de Shklar

---

<sup>496</sup> (CRITCHLEY, 1996, págs. 19-40). Hay traducción española en (MOUFFE, 1996).

<sup>497</sup> La cita original la encuentra Rorty en el libro de SHKLAR, J., *Ordinary vices*, Cambridge, Harvard University Press, 1984, pág. 44.

<sup>498</sup> (THIEBAUT, «Richard Rorty (1931-2007): El repudio liberal de la crueldad», 2007).

y Rorty no es más que verborrea moral.<sup>499</sup> En los ensayos sobre Nabokov y Orwell (CIS) Rorty ofrece una idea de lo que piensa que es la crueldad aunque no ofrece ninguna definición. Sin embargo, tenemos la impresión de que Rorty suscribiría la definición de Anne Baier de la crueldad: «la tortura es el paradigma de la crueldad».<sup>500</sup> A esto hay que añadir que la persona «ironista» es aquella que cumple, además, tres condiciones:<sup>501</sup>

(a) Tiene continuas dudas sobre su vocabulario final.

(b) Es consciente de que cualquier vocabulario final no puede resolver esas dudas.

(c) En la medida en que filosofa sobre su situación no cree que su vocabulario esté más cerca de la realidad que otros vocabularios.

Las personas ironistas son aquellas que piensan que lo bueno y lo malo depende de las resdescripciones que hagamos, que renuncian a encontrar criterios de elección entre vocabularios finales.

Lo opuesto a la ironía es el sentido común, que marca la distinción entre la ironista y el individuo liberal. El individuo liberal de Rorty puede tomar, a su vez, dos formas, una que acepta la contingencia del «yo» y la restricción de la ironía a su vida privada y del liberalismo a la esfera pública —en este caso es una liberal— y otra que quiere llevar su liberalismo a la vida privada y el ironismo a la pública —en este caso es un liberal o un metafísico— que desafía el sentido común.<sup>502</sup> Porque para Rorty el sentido común es equivalente a pensar que hay vocabularios finales

---

<sup>499</sup> «Cruelty and Liberalism». En (MALACHOWSKI A. (., 2002b, vol. 3, pág. 73).

<sup>500</sup> (MALACHOWSKI 2002b: vol. 3, 74).

<sup>501</sup> CIS, pág. 73.

<sup>502</sup> CIS, pág. 74.

que sirven para describir y juzgar todo lo importante de la vida: las creencias, los comportamientos y nuestros más íntimos pensamientos.<sup>503</sup>

Para la ironista liberal, la filosofía no es un discurso referencial tipo platónico-kantiano desde el que decidir la racionalidad o el sentido común. La ironista liberal se diferencia del metafísico<sup>504</sup> en:

- No considera que la esencia del hombre sea conocer y denunciar las pasiones.
- Los vocabularios finales no tienen el propósito de converger.
- La verdad es lo que llega a convertirse en creencia como consecuencia de discursos libres y abiertos.
- Su discurso está dominado por metáforas creativas y no por un afán de descubrimiento.
- Piensa que los vocabularios finales son logros poéticos.
- Llama «platitudes» (obviedades) a lo que un metafísico llama «intuiciones».
- Llama argumentos lógicos a lo que los metafísicos llaman «evidencias».
- Su método es la redescipción y no la «inferencia». Utiliza la dialéctica como auxiliar de la lógica y no como su sustituto, es decir, como forma de confrontar vocabularios distintos y no como un método inferencial para descubrir la verdad o la realidad detrás de las apariencias.
- Cambia viejos vocabularios por nuevos vocabularios para inducir a la gente a adoptarlo.

---

<sup>503</sup> *Ibíd.*

<sup>504</sup> «Private Irony and Liberal Hope», en CIS, págs.73-95.

- Considera a Hegel como iniciador de la tradición ironista de Nietzsche, Heidegger y Derrida y define sus logros en relación con otros filósofos y no en relación con la verdad.

- Cree que la filosofía debe «descognitivizarse» y «desmetafisizarse» hasta convertirse en un criticismo literario con una función social. Apoya la idea de abandonar la noción de la filosofía como una disciplina con «un cuerpo central de problemas».

- Acepta la distinción entre lo público y lo privado.

- Los metafísicos piensan que los logros políticos y sociales necesitan algún tipo de consenso sobre lo que se considera universalmente humano. Para las ironistas estos consensos son fruto de un deseo de conseguirlos y de una discusión libre: «si cuidamos de la libertad política, la verdad y el bien se cuidaran por sí mismos».<sup>505</sup>

La ironista no piensa que el objetivo del hombre sea el deseo de conocer, que exista una realidad ahí afuera como referencia objetiva de todos sus vocabularios. Piensa que no hay criterios objetivos para decidir entre «lo bueno» y «lo justo». Sabe que sus vocabularios son históricos y contingentes y que no puede situarse fuera del lenguaje.

La ironista pasa el tiempo preocupándose de la posibilidad de que haya nacido en la tribu equivocada, que se le haya enseñado a jugar el juego equivocado del lenguaje. Se preocupa de que el proceso de socialización que le ha llevado a ser un ser humano mediante la adquisición de una lengua pueda haberle dado una lengua equivocada y por lo tanto le

---

<sup>505</sup> CIS, pág. 84 y también HERRERA, María, «La ironía privada, un experimento de redescipción», Conferencia en el curso *Voces de la Ironía*, Curso de verano d El Escorial, Madrid, del 14 al 18 de Julio de 2008.

haya convertido en un ser humano equivocado. Pero no puede tener un criterio de error (CIS, pág. 75).

En resumen, el sujeto, o mejor, la persona ironista-liberal de Rorty renuncia a salvar las diferencias entre el «yo individual» y el «yo colectivo» o «nosotros» para situar tal diferencia en la distinción privado-público como dos ámbitos distintos de funcionar y las consecuencias que de ello se derivan. Lo contrario, no aceptar tal distinción, para Rorty es la base a partir de la cual se constituye el liberal metafísico.

### 5.2.5. Lo público y lo privado

Aunque, siempre según Rorty, la fusión ironista-liberal no es deseable, la relación entre ambas esferas es como la que existe entre dos tipos de herramientas que las utilizamos indistintamente cada una en su ámbito sin querer establecer un punto de vista trascendente que englobe una comprensión total. La renuncia a distinguir entre ambas personas —que se identifican con lo privado y lo público respectivamente— puede llevar a soñar con un tipo de sociedad que pueda ir más allá de la democracia, a la «revolución total». Esta idea es la que ha dominado, según Rorty, la filosofía social desde Platón. Para Rorty la esperanza compartida es pública y la justificación que cualquiera pueda mantener sobre su visión última del mundo debe permanecer en la vida privada. Las ideas que uno tenga sobre el sentido de su existencia no deben entrometerse en política. La ironista liberal debe guardarse de traspasar a la sociedad en la que vive sus anhelos íntimos, sus visiones totalizadoras, sus creencias sobre el destino final del hombre, etc. y guardar la ironía para sí misma: «la parte liberal, es pública y la parte irónica es privada».<sup>506</sup>

---

<sup>506</sup> CL, págs. 157 y 159.

Pero no deja de haber una cierta tensión entre lo público y lo privado, entre filosofía y poesía, o en palabras de Hannah Arendt entre filosofía y política, entre el hombre que filosofa y el hombre que actúa, entre la ironista y el liberal.<sup>507</sup> El empleo de la ironía en la vida privada no puede evitar una suerte de incertidumbre sobre la existencia de argumentos contundentes para apoyar la noción liberal de trabajar por la justicia social.<sup>508</sup> El problema de esta tensión ha dado lugar a tres cuestiones fundamentales que conviene señalar:

(1) La ironía de la vida privada y el terreno de lo público. A William Connolly le parece que al restringir el uso de la ironía a la esfera privada, Rorty rechaza la posibilidad de una crítica de la sociedad liberal que pudiera usar la ironía pública para descubrir la violencia y las contradicciones que el liberalismo esconde. (Ejemplos de esto serían la Guerra de Vietnam, las Guerras de Irak y Afghanistan y los «cold war liberals»). Este rechazo puede llevar al cinismo político y a una esquizofrenia del sujeto-individuo rortiano, debido a que se desemboca en dos posturas irreconciliables, una en la vida privada y la contraria en la vida pública. Es lo que Richard Bernstein llama el *apartheid*, Arendt, la *hostilidad*, y Habermas, el «irracionalismo». Es cierto que para Rorty esto no le supone ningún problema. La autocontradicción no es una de sus preocupaciones, o la unidad del ser o ser fiel a uno mismo. Cada una de las esferas es el campo de acción de una personalidad distinta. El caso de los llamados despectivamente «the cold war liberals», aquellos

---

<sup>507</sup> Rafael de Águila apunta que en Rorty el liberal es una liberal. La distinción femenino-masculino es una distinción entre buenos y malos, aquellos que aceptan la contingencia como ironía-liberal y los metafísicos-liberales. Para Rorty, el liberal es masculino cuando se refiere a los metafísicos-liberales como Habermas y femenino cuando son ironistas como Foucault. La tensión se da entre la ironista y el liberal y no entre la ironista y la liberal que es quien acepta esta división público-privado. El problema surge cuando el liberal no acepta la ironía e intenta llevar su liberalismo a la vida privada. Cuando esto ocurre el liberal es «él», y «ella» cuando acepta esta distinción.

<sup>508</sup> Debo esta apreciación a la tesis doctoral de Aldo Enrici, *Del espejo a la contingencia*. Tesis doctoral presentada en la Universidad Autónoma de Madrid y dirigida por Ángel Gabilondo.

intelectuales de izquierdas, ex trosquistas y ex estalinistas que apoyaron la Guerra Fría y siguieron llamándose liberales, es un buen ejemplo de lo que Rorty quiere mostrar como ironista liberal. Estos intelectuales, como Sydney Hook y otros, fueron acusados de hipócritas vendidos al sistema. Rorty les defiende diciendo que no hay que mirar su desacuerdo político desde la tradición kantiana como un fallo moral, de haber hecho una apuesta irracional por el mal. (Kant heredó de la tradición teológica la noción del mal radical y la combinó con la idea de que ser moral era una cuestión de ser fiel a unos principios cuya verdad era evidente para todos los seres racionales).<sup>509</sup> Para la ironista, no hay un asunto moral detrás de sus acciones sino que es una cuestión de cálculo de las consecuencias de sus decisiones. El hecho de que se haya actuado bien o mal no es más que una cuestión de buena o mala suerte, es un problema del contexto que mejor sirve a los propósitos de alguien en un cierto tiempo y lugar. Los metafísicos creen que existe un contexto correcto, por eso, lo que les puede parecer una falta de honestidad o de hipocresía, no es más que un reflejo de la ironía, una actitud irónica cuya característica, como insinuaba Kierkegaard, es decir lo contrario de lo que se piensa,<sup>510</sup> defender en privado lo contrario de aquello que aparentemente defiende en lo público. (Sydney Hook al defender la Guerra Fría, en realidad, estaba defendiendo los logros sociales de la democracia liberal de su país).

(2) La exaltación rortiana de lo privado tiene, según Sheldom, S. Wolin, implicaciones antidemocráticas.<sup>511</sup> Hay un cierto coqueteo con el elitismo de los intelectuales ironistas. Los intelectuales se presentarán como «ironistas» y adoptarán

---

<sup>509</sup> «Honest Mistakes», en PCP, pág. 58.

<sup>510</sup> (KIERKEGAARD, 1999, págs. 73-74).

<sup>511</sup> (DEL ÁGUILA, «El caballero pragmático: Richard Rorty o el liberalismo con rostro humano», 1993, pág. 40).

una opinión relajada y despreocupada, mientras los demás deben conformarse con un modelo de nominalismo e historicismo guiado por el sentido común, el saludo a la bandera y el seguir tomándose la vida en serio. La ironía es un lujo que solo se pueden permitir unos cuantos «elegidos» pues en manos no deseadas podría convertirse en un arma subversiva. Recordar que ya Kant nos prevenía contra el elitismo de la filosofía por las implicaciones morales que conlleva. De acuerdo con esto la estupidez es producto de la ignorancia y la ignorancia, según Kant, impide distinguir lo bueno de lo malo. La filosofía es un seguro contra el mal y por ello debemos exigir su ejercicio a cualquier persona con independencia de su grado de conocimiento, ignorancia, inteligencia o estupidez que pudiera tener. La respuesta de Rorty es clara, no hay nada que demuestre que el conocimiento nos previene contra las malas acciones. Es más una cuestión de sensibilidad contra el sufrimiento que de razón. La ironía no es tanto un arma subversiva como un arma de cambio y reforma.

(3) La crítica feminista a esta distinción entre privado y público que identifica, a su parecer, lo primero con lo femenino, la mujer; y a lo segundo con lo masculino, el hombre. Para las feministas esto es otra nueva forma de machismo. A Celia Amorós le parece contraproducente la relación entre feminismo y posmodernismo, y pone a Rorty como ejemplo de la nefasta tendencia contemporánea a rechazar el programa ilustrado y a sustituir la retórica de la universalidad y el realismo por la de la redescrición etnocentrista.<sup>512</sup> De la misma forma, Nancy Fraser interpreta esta distinción privado-público como la clásica distinción —la misma que hace Hannah

---

<sup>512</sup> (AMORÓS, 1997).

Arendt— entre el hogar doméstico (*oikos*) y el foro público (*polis*)<sup>513</sup> e identifica estas dos facetas como la oposición entre el romanticismo y la tecnocracia respectivamente: la mujer debe ser romántica y el hombre tecnócrata.<sup>514</sup> Rorty niega tal interpretación y dice que el núcleo de su distinción es entre preocupaciones privadas, como proyectos de autorrealización y superación; y preocupaciones públicas, como proyectos de cooperación social que tienen que ver con el sufrimiento de otros seres humanos.<sup>515</sup> Son las del segundo tipo, y no las del primer tipo, las que necesitan del acuerdo intersubjetivo siendo la ciencia el paradigma de proyecto de cooperación social.<sup>516</sup> El problema del feminismo radical, según Rorty, es que no ha abandonado la retórica universalista y sigue apelando a concepciones esencialistas como la «dignidad humana» para defender sus tesis feministas de una sociedad en la que todavía prevalecen las formas de dominación masculina. Al feminismo le iría bien asociarse con el pragmatismo y ser más utopista que radical,<sup>517</sup> es decir, pensar que no hace falta una gran profundidad de pensamiento para defender la posibilidad de la emancipación de la mujer, de su liberación de las estructuras de dominación machistas. Al feminismo le iría mejor si renunciase al discurso filosófico dualista entre realidad y apariencia para adoptar el contraste entre un presente doloroso y un futuro menos doloroso aunque incierto. El feminismo debería imaginar cuál sería la situación de la mujer en un mundo sin dominación del hombre y exponer todas las nuevas posibilidades para las mujeres, un mundo en el que no haya ninguna diferencia entre imaginación y coraje.

---

<sup>513</sup> «Habermas, Derrida and Philosophy», en TP, pág. 308.

<sup>514</sup> (FRASER, 1989, págs. 93-110); (BOSSCHE, 1994, pág. 126).

<sup>515</sup> TP, pág. 308; FF, pág. 49 (nota 1).

<sup>516</sup> PUV, pág. 59.

<sup>517</sup> «Feminism and Pragmatism», 1994s, en TP, págs. 202-227.

El mismo Rorty señala que esta tensión privado-público podría tener como desenlace que la ironista liberal acabara en lo que Unger considera como un «trágico liberal» porque no puede escapar de un estado totalitario similar al que Orwell describe en sus libros ante el fracaso de las democracias occidentales; o también, podríamos añadir en palabras de Marina Martín,<sup>518</sup> como un «liberal trágico» por su actitud rebelde identificada con una resentida voluntad dispuesta a demoler los valores sagrados de la cultura occidental. Sea un «liberal trágico» o un «trágico liberal» (el orden de los factores no altera el producto), sin duda, la ironista-liberal de Rorty conserva en esa actitud un aspecto trágico de la vida. La mejor expresión de esa actitud pragmatista y trágica la encontramos en un artículo de Sydney Hook de título unamuniano, «El Pragmatismo y el sentimiento trágico de la vida». Según sus palabras, «El Pragmatismo es la teoría y la práctica de engrandecer la libertad humana en un mundo precario y trágico gracias al arte del control social practicado con inteligencia. «Puede —sigue diciendo Hook— que se trate de una causa perdida, pero no conozco ninguna mejor».

Para Charles Taylor<sup>519</sup> esta tensión trágica se resolvería en el conflicto de la conciencia moderna entre la afirmación de la vida corriente, a la que los modernos nos sentimos fuertemente atados y algunos de nuestras distinciones morales más importantes: «simpatizamos con el héroe y el antihéroe; y también con un mundo en el que uno podría ser ambos en el mismo acto». Y seguramente esta tensión sea el precio que haya que pagar para mantener la prioridad de la libertad y la democracia sobre la filosofía. Una tensión —similar a esa «tensión esencial»<sup>520</sup> que Kuhn hacía

---

<sup>518</sup> (MARTÍN, «Richard Rorty: el "liberal trágico"». Entrevista con Richard Rorty, 1988).

<sup>519</sup> (TAYLOR, 1996, pág. 39).

<sup>520</sup> Cfr. (KHUN, 1977, pág. 225 y ss.).

funcionar para el progreso científico entre el conformismo y el espíritu crítico— que mantuviera viva y animada la libre discusión sobre los límites de lo privado y lo público, pues es en la exacerbación de las tensiones filosóficas —como bien manifiesta J. Muguerza— «donde encontramos “el don de la perplejidad”, el cual permite mantener abierta la discusión y la claridad de los problemas».

### 5.3. Moral y razón

Para Rorty, el problema de la identificación entre moral y razón viene precedido de la distinción que hiciera Kant entre prudencia y moral,<sup>521</sup> que significaba que los imperativos morales tienen un origen distinto a los consejos prudenciales. Para Kant «la máxima del amor hacia uno mismo (prudencia) “simplemente aconseja”, mientras que la ley de la moralidad “ordena”». <sup>522</sup> Lo que Kant quiere decir es que la moralidad es un sistema de mandatos de obligación incondicional y absoluta dados por la ley moral. La moralidad impone un deber que hay que cumplir independiente de las circunstancias en las que ocurra. La ley moral construye un mundo moral gracias a la existencia de unos seres racionales libres que solo actúan movidos por el deber.<sup>523</sup> Sin embargo, según Dewey, este problema persiste en un contexto donde no existe Darwin. En un horizonte post-darwiniano no puede haber una separación radical entre experiencia y espiritualidad, entre hecho y valor, entre lo que «es» y lo que «debe ser». Todos nuestros juicios, sean científicos o morales, están expuestos a la experimentación y la falsedad. Los incondicionales y absolutos no existen. No existe, tampoco, una facultad independiente llamada razón como fuente de nuestros

---

<sup>521</sup> Distinción establecida por Kant en la *Crítica de la razón práctica*: A 64.

<sup>522</sup> *Ibid.*

<sup>523</sup> (THIEBAUT, «Prudencia», 2005, pág. 98); CRP: A 809.

juicios morales a priori. Según Rorty, la separación entre moral y prudencia ha llevado, como decíamos antes (el sujeto como moral), al intento de hacer algo así como una moral científica, tras los pasos de Kant. Para Rorty es absurdo pensar en una ley moral que hay dentro de nosotros y que tenemos la misión de buscar y encontrar. Ley que reside o es accesible mediante una facultad netamente humana y universal: la razón. La separación entre moral y prudencia es incompatible con una visión darwiniana de la naturaleza, con una idea de la racionalidad como una forma de buscar el acuerdo intersubjetivo para llevar a cabo proyectos cooperativos.<sup>524</sup>

La idea dominante de la epistemología es que para ser racional, para ser plenamente humano, para hacer lo que debemos, hemos de ser capaces de llegar a un acuerdo con otros seres humanos. (FEN, pág. 288).

Filósofos como Heidegger y Gadamer nos han ofrecido formas de ver a los seres humanos como cargados de historia. Otros filósofos como Quine y Davidson, han borrado la distinción entre verdades permanentes de la razón y verdades temporales fácticas. El psicoanálisis ha borrado la distinción entre conciencia y las emociones de amor, odio y miedo, y por tanto las distinciones entre moralidad y prudencia (ORT, pág. 176).

La idea de razón de la Ilustración, según Rorty,<sup>525</sup> necesita una teoría filosófica que mantenga que existe una estrecha relación entre la esencia del alma humana y la verdad moral, en el sentido de que hay una relación directa entre una discusión libre y abierta de la comunidad humana que nos llevará al final a encontrar una única respuesta, tanto a las cuestiones morales como a las científicas. Lo contrario, no admitir una teoría de este tipo válida para toda la humanidad, es ser irracional, es

---

<sup>524</sup> «Kant vs Dewey», en PCP, pág. 189.

<sup>525</sup> «Priority of Democracy...», en ORT, pág. 176.

decir, es no admitir que el origen de nuestra moral está en una facultad universal llamada Razón, o que el progreso moral no es un asunto de ir incrementando nuestra racionalidad.<sup>526</sup> Para la tradición ilustrada, lo que no es racional es producto de nuestros prejuicios. Y es precisamente esta concepción de una moral racional lo que, según Rorty, ha empezado a ponerse en duda:

Así entendido, la distinción entre lo racional y lo irracional no tiene nada que ver en particular con la diferencia entre las artes y las ciencias. En esta interpretación, ser racional es simplemente discutir cualquier asunto —religioso, literario, o científico— de forma que evite el dogmatismo, ponerse a la defensiva y la indignación justificada (ORT, pág. 37).

Rorty intenta un nuevo marco conceptual que nos permita desembarazarnos de la idea racionalista del sujeto como agente autónomo —siguiendo la estela de la tradicional apropiación de Heidegger por el pragmatismo norteamericano—.<sup>527</sup>

La confusión entre moral y razón nace de intentar identificar la verdadera naturaleza de la moralidad como lo más útil, la obligación universal o cualquier otro criterio que intente decirnos en qué consiste ser moral. Para los pragmatistas hay que abandonar tales distinciones para empezar a pensar en términos de relaciones sociales.<sup>528</sup> Lo importante en las cuestiones morales no es su incondicionalidad y obligatoriedad sino como se insertan y funcionan dentro de un mundo complejo de relaciones entre cosas con otras cosas y entre humanos en las que el lenguaje no es parte esencial de esa facultad llamada razón de la que hablaba Kant, sino un proceso gradual de complejidad creciente de pasar de gruñidos y gestos a palabras. Es parte

---

<sup>526</sup> PSH, pág. 81.

<sup>527</sup> (ŽIŽEK, *El espinoso sujeto*, 2001, pág. 75).

<sup>528</sup> PUV, pág. 201.

de la evolución cultural que ha tomado el relevo a la evolución biológica.<sup>529</sup> Rorty sigue en este punto a Anne Baier quien dice que el malo en la filosofía moral sería la tradición racionalista obsesionada por la ley.<sup>530</sup> En esta tradición el «yo moral» aparece —según Rorty— «como un frío psicópata que es preciso reprimir para poder tener en cuenta las necesidades de la demás gente».<sup>531</sup> Los pragmatistas no creen en la existencia de un «yo único» al que debemos someter todas nuestras dudas morales, un «yo» que debe ser reprimido, sino que existen múltiples «yoes» inconsistentes que es la forma de naturalizar y desmitificar el inconsciente freudiano.<sup>532</sup>

### 5.3.1. Los límites de la libertad

Como dice Rawls,<sup>533</sup> Kant empieza con la idea de que los principios morales son objeto de una decisión racional. Por tanto, la ética kantiana se convierte en la búsqueda de unos principios que gobiernen la conducta de los hombres en una comunidad ética ideal, unos principios que funcionen como legislación para sujetos libres y racionales. En consecuencia, para Rawls, es un error dar más importancia a las nociones de generalidad y universalidad que a la noción de autonomía en la ética de Kant, pues es el principio de autonomía el que nos va a dar las bases de la prioridad de la libertad sobre la justicia. El mismo Rawls señala que su idea de la posición original responde a estas bases kantianas. Lo que tenemos en un primer momento por parte de alguien que quiera establecer una sociedad justa es una decisión, una decisión que, para ser racional, debe ser primero libre, tomada con

---

<sup>529</sup> *Ibid.*, pág. 203.

<sup>530</sup> (BAIER, 1985, pág. 232).

<sup>531</sup> PUV, pág. 206.

<sup>532</sup> *Ibid.*, pág. 208.

<sup>533</sup> (RAWLS, TJ, 1999, pág. 221).

total autonomía, sin ninguna presión que guíe su decisión. Por ello, lo primero que hay que garantizar es la libertad. Rawls lo resumiría en que sin libertad no hay justicia, a quien cualquier marxista podría replicar a su vez que sin justicia no hay libertad, pues todos sabemos que los condicionamientos socio-económicos son frenos para ejercer plenamente nuestra libertad.<sup>534</sup>

Según Rorty, lo que Kant y Rawls nos están diciendo es que uno no puede ser libre si antes no es racional o dicho al revés uno es completamente racional cuando uno es libre, cuando actúa de acuerdo a una ley que se da a sí mismo.

Establecer la libertad como el fundamento de la ética y la sociedad obliga a definir en qué consiste precisamente esa libertad. ¿Qué entendemos por libertad? El liberalismo va a contestar a la pregunta desde la consideración de la libertad como la libertad política, mientras el existencialismo —la postura filosófica basada en la libertad— va a considerar la libertad en su concepción metafísica más radical, como libertad total de actuar. En el existencialismo no hay una limitación de la libertad en su formulación política, sino en su sentido más abierto posible. No es este el momento ni el sitio para hablar de la libertad del existencialismo y sus concreciones posteriores en distintos filósofos. Una de las críticas que el liberalismo de tradición anglosajona ha hecho al existencialismo es precisamente que los existencialistas no hablan de ninguna libertad en particular sino de un concepto demasiado general de la «libertad», un concepto demasiado amplio que imposibilita un tratamiento diferenciado.

---

<sup>534</sup> En MacIntyre y Taylor, la idea de autonomía no define al sujeto moral sino los fines dados por la cultura y la tradición, sea ésta la herencia aristotélica-tomista —caso del primero— o la ilustrada —caso del segundo de los autores citados. (THIEBAUT, 1998, págs. 99-100).

Richard Rorty se va a situar dentro de esta tradición liberal y va a seguir los pasos de John Rawls en su formulación de la libertad como prioritaria en su «teoría de la justicia». Pero a diferencia de Rawls, Rorty va a incorporar la libertad existencialista dentro de un marco más amplio y como parte de su diferenciación entre lo público y lo privado como núcleo central de su teoría ética. Las libertades políticas serían así la parte esencial de la esfera pública, serían prioritarias en la constitución de las sociedades y sus instituciones; la libertad personal sería el motor de la esfera privada, en donde cada uno puede buscar de la manera que estime más conveniente su propia autorrealización. Es en este sentido como se entiende cuando dice que la democracia es prioritaria a la filosofía: las libertades básicas son prioritarias en las sociedades liberales a nuestras concepciones religiosas, metafísicas y morales; que la política debe separarse de nuestras creencias personales.

Rawls sustituye la necesidad de postular una teoría de la naturaleza humana —la idea de unir la esencia del alma humana con la verdad moral—<sup>535</sup> por una concepción de la persona ligada al adecuado desarrollo y pleno ejercicio de la personalidad moral, como forma de compaginar las libertades político-sociales —entendidas en su forma histórica— y las libertades personales —como condiciones esenciales para el adecuado desarrollo de la personalidad—. <sup>536</sup> Según Rawls, a la persona se le suponen dos potestades o capacidades que determinan su igualdad y su libertad:<sup>537</sup> un sentido de lo recto y la justicia (razonabilidad) y una capacidad de perseguir sus bienes particulares (racional). Ambas capacidades constituyen «la

---

<sup>535</sup> «Priority of Democracy to Philosophy», en ORT, pág. 176.

<sup>536</sup> (RAWLS, TJ, 1999, pág. 491); (RAWLS, «The Basic Liberties and Their Priority», 1982). Hay traducción española, *Sobre las libertades*, Paidós, 1990, pág. 35, 42y ss.

<sup>537</sup> (CAMPS, «J. Rawls, la justicia como libertad», 1990, pág. 14); y (RAWLS, 1985, pág. 234).

condición necesaria y suficiente para ser considerado un miembro pleno e igual de la sociedad en cuestiones de justicia política». <sup>538</sup>

Los miembros de una sociedad bien ordenada son personas morales en que, una vez alcanzada la edad de la razón, cada uno tiene, y considera que los demás tienen, un sentido efectivo de la justicia y también una comprensión de una concepción de lo que es su bien. (RAWLS, «Kantian Constructivism in Moral Theory», 1980, pág. 521).

Para Rorty —y siguiendo en este punto al existencialismo de Sartre— el liberalismo no necesita ninguna teoría del «yo» o de la naturaleza humana que pueda aspirar a salvar las contradicciones entre el individuo y la sociedad, el principio de tolerancia, tal y como Rawls lo formula es suficiente para justificar la prioridad de la libertad:

...la tradición filosófica nos ha acostumbrado a la idea de que cualquiera que desee escuchar a la razón — escuchar todos sus argumentos— puede ser conducido a la verdad. Esta postura, que Kierkegaard denominó «socratismo» y contrastó con la demanda de que nuestro punto de partida es simplemente un hecho histórico, se entrelaza con la idea de que la persona humana tiene un centro (una chispa divina, o una facultad en busca de la verdad llamada «razón») y que ese argumento, con el tiempo y la paciencia suficiente, penetrará en ese centro. Según Rawls, no necesitamos esa imagen. Somos libres para considerar a la persona o al «yo» como «sin centro», como una contingencia histórica hasta el final. (ORT, pág. 188).

La lectura que Rorty hace de Rawls es que su teoría de la Justicia no consiste en una fundamentación filosófica o metafísica del liberalismo. El kantismo presente en su teoría está compensado por sus elementos hegelianos y deweyanos. <sup>539</sup> La idea que

---

<sup>538</sup> (RAWLS, *Sobre las libertades*, 1990, pág. 45).

<sup>539</sup> ORT, pág. 185. Este kantismo de Rawls lo podemos encontrar principalmente en su concepción de la posición original como un instrumento de representación, mediante el cual cualquier acuerdo alcanzado

Rawls tiene de la filosofía es la de una colección de disputas sobre lo que sea la naturaleza humana y si existe algo así como dicha naturaleza humana. Con esta concepción de la filosofía es como Rawls quiere evitar que su concepción de la justicia pueda relacionarse con una identidad y naturaleza esencial de la persona, con la intención de mantener separadas de la política las concepciones sobre la naturaleza del hombre.<sup>540</sup> Rawls mantiene una concepción normativa de la persona que puede ser entendida desde varios puntos de vista: moral, política, religiosa o filosófica.<sup>541</sup> Es moral porque entiende la persona como la unidad básica de pensamiento, deliberación y responsabilidad, y es política porque tiene una concepción de la justicia como equidad, que comienza desde dentro de una tradición política, basada en un «consenso por superposición» (*overlapping consensus*), entendido como «un consenso que incluye a todas las doctrinas filosóficas y religiosas opuestas que puedan persistir y ganar nuevos adeptos en una sociedad democrática constitucional más o menos justa».<sup>542</sup>

El significado de la libertad es considerado por Rawls<sup>543</sup> como el conjunto de derechos y deberes definidos por las instituciones sociales, es decir, como las libertades básicas: libertad de pensamiento, conciencia, asociación, integridad de la

---

por las partes debe ser considerado a la vez como hipotético y no histórico. En (RAWLS, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», 1985, pág. 236) y en su interpretación constructivista de la moral kantiana. (RAWLS, «Kantian Constructivism in Moral Theory», 1980).

<sup>540</sup> *Ibid.*, págs. 182 y 183. Rorty insiste en que Rawls distingue entre una concepción de la persona entendida como un ideal moral y una teoría de la naturaleza humana entendida como el conjunto de nuestras creencias que consideramos verdaderas más las ciencias sociales (Nota 17, ORT, pág. 182).

<sup>541</sup> (RAWLS, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», 1985, págs. nota 15, 232).

<sup>542</sup> *Ibid.*, págs. 225-226. Carlos Thiebaut defiende la traducción de «consenso por solapamiento» como la imagen de un consenso que superpone las distintas concepciones de bien como si fueran intersecciones de diagramas de Venn. Antoni Domenech en su traducción de *El liberalismo político* propone el «consenso entrecruzado» frente a otras soluciones como el «consenso solapante» o el «consenso superpuesto». Javier Muguerza defiende en sus últimos escritos la traducción de «consenso por superposición» que es la que finalmente hemos adoptado.

<sup>543</sup> (RAWLS, TJ, 1999, pág. 210).

persona y el principio de legalidad. La idea en Rawls es que cuando hablamos de la libertad hablamos de las libertades políticas y no de un concepto filosófico o metafísico.

Rorty, en la consideración que hacíamos más arriba de la historia del paradigma de la modernidad, va a interpretar a Rawls y su teoría de la justicia y el liberalismo político como un intento de justificar el liberalismo —y más concretamente, las democracias liberales— sobre bases más políticas que filosóficas.<sup>544</sup> Dar prioridad a la libertad, significa dar prioridad a la política sobre la filosofía.<sup>545</sup> La política es lo público, el ámbito de lo compartido donde residen nuestras lealtades expansivas y, por lo tanto, constituye el horizonte de la solidaridad.<sup>546</sup> La unión entre filosofía y política no debería ser tan fuerte hasta el punto que las haga interdependientes. Puede haber desacuerdos filosóficos allí donde se comparten las mismas opiniones políticas y fuertes discrepancias políticas en filósofos de la misma escuela.<sup>547</sup> Una concepción política del liberalismo presupone la existencia de inconmensurables y antagónicas concepciones del bien.<sup>548</sup>

Ahora, la prioridad de la libertad política significa en Rorty la prioridad de lo público sobre lo privado, de las libertades políticas sobre la libertad individual.<sup>549</sup> Esto no quiere decir que sean incompatibles, tan solo que no debemos convertir nuestras creencias individuales en creencias colectivas. La manera de compaginar

---

<sup>544</sup> « (...) puede parecer que esta concepción se basa en pretensiones filosóficas que me gustaría evitar, como por ejemplo, las pretensiones en la verdad universal, o sobre la naturaleza esencial y la identidad de las personas. Mi objetivo es explicar por qué no es así». (RAWLS, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», 1985, pág. 223).

<sup>545</sup> Rawls dice exactamente: «Mediante la prioridad de la libertad quiero significar la precedencia del principio de igual libertad sobre el principio de justicia». TJ, pág. 214.

<sup>546</sup> (MENDIETA, 2005, pág. 28).

<sup>547</sup> PSP, pág. 23.

<sup>548</sup> (RAWLS, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», 1985, pág. 248).

<sup>549</sup> El mismo Rawls, interpreta «el yo» nouménico kantiano como un yo colectivo, en TJ: 226.

ambas libertades se resuelve mediante nuestra conversión en ironistas liberales.<sup>550</sup> Para Rorty, siguiendo en este punto a Locke, la historia del Estado democrático liberal ha estado ligada al reconocimiento de la personalidad individual como «origen, fin y limitación de la actividad estatal».<sup>551</sup> En este punto, nuestra concepción de la persona no puede estar por encima de la convivencia. Rorty defiende —al igual que Rawls— la tolerancia como la principal virtud del individuo y más concretamente de su ironista liberal.

Parece que Rorty se aproxima a una tradición ya larga que, como señalaba Rawls, empezaba en Hobbes, y que tiene claras referencias en Spinoza quien ya defendía —como sugiere Vidal Peña—<sup>552</sup> que la filosofía debe estar al servicio de la política.<sup>553</sup>

En una concepción política de la persona, según Rawls, la autonomía moral se realiza, en una sociedad bien ordenada, por sí misma. En este sentido, la justicia como equidad es lo mismo que el liberalismo de Kant y Stuart Mill, con la diferencia de que el valor de una autonomía completa no necesita una teoría de un sujeto moral que sea autónomo dentro de una doctrina moral; la autonomía se manifiesta completamente en una concepción política de la justicia.<sup>554</sup> Rorty da un paso más adelante en este sentido. Para Rorty, en una concepción política de la persona, ni siquiera necesitamos el concepto de autonomía porque tal concepto es una necesidad

---

<sup>550</sup> Véase el cap. 5.2.4. de esta tesis.

<sup>551</sup> (BRAVO GALA, 1994, pág. xi).

<sup>552</sup> «Introducción». En (ESPINOSA, 1980, pág. 23).

<sup>553</sup> (ESPINOSA, 1986, pág. 89). Para Spinoza el hombre goza de tanto derecho como poder posee. Esto quiere decir que el hombre tiene el derecho que sea capaz de procurarse en el ejercicio de la política y no al revés.

<sup>554</sup> (RAWLS, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», 1985, pág. 247). Sin embargo, para Taylor, es la idea de autenticidad la categoría fundamental que definiría la relación del sujeto con respecto a sus fines, y no la autonomía que conlleva la perspectiva de tercera persona y la distancia reflexiva del sujeto con respecto a dichos fines. Para Taylor, la persona se proyecta desde su cultura y tradiciones, su identidad está constituida por fines externos a él. En (THIEBAUT, 1998, pág. 101).

de postular una naturaleza humana dentro de una teoría moral. Si nos podemos deshacer de una concepción moral de la persona, podemos por lo mismo deshacernos de la necesidad de postular la autonomía moral de la persona o de la individualidad tal y como postularon Kant y Mill con el sujeto trascendental y el individuo liberal respectivamente.<sup>555</sup>

El problema de una concepción política de la persona es, tal y como ya apuntaba Rawls, garantizar la unidad social «dado que no puede haber ningún acuerdo público sobre un bien racional»<sup>556</sup> y además tenemos que admitir la existencia de una pluralidad de concepciones del bien inconmensurables y antagónicas. La tarea consiste en encontrar una base común de entendimiento para llegar a acuerdos mutuamente compartidos en las sociedades pluralistas democráticas.<sup>557</sup> Rawls resuelve tal problema con una concepción de la sociedad como un sistema de cooperación entre personas iguales y libres que se declaran ligados a unas instituciones comunes que no se basan en la prosecución de un pretendido bien común, sino en una afirmación pública de la justicia que regula la vida y estructura básica social.<sup>558</sup> Es lo que él llamó y antes mencionábamos como «el consenso por superposición». Las libertades básicas pueden ser entonces restringidas según las demandas sociales de llevar a cabo una justicia política como equidad. El liberalismo político de Rawls es, en definitiva, un intento de responder a cómo limitar la libertad sin comprometer la libertad misma como garantía de una sociedad liberal, es

---

<sup>555</sup> A este respecto véase lo dicho en el capítulo §4.1 de esta tesis sobre la conciencia.

<sup>556</sup> (RAWLS, 1985, pág. 249).

<sup>557</sup> (RAWLS, 2007, pág. 43).

<sup>558</sup> *Ibid.* «Por estructura básica entiendo las instituciones políticas, sociales y económicas principales de una sociedad, así como el modo en que casan unas con otras en un sistema unificado de cooperación social desde una generación hasta la siguiente». (RAWLS, 2004, pág. 41).

decir, que las personas, como miembros de la sociedad, no pueden ser consideradas como fuentes auto-originarias de demandas sociales válidas.

### 5.3.2. La identidad moral

Soy un hombre. También «yo», a intervalos, a «una hora incierta».

Primo Levi

Rawls apunta que hay que distinguir en las personas una identidad privada y una identidad pública. La primera va asociada a su identidad moral y es el conjunto de creencias y valores de tipo político y no político que poseen y que pueden cambiar a lo largo «del ciclo completo de su vida»<sup>559</sup> sin que ello afecte a su identidad pública. La identidad pública solo se define en términos estrictamente políticos. Es como nos ven los demás y aquí no importa qué concepciones filosóficas, religiosas o metafísicas pudiéramos tener. Esto no es muy distinto de la ironista y el liberal de Rorty. La ironista de Rorty es alguien que tiene una identidad moral propia y que puede ser o no ser compartida. Ahí es donde forjamos nuestro «yo ideal», nuestras aspiraciones «realizativas» y de compromiso. Para Rorty somos fragmentos rotos de nuestra esencia de cristal cartesiano-kantiana y todo intento de reconstruir dicha esencia, como una teoría sobre la naturaleza humana, está condenada al fracaso si dichas reconstrucciones apuntan a salvar la diferencia entre nuestro «yo privado» y nuestro «yo público». Efectivamente, considerar que hay un abismo que salvar entre nuestro «yo» más íntimo (cómo nos vemos nosotros mismos) y nuestro «yo público» (cómo nos ven los demás) obliga a elaborar una teoría de la naturaleza humana que nos diga cómo reconciliarnos con nuestra verdadera naturaleza, entendida esta como

---

<sup>559</sup> (RAWLS, 2004, pág. 48).

se quiera: llegar a la excelencia, el conocimiento, el bien o la justicia, etc. Es, por otro lado, el conocido tema del paso «del “yo” al nosotros» que desde Kant ha ocupado a toda la tradición filosófica.<sup>560</sup> Una reconciliación que en Rorty deja de tener sentido pues no hay nada que reconciliar ni hay ninguna esencia «realmente humana» que nos diga qué tenemos que hacer. Para Rorty tales aspiraciones solo son legítimas si las hacemos a nivel privado, es decir, si nunca las convertimos en objeto y finalidad de toda la sociedad. La imaginación y la autocreación son herramientas muy útiles para la construcción de nuestras identidades privadas que deben de mantenerse en este ámbito y no pasar al ámbito de lo público. En lo público, nuestra identidad tiene que ser común. Se construye con otros, con la comunidad: «tener un “yo” es equivalente a ser reconocible como tal por una comunidad dentro de una comunidad de “yoes”». <sup>561</sup> Nuestro «yo público» es una identidad social y cultural que heredamos y asimilamos en el proceso de socialización. Este «yo público» es un liberal, un «nosotros» que funciona como marco referencial de la diversidad irónica, de nuestras identidades morales privadas.

De esta manera llegamos a la concepción de la personalidad moral de la ironista-liberal de Richard Rorty. A diferencia de Rawls, la ironista-liberal no aspira a hacer compatible y coherente las dos facultades o capacidades morales de la persona, no quiere ser o no tiene que ser ni racional ni razonable. Es una persona que se sabe y se siente finita, que es consciente de sus límites y no intenta llegar a un más allá imposible, que sustituye la utopía por la esperanza, que acepta la existencia de razones públicas y razones privadas sin que busque hacerlas compatibles. Es decir, acepta su propia contingencia y la idea, como sugiere Edgar Morin, de una moral

---

<sup>560</sup> Véase para este punto ( MUGUERZA, 2004, págs. 135-155).

<sup>561</sup> (MALACHOWSKI, 2002a, pág. 127).

contradictoria.<sup>562</sup> Al igual que la coherencia textual interna no es algo a preservar en contra de la interpretación del lector, algo que el texto tenga antes de ser descrita,<sup>563</sup> la coherencia del sujeto no es previa a su descripción por el propio sujeto, sino algo que el sujeto ha de encontrar interesante que decir como interpretación de sus propios actos en relación a algún propósito particular o *intentio* que pueda albergar en ese momento en particular.<sup>564</sup>

En la reconstrucción del sujeto moral como personalidad moral, tal reconstrucción es doble. En lo privado se puede llegar a tener tantas identidades morales<sup>565</sup> como se quiera, cada una de ellas con su lenguaje moral, sin embargo en la reconstrucción de la identidad pública solo nos es permitido un lenguaje público, un lenguaje compartido y común con los demás que nos permita interactuar, conversar y dialogar, en donde la confrontación, la persuasión y la justificación son posibles.<sup>566</sup> En definitiva, lo que tenemos es una diferenciación entre la ética pública y la moral privada, entre la justicia y la tolerancia. La diferencia en cuanto al tipo de lenguaje estriba en que mientras en nuestras identidades privadas podemos constituir las con el tipo de lenguaje que queramos —e, incluso, es en este ámbito donde la filosofía puede ser un estímulo a la imaginación para la autocreación— en la construcción de nuestra identidad pública liberal solo podemos hacerlo en un lenguaje político que abandone toda pretensión filosófica, religiosa o metafísica.

¿Es esta identidad pública liberal una identidad amorala? La división del individuo (*self*) que hace Rorty entre identidades privadas e identidad pública puede

---

<sup>562</sup> Entrevista a MORIN, E., *El País*, sábado, 15 de noviembre de 2008.

<sup>563</sup> «El progreso del pragmatista», 1995n (original, 1992b), pág. 105.

<sup>564</sup> *Ibid.*, pág. 106.

<sup>565</sup> Es la noción ya discutida de los múltiples yo inconsistentes. Cfr. § 5.2.2. «El yo felizmente perdido».

<sup>566</sup> (AGUILERA PORTALES, 2002, pág. 67).

suponer un reduccionismo de la moral a la esfera privada, un elitismo moral que abandona lo público a un mero procedimentalismo como el de la Teoría de la Justicia de Rawls. O ¿podríamos considerar ambas identidades como expresión de lo que Michael Walzer llama moral densa y moral tenue?<sup>567</sup> ¿Sería el liberalismo un minimalismo moral que permitiera ser adoptado por cualquier persona independiente de sus concepciones religiosas y filosóficas? ¿Una especie de esperanto moral?<sup>568</sup> ¿Una moral pública como el semáforo en la calle que todos deben respetar?<sup>569</sup> Rorty prefiere seguir en este punto a Walzer quien piensa que no existe un minimalismo moral como un código objetivo e inexpressivo. Para Walzer, un equivalente moral al esperanto es imposible pues todo minimalismo es «particularista y localmente significativo»,<sup>570</sup> al igual que el esperanto que está más cercano a una lengua europea que a cualquier otra.<sup>571</sup>

Dejando aparte este tema, sin duda interesante, al que volveremos al final (en las «conclusiones»), creo que conviene detenerse en el aspecto de la razón pública y la razón privada de la ironista-liberal de Rorty. El rechazo de la crueldad —que es uno de los rasgos característicos de lo público— es una condición del liberalismo, de la concepción liberal de la sociedad y una consecuencia lógica de la ironista tolerante, alguien que acepta las diferencias y no intenta imponer a los demás sus puntos de vista por la fuerza. Parecería ser, desde este punto de vista, que la ironista liberal de Rorty no es más que un trasunto o copia del ciudadano racional y razonable de Rawls como ya hemos apuntado vagamente más arriba. Sin embargo, Rawls se

---

<sup>567</sup> (WALZER M. , 1994, pág. 38).

<sup>568</sup> (WALZER M. , 1994, pág. 40).

<sup>569</sup> CLITEUR, Paul, «Esperanto moral», *Claves de la Razón Práctica*, núm. 190, marzo 2009, págs. 30-35.

<sup>570</sup> (WALZER M. , 1994, pág. 41 y ss.).

<sup>571</sup> Esta idea de Walzer sugiere un paralelismo entre el aprendizaje de idiomas y el aprendizaje moral. Idea que desarrollo más adelante porque aquí creo que se escapa del asunto que nos ocupa. Véase, 7.1.

encontraba con una dificultad a la hora de hacer compatible la pluralidad de la sociedad de ciudadanos tolerantes con diferentes intereses y concepciones del bien con un sentido común de la justicia entendida en la formulación de sus dos principios. ¿Qué puede llevar a un ciudadano, por muy tolerante que sea, a aceptar un espacio público común bajo la idea de una justicia social? Este es el problema que intenta resolver, bajo premisas estrictamente políticas, en su liberalismo político, dejando de lado, o al menos, intentándolo, toda concepción metafísica o filosófica.<sup>572</sup> Rawls pensaba que la filosofía no podría ser ese cemento social en el que tantos filósofos han intentado convertirla. La filosofía debe ser sustituida por unas instituciones sociales fuertes y sólidas integradas por ciudadanos con un fuerte sentido de la justicia para conseguir la cohesión social. Posición que Rorty acepta plenamente, aunque no desecha del todo la filosofía sino que tan solo la aparta del espacio público para relegarla al espacio de lo privado —al igual que la Literatura—. Ya hemos dicho que a Rorty no parece importarle esta tensión entre lo privado y lo público, la ironista y el liberal, tensión que en última instancia se resolvería en ese rechazo de la crueldad por parte tanto de los individuos como de las sociedades y que se resumiría en la solidaridad que, como apunta Bello, es «la preocupación por el daño a la identidad de los otros, a quienes se trata de convertir en “uno de los nuestros”»<sup>573</sup> Una solidaridad que va a representar una sociedad en términos etnocentristas e inclusivistas.<sup>574</sup> La compatibilidad de las distintas concepciones de

---

<sup>572</sup> Conviene recordar que toda su concepción de la persona, que él dice que es una concepción política, descansa sobre bases kantianas, según una interpretación constructivista. El espacio público hay que entenderlo como lo hace el mismo Rawls, como «estar dispuestos a construir el marco del mundo social público, un marco del que resulta razonable esperar a que sea aceptado por todo el mundo (...)». (RAWLS, 2004, pág. 84).

<sup>573</sup> (BELLO, «Rorty y el pragmatismo», 2000, pág. 644).

<sup>574</sup> El mismo Rorty se declara «explícitamente etnocentrista», en PUV, pág. 111.

bienes no va a venir por medio de ningún solapamiento (o superposición) o apelando a una concepción político-moral de la persona, sino a través de un equilibrio entre las intuiciones morales básicas y los principios morales generales comúnmente aceptados.<sup>575</sup> Este equilibrio nos debe llevar a ser conscientes de nuestra propia identidad pública como una identidad que se pueda ensanchar para que quepan otros dentro y vayamos redefiniéndola para incluir al mayor número posible de identidades particulares.<sup>576</sup> Para Rorty, la identidad moral vendría determinada por el grupo o los grupos con los que uno se identifica.<sup>577</sup> Parecería que Rorty concibe la identidad pública como la suma de todas las identidades privadas posibles, es decir, como un espacio tolerante que no excluya sino que incluya, como un nosotros público suma de los «yoes» privados. No parece que esa sea la idea de Rorty, pues sería en definitiva una vuelta al nosotros kantiano del que ya hemos hablado profusamente al principio de este capítulo.<sup>578</sup> En realidad son identidades diferenciadas y separadas. Las identidades privadas son construcciones autocreativas que beben de las identidades colectivas que la tradición ofrece. Estas identidades colectivas formarían parte de una tradición liberal que consiste precisamente en eso: en la aceptación del otro, pero como algo distinto, no como otro que se funde y desaparece.<sup>579</sup> El nosotros liberal estaría bajo el ideal de la solidaridad como la

---

<sup>575</sup>El mismo Rorty reconoce que toma prestado esta noción de equilibrio del «equilibrio reflexivo» de Rawls, Cfr. CIS, pág. 81 y «Priority of Democracy...», en ORT, pág. 191.

<sup>576</sup> En este sentido Rorty no estaría muy lejos de ese equilibrio que pedía Habermas y que requería sociedades reflexivas con culturas reflexivas que a su vez exigen personalidades reflexivas. En THIEBAUT (1998, pág. 138).

<sup>577</sup> PCP, pág. 45. PUV, pág. 230. Grupos que se asemejan a los «grupos específicos de individualidades densas» de Walzer. (WALZER, 1996, pág. 132).

<sup>578</sup> Cfr. §«El sujeto moral».

<sup>579</sup> Podríamos encontrar la misma relación que existe entre las identidades colectivas y el liberalismo de Rorty con los conceptos de moralidad densa y moralidad tenue de Walzer respectivamente. Podemos encontrar razones para el caso de las colectividades pues mantienen fuertes lazos de identificación (que en casos extremos pueden llegar a ser identidades asesinas, como señala Amin Maalouf, o impedir que se

tercera idea —las otras dos ideas básicas son la libertad e igualdad— del programa normativo de la modernidad.<sup>580</sup> Un ideal que para Rorty se hace manifiesto cuando los individuos se ven formando parte de sindicatos, asociaciones, miembros de un ejército o de una iglesia, y sobre todo, cuando se ven como ciudadanos de un país. La identidad liberal se hace a partir de este sentimiento de pertenencia solidaria aceptando la responsabilidad recíproca con otros miembros del grupo con los que se busca el fin común. Porque cuando esto falla es, entonces, cuando se pone en peligro la identidad.<sup>581</sup> Pero esta solidaridad no es un asunto moral: «la solidaridad es moralmente neutral, por decirlo así. Es como respetarse a sí mismo. La solidaridad es para los grupos lo que el respeto es para el individuo».<sup>582</sup> De esta manera uno puede pertenecer a varios grupos sociales que comparten fines distintos e, incluso a veces, contradictorios y a la vez ser miembro de una sociedad. Obviamente esta sociedad es una sociedad liberal de comunidades liberales, una sociedad que se traduce en ser ciudadano de un país. Amartya Sen comparte esta misma idea cuando dice que cada uno de nosotros puede tener diferentes identidades relacionadas con diferentes grupos sociales a los que pertenecemos de manera simultánea.<sup>583</sup> Es la misma idea que sugiere Michel Serres<sup>584</sup> cuando dice que no hay que confundir la pertenencia con la identidad, en otras palabras, la pertenencia a numerosas asociaciones con la patria. La patria, según esta concepción, resultaría ser la suma de todas las pertenencias existentes en un momento y lugar dado, pero ello no implica

---

pueda renunciar a ellas —FP, pág. 75—). Son grupos que han creado códigos morales complejos a través de una larga interacción. Sin embargo, el liberalismo, como el mismo Rorty expresa, no es un asunto moral.

<sup>580</sup> (THIEBAUT, 1992, pág. 150).

<sup>581</sup> CL, pág. 167.

<sup>582</sup> PCP, pág. 168.

<sup>583</sup> (SEN, 2007, pág. 75).

<sup>584</sup> SERRES, M., «Fautes», *Liberation*, 19 de noviembre de 2009.

una identidad que pueda responder a la pregunta «¿quién soy yo?». Ante esta pregunta la única respuesta posible sería «yo soy la suma de mis pertenencias».

Al igual que Rawls, Rorty piensa que podemos abandonar la distinción entre un atributo del «yo» y una sustancia constituyente del «yo», entre los accidentes del «yo» y su esencia, porque es «simplemente» metafísica.<sup>585</sup> En definitiva, Rorty recoge las consecuencias que esa eliminación produce en otras distinciones como es concebir la identidad del sujeto como el producto más bien que como la premisa de su acción, es decir entre la pregunta ¿quién soy? y la pregunta rival que se ha tornado como central de toda pregunta moral, ¿qué debo elegir? Para Rorty estas preguntas no dejan de ser consecuencias de los dualismos kantianos y más vale seguir a Rawls cuando aplaude a Hegel y Dewey por haberlos superado. Rawls, según Rorty, «no está interesado en las condiciones para la identidad del «yo», sino solo en las condiciones para la ciudadanía en una sociedad liberal.»<sup>586</sup> Rawls pone el acento — como decíamos al principio— en la noción de autonomía y no en la de universalidad de la ética kantiana, pero esa noción de autonomía necesita ser reelaborada y redefinida de modo que pueda funcionar dentro de sociedades complejas y multiculturales con distintas concepciones del bien. En este sentido y siguiendo a Rorty esta nueva autonomía no tiene por qué ser racional<sup>587</sup> sino tan solo nos basta con que sea pragmática, es decir, en una concepción liberal las identidades-nosotros deben catalizarse en unas instituciones sociales determinadas. Son la existencia de estas instituciones comunes —el sistema judicial, educativo, de salud, político, etc.—

---

<sup>585</sup> «Priority...». En ORT, pág. 188.

<sup>586</sup> ORT, pág. 189.

<sup>587</sup> El concepto de autonomía moral kantiana es, para Rorty, un concepto demasiado intelectual y técnico, propio de aquellos que quieren conseguir un doctorado en filosofía moral, el resto de la gente puede valerse y defenderse para tomar sus difíciles decisiones sin tal concepto. En PCP, pág. 188.

las que permiten esa coexistencia plural como fuentes de autocreación de las «identidades-yo» o privadas. Dentro de esta concepción liberal, según Rorty, el patriotismo sería lo que fuerza a todas las identidades colectivas a converger o, en palabras de Rawls, a superponerse en un consenso. Consenso que constituiría ese elemento o cemento común que evitaría que las sociedades liberales se descompusieran. Este es el sentido del patriotismo de Rorty y lo interpreta como esa lealtad necesaria hacia los nuestros, los que tenemos más cerca.<sup>588</sup> No es una lealtad ciega —como la lealtad de los militares— sino una lealtad reflexiva y solidaria que implica que pueda ensanchar los límites para incluir al otro, al diferente, quien a su vez está obligado al mismo esfuerzo de comprensión. Es por ello una «lealtad recíproca».<sup>589</sup> La lealtad funciona así como un concepto clave para que los sujetos sean reconocidos como sujetos pertenecientes a la comunidad con la cual se identifican, que puedan desarrollar identidades plenamente logradas.

«La identificación con nuestra comunidad —nuestra sociedad, nuestra tradición política, nuestra herencia intelectual— se incrementa cuando consideramos esta comunidad como nuestra y no de la naturaleza. (CP, pág. 166; CPt, pág. 247; (CALDER, Rorty and Redescription, 2003, pág. 91). [Traducción propia].

El problema de la lealtad como bien apunta Victoria Camps es la cuestión de ¿a qué comunidades debemos prestar lealtad y a cuáles no? Pues hay comunidades mafiosas o estados dictatoriales, etc. que no merecen nuestra lealtad incondicional. Rorty

---

<sup>588</sup> «Justice as a Larger Loyalty» 1997); PCP, pág. 42.

<sup>589</sup> ORT, pág. 45. El patriotismo de Rorty sería muy diferente al patriotismo constitucional de Habermas. Habermas propone un patriotismo cuya lealtad sea a un orden constitucional del que nos podamos sentir orgullosos, es por ello un patriotismo más reflexivo, lejos de la patria más sentimental de Rorty. Seguramente para esta idea de lealtad Rorty se inspire en la idea de «lealtad nutrida» de Josiah Royce. Según Royce, la lealtad es un vínculo que se expresa en forma de afecto por lo comunal y su causa, a cambio del cual la comunidad proporciona sentido y pertenencia a un «nosotros». Cfr. (CAMPS, 2008, pág. 59). Véase también la nota a pie de página en CIS, pág. 190.

aborda este problema desde la idea de comunidad como comunidad democrática de Dewey. Las comunidades inclusivas de Rorty son sociedades que prefieren la democracia a otras formas de organización social, que entienden la justicia como una ampliación de lealtades y que apuestan por una esperanza de futuro para que (el futuro) pueda ser diferente —mejor y más libre— que el pasado.<sup>590</sup>

Ahora para terminar con el problema de la identidad moral en Rorty quisiera volver al tema de cómo podemos configurar su ironista-liberal. La identidad moral que le preocupa a Rorty es aquella que pueda construirse alrededor de un ciudadano de una Nación-Estado liberal democrática. Esa identidad no se encuentra, se construye con otros que tienen gustos similares e identidades similares.<sup>591</sup> Rorty piensa que hay que desembarazarse de esa idea de «encontrar» o «desarrollar» una identidad, de nuevo entre dos concepciones, una identidad «interior» como reflejo de lo «exterior» (la imagen pública o identidad pública de Rawls); o una identidad «exterior» como marco de adscripción identitaria. Los conflictos, los dilemas morales, no se dan entre la razón y el sentimiento, en la imposibilidad de converger el «yo privado» y el «yo público» sino entre las identidades privadas alternativas que constituyen los «yoes» alternativos que cada uno va tejiendo por sí mismo, que es la manera como Rorty entiende la ironía: «la capacidad individual de redesccripción».<sup>592</sup> Se trata en definitiva de abandonar la pregunta moral que Kant insistentemente nos empuja a contestar ¿por qué debo ser moral? para sustituirla por esta otra: «¿Qué podríamos intentar hacer de nosotros mismos?»<sup>593</sup> Está claro que para Rorty el

---

<sup>590</sup> PSH, pág. 114 y 118. El problema de la comunidad lo abordamos en el capítulo 6.

<sup>591</sup> *Ibid.*, 192.

<sup>592</sup> PCP, pág. 45; (AGUILERA PORTALES, 2002, pág. 69).

<sup>593</sup> «Human Rights, Humanity and Sentimentality», (1993), pág. 113, y en TP, pág. 169 y FF, pág. 16. Rorty hace una dura crítica contra la ética de autenticidad de Taylor.

individuo tiene una identidad pública (que coincidiría en muchos aspectos con los intentos comunitaristas de establecer una identidad colectiva) y puede aspirar a varias identidades privadas. Es una identidad «descentrada» que se constituye de manera narrativa y que bebe de las fuentes de la literatura, de relatos, más que de la filosofía, lo que le permite construir distintos relatos para situaciones distintas. La identidad «descentrada» se expresa en diversos lenguajes que funcionan a distintos niveles<sup>594</sup> pero ello no significa que sea menos identidad. Es una identidad plural para una sociedad plural. La relación que se establece entre la identidad pública y las identidades privadas es irónica, hay un distanciamiento entre ambas, una separación, una renuncia de caminar a su convergencia. Esta renuncia consiste en desistir de convertir o bien la lengua o bien la religión en el núcleo central de nuestra identidad para aceptar la diversidad identitaria que compone el espacio público. La «identidad pública» es, precisamente, la ausencia de una única identidad para dar paso a una coexistencia de una variedad de identidades, allí donde la pregunta por la identidad no es necesaria o no necesita una respuesta urgente. En esta idea hay un paralelismo con la «*différance*» de Derrida, como el descubrimiento de la «inautenticidad». Las diferencias de las identidades son convencionales, por tanto, toda tradición no es más (en el espacio público) que una convención arbitraria a la que los individuos quieran o no quieran identificarse. Es esa «ausencia de identidad» la que posibilita que las diferentes identidades puedan ordenarse según su lealtad a grupos cada vez más grandes hasta llegar idealmente a constituir un espacio multicultural, multiétnico, multirreligioso y multilingüístico.<sup>595</sup>

---

<sup>594</sup> (THIEBAUT, 1992, pág. 94). M. Walzer piensa, en este sentido, que sería mejor que los individuos se pudiesen dotar de varias identidades morales, en PCP, pág. 52.

<sup>595</sup> Parece que Rorty quiere escapar de un concepto de identidad como «definición esencial» del hombre,

### 5.3.3. El antiautoritarismo en la ética

La extensión de la contingencia al «yo» y a la comunidad termina en una nueva imagen del hombre posmetafísico. Esto es lo que le llama la atención a Rorty de Heidegger: la búsqueda para escapar de la tradición. La ética que propone no intenta buscar asideros u otros privilegiados, simplemente busca compromiso, que es lo que define a la liberal ironista. La ética no apela a un más allá trascendental del que podamos construir una moral universal. Para Rorty, si hay moral es porque creemos en la moral, en la conveniencia de su existencia. Aceptamos el dolor y la crueldad porque hemos construido una sensibilidad moral, pero dicha sensibilidad puede, de la misma manera, ser desconstruida o modificada. La defensa de los derechos humanos no gana nada apelando a su existencia en un más allá de un tiempo histórico determinado o en algún lugar ignoto para ser descubiertos. Los derechos humanos son —y aquí sigue la concepción liberal de Rawls— «políticamente neutrales», es decir, hay que concebirlos como aquellas instancias que marcan los límites del pluralismo entre los pueblos y de las sociedades liberales.<sup>596</sup> La defensa de los derechos humanos es una cuestión pragmática, no depende de ninguna concepción moral o metafísica de la persona humana. Es un hecho histórico que los derechos humanos han producido sociedades más tolerantes

---

en el sentido de definir «lo que realmente somos», para sustituirlo por una concepción lógico-matemática, como una relación de pertenencia a un grupo que es común a todos los miembros de ese grupo. En este sentido, el concepto de diferencia vendría dado por la no pertenencia a ese grupo. En el caso de Rorty, grupo es sinónimo de patria. Cfr. (BELLO, GL, 1990, pág. 10). Además, curiosamente, Rorty piensa que el bilingüismo es una mala idea y que los inmigrantes que llegan a los EEUU deben aprender, sobre todo, el inglés. La lengua inglesa se constituye como el elemento fundamental de cohesión nacional y ciudadanía americana, y tiene la ventaja de mejorar las expectativas económico-sociales de las sucesivas generaciones. CL, pág. 191.

<sup>596</sup> (RAWLS, 1993, pág. 68 y ss.).

y habitables, han producido mayores posibilidades en la realización de proyectos humanos.

Conocer el bien, para Rorty, es realizarlo —en este punto coincide Rorty con la tradición ética al mismo tiempo que intenta escapar de un excesivo intelectualismo—. El bien no es una cuestión de capturar la idea general sino algo mucho más sensual: «sentir lo que importa a los demás, saber cuál es su imagen del bien (...)».<sup>597</sup> Rorty no exige un gran conocimiento y una gran preparación intelectual para acceder al concepto del bien, parece, más bien, estar en contra de cualquier conceptualización y apostar por algo más vital y carnal, más apegado al propio cuerpo que a la razón: «(...) como algo redondo y cremoso y rebosante, o quizás como algo piramidal e incluso lujoso y brillante».<sup>598</sup> La teorización moral es irrelevante, debemos llegar más bien a promover sentimientos hacia los demás. Solo entendiendo la ética como un sentimiento de «solidaridad», podremos construir sociedades más justas. La idea de solidaridad es la clave de la ética rortiana. Nuestra actitud hacia los demás no puede descansar en la contemplación, el descubrimiento, o elaboración de construcciones teóricas de alto nivel, sino que se basa más bien, para tener éxito, en un sentimiento de simpatía o reconocimiento en los demás como formando parte de nuestra humanidad. No es un convencimiento, ni lo puede ser, no se trata de obligaciones morales sino de incorporar a los demás dentro de nuestras intenciones.<sup>599</sup> La moral rortiana no obliga, sino que persuade, no se apoya en un «yo debo» sino en un «yo quiero», es por eso que Rorty se siente más cerca de filósofos como Nietzsche, Dewey o Derrida que de filósofos como Platón o Kant.

---

<sup>597</sup> «Nabokov on Cruelty». En CIS, pág. 159.

<sup>598</sup> *Ibíd.*

<sup>599</sup> *we-intentions* de Wilfrid Sellars, en «Solidarity». En CIS, pág. 190.

Para Rorty, la única obligación moral que tenemos es ir cumpliendo nuestros deseos para alcanzar «la mayor felicidad posible».<sup>600</sup> La solidaridad no busca objetividad, no intenta decirnos como deberían ser las cosas sino como queremos que sean. Para los pragmatistas el deseo de objetividad no es el deseo de escapar de las limitaciones de la propia cultura sino el deseo de llegar a acuerdos intersubjetivos cuando ello sea posible, de ampliar la referencia al «nosotros» tanto como podamos, de separar conocimiento de opiniones,<sup>601</sup> de diferenciar los asuntos que permiten un acuerdo fácil de los que no lo permiten. La verdad —y de esta manera evita las acusaciones de relativismo— es siguiendo a William James «lo que es bueno para nosotros creer» y no una cuestión de saber o conocimiento o adecuación con los hechos. Lo que es hoy verdad puede no serlo mañana: «desde el punto de vista de un pragmático, lo que para nosotros es hoy racional puede no ser “verdad”».<sup>602</sup> Y como buen pragmático, Rorty vuelve al punto central de su nominalismo filosófico: separar lenguaje y realidad. Hablar del mundo no es hacer que el mundo siga el camino de las palabras. Las palabras no tienen ninguna fuerza mágica capaz de mover o «realizar» el mundo. Este es el sentido de apartar a un lado el concepto de verdad, puesto que hablar de verdad no es descubrir la verdad y en cuanto al mundo, ya desde Hume, sabemos que los hechos son los hechos y no son ni verdaderos ni falsos. La verdad es una creación de nuestras reinterpretaciones sobre el mundo, es una acumulación de metáforas que funcionan y dan sentido a nuestro quehacer. Por lo tanto, la solidaridad no puede ser una construcción conceptual de alto nivel sino que se acerca más a un sentimiento. De esta manera decimos que sentimos

---

<sup>600</sup> CL, pág. 14.

<sup>601</sup> «Solidarity or Objectivity». En CIS, pág.22.

<sup>602</sup> *Ibíd.*

solidaridad por tal o cual persona, grupo, etnia o comunidad y no que «comprendemos» o «descubrimos solidaridad» en tal o cual persona, etc. y además, «nuestra sensación de solidaridad es más fuerte cuando aquellos por los que se expresa la solidaridad se los considera como “uno de los nuestros”». <sup>603</sup> El «nosotros» es algo más pequeño pero más manejable que el concepto de raza humana. Esta es la razón de que el argumento de apelar a la humanidad sea tan poco efectivo a la hora de expresar nuestra solidaridad para con los otros.

En este contexto, para un pragmata como Rorty, en una comunidad se establecen relaciones morales y no obligaciones incondicionales. Como hemos visto, <sup>604</sup> la distinción kantiana entre moralidad y prudencia —entre conductas incondicionales y desinteresadas y acciones hipotéticas y que buscan el interés propio— va a ser transformada por Rorty en la distinción entre lo público y lo privado. La solidaridad hay que entenderla dentro del concepto de prudencia, como una creación para la ampliación de lealtades, y este es el sentido de una solidaridad real y no imaginaria, que significa la secularización de la idea cristiana de fraternidad. <sup>605</sup> Pero esto no significa que podamos deshacernos de las abstracciones racionalistas (humanidad, deber, ley moral, ser racional...) sino que pueden sernos útiles como *focus imaginarius* <sup>606</sup> inspiradores de nuestra acción moral. La falta de profundidad no significa una renuncia explícita a actuar para un mundo mejor, sino

---

<sup>603</sup> *Ibid.*, 191.

<sup>604</sup> Véase el principio de este apartado, «Moral y razón».

<sup>605</sup> PUV, pág. 55.

<sup>606</sup> «Solidarity or Objectivity». En CIS, 195. Siguiendo esta línea de argumentación podemos pensar que la creencia en lo universal es como la creencia en el santo Grial o la isla de Barataria o Itaca, lo importante no es que exista «algo universal» o «trascendente», sino la búsqueda. Es la misma existencia de los universales lo que da sentido a la búsqueda, la cual da sentido a la existencia en sí, a la vida. Si lo universal es una ficción, más ficción en pensar que sin lo universal podamos construir algo. Entre estos fines imaginarios podemos encontrar, según Rorty, la «síntesis trascendental» kantiana, el «autodesgarramiento del concepto» de Hegel, el heideggeriano «*sorge*» o la «*différance*» de Derrida. En EHO, pág. 123.

en hacer de la moral un arma de cambio asequible a todos los hombres que, en su gran mayoría, no responden, ni responderán, a las exigencias altamente racionales que se espera de ellos<sup>607</sup> porque si pensamos que la solidaridad es algo preexistente que tenemos que reconocer como tal, es pensar que el fin de la religión y la metafísica es el final de nuestros intentos de no ser crueles, como insinuaba Nietzsche. No hay ninguna naturaleza o esencia intrínseca dentro del hombre, no hay una naturaleza humana común, lo único común que compartimos todos los hombres es, según Rorty, lo mismo que compartimos con los animales: «la facultad de sentir dolor».<sup>608</sup>

La filosofía, así entendida, es la técnica de retejer nuestro vocabulario de obligación moral para alojar nuevas creencias, como por ejemplo, dice Rorty, aceptar que los negros y los blancos son iguales, poner en cuestión el derecho sagrado a la propiedad o que las relaciones sexuales son solo un asunto privado. La ventaja del pragmatismo es que nos puede liberar de «la culpa de la teoría».<sup>609</sup> Así es, desde esta perspectiva, como podemos combatir esa evasión de la responsabilidad moral producto del kantismo que la había situado en un ser sintiente que no tiene sino obligaciones morales para consigo mismo. La responsabilidad no está en el seguimiento al imperativo categórico producto de nuestra autonomía moral, en el cumplimiento del deber, sino que se dirige hacia otros seres humanos. Es una responsabilidad hacia nosotros mismos de hacer que nuestras creencias sean

---

<sup>607</sup> Dice Rorty: «Pienso de la izquierda europea y americana...que ha tomado refugio en una excesiva sofisticación teórica —actuando como si los escenarios prácticos no fueran necesarios— como si los intelectuales solo pudieran realizar sus responsabilidades políticas criticando males obvios en términos de eternos vocabularios teóricos *radicales*». En «Orwell on Cruelty», CIS, nota al pie, pág. 182.

<sup>608</sup> «Orwell on Cruelty», en CIS, pág.177. No estaría de más, por otra parte, recordar los versos de Holderlin:«Sin dolor somos y en tierra extraña casi perdemos el habla». En Heidegger, *¿Qué significa pensar?* Ed. Nova, pág. 15.

<sup>609</sup> «The Banality of Pragmatism and the Poetry of Justice», PSH, pág. 96.

coherentes entre sí y hacia nuestros congéneres humanos para que hagan que las suyas también sean coherentes.<sup>610</sup>

El lenguaje moral no puede ser un lenguaje epistemológico. No hay ninguna ley moral ahí afuera que nuestro lenguaje pueda descubrir. El discurso moral es más un discurso estético que científico y admitir este hecho es aceptar la necesidad de un discurso moral más literario, que ofrezca modelos, más que un discurso prescriptivo que nos imponga obligaciones que, en la mayoría de los casos, genera contradicciones imposibles de resolver y termina, por lo tanto, en un discurso moral autoritario.<sup>611</sup> El antiautoritarismo de Rorty significa, entonces, que no podemos sacar ninguna consecuencia práctica de las posturas filosóficas que uno defiende. Podemos hacer una reflexión moral contra las normas a nivel privado sin que ello signifique que tengamos que aceptar o rechazar un conjunto de normas establecido. A nivel privado, podemos mantener posturas filosóficas abiertamente contrarias a las normas públicas por las que nos relacionamos en sociedad. La moral, una vez más, no es un asunto de imposición sino de convencimiento y persuasión, de ir tejiendo formas nuevas de hablar en la que se incluyan y no se excluyan los distintos grupos sociales que puedan coexistir en una sociedad liberal, a la manera de esas viejas colchas hechas con los retales de las telas sobrantes.

---

<sup>610</sup> «Religious Faith, Intellectual Responsibility and Romance», en PSH, pág. 149.

<sup>611</sup> Rorty piensa, siguiendo a Horkheimer y Adorno en su *Dialéctica de la Ilustración*, que el pensamiento moderno tiene una tendencia interna hacia el totalitarismo porque es incapaz de hacer posible una moral comunitaria. Sin embargo no comparte la opinión de que el pragmatismo sea el estadio final de este proceso de la racionalidad ilustrada. El pragmatismo es, según Rorty, la consecuencia lógica del pensamiento ilustrado y la única forma de realizar su sueño sin necesidad de presuposiciones filosóficas y verdades trascendentales. (En «Priority of Democracy to Philosophy», ORT, págs. 177y ss., en especial la nota 4).

Nosotros, los pragmatistas, consideramos que el progreso moral se parece más a un proceso de ir cosiendo los retazos de una elaborada colcha (*quilt*) multicolor... («Ethics without Principles», PSH, pág. 86; PUV, pág. 221).<sup>612</sup>

---

<sup>612</sup> Steven Lukes habla de una Comunidad de Comunidades como una vieja colcha de subcomunidades donde cada una de las cuales reclama el reconocimiento de su especificidad ante las otras. Es en esta petición de reconocimiento donde surgen los problemas como el de la inclusión-exclusión —qué comunidades y cuáles no deben pertenecer a la «gran comunidad»—, el del relativismo y el de la disconformidad —aquellos sujetos que se desvían del comportamiento aceptado de su comunidad—. (LUKES, 1993, pág. 23).



## V. LA CONTINGENCIA DE LA COMUNIDAD

### 6. EL PROBLEMA DE LA COMUNIDAD

... para nosotros, se trata de conciliar justicia y libertad.

Albert Camus

La doble insistencia de Rorty en un mundo inestable y cambiante según nuestras creencias y en un «yo» como autocreación y redescipción como el mejor sujeto moral que podemos tener en las sociedades liberales democráticas parece llevar a un individuo perdido en los vaivenes de una sociedad en continuo cambio y sin referentes capaces de ofrecer una comunidad estable. La contingencia del mundo y del «yo» nos lleva pues a la contingencia de la comunidad;<sup>613</sup> y Rorty de nuevo se tiene que enfrentar a las acusaciones de irracionalismo y relativismo.<sup>614</sup>

#### 6.1. El Problema de la razón

La metáfora del Ojo de la Mente podría considerarse como una de esas metáforas con éxito de las que habla Rorty. No se habría llegado a pensar en que había un problema con la razón si no hubiera sido por el triunfo de tal metáfora. Según Rorty, a los hombres nos hubiera ido mejor si nos hubiéramos limitado a señalar estados de cosas particulares: «prevenir de los acantilados y de la lluvia, celebrar los nacimientos y muertes individuales»,<sup>615</sup> pues esta metáfora ha permitido que creyéramos en la existencia de unas entidades especiales distintas a aquellas capturadas por el ojo del cuerpo, los universales que solo podían ser «visualizadas»

---

<sup>613</sup> CIS, pág. 9.

<sup>614</sup> «Relativism: Finding and Making», 1996i; (MALACHOWSKI, 2002a, pág. 108)

<sup>615</sup> FEN, pág. 44.

por el Ojo de la Mente, el *nous*, el pensamiento o el intelecto. Por otro lado, Freud y la tradición psicoanalítica en su estudio de la conciencia llegaron a identificar la conciencia moral con el ideal del «yo». Este «yo ideal» representaba las creaciones culturales y éticas del individuo y tenía como misión medir y controlar los deseos e impulsos irracionales del «yo actual». De manera que el «yo ideal» —que también encarna la figura del padre— se convierte en autoridad, en el mecanismo de la represión y la fuente de la culpa. Al identificar esta conciencia moral con la razón y la cultura Freud nos revelaba el carácter autoritario de la razón.

La convergencia, según Rorty, del intento de explicar el concepto de lo mental como una creación innecesaria para la explicación de un «yo» como esencia inmutable y la concepción freudiana del individuo dan como resultado el surgimiento de una facultad especial llamada razón. Una facultad orientada a la verdad que tiene tres premisas que se corresponden a tres «marcas de lo mental»:<sup>616</sup>

Premisas	Marcas mentales
(1) Deseo de verdad	(1) La capacidad de captar universales
(2) La verdad como correspondencia	(2) La capacidad de usar el lenguaje
(3) La realidad tiene una naturaleza intrínseca	(3) La capacidad de mantener relaciones con lo inexistente

Muchos filósofos podrían admitir la no existencia de la mente pero enseguida se ven tentados en recuperar la razón como sustituta de lo mental y como forma de dar respuesta a la preocupación a finales del siglo XIX sobre la existencia de una

---

<sup>616</sup> FEN, pág. 41; «Universality and Truth», 2000h, pág. 1.

disciplina llamada filosofía.<sup>617</sup> Estos filósofos empezaron a considerar la racionalidad, dentro de la epistemología dominante, como la idea de llegar a un acuerdo a lo largo de una discusión entre interlocutores que sostienen opiniones diferentes.<sup>618</sup> Los filósofos analíticos convirtieron el lenguaje en el espacio o terreno común donde es posible llegar a acuerdos racionales, de poner fin a la discusión. Y pensaron que podría existir algo así como un lenguaje de la ciencia unificada, capaz de expresar todo lo que puede decir cualquier otro lenguaje. Lo contrario, negar la existencia de tal lenguaje y cuestionar la necesidad de la conmesuración,<sup>619</sup> es abrir las puertas de la guerra hobbesiana de todos contra todos. Por ello, nos dice Rorty, el primer acuerdo es sobre los criterios que van a servir para llegar a los acuerdos, pues una vez que se está en posesión de las reglas del discurso el acuerdo es inevitable. La comunicación racional se transforma en la búsqueda del método, cuyo paradigma es la ciencia, pero, para Rorty, el problema de la racionalidad es más una distinción entre el uso de la persuasión y el uso de la fuerza que una distinción entre poseer o carecer de unos criterios explícitos, en términos metodológicos,<sup>620</sup> es decir, siguiendo a Freud, para Rorty ser racional es más un asunto cultural que científico:

Así entendido, la distinción entre lo racional y lo irracional no tiene nada que ver en particular con la diferencia entre las artes y las ciencias. En esta interpretación, ser racional es simplemente discutir cualquier asunto —religioso, literario, o científico— de forma que evite el dogmatismo, ponerse a la defensiva y la indignación justificada. (ORT, pág. 37).

---

<sup>617</sup> FEN, pág. 157.

<sup>618</sup> FEN, pág. 288.

<sup>619</sup> Rorty entiende por conmesurable «que es capaz de ser sometido a un conjunto de reglas que nos dicen cómo podría llegarse a un acuerdo sobre lo que resolvería el problema en cada uno de los puntos donde parece haber conflicto entre afirmaciones». FEN, pág. 288.

<sup>620</sup> ORT, pág. 48.

La racionalidad se identificaría con ese esfuerzo (la conservación y engrandecimiento de la civilización), y no con el deseo de objetividad. (ORT, pág. 45).

Recordemos en este punto lo que nos dice Nietzsche sobre la civilización como «el esfuerzo por hacer del hombre un animal capaz de prometer»,<sup>621</sup> que significa que los hombres se realizan en la relación social de unos con otros, en el reconocimiento en el otro. Este reconocimiento se da como un proceso comunicativo, una comunicación racional —racional porque admite la existencia de unas reglas en el intercambio del mensaje— y que para ser ético —y aquí sigo a Savater— ha de funcionar públicamente como cooperación y solidaridad.<sup>622</sup> Para Rorty, el acento de la comunicación no está en la búsqueda de criterios objetivos sino en el proceso mismo de llegar a acuerdos mediante lo que la gente cree que es lo más «racional» sostener. Este es el sentido de la persuasión de Rorty, lo importante es el final del proceso no el cómo llegamos a los acuerdos. Para Rorty no existe eso que se llama el lenguaje de la ciencia unificada, un lenguaje neutro que sirva para todas nuestras hipótesis explicativas y además, añade, «no tenemos la menor idea de cómo conseguir uno».<sup>623</sup> La noción de racionalidad que persigue Rorty no tiene nada que ver con la búsqueda de la verdad sino con conceptos como curiosidad, persuasión y tolerancia.<sup>624</sup> Ser racional, para Rorty, consiste más bien en buscar entre el conjunto de los deseos y creencias que se comparten los recursos suficientes para lograr un acuerdo que permita coexistir sin violencia,<sup>625</sup> a la manera del «yo ideal» de Freud que ha perdido la angustia de la culpa.

---

<sup>621</sup> La cita original de Nietzsche está en *La genealogía de la moral*, Alianza, pág. 98.

<sup>622</sup> (SAVATER, 1981, pág. 88).

<sup>623</sup> FEN, pág. 315.

<sup>624</sup> «La Noción de Racionalidad», 1996i. En (NIZNIK & SANDERS, 2000, pág. 115).

<sup>625</sup> PCP, pág. 53-54; PUV, pág. 244; FF, pág. 94.

Según Rorty,<sup>626</sup> en la tradición intelectual occidental ha habido una asimilación entre racionalidad y cultura que se han entendido respectivamente de tres maneras diferentes:

<b>Racionalidad</b>	<b>Cultura</b>
(1) La habilidad para adaptarse al entorno de una manera eficaz y compleja que tienen los seres humanos dotados de un lenguaje y tecnología y que no tienen otros organismos como los antropoides.	Un conjunto de hábitos compartidos de acción. Algo que los humanos tenemos y que no tienen los animales.
(2) Es el nombre de un ingrediente extra que tienen los hombres y que no tienen las bestias. Este ingrediente dentro de nosotros nos permite definirnos de una manera especial y proponer metas diferentes a la mera supervivencia.	Un sinónimo para el resultado que se obtiene mediante el uso de la racionalidad. La superación de la irracionalidad y la animalidad mediante algo universalmente humano.
(3) La racionalidad es un sinónimo de tolerancia.	El equivalente a una virtud como «alta cultura» que se puede adquirir mediante la educación.

La consecuencia de esta identificación entre racionalidad y cultura nos ha llevado a pensar a los occidentales que solo dentro de Occidente es donde podemos encontrar los ideales morales y las virtudes sociales. La base de la racionalidad,

---

<sup>626</sup> «Rationality and Cultural Difference», en TP, págs. 186-189.

entendida epistemológicamente, es que debemos suponer un «algo» común en los hombres que nos diferencia de las bestias y que, además, es la base de nuestra «moralidad». Esto puede llevar a pensar que si no se es racional —a la manera occidental— no se puede ser moral. Esta asimilación nos ha llevado a pensar la historia como la realización de la esencia humana: «el objetivo de la historia es llegar al reino de la cultura».<sup>627</sup>

Según Rorty hay dos tipos de razones —filosóficas y políticas— que ponen en cuestión esta asimilación entre racionalidad y moral. Las filosóficas inciden en el ataque a la noción misma de racionalidad y las políticas nos alertan de que Occidente está moralmente enfermo. Esta enfermedad parece que consiste en que el hombre occidental parece verse incapacitado para encontrar un conjunto de normas morales coherentes que den sentido a su comportamiento. Rorty piensa que el problema no es un problema de una enfermedad moral de occidente sino que hay una confusión en nuestra manera de entender el concepto de racionalidad en relación al concepto de cultura. Rorty propone que debemos abandonar el sentido (2) y mantener los sentidos (1) y (3) de racionalidad y cultura arriba expresados, lo cual nos permitiría naturalizar nuestra idea de razón de manera similar a la propuesta de Dennett y Dawkins de utilizar el término «meme» como la réplica cultural del gen en la biología.<sup>628</sup> Ejemplos de memes son las palabras de aprobación moral, eslóganes políticos, insultos, estereotipos y similares. Al igual que los genes, su supervivencia depende de su habilidad de ocupar el espacio previamente ocupado por otro. De esta manera, el triunfo de una cultura sobre otra puede verse como el triunfo de un conjunto de memes sobre otros, como el resultado de una serie de

---

<sup>627</sup> TP, pág. 189.

<sup>628</sup> TP, pág. 191.

concatenaciones y circunstancias contingentes. No hay ningún criterio para valorar la superioridad moral de una cultura sobre otra.<sup>629</sup> Las culturas, como conjunto de memes, están en lucha y unas sobreviven y otras perecen, pero la supervivencia no es indicativa de ninguna superioridad moral, de una ley no escrita sobre el progreso moral. La evolución cultural es también producto del azar y no de un plan secreto de la Naturaleza o la Historia. La historia de Occidente puede verse, desde esta perspectiva, como una serie de contingencias históricas de una cultura en particular que han dado lugar a la realización de unas posibilidades determinadas y que son explicadas dentro de una narrativa dramática como el aumento de la libertad y la racionalidad (en su sentido 3).

De esta manera Rorty propone una estetización de la cultura en la cual el poeta y no el santo o el científico sea el ser humano paradigmático.<sup>630</sup> En el programa filosófico de Rorty de prescindir de la epistemología, la fundamentación analítica de la razón no deja de ser un error que conviene abandonar cuanto antes.

## 6.2. Pragmatismo y relativismo

Una de las principales consecuencias de esta postura antifundamentalista y de noción «débil» de razón es la imposibilidad de hallar criterios objetivos para la decisión moral que nos llevaría a un relativismo difícil de superar. Para Rorty la contingencia es lo único que nos rodea y es un aspecto fundamental que caracteriza nuestro mundo actual. Al negar todo fundamento, Rorty parece instalarse en uno de los dos, sino en ambos, de los casos siguientes:

---

<sup>629</sup>Rorty critica que tradicionalmente los filósofos han considerado la opresión y la pobreza como indicadores de la superioridad moral.

<sup>630</sup>«Foucault and Epistemology», en (HOY, 1986, págs. 189-190).

(1) El escepticismo o nihilismo de tipo heideggeriano caracterizado por un vacío ontológico y

(2) El relativismo cultural. Los únicos criterios de decisión se encuentran en los vocabularios elaborados por una comunidad determinada pero no hay ningún modo de saber si alguna comunidad está a un nivel superior que las demás.

En cuanto al primero se asocia a su acercamiento a Heidegger del que hace una lectura<sup>631</sup> muy particular y recoge los escrúpulos de Quine en cuanto a la compatibilidad entre epistemología y ontología. En cuanto al segundo punto, es pertinente la crítica que le hacen Putnam, Habermas y otros calificándole de relativista cultural, de lo cual Rorty se defiende afirmando que los pragmatistas — como él mismo— nunca se definen como relativistas sino que lo hacen en sentido negativo como antiplatónicos, antimetafísicos o antifundacionalistas.<sup>632</sup>

En los dos movimientos del pensamiento de Rorty, deshacerse del mundo por un lado y de la verdad por otro, llegamos a una realidad sin objetos y sin posibilidad de convertirse en criterio de objetividad. El mundo rortiano es un mundo contingente, sin esencias ni universales ni nada incondicionado, todo se diluye en objetos temporales que ni siquiera llegan a tener la categoría de objeto y, por tanto, de poder llegar a algún tipo de objetividad. La realidad es mirada, como dice David Hall,<sup>633</sup> desde el otro lado del espejo, desde detrás del espejo de la naturaleza, de manera tal que su mirada se vuelve pálida, borrosa, extendiéndose esa palidez a toda la realidad que estudia. Por esta razón mucho de sus críticos coinciden en señalar que el mundo de Rorty no solo es un mundo sin esencias sino que es en realidad un

---

<sup>631</sup> Del 2º Heidegger. Parece ser la moda actual hacer de todos los filósofos un primero y un segundo. Ya se empieza a hablar de un primer Rorty y un segundo Rorty. Cfr. (MALACHOWSKI, 2002b, pág. 11).

<sup>632</sup> «Relativismo: descubrir e inventar», 1996i. En (NIZNIK & SANDERS, 2000, pág. 50).

<sup>633</sup> (HALL, 1994, pág. 3).

mundo sin objetos, sin entes y, por tanto, sin posibilidad de llegar a conocerlo como realmente es puesto que no hay nada que conocer. La filosofía de Rorty no puede terminar nada más que en un nihilismo, en un vacío ontológico. Rorty arguye que él nunca ha negado la existencia de un mundo ahí afuera aparte de nosotros,<sup>634</sup> lo que afirma es que esa realidad, sea la que sea, es imposible de conocerla tal como es en sí misma (*reality as it is in itself*), porque, «no tenemos ni idea lo que “en sí misma” pueda querer decir en la frase “la realidad tal como es en sí misma”». <sup>635</sup> Lo único que podemos saber es que esa realidad, sea lo que sea, es la causa de nuestras creencias y deseos, pero una vez que tengamos tales creencias y deseos la realidad deja de tener sentido o ser modelo o contenido de las mismas. Esas creencias y deseos forman parte de una red de creencias y deseos que interpretan el mundo para poder interactuar con él y lo único importante es que esa red de creencias sea en su mayor parte coherente. Para Rorty la coherencia, la verdad y la comunidad se complementan<sup>636</sup> porque atribuir una creencia como verdadera es atribuirla dentro de un conjunto en gran parte coherente y cuya construcción es una cuestión social y no individual. Solo hay conjunto de creencias allí donde hay comunidad. Si los hombres vivieran en el estado que Rousseau imaginara de completa naturaleza, solo sería posible como hombre solo, individual<sup>637</sup> y en tal caso no tendría creencias de ningún tipo pues no tendría lenguaje. Las creencias se expresan lingüísticamente, y solo así comprendemos el sentido de un lenguaje contingente, separado de la

---

<sup>634</sup> Según Putman, Rorty deja bien claro que él no niega la existencia de un mundo exterior, no afirma como Derrida «*il n'y a pas dehors texte*». Rorty ofrece la imagen de que «los signos y los sonidos» que producimos tienen una causa física, pero no podemos comprender su relación semántica con el mundo; de qué modo pueden describir, referir, corresponder, concordar, ser verídicos. Este es el verdadero problema. (PUTNAM, 1999, pág. 83).

<sup>635</sup> «Introducción», en TP, pág. 1.

<sup>636</sup> «Universality and Truth», 2000h, pág. 16. Traducción castellana en PUV, pág. 117.

<sup>637</sup> «Solo desde Hegel han comenzado los filósofos a jugar con la idea de que el individuo separado de la sociedad no es más que un animal». FEN, pág. 180.

realidad, sin una relación epistémica con algo en el mundo. Como dice Quine, la epistemología y la ontología nunca se unen, pues nuestros escrúpulos sobre qué objetos debemos suponer no están dictados por nuestro contacto con los universales o los particulares.<sup>638</sup> El perder contacto con el mundo no significa perder la realidad. Mundo y realidad no son cosas equivalentes. La realidad no es más que una construcción social producto de «las relaciones causales corrientes que vinculan las preferencias con las condiciones ambientales de los emisores de tales preferencias»,<sup>639</sup> pero no algo ahí dado para ser descubierto y desenmascarado en su pérdida identidad. Para Rorty, perder el mundo significa que ahora hay que reencontrarlo libre de las ataduras esencialistas, un mundo libre para ser reformado sin tener que ajustarse a un discurso previo, a un modelo más real del que el mundo solo es apariencia. El realismo, para Rorty, es el intento imposible de ver el mundo desde ningún sitio.<sup>640</sup> En Rorty no hay vacío de ningún tipo, al contrario es un mundo poblado de palabras que son la única realidad con la que tenemos contacto, y las palabras son una realidad cambiante, mudable, temporal. Por ello mismo su pensamiento puede calificarse de ser un nominalismo historicista, un nominalismo que piensa, al contrario que el nominalismo escolástico, que el lenguaje no crea realidad, es decir, pensar que si encontramos las palabras o definiciones adecuadas de lo que se ha dado en llamar «la enfermedad moral de Occidente» podremos, entonces, encontrar las soluciones. Rorty precisamente denuncia esta excesiva

---

<sup>638</sup> FEN, pág. 189.

<sup>639</sup> «Universality and Truth», 2000h, pág. 18; PUV, pág. 123.

<sup>640</sup> «Hilary Putnam and the Relativist Menace», en TP, pág. 43. La expresión original es de T. Nagel, *the point of view from nowhere*.

teorización del discurso moral que ha sustituido al compromiso real de intentar hacer una sociedad más justa.<sup>641</sup>

Una vez resuelto el problema de la realidad como intento de objetividad y conocimiento al calificar tal intento como el «punto de vista desde ningún sitio», al separar lenguaje y realidad, y asociar la noción de coherencia a la noción de comunidad, Rorty inicia la tarea de redescubrir la filosofía en la cual la verdad se torna en una cuestión intersubjetiva. En este viaje él mismo reconoce que le acompañan críticos a su pensamiento como Habermas, Apel y Putnam, pero la diferencia reside en cómo entender la intersubjetividad. Para Habermas y Apel la intersubjetividad como discurso libre en una situación de comunicación no distorsionada debe dar acceso a la racionalidad entendida como algo para ser descubierto en el proceso de discusión entre las distintas opiniones de los interlocutores válidos. Habermas entiende la intersubjetividad como razón comunicativa. Rorty piensa que dicha razón comunicativa es, a la postre, una nueva forma de trascendentalización o teorización innecesaria, otra forma de situar la epistemología en el centro del debate. Para Rorty la razón como intersubjetividad pasa también por el diálogo, una conversación entre sujetos reales (hombres de carne y hueso que viven en un momento y sitio determinado). En esta conversación no hay nada que descubrir sino que convencer, persuadir por qué unas prácticas (sociales, políticas, éticas) son «mejores» que otras (por ejemplo, la sociedad democrática y liberal de los EE.UU. que las sociedades teocráticas de los talibanes de Afganistán). No hay soluciones únicas, ni mejores ni peores. El concepto de «mejor» es un concepto pragmático, entendido como «lo que nosotros podemos hacer mejor» (*us*

---

<sup>641</sup> FP, pág. 89.

*at our best*). Pero Rorty da un paso más y no solo quiere negar la existencia de la verdad como conocimiento sino que intenta llegar a la imposibilidad de tener un concepto cualquiera de verdad. La tarea de la filosofía para Rorty es desconstruir las creencias antiguas para describirlas en una nueva red de creencias nuevas. Toda nueva descripción pasa por la elaboración de un nuevo vocabulario que va destinado a una comunidad en particular.<sup>642</sup> No hay destinatarios universales o ideales fuera de un tiempo, una sociedad y un lugar determinados. Por este motivo Putnam dice que el relativismo cultural de Rorty se convierte en un etnocentrismo. Putnam le pregunta a Rorty ¿qué debe considerarse un buen argumento? Rorty contesta que aquel que satisface a una audiencia de liberales antiprohibicionistas como nosotros. El problema, entonces, es definir una audiencia competente y en este punto es difícil rebatir al intolerante cuando dice que el único problema real es el problema del poder, de saber qué comunidad «heredará la tierra, si la mía o la de mi adversario».<sup>643</sup> En realidad, no se puede apelar a ningún «hecho de la realidad» que haga ver por qué la sociedad totalitaria de los nazis es menos deseable que las sociedades tolerantes y liberales. Lo único que podemos decir es que la experiencia nos enseña que es «mejor» ser un liberal demócrata y antiprohibicionista que un fundamentalista religioso o un dictador totalitario. Rorty piensa que en el fondo la única diferencia entre él y Putnam es la apelación a la existencia de «un criterio de validez universal», algo no local y no temporal que nos ayude a decidir lo que es correcto de lo incorrecto, que nos permita abordar la crítica al fascismo, los

---

<sup>642</sup> Hay que recordar que Rorty describe a los individuos como una red de creencias y deseos. La contingencia del lenguaje tiene como consecuencia la contingencia del yo que es el resultado de la «descentralidad»: la ausencia de cualquier cosa como núcleo o centro del yo. Cfr. Cap. «El yo felizmente perdido», § 5.2.2.

<sup>643</sup> «Universality and Truth», 2000h, pág. 13; PUV, pág.111.

totalitarismos, las matanzas indiscriminadas, etc., en definitiva a las «conductas no deseables». Rorty no ve cuáles son las ventajas de tener tal criterio. Para él solo por medio de la persuasión podemos modificar el comportamiento de la gente, pero la persuasión entendida como la utilización de palabras en vez de bofetadas,<sup>644</sup> es decir, diferenciada del ejercicio de la violencia, la evitación de la crueldad innecesaria. La idea que empleamos para criticar determinadas conductas es que «necesitan la educación que les permita dejar atrás los miedos primitivos, los odios y las supersticiones».<sup>645</sup> A Rorty le trae sin cuidado la noción de razón inmanente y trascendente o algo profundo llamado racionalidad, Esa noción solo es útil precisamente en la medida en que nos pueda enseñar a vivir sin tal noción, a experimentar lo que Sartre llamaba «un ateísmo consistente».<sup>646</sup>

### 6.3. La Comunidad felizmente perdida<sup>647</sup>

La filosofía ha abandonado la epistemología, ha perdido toda realidad material para centrarse en la realidad lingüística. También ha perdido un sujeto central y centrado que pueda recomponer el mundo, un mundo perdido que no tiene ningún sustento estable, ni siquiera una realidad social que sirva de refugio a la inseguridad de la existencia.

Rorty va a entrar de lleno en el debate del comunitarismo norteamericano que, ante el fracaso de la sociedad norteamericana de crear una sociedad homogénea y

---

<sup>644</sup> *Ibid.* pág. 127.

<sup>645</sup> *Ibid.* pág.128.

<sup>646</sup> «Hilary Putnam...», en TP, pág. 62.

<sup>647</sup> El título hace referencia a dos cosas. Primero, al título del ya citado artículo de Rorty *The World Well Lost* y segundo, al tema de la comunidad perdida de Tönnies. Este autor habla de dos sentidos de comunidad: como *Gemenschaft*, «la vida original y real», basada en los sentimientos y cercanía, en oposición a la *Gessellshaft*, que recoge una estructura social imaginaria y mecánica, una asociación basada en los intereses comunes, la solidaridad mecánica de Durkheim. Es la comunidad en este primer sentido, como *Gemenschaft*, la que afortunadamente hemos perdido, siguiendo a Rorty.

estable, pone en el primer plano de la discusión el papel que ciertos valores tradicionales han tenido en el pretendido éxito de los Estados Unidos como nación. Muchos pensadores norteamericanos han creído ver este pretendido éxito en las pequeñas comunidades locales que se fueron constituyendo a lo largo de la historia del país en el proceso de conquista y colonización de nuevas tierras (la conquista del Oeste resultaría ser el paradigma de este proceso). Estas comunidades mantenían unos lazos estrechos de pertenencia e identificación, sólidamente mantenidos por las creencias religiosas. Esta discusión ha dado lugar a dos posturas o dos formas de comunitarismo: un republicanismo conservador y un liberalismo progresista.<sup>648</sup> La diferencia fundamental entre ambos es que el primero está obsesionado con la identidad y destaca más un interés por lo público y por formas nacionales, religiosas y culturales particulares sin menoscabar, claro está, los derechos individuales; y el segundo practica lo que se llama la «política del reconocimiento»<sup>649</sup> y pone el acento en los derechos individuales y la neutralidad del Estado. Los conservadores insisten en la importancia de las pequeñas comunidades locales que son la base de unos valores morales y religiosos fuertes que dan el sentido de pertenencia y de reconocimiento sobre la base de unos fines colectivos bien definidos. Son fuentes de una identidad común y de un sentido último de la existencia. Para la segunda, lo importante es el proceso mediante el cual dichas pequeñas comunidades locales han ido creciendo y ampliando sus valores y creencias por estar constituidas alrededor de la tolerancia como actitud de los individuos e instituciones que las componen. Para

---

<sup>648</sup> (THIEBAUT, 1998, págs. 129-140). Otros autores prefieren calificarlas como dos formas de liberalismo. Jordi Tara Sánchez, por ejemplo, habla de liberalismo libertario y liberalismo igualitarista para el comunitarismo conservador y el liberalismo progresista respectivamente (TENA, 2009, pág. 164).

<sup>649</sup> La «política del reconocimiento» consiste en reconocer cada subcomunidad con una equidad escrupulosa dentro de las instituciones del país. (LUKES, 1993, pág. 24).

los defensores del republicanismo cívico el liberalismo es inviable y conduce al fracaso y a un individualismo desenraizado y violento; para los otros, los liberales, la sociedad liberal es la única opción válida en el desarrollo de las sociedades post-industriales y complejas actuales.

La posición de Rorty va a estar próxima a las posturas liberales progresistas pero incluyendo en su reflexión la importancia que la comunidad tiene en la identificación de los miembros de las sociedades modernas, pero sin compartir ningún tipo de esencialismo comunitario. Para Rorty la comunidad no es un referente universalista y objetivo sino que es un proceso histórico en construcción. Los valores, hábitos y costumbres que las sociedades generan no tienen ninguna validez más allá del tiempo y función para lo que fueron creados. Las identidades colectivas dependen de nuestras creencias (incluye todo tipo de creencias, incluso las creencias religiosas) que son centrales para la imagen que una persona tiene de sí misma y se definen desde el punto de vista de su utilidad social: como criterio para diferenciar a la buena gente de la mala gente.<sup>650</sup> Si queremos defender nuestras sociedades liberales democráticas no podemos apelar a instancias superiores e ahistóricas que produzcan una fundamentación y validación independiente de nuestros deseos y creencias. Estas sociedades no son mejores porque sean más racionales o moralmente superiores, sino que simplemente responden mejor para lo que fueron creadas junto con las instituciones que las definen. El problema para Rorty es el mismo a nivel colectivo que a nivel individual: intentar tener un concepto de racionalidad atemporal y absoluto. Una racionalidad que busca seguridades trascendentes y atemporales es producto de un «yo» dividido

---

<sup>650</sup> «The Contingency of Community», en CIS, pág.47.

característico de la modernidad, un «yo» que tiene una parte animal y una parte divina<sup>651</sup> que se corresponde con la división entre razón y voluntad producto del kantismo. Los liberales tienen que ser capaces de superar estas divisiones que llevan a plantearse las cuestiones entre lo racional y lo irracional. Lo que importa son los cambios de vocabulario y los problemas que dichos vocabularios ponen sobre la mesa, es decir, hay que saber a qué juego del lenguaje estamos jugando pues, de otra manera, quizá estemos jugando con las palabras equivocadas. Lo que importa son los candidatos a la verdad más que los valores eternos de verdad.<sup>652</sup> Las sociedades modernas también están escindidas cada una con su propio lenguaje, sus filósofos y su cohorte de seguidores y defensores. Unos a quienes las distinciones entre racionalidad y causas es pertinente y otros a los que tales distinciones no tienen ningún sentido e intentan ir desde un lenguaje metafórico a otro. Unos que creen en la distinción kantiana entre razón y voluntad y consideran que la voluntad debe someterse a la razón y otros que piensan que no existe tal distinción.<sup>653</sup> Podemos seguir a Nietzsche y convertir toda razón en voluntad o hacer como los racionalistas y hacer de toda voluntad una razón. El problema es que si uno renuncia a la razón en seguida es tachado de irracionalista y Rorty quiere renunciar a la razón sin renunciar a una cierta «racionalidad». La cuestión es que si definimos la racionalidad, siguiendo a Davidson, como la búsqueda de la coherencia interna de nuestros deseos y creencias y no como una facultad que busca la objetividad,

---

<sup>651</sup> *Ibid.*, 47.

<sup>652</sup> «The Contingency of Community», en CIS, págs. 47- 48.

<sup>653</sup> En el proceso de modernización, la voluntad del hombre se va desligando del alma, razón o intelecto hasta pasar a convertirse en parte del cuerpo, en deseo o pasión. La razón, a su vez, va perdiendo entidad hasta diluirse y desaparecer y convertirse, como dijo Hume, en la esclava de las pasiones, en un instrumento más de nuestra voluntad como deseo. Según Rorty, este es el proceso de naturalización de la razón que conviene culminar cuanto antes.

entonces podemos escapar del racionalismo de la tradición platónico-cartesiana-kantiana sin caer en el irracionalismo. Es decir, debemos escapar de las trampas de un lenguaje que nos obliga a pensar en términos dualistas para adoptar un nuevo vocabulario que nos permita crear nuevas metáforas para ver las cosas de otra manera. Se trata de redefinir la racionalidad como lo que nos ayuda a crear mejores sociedades (recuperando la concepción de Dewey) y como lo que nos es más conveniente creer (siguiendo el sentido pragmatista de W. James). Solo en un contexto diferente las preguntas clásicas de la filosofía dejarán de tener sentido y surgirán nuevos problemas que impliquen la búsqueda de nuevas soluciones y planteamientos.<sup>654</sup>

El problema de las sociedades modernas liberales y democráticas es, al igual que en el sujeto liberal, el problema de la libertad. La concepción tradicional considera la libertad en términos teleológicos, en la realización de la perfección. Rorty quiere recuperar el sentido negativo de la libertad y pone en juego a los filósofos de la tradición pragmática americana que fueron los primeros que consideraron al hombre como un experimento más de la naturaleza sin ningún fin determinado (influencias del neoevolucionismo darwiniano) haciéndose eco de la frase de J. S. Mill como un «experimento viviente».<sup>655</sup> Debemos pensar la libertad también como contingente, «como el reconocimiento de la contingencia»<sup>656</sup> y este es el hecho crucial, la virtud de nuestras sociedades liberales democráticas, en donde la cultura debe proponerse curarnos de nuestra «profunda necesidad metafísica».<sup>657</sup> La

---

<sup>654</sup> Este es el sentido de la frase *I willed it*. La voluntad es más bien un proyecto que un resultado. CIS, pág. 40.

<sup>655</sup> CIS, 45.

<sup>656</sup> CIS, 26 y 46. Véase *supra* la nota 424.

<sup>657</sup> *Ibíd.*

cultura post-filosófica hacia la que nos estamos moviendo, según Rorty, es una cultura que no tiene un sustituto de Dios,<sup>658</sup> una cultura secularizada sucesora de una cultura religiosa, tal y como la ilustración se pensó a sí misma.

Si admitimos este último punto no podemos asumir, según Rorty, la existencia de un marco superior donde uno pueda fundamentar sus convicciones morales, donde se puedan establecer valores privilegiados, en donde uno pueda recurrir para defender sus puntos de vista como moralmente superiores. ¿Qué consecuencias se derivan de ello?, que nuestros valores morales no tengan ningún sustento trascendental, que no podamos defender los valores de nuestras sociedades liberales democráticas como superiores sin vacilación, sin, como señala Rorty, «sobresaltos».<sup>659</sup> Desde este punto de vista, la salida etnocéntrica es la única salida lógica que consiste en perder la «comunidad universal» para recuperar la «comunidad local» contingente. En definitiva, el problema es cómo podemos evitar caer en el relativismo cultural cuando la única salida lógica para Rorty es la salida etnocentrista. Para ello, Rorty propone una ética amable, una ética en la que no caben universales culturales, como tampoco universales psicológicos: «el ironismo es incompatible con un ética universal».<sup>660</sup>

#### **6.4. Filosofía y política: La utopía liberal**

Rorty prefiere seguir a Dewey cuando dice que cuidando la libertad la verdad se cuidará por sí misma a seguir la idea de los conservadores americanos que piensan

---

<sup>658</sup> «¿Una política post-filosófica?», en CL, pág. 44.

<sup>659</sup> CIS, 50.

<sup>660</sup> *Ibíd.*, 88.

que en la posesión de la verdad la libertad vendrá por añadidura.<sup>661</sup> Para Rorty no hay que ofrecer verdad sino esperanza que es la condición del desarrollo: «la habilidad de creer que el futuro será específicamente diferente de, e inespecíficamente más libre que, el pasado».<sup>662</sup> Esta esperanza es, en última instancia, una creencia, no una ley inmutable de la naturaleza. Nada nos dice que vaya a ser así. La historia demuestra que muchas veces la civilización ha dado pasos atrás y en falso. Si hemos sido capaces de reconstruir la civilización una y mil veces caída ha sido porque hemos creído que nos ofrecía una vida mejor. Kant y la ilustración pensaron en sus reflexiones sobre la historia —que fueron los inicios de la ciencia histórica tal y como hoy la conocemos— que era indudable, a pesar de los retrasos y obstáculos, que el hombre marchaba hacia una mayor moralidad, es lo que llamaron el progreso moral: «lo que constituye el fin último del destino moral de la especie humana».<sup>663</sup> Para un pragmata como Rorty es mejor considerar el progreso moral como una sensibilidad, un sentimiento de simpatía cada vez más amplio,<sup>664</sup> como la habilidad de la gente para identificarse con otra gente, con personas de diferente religión, etnia, cultura o de otras partes del mundo con las que sus antepasados no pudieron identificarse y que «en un primer momento parecen perturbadoramente diferentes a “nosotros”».<sup>665</sup> Rorty desconfía de todo proyecto esencialista que marque de antemano el camino a seguir; todo proyecto puede convertirse en una excusa para cometer las mayores atrocidades como demuestra la reciente historia europea del siglo XX y niega que el marxismo como proyecto político pueda seguir

---

<sup>661</sup> «Education as Socialization and Individualization», en PSH, págs.114 y 118.

<sup>662</sup> *Ibid.*, pág.120.

<sup>663</sup> «Probable inicio de la historia humana», en (KANT, 2004, pág. 169).

<sup>664</sup> PUV. págs. 213-215.

<sup>665</sup> «Relativismo: Descubrir e Inventar». 1996i, en (NIZNIK & SANDERS, 2000, pág. 70).

siendo válido o tener significado para una sociedad democrática. El marxismo al igual que el cristianismo se ha convertido en una profecía malograda y fallida. Las promesas del marxismo que han cautivado a miles de hombres a lo largo de la historia han resultado ser la forma de un dominio de una clase burocrática y corrompida al estar basadas en un pretendido conocimiento inmutable de la historia de la humanidad.<sup>666</sup> Para Rorty la política no es filosofía y, por lo tanto, mucho menos conocimiento. Un error de los filósofos es intentar hacer de la política una ciencia capaz de llegar a los principios del buen gobierno y pensar que una vez descubiertos o al acceder a los mismos —mediante la contemplación, como sugerían Platón y los escolásticos— los problemas encontrarían solución. Según Rorty, por norma general, los filósofos se han olvidado de resolver los problemas sociales que tienen las sociedades en un momento determinado por encontrar conocimiento.

La consecuencia de estas posturas filosóficas es la concepción de la sociedad en términos dualistas y la misión de la filosofía como el intento de resolver las contradicciones que surgen entre la vida privada y la vida pública, el esfuerzo de hacer coincidir los principios morales del individuo con los principios morales de la sociedad, de salvar las contradicciones entre teoría y práctica.<sup>667</sup> El «yo» escindido

---

<sup>666</sup> En «Failed Prophecies, Glorious Hopes», en PSH, pág. 14, Rorty hace un análisis muy lúcido sobre el Nuevo Testamento y el Manifiesto Comunista como profecías fallidas.

<sup>667</sup> Para Kant, «teoría» es un conjunto de reglas prácticas pensadas como principios universales y «práctica» es la realización de un fin que sea pensada como el cumplimiento de principios universales («Teoría y práctica», en Kant, 2004). En este sentido, Kant considera la ética como razón práctica y no como razón teórica en donde su cumplimiento es imposible. La ética kantiana intenta hacer del hombre individual una copia del hombre social. «El yo» y «el nosotros» se encuentran e identifican en el imperativo categórico cuyo precio a pagar es la continua represión del individuo, como bien vieron Freud y Horkheimer y Adorno (Dialéctica de la Ilustración). Esta represión tiene como única salida el totalitarismo. El pensamiento ilustrado es por esto totalitario, pues en un mundo desencantado solo se puede mantener unos principios morales aparentemente coherentes mediante el ejercicio de la violencia como autorrepresión. Maurice Duverger piensa lo mismo cuando dice que «la civilización industrial que se dirige a construir un universo racional, mecanizado, moralizado y aséptico, se encuentra en oposición fundamental con las tendencias instintivas y los deseos profundos del hombre...este cuadro inhumano

aparece de nuevo en política, un «yo» que quiere actuar igual, bajo las mismas reglas, en la esfera privada como en la pública. Un «yo» que aspira a ser coherente y busca la perfección cuando solo encuentra contingencia y, por tanto, se vuelve neurótico ante la imposibilidad de acabar con las contradicciones y no admitirlo.<sup>668</sup> Por tanto, la filosofía como política necesita una teoría sobre la naturaleza humana que dé cuenta de esta escisión.<sup>669</sup> Pero la política lo que menos necesita son grandes creaciones teóricas, grandes discursos filosóficamente profundos: «la filosofía es una buena sirvienta pero una mala señora».<sup>670</sup> En este sentido, Rorty propone una filosofía cuyas metas sean marcadas por una política democrática,<sup>671</sup> una filosofía que produzca libros significantes para el individuo, que transformen sus convicciones políticas, que puedan cambiar la opinión pública y no una filosofía que busque, como dice Putnam, una noción «sustantiva» de verdad, una filosofía como maestra de ceremonias, dirigiendo las operaciones, marcando el camino, diciendo en todo momento hacia dónde dirigirse. En este sentido, para Rorty, las sociedades liberales democráticas ya están organizadas para defender las conquistas sociales y, por tanto, no necesitan ningún cambio revolucionario apoyado en una filosofía con

---

conduciría a desarrollo de la agresividad y de la violencia». ( DUVERGER, 1980). Esto explica el porqué las sociedades comunistas, como sociedades pretendidamente ilustradas, fueran dictaduras. Otro punto interesante en el que Rorty parece tener razón es en la búsqueda de lógica en los comportamientos morales. Nuestras acciones no tienen por qué ser coherentes y lógicas dentro de un esquema conceptual moral determinado. La mayoría de las veces somos inconsistentes y contradictorios pero eso no parece importarnos, ¿por qué debería?

<sup>668</sup> un yo que tiende a reprimir completamente el principio del placer de la infancia al sustituirlo por el principio de realidad de la edad adulta. En (DUVERGER, 1980, pág. 43).

<sup>669</sup> Según esta teoría, el progreso técnico, al construir un mundo en el que no tienen cabida los instintos tiende a acrecentar la agresividad, el autoritarismo, la violencia y, como consecuencia, a desarrollar los conflictos y los antagonismos. *Ibíd*, pág.43

<sup>670</sup> PSH, pág. 232. Eduardo Mendieta traduce: «un buen sirviente y un mal amo». (RR, *Cuidar la libertad*, Trota, pág. 26). También habría que recordar la famosa imagen de Kant de la filosofía con respecto a la teología, reemplazando en este caso la teología por la política: si la filosofía va alumbrando el camino a la política o va detrás de ella sosteniéndole la cola.

<sup>671</sup> CL, pág. 68.

una vocación emancipadora y con un discurso de cambio total en la estructura del sistema sino que basta con pequeños cambios que atiendan al detalle.<sup>672</sup>

Las descripciones literarias pueden ser mucho más efectivas a la hora de proponer utopías que la filosofía, porque para la ironista liberal que defiende Rorty la utopía no expresa el destino de la naturaleza humana, el futuro de la sociedad, sino que expresa aquello que los hombres creen o piensan que es la mejor idea para la cual trabajar, como la igualdad de oportunidades, la libertad, la eliminación de la pobreza, el hambre y la guerra, en definitiva, la construcción de sociedades justas, como diría John Rawls y para ello no necesitamos consideraciones filosóficas de largo alcance, como las leyes de la historia, la decadencia de occidente, el nihilismo, el existencialismo, etc.:<sup>673</sup> «los principios morales son formidables para un curso de introducción a la ética pero no como estímulos para la acción política».<sup>674</sup> La reflexión teórica parece que poco puede hacer por resolver los problemas actuales. Los filósofos modernos se dedican a crear grandes vocabularios sofisticados y a exponer toda «la falsa conciencia» del presente, la crisis moral, la falta de valores, etc., pero poco hacen por corregir las desigualdades y las injusticias sociales, el hambre del Tercer Mundo o el terrorismo. El resultado es que nos encontramos en el mismo sitio en el que se encontraban nuestros abuelos: «en medio de una lucha por el poder entre aquellos que ahora lo tienen (como los petroleros de Texas, Qatar o Méjico, la nomenclatura de Moscú, los generales de Latinoamérica y Asia) y entre aquellos que se mueren de hambre o son aterrorizados porque carecen de

---

<sup>672</sup> (KALPOKAS, «¿Superación de la epistemología o final de la filosofía?», 1999, pág. 262).

<sup>673</sup> CL, pág. 60.

<sup>674</sup> CL, pág. 129.

el». <sup>675</sup> En este sentido, Rorty propone una filosofía que renuncie a una excesiva elaboración teórica (solo accesible para iniciados) por un mayor compromiso político, por una búsqueda de respuestas encaminadas a producir reformas sociales. El error de la izquierda americana, según Rorty, es haberse encerrado en sus fortalezas teóricas (representadas por las universidades) olvidando el campo de batalla de la lucha política (los sindicatos, las asociaciones vecinales, los consejos municipales, etc.). La consecuencia es que la derecha fundamentalista religiosa americana ha ocupado el espacio de la opinión pública de la clase media americana y, por tanto, el gobierno de los EEUU.

Como ya se ha apuntado en otra parte, la distinción entre lo público y lo privado es esencial en el pensamiento político de Rorty. Solo en la esfera privada podemos dar satisfacción a nuestro deseo de perfección individual, satisfacer las ansias de superación y trascendencia, la necesidad metafísica de la que hablaba Kant, que no tiene por qué coincidir con las propuestas morales y sociales que propongamos en el discurso público. En la esfera de lo público debemos buscar políticas más pragmáticas, políticas que, efectivamente, ayuden a la realización de la utopía liberal que no tiene en cuenta el deseo de una búsqueda de algo que está más allá de nuestras posibilidades, que no lleva a considerar al hombre al servicio de las ideas, como proponen los grandes filósofos de la tradición, sino al revés, las ideas al servicio de los hombres. Es por ello que una filosofía al servicio de la política debe proponer modelos y no paraísos, debe hacer descripciones y relatos que impacten en los individuos y les lleve al convencimiento de que merece la pena construir sociedades más justas. La voluntad, lo que realmente queremos, para Rorty, no es

---

<sup>675</sup> «Philosophy as Science...», en EHO, págs. 25y ss. Obviamente este artículo fue escrito antes de la caída de la URSS.

una conquista o contemplación intelectual, sino la expresión de un sincero y agradable sentimiento de mejora:

La política no debería aspirar a lo sublime....En política se trata de compromisos para que algo se logre: se trata de un reordenamiento inteligente de lo existente. Un compromiso puede ser bello, pero no sublime. (CL, pág. 95).

Ahora, la política de Rorty reinterpreta el pensamiento utópico desde una perspectiva pragmática y no esencialista. Rorty parte de una crítica al proyecto ilustrado desde las dos perspectivas clásicas que surgieron en el siglo XIX como continuadoras de dicho proyecto: la liberal y la marxista. En las propuestas políticas del marxismo clásico nos encontramos con una prioridad de la igualdad cuya consecuencia fue la eliminación de la libertad. Por otra parte, un excesivo peso en la libertad no puede hacer olvidar la igualdad. Así es como el liberalismo y el marxismo respectivamente introdujeron en su seno las dos formas de tensión que produjo la Revolución Francesa:<sup>676</sup>

- Libertad sin igualdad
- Igualdad sin libertad

Ambas formas constituyen los dos errores de la interpretación del proyecto ilustrado porque han olvidado el tercer pilar o concepto: la dignidad, que es la versión moderna de la fraternidad revolucionaria y que en Rorty queda convertida ahora en solidaridad.

---

<sup>676</sup> El mismo Rawls manifiesta que las democracias burguesas tras la Revolución Francesa se tuvieron que enfrentar con la tensión entre Igualdad y Libertad. En (RAWLS, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», 1985, págs. 223-251).

El liberalismo de Rorty va a encontrar en la solidaridad esta idea de la dignidad. No podemos sacrificar la libertad en aras de una pretendida igualdad que de suyo nos hará libres, pero la sola libertad no nos hace tampoco iguales.

El liberalismo de Rorty intenta desde una priorización de la libertad —en el sentido de las libertades políticas de conciencia, asociación y pensamiento— ofrecer un espacio donde la igualdad sea cada vez mayor. Es una libertad que no quiere renunciar a la igualdad o una igualdad que no renuncia a la libertad. El contrapeso de ambos platillos de la balanza lo encuentra en la idea de solidaridad. La solidaridad cumple el papel rawlsiano de la descompensación de las desigualdades, del Estado del bienestar y la forma de fomentar la inclusión en una comunidad cada vez más amplia de adscripción. Es la expresión de la racionalidad como compensación de la razonabilidad. El liberalismo de Rorty es una denuncia de la desviación que ha tomado el proyecto ilustrado a partir del pacto entre la burguesía y la nobleza que Marx denunciara. Rorty piensa que Marx estaba en lo cierto en que el alma de la historia es económica pero se equivocaba en que el cambio solo era posible mediante una transformación revolucionaria: «la sociedad liberal contemporánea ya incluye las instituciones necesarias para su propia mejora».<sup>677</sup> En este sentido Rorty estaría más cerca de Adorno y Hockheimer cuando denuncian el fondo totalitario del proyecto. Pero Rorty tampoco está de acuerdo con la interpretación habermasiana de que el proyecto ilustrado es un proyecto inacabado y que urge dar un impulso para poder llevarlo a su culminación.

---

<sup>677</sup> CIS, pág. 82.

Para Rorty hay que reinterpretar dicho proyecto. No se trata de volver a la premodernidad sino de realizar el proyecto tal y como fue propuesto por los revolucionarios que querían llevarlo a cabo: las revoluciones americana y francesa.

El proyecto ilustrado debe volver a sus raíces abandonando esa forma adaptativa que tomó fuerza como resultado del fracaso revolucionario del siglo XIX. El proyecto debe completar aquellas esferas olvidadas que Rorty denuncia y que urge dar un impulso mediante la educación al servicio de las personas definidas como personalidades morales; mediante unas instituciones que busquen la justicia como distribución equitativa de los bienes materiales mínimos y un sociedad cada vez más inclusiva y pluralista con la idea de crear una comunidad de comunidades, en donde las diferencias no sean un obstáculo sino un enriquecimiento, en donde las personas puedan realizarse en aquello que estimen mejor o más conveniente para ellas y quienes les rodean, sin tener que ser parte de un objetivo común excluyente.

Mi sentido de lo sagrado, en la medida en que lo tenga, está relacionado con la esperanza de que algún día, en algún milenio indeterminado, mis descendientes remotos puedan vivir en una civilización globalizada en la que el amor sea, con mucho, la única ley. En tal sociedad la comunicación estará libre de cualquier dominación, las clases y castas serán desconocidas, la jerarquía será un asunto de conveniencia pragmático temporal y el poder estará enteramente a disposición del libre acierto de un electorado culto y bien informado. (FR, págs. 62, 63).

## **6.5. La política cultural**

La imagen que nos ha legado la tradición de un «yo» dividido entre un sujeto que conoce, un sujeto que actúa moralmente y un sujeto que aspira a la belleza artística hace imposible, según Rorty, la filosofía ironista que él propone y la

prosecución de la autonomía.<sup>678</sup> Si abandonamos esta imagen podemos abandonar las preguntas filosóficas que han formado parte de la historia del pensamiento y, por tanto, escapar de la tradición filosófica.

Para Rorty no se puede separar literatura de moralidad. De hecho la literatura puede ofrecer mejores modelos morales que la propia filosofía, de desempeñar un papel más importante en la reforma de las instituciones sociales y en la educación moral de los jóvenes. Un filósofo ironista debe buscar comportamientos correctos que además puedan producir placer y no buscar la perfección. Un ironista no busca salvar la diferencia entre lo público y lo privado, no intenta hacer compatibles ambas esferas y evitar las contradicciones a las que podemos llegar moviéndonos diferentemente según se trate de una u otra. El filósofo ironista es a la vez una intelectual romántica y un liberal burgués, aunque no todo el mundo tiene por qué ser un intelectual:

Definiré al intelectual como alguien que puede aspirar a la autonomía Bloomiana, y tiene la suerte de tener el dinero y el ocio suficiente para dedicarse a hacer lo que le venga en gana: ir a diferentes iglesias o gurús, frecuentar los teatros o cines, y, sobre todo, leer muchos libros diferentes. La mayoría de los seres humanos, incluso aquellos que tienen el dinero y el ocio necesarios, no son intelectuales. Si leen libros no es porque busquen redención sino porque o bien quieren distraerse o entretenerse, o bien quieren conseguir alguna meta previa. No leen libros para encontrar metas. Eso es lo que hacen los intelectuales. (PCP, pág. 90). [Traducción propia].

Esta idea del intelectual de Rorty es bastante diferente de la idea de intelectual que se tiene en Europa y, especialmente, en Francia. Al limitar al intelectual a la esfera

---

<sup>678</sup> CIS, 142.

privada Rorty está negando la misma idea de ese intelectual comprometido con su tiempo y atento para denunciar lo que cree que son injusticias y tiene el ánimo de influir en la opinión pública para intentar cambiar las cosas. El intelectual rortiano se nos aparece sumergido en una soledad que no puede trascender. Una soledad confortable y compartida como si se tratara de un grupo de amigos. De esta manera, los intelectuales como filósofos ironistas son filósofos privados<sup>679</sup> y aceptan que la autocreación solo puede cultivarse en privado y la solidaridad en lo público. La insistencia en salvar los puentes entre las esferas de lo público y privado, en salvar las contradicciones a las que el racionalista llega al intentar que un «yo concreto», sensible, privado se comporte como el «yo ideal», el «yo» del discurso filosófico de la modernidad, en definitiva, en que el lenguaje moral se conforme a la realidad que describe, es lo que genera un «yo escindido», una personalidad, como diría Freud, neurótica e histérica.

En este punto, Rorty sigue a MacIntyre cuando denuncia que el lenguaje moral de la modernidad está «en un grave estado de desorden».<sup>680</sup> Una vez más debemos renunciar a las seguridades, a la construcción de modelos en una teoría del «yo» coherente basada en entidades como «el conocimiento», «la lengua», «el yo», «la naturaleza», «Dios», etc.<sup>681</sup> Debemos aceptar nuestra contingencia y renunciar a un lenguaje moral basado en una imagen de un «yo» que busca la perfección, y sustituir la idea kantiana de la Buena Voluntad «por la idea de un ser humano afectuoso, sensible y comprensivo en grado máximo».<sup>682</sup> El intelectual occidental, según Rorty,

---

<sup>679</sup> CIS, pág. 95.

<sup>680</sup> (MACINTYRE, 2001, pág. 15).

<sup>681</sup> «Priority of Democracy to Philosophy», en ORT, pág. 192.

<sup>682</sup> PUV, pág. 215.

ha pasado por tres estadios: han buscado la redención primero de Dios, luego de la Filosofía y ahora de la Literatura.<sup>683</sup>

Es ilusorio pensar, como hacen los racionalistas, en eliminar las contradicciones que surgen entre nuestra esfera privada y nuestra esfera pública. Los ideales, los modelos que aspiran a una guía atemporal de nuestra conducta moral son, la mayoría de las veces, difíciles de conseguir, por no decir inalcanzables. El vocabulario de la modernidad se ha vuelto inútil y no sirve para lo que se pensó que podía servir: solucionar las oposiciones y dualismos que él mismo ha originado. Una nueva filosofía pragmática debe olvidarse del viejo vocabulario. Solo entrando en un nuevo vocabulario podremos olvidar y superar los viejos problemas filosóficos porque aparecerán en una nueva perspectiva que los mostrarán sin sentido. Y esto es lo que está pasando en las sociedades posmodernas y muchos no parecen darse cuenta y buscan viejas soluciones para viejos problemas. En este sentido las palabras de Emerson y Humboldt son muy esclarecedoras:

Es un círculo en continua expansión, el cual, desde un anillo imperceptiblemente pequeño se precipita en todas direcciones hacia nuevos círculos cada vez más grandes, y que nunca parecen tener fin. (EMERSON, 1983, pág. 405; PCP, pág. 109).

Por el mismo acto por el que el hombre hila desde su interior la lengua se hace él mismo hebra de aquel, y cada lengua traza en torno al pueblo al que pertenece un círculo del que no se puede salir si no es entrando al mismo tiempo en el círculo de otra. (HUMBOLDT, *Obras sobre el Kawi*, 1836).

Esto es precisamente lo que nos propone Rorty, entrar en la madeja de un nuevo vocabulario moral incontaminado por las obsesiones universalistas y trascendentales

---

<sup>683</sup> PCP, pág. 91.

de *la Gran Tradición*, de reelaborar el discurso filosófico en una nueva narración que no busque la objetividad ni el conocimiento, sino nuestro ajuste<sup>684</sup> o adaptación, «en particular aquella adaptación hacia nuestros congéneres humanos a la cual llamamos “la búsqueda por una justificación aceptable y por un acuerdo final”».<sup>685</sup>

Rorty establece un paralelismo entre la cultura que se empezó a crear en el siglo XIX a partir del abandono de la religión como explicación última de la realidad con la cultura que resultaría del abandono de la filosofía como epistemología. El resultado sería la creación de una cultura posfilosófica.<sup>686</sup> Esta nueva cultura, que establece una nueva relación con el lenguaje bajo una crítica al giro lingüístico y al vocabulario positivista que trajo consigo, es lo que Rorty llama la política cultural y la define como la discusión sobre qué tipo de palabras debemos usar.<sup>687</sup> Cuando hablamos de una política cultural en realidad estamos hablando sobre qué tipo de palabras debemos evitar, como por ejemplo llamar a los franceses «gabachos», a los peruanos «panchitos», etc. Se trata de utilizar un tipo de vocabulario no ofensivo para quienes viven entre nosotros, un vocabulario que una y no divida, que no exacerbe las diferencias culturales, raciales, de sexo u otras de las personas. La política democrática y el arte es lo central de la vida humana y están tan estrechamente ligadas que no podemos concebir la una sin la otra.

La política cultural recupera la filosofía como conversación e incorpora nuestras ansias de perfección como forma de incrementar el bienestar social en una sociedad pluralista. Los libros de filosofía no tienen por objetivo solo la transformación

---

<sup>684</sup> E. Fromm aduce que esta es una tendencia de la psicología moderna, la cual «enfatisa más el “ajuste” que la “bondad” y es partidaria del relativismo ético». (FROM, 1993, pág. 9).

<sup>685</sup> «Ethics Without Principles», en PSH, pág.72.

<sup>686</sup> (KALPOKAS, «¿Superación de la epistemología o final de la filosofía?», 1999, pág. 259).

<sup>687</sup> PCP, pág.3; CP, pág. 148.

personal sino también el cambio cultural, «encontrar nuevas formas de ayudarnos a superar el pasado para crear un futuro humano mejor».<sup>688</sup> Esto es lo que Rorty llama un pragmatismo romántico. Una de las posibilidades de este pragmatismo romántico es que abre las puertas a recuperar la responsabilidad moral —que la modernidad había vaciado de contenido— mediante la solidaridad y la preocupación por lo que les ocurre a otros seres humanos. Según Rorty sin una clara pertenencia a un grupo humano no hay lugar para la crítica de irresponsabilidad social de los intelectuales. La responsabilidad solo puede asumirse hacia una comunidad en particular de la que uno se sienta miembro. Uno solo se siente responsable hacia otros seres humanos que pertenezcan a una comunidad histórica o presente.<sup>689</sup> Por ello los intelectuales deben convertirse en «finitistas» con sentido común, en ironistas liberales para quienes «el infinito ha perdido su encanto».<sup>690</sup> En esta cultura no habría filósofos sino «intelectuales de amplias miras» como críticos culturales capaces de sentir una «fuerza inspiradora»<sup>691</sup> en su contacto con toda obra de arte o literatura y que no tendrían ninguna pretensión de convertirla (dicha cultura) en un método, una ciencia o una disciplina profesionalizada.

Rafael del Águila ilustra muy bien este antisocratismo rortiano en la imagen de un intelectual furioso, enfadado contra el mundo,<sup>692</sup> que vive en una soledad solidaria. El pensamiento es importante para la política y la intelectual ironista no debería renunciar o perder interés en la filosofía, debe abandonar su soledad y salir

---

<sup>688</sup> «Wittgenstein and the Linguistic Turn», en PCP, pág. 169.

<sup>689</sup> «Postmodernist Bourgeois Liberalism», en ORT, pág. 197.

<sup>690</sup> PCP, pág. 88.

<sup>691</sup> La expresión en original es *inspirational value* (la traducción es de Ramón del Castillo). En «The Inspirational Value of Great Works», AC, pág.132; FP, pág. 112.

<sup>692</sup> Figura que vendría representada por un Sócrates furioso que quiere organizar la polis de acuerdo a la razón pero nadie le hace caso. (DEL ÁGUILA, 2004).

al encuentro de los otros, buscar el diálogo y abrirse a la búsqueda de acuerdos, pues «la tarea de pensar la ciudad es una tarea política, no metafísica».<sup>693</sup>

En este sentido, Rorty nos ayuda a pensar la política como una discusión sobre lo mejor, lo más útil y ventajoso para la polis y no como la búsqueda de la verdad. La política no debe discutir sobre qué concepción del bien debemos tener. El objetivo de la política es tratar de dilucidar si la posición en la que nos encontramos es mejor con respecto a otra posible.<sup>694</sup>

## 6.6. El final de la filosofía

Una de las cuestiones centrales que plantea la nueva política cultural como cultura posfilosófica que quiere Rorty es el problema del fin de la filosofía. Este problema ya fue planteado en el siglo XIX como apunta Habermas,<sup>695</sup> para quien los jóvenes hegelianos ya consideraron que la filosofía como pensamiento del presente debía acometer una ruptura con la tradición. Ruptura que Marx la interpretó como que había que suprimir la filosofía para llevar a cabo su realización. De esta manera Hegel es considerado el último metafísico, el último capaz de haber cometido la tarea de hacer una filosofía como sistema y de llevarla a su culminación. El pensamiento después de Hegel ya no sería filosofía o metafísica sino otra cosa. El hundimiento de la metafísica pone en duda la posibilidad de hacer una filosofía como posibilidad de toda experiencia y como un conocimiento especial sobre el mismo conocimiento. Rorty no hace más que apuntarse a esta cohorte de filósofos «antifilósofos» y sugiere que esta política cultural tiene como característica principal

---

<sup>693</sup> *Ibid.*, pág. 230.

<sup>694</sup> (ZABALA, «El significado de la filosofía para la política», 2004).

<sup>695</sup> (HABERMAS J. , 2008, págs. 64-65).

el intento de llevar a cabo la propuesta de los jóvenes hegelianos —de los que hablaba Habermas— a partir de la filosofía pragmática que es la mejor aproximación que tenemos para la supresión y realización de la metafísica, como una filosofía posfilosófica. El pragmatismo representa de esta manera la continuación del romanticismo del siglo XIX por otros medios.<sup>696</sup>

Lo que ha quedado de la desaparición del idealismo metafísico como una tesis argumental y científica ha sido, simplemente, romanticismo. (CP, pág. 148).

Esta sustitución del romanticismo por el pragmatismo en la esfera de la filosofía fue paralela al cambio en la propia concepción que la cultura literaria tenía de sí misma. (CP, pág.150).

La distinción que Rorty hace entre filosofía sistemática y filosofía edificante tiene un paralelismo entre la distinción que hiciera Kant entre filosofía académica y filosofía mundana. Recordemos que esta distinción le servía a Kant para diferenciar entre una filosofía destinada a los expertos como un intento de sistematizar todo el conocimiento humano y una filosofía que «necesariamente interesa» a todo el mundo. En Rorty la filosofía sistemática sería el discurso normal de las ciencias que encarna los «criterios racionalmente aceptados» por la comunidad, y la filosofía edificante aquel discurso no normal que no acepta la tradición y que propone un nuevo vocabulario para su superación, es decir, se trata «del contraste entre la filosofía que se centra en la epistemología y la filosofía que tiene su punto de partida en la desconfianza hacia las pretensiones de la epistemología».<sup>697</sup> De esta manera Rorty pretende seguir la tradición hegeliana de superar la metafísica mediante un

---

<sup>696</sup> «Nineteenth Century Idealism and Twentieth Century Textualism», en CP, págs. 139-109.

<sup>697</sup> FEN, pág. 331. «Keeping Philosophy Pure. An Essay on Wittgenstein», CP, págs. 19-36; CPT págs. 79-98.

discurso no filosófico que se pone en manos del pensamiento histórico.<sup>698</sup> El intento de Rorty con esta distinción es hacer ver que la filosofía sistemática ha entrado en una esfera altamente conceptualizada solo accesible a unos expertos. Esta pérdida del aspecto mundano de la filosofía es lo que denuncia Rorty y pone a Hegel como ejemplo del intento de fundir el concepto académico de la filosofía con el concepto mundano, de hacer de la filosofía algo así como una «crítica de la cultura»<sup>699</sup> del presente con «fuerza inspiradora».<sup>700</sup> Lo que le interesa a Rorty es «desconstruir la concepción de la filosofía como fundamento del resto de la cultura» para considerarla simplemente como una voz más en la conversación de la humanidad. La idea de Rorty es separar la filosofía de la ciencia, y evitar que se confunda con la religión.<sup>701</sup> La filosofía no debe aspirar al lenguaje científico, a tener un campo de estudio propio solo accesible al filósofo y con unos límites precisos en la experiencia,<sup>702</sup> a un tipo de actividad que trataría de establecer unos principios generales que rigen el disenso en determinadas áreas para buscar el consenso. La filosofía debería asemejarse más a la literatura entendida como «aquellas áreas de la cultura que, siendo bastante conscientes de lo que hacen, renuncian al consenso en torno a un vocabulario crítico de aglutinación, renunciando con ello a la argumentación».<sup>703</sup>

---

<sup>698</sup> La interpretación que Rorty hace de Hegel como el intento de llevar a cabo una cultura literaria en sustitución de la metafísica es muy problemática. El mismo Hegel nos previene de que la filosofía tiene que guardarse de ser edificante (1966, *Fenomenología del espíritu*, FCE, pág. 11). Por otro lado, parece que se le podría acusar aquí a Rorty de caer en una contradicción autoperformativa, es decir, quiere acabar con la filosofía haciendo filosofía.

<sup>699</sup> CP, págs. xxxvii-xliv; «Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida», en CP, págs. 90-109.

<sup>700</sup> Para el concepto de «fuerza inspiradora» (en original *inspirational value*) véase AC, pág. 132; FP, pág. 112.

<sup>701</sup> CP, pág. 40; CPT, pág. 104.

<sup>702</sup> (KALPOKAS, «¿Superación de la epistemología o final de la filosofía?», 1999, págs. 257-259)

<sup>703</sup> CP, pág. 141.

Rorty prefiere una filosofía con límites difusos que no tiene ninguna posición privilegiada en la sociedad. Rorty quiere ofrecer una filosofía cuya característica principal son los cambios de vocabulario. Si la filosofía tiene que desaparecer, lo que en realidad desaparece es un tipo de filosofía entendida como metafísica. Una metafísica fundamentada en la necesidad de establecer una realidad independiente de nosotros (una ontología), una manera propia del hombre de conocer esa realidad (una epistemología); una naturaleza humana que permita al hombre conocer de esa manera propia y unos principios morales que guíen al hombre hacia el conocimiento verdadero de esa realidad. La cuestión es que si abandonamos este modelo de filosofía por el nuevo modelo que nos plantea como una crítica literaria, nos podemos preguntar si estamos ante una nueva filosofía o ante el final de la misma y su sustitución por otra cosa. El nuevo vocabulario alternativo que ha renunciado a la investigación empírica y a la argumentación ¿es parte de algo nuevo o una forma nueva de continuar con los viejos problemas filosóficos? Rorty pretende configurar una nueva cultura que ha renunciado al tutelaje de la filosofía. Una cultura en la que la filosofía ya no será más la guardiana de la racionalidad.<sup>704</sup> En la que no habrá ningún discurso privilegiado, la poesía, la ciencia, el arte, la religión y la moral estarían en pie de igualdad, ni ninguna podría reclamar alguna pretensión de racionalidad o de estar más cerca de la verdad sino que serían distintas esferas de la cultura con ocupaciones y objetivos distintos. La ciencia, desde esta perspectiva, se ocuparía de la predicción y control de la naturaleza. Parece que a la filosofía, como crítica literaria que Rorty le asigna, sería más un entretenimiento o una forma de dar rienda suelta a nuestra imaginación metafísica, de ser mediadora entre el pasado y el

---

<sup>704</sup> (KALPOKAS, 1999, pág. 281).

futuro cuya principal ocupación sería mantener viva la conversación de la humanidad. Sin embargo, esta conversación puede dar la sensación de parecer como una reunión de amigos o, como dice Eugenio Moya, una especie de «mesa camilla» universal que hace la función de terapia de grupo universal.<sup>705</sup> En esta conversación, no hay ninguna pretensión de llevarla a su conclusión ni de llegar a algún tipo de acuerdo general. Entre una filosofía como conocimiento o como literatura, Rorty apuesta por esta última, pero ¿seguimos reconociendo de alguna manera en esta literatura especial algún rasgo de la antigua filosofía? Como muy bien apunta Eugenio Moya en el artículo citado, la cuestión de la filosofía como literatura es que produce una «ficcionalización» de la realidad: los sucesos que narra la filosofía son tratados ficticiamente como si fuesen reales.<sup>706</sup> Esto tiene como principal efecto la aniquilación de la realidad, la realidad desaparece para ser reconstruida interpretativamente en distintos planos de ficción. Como apunta Habermas, al desaparecer la subjetividad trascendental desaparece también el sistema de referencias del mundo. «Pero sin este sistema de referencias se torna imposible, e incluso en un sinsentido, la distinción entre niveles de realidad, entre ficción y mundo real...».<sup>707</sup> Hay distintas fabulaciones de lo real con el mismo estatus cognitivo. Por decirlo de algún modo no hay una realidad propiamente filosófica, con una mayor carga de veracidad. La filosofía sería un género especial de la literatura cuya misión sería más terapéutica (como aconsejaba Wittgenstein) que investigadora o productora de conocimiento. La filosofía, y en general toda la literatura, es en definitiva una forma de lenguaje más y no una forma desviada o

---

<sup>705</sup> (MOYA CANTERO E. , 2002, pág. 314).

<sup>706</sup> (MOYA CANTERO E. , 2002, pág. 324).

<sup>707</sup> (HABERMAS J. , 1990, pág. 245).

parasitaria del lenguaje.<sup>708</sup> En el momento en que nos encontramos con varios lenguajes surge la duda sobre si podemos someter dichos lenguajes a una evaluación para poder decidir sobre su conveniencia o no. Obviamente el único criterio válido desde la óptica de Rorty es la utilidad. Rorty niega cualquier argumento definitivo a favor de alguna narrativa en particular,<sup>709</sup> tan solo nos ofrece como único criterio la utilidad: la conveniencia de adoptar un vocabulario sobre otro dependiendo del interés que tengamos o de lo que queramos hacer con ese vocabulario.

En resumen, creemos firmemente que Rorty no tiene en mente en su cultura posfilosófica algo así como el fin del filosofar, o en palabras de Fichte, filosofar fuera de la filosofía, sino que más bien quiere cambiar un modo de hacer filosofía (lo que llama la filosofía académica o analítica, con mayúsculas) por una filosofía más histórica e intelectual (la filosofía continental o conversacional), cuya característica fundamental no es la búsqueda del conocimiento de una naturaleza intrínseca de la realidad y del hombre paralelo a la aspiración de encontrar unos principios morales universalmente válidos, sino una nueva cultura más libre y autónoma, en la cual ensanchar los límites de la imaginación ocuparía el lugar que la búsqueda desinteresada del conocimiento y la obediencia a la divinidad han ocupado hasta ahora, dejando, eso sí, bien claro, que esta renuncia —que implica la separación de la filosofía de la política— no debe significar la renuncia a la utopía social de la búsqueda de La Buena Sociedad Global.<sup>710</sup>

---

<sup>708</sup> (CULLER, 1982, pág. 181), citado en Rorty, FF, pág. 51, nota 12.

<sup>709</sup> PUV, pág. 137.

<sup>710</sup> «Philosophy as a Transitional Genre», en PCP, pág. 104.



## VI. CONCLUSIONES

Mas queda todavía algo por decir

Hölderlin, *Poesía completa*

### 7. LAS TRES CONTINGENCIAS Y SUS CONSECUENCIAS:

James Conant resume la filosofía de Rorty en ocho tesis que constituyen el núcleo de lo que él llama la metafísica de Rorty o el rortianismo.<sup>711</sup> Estas tesis serían las siguientes:

1. La solidaridad debe reemplazar a la objetividad
2. El idealismo lingüístico
3. El instrumentalismo en cuanto a las normas lingüísticas
4. La base conversacional de la creencia moral
5. El historicismo
6. Los bienes públicos y privados son inconmensurables
7. El liberalismo
8. El ironismo como opuesto al sentido común.

Paralelo a estas ocho tesis corre una estrategia común —coincidente con el programa de la filosofía analítica— de consumir la renuncia a la filosofía para inaugurar un nuevo tiempo posfilosófico. Es una estrategia que tiene como objetivo desembarazarse de los viejos hábitos de pensamiento que nos llevan a la discusión de los viejos problemas filosóficos. Es un nuevo tiempo basado en una cultura posfilosófica que no intente rellenar el vacío dejado por la muerte de la epistemología. El pragmatismo hermenéutico de Rorty, según Gabriel Rodríguez

---

<sup>711</sup> (CONANT, 2000, pág. 274 y ss.).

Espinosa,<sup>712</sup> actúa de sepulturero de la epistemología y no intenta proponernos un nuevo programa de investigación, método o teoría sino que es una «expresión de esperanza de que el espacio cultural dejado por el abandono de la epistemología no llegue a llenarse».<sup>713</sup>

El nexo común de la filosofía de Rorty (ejemplificada en esas ocho tesis de Conant) y que constituye el núcleo de su estrategia hermenéutica es el concepto de contingencia que va a tomar tres formas o expresiones: la contingencia del lenguaje y el mundo, la contingencia del «yo» y la contingencia de la comunidad.

Cada una de estas tres contingencias son, a su vez, el resultado de la crítica que Rorty hace a las tres fórmulas del imperativo categórico kantiano que forman el núcleo central de la ética ilustrada: la universalidad, la autonomía y la dignidad.<sup>714</sup> Rorty nos propone directamente que abandonemos cualquier intento de recuperar dichos conceptos para una ética posible y nos insta a superar el vacío que dejan mediante la solidaridad, la ironía y los vocabularios alternativos:

- (1) El olvido de la ontología: la solidaridad (la crítica a la universalidad).
- (2) El olvido de la moralidad: la ironía (la crítica a la autonomía).
- (3) El olvido de la metafísica: los vocabularios alternativos (la crítica a la dignidad).

El primer punto (la crítica a la universalidad) aborda el tema de la separación que Rorty hace de la lengua y el mundo y las previsibles consecuencias de tal intento. Crítica que le hacen Habermas y Putnam, advirtiéndole de que su nominalismo no puede pretender llevar a cabo la tarea que se propone de reelaborar

---

<sup>712</sup> (RODRÍGUEZ ESPINOSA, 2003, pág. 89).

<sup>713</sup> FEN, pág. 287.

<sup>714</sup> Sobre esta idea de las tres formulaciones del imperativo categórico, tomo como referencia la interpretación que hace Rawls. (RAWLS, 2007, págs. 233-273).

la filosofía para crear un nuevo discurso teórico que evite los excesos verbales y se concentre en la práctica política y en una educación (sentimental) de los hombres que les lleve a la virtud política. Una virtud (que al contrario de McIntyre no necesita volver a Aristóteles) sin fundamentos de ningún tipo, capaz de motivar a los hombres para la acción «mejor» y que se constituye en torno al núcleo central de su pensamiento: la solidaridad.

El punto segundo (la crítica a la autonomía) trata sobre la pérdida de la identidad del «yo» como referente único de búsqueda de significados esenciales del mundo. El «yo» se libera de la filosofía de la autenticidad que ha dominado el discurso filosófico desde Heidegger para dar paso a una nueva estructura de la personalidad moral dentro de una sociedad plural: la ironista-liberal.

La tercera contingencia (la crítica a la dignidad) es la crítica de la sociedad homogénea —la Iglesia universal— y a la existencia de algo así como la humanidad —que en Kant expresaba la dignidad del hombre— para pasar a la sociedad liberal que ya no necesita una filosofía como religión o ciencia única, sino que da paso a un pensamiento posfilosófico, cuya característica fundamental es la poetización del discurso filosófico.

Si Rawls pone en cuestión el concepto de universalidad kantiana, es para realzar la capacidad de autonomía que tienen en común todos los hombres. Porque es en esta capacidad donde descansa la responsabilidad moral y la dignidad como la característica más importante de la personalidad moral del ciudadano democrático. Rorty se suma a esta crítica antiuniversalista de Rawls y añade, además, su crítica antiesencialista a estos últimos conceptos kantianos de autonomía y dignidad de la persona humana. Para Rorty el fracaso de la autonomía corre paralelo al fracaso de

la responsabilidad moral que nos lleva directamente a la imposibilidad de seguir manteniendo la distinción entre dignidad y valor de la persona humana.

El resultado de estas tres contingencias o críticas es la consideración del sujeto moral como un o una poeta-ciudadano/a que aspira a convertirse en la figura principal del nuevo tiempo-espacio posfilosófico que Rorty propone en sustitución del sabio o sacerdote, y que hace una lectura re-creativa del pasado.<sup>715</sup> El poeta o la poeta no busca la perfección moral sino constituirse en torno a una o varias personalidades morales en el ámbito privado. Todo lo demás —en el ámbito público— es cuestión de ser un buen ciudadano o ciudadana en una sociedad plural.

Finalmente —como cuarta conclusión— llegamos a la redescrición de la historia de la filosofía que el mismo Rorty hace y en la cual sitúa el nuevo pragmatismo —como el nuevo paradigma— como culminación de la evolución del pensamiento moderno. En esta reordenación de la historia del pensamiento occidental, Rorty se olvida de la explicación clásica marxista basada en la idea de que el sistema económico determina las ideas para ofrecer una explicación interna basada en marcos conceptuales inconmensurables, siguiendo la estela ya planteada por Habermas de los tres paradigmas de la historia de la filosofía: la filosofía del ser, la filosofía de la conciencia y la filosofía del lenguaje.

---

<sup>715</sup> Para esta figura del poeta-filósofo Rorty se inspira en Harold Bloom y su poeta-lector. Cfr. (RUMANA, 2002, pág. xi).

### 7.1. Primera contingencia: La desconexión lenguaje-mundo

Las confusiones surgen, por así decirlo,  
cuando el lenguaje marcha en el vacío,  
no cuando trabaja.

Wittgenstein

En Kant encontramos la distinción entre forma y contenido de los juicios. La forma o esquema es propia de nuestra mente, mientras que el contenido es propio de una realidad exterior ajena a nosotros. Según Rorty, esta fue la manera de Kant de salvar el «sentido común». Conocer, para Kant, no es más que acomodar nuestro entendimiento o poner orden a una realidad que nos afecta caóticamente a través de nuestra sensibilidad. Rorty quiere acabar con esta distinción que nos lleva a considerar una realidad a la que, aunque no podemos conocer «tal como es», nos podemos aproximar poco a poco al ideal que representa. Rorty insiste en que no estamos sujetos a ninguna realidad esencial o «ideal». El contenido de nuestros juicios es producto de nuestra interacción con el mundo y la voluntad. De alguna manera construimos realidad y esa construcción es libre y no atada a formas presupuestas. Liberar el contenido de la forma del lenguaje es una de las tareas — según Rorty— que Freud nos urgió a cometer con urgencia. Para Rorty, el lenguaje es una realidad independiente del mundo que describe y de las intenciones de los hablantes, sus usuarios. Este es el significado de su idea de que el lenguaje es contingente. Las lenguas son creaciones arbitrarias y de una comunidad humana determinada. No responden a ninguna propiedad especial de las cosas, mediante la cual, las cosas «se hacen presentes» al hombre. El lenguaje es un instrumento de interacción con el mundo para producir determinadas conductas del hombre en su

relación con el medio. Para Rorty, como ya hemos visto (§ 3), el lenguaje no está conectado al mundo semánticamente sino causalmente. La intención de Rorty es eliminar el concepto de referencia<sup>716</sup> como parte de su crítica del materialismo moderno, de terminar con la imagen contemplativa que concibe el mundo como representación y no como actividad, teniendo como resultado último la idealización de la materia.<sup>717</sup>

Dos son las consecuencias de la separación lenguaje y mundo:

(1) El lenguaje opera en el vacío sin significados precisos porque son continuamente actualizados. Esto nos lleva a las críticas que Putnam, Habermas, Kolakowski y otros han hecho a Rorty de relativista y de terminar en un nihilismo acusado que pueda engendrar una parálisis mental y moral.

(2) La obsesión por la referencia para evitar el vacío semántico de las palabras. Esta es la crítica que Rorty hace a Habermas porque lleva a un lenguaje como arma de manipulación y dominación, en el cual los significados se imponen por la fuerza y se corre el riesgo de caer en el totalitarismo o el fanatismo.

En cuanto a la primera ya hemos hablado y la consecuencia directa es el riesgo de que el lenguaje se quede flotando sin ninguna posibilidad de hablar sobre algo, de decirnos nada sobre la realidad, como diría Aranguren, de «hablar de otra cosa».<sup>718</sup> Aquí me voy a centrar en el segundo punto que aborda como resultado la discusión

---

<sup>716</sup> PUV, pág.206. En Heidegger encontramos esta idea de que el lenguaje es un instrumento para comprender el mundo, pero considera que la utilidad de la palabra coincide con la «capacidad de referencia», el signo tiene la utilidad de referirse a algo. Cfr. (VATTIMO, 2006, pág. 31).

<sup>717</sup> (DEBORD, 2005, pág. 173).

<sup>718</sup> (LÓPEZ ARANGUREN, 1973, pág. 134). Este es el caso del conflicto entre dos niveles de lenguaje: la metalingüística y el lenguaje de primer orden que aparentemente no tiene solución. La única vía de escape posible para Rorty es abandonar tal distinción. Véase el capítulo 6 de esta tesis sobre el problema de la razón, donde se aborda la dificultad que tiene Rorty de postular unos universales morales más allá de la comunidad. Véase también el capítulo 6.2 sobre las acusaciones del relativismo cultural que se le hacen a Rorty y a su etnocentrismo democrático y tolerante.

sobre el concepto de «universalidad» y su validez actual. Discusión que gira en torno a si la universalidad es el concepto central de toda ética posible —como nos exhortaba Kant— o por el contrario —como dice Rorty— es hora de que nos deshagamos del mismo, que abandonemos (al igual que con la obsesión por la referencia) la obsesión por la universalidad.

Como hemos visto, para Rorty, la realidad es el conjunto de nuestras creencias expresadas lingüísticamente (Davidson) y es asumida como un signo (Peirce) porque «lo absolutamente incognoscible carece de toda significación».<sup>719</sup> El lenguaje no tiene contacto con el mundo, pero eso no quiere decir que no tenga ninguna sujeción. Las palabras, para Rorty, no son un gancho (*hook*) para atrapar objetos, sino que las palabras son parte de una amplia red en la que tienen relación unas con otras. Es la interpretación que hagamos de esa red la forma en que nos vamos a relacionar con el mundo. Por tanto nuestra relación con el mundo no es algo estático, permanente, ya definido desde antes de hablar nosotros y que tenemos que descubrir. Ahora, ¿eso significa que dicha relación arbitraria es de algún modo definida por nosotros, histórica y culturalmente? Rorty responde que sí y que precisamente eso es lo que nos puede evitar caer en los excesos de los dogmatismos, es decir, de las interpretaciones únicas y universales (debido a nuestra obsesión por la referencia). Pero, por otro lado, si el lenguaje es una realidad independiente cuya relación con el mundo depende de nuestras creencias, entonces el lenguaje, automáticamente, se convierte en un elemento más de la lucha de poder y en un instrumento de dominación, en un dialecto con un ejército y una armada, siguiendo la observación

---

<sup>719</sup> (PEIRCE C. S., 1988, pág. 118).

de Max Weinrich.<sup>720</sup> Aquí yo tampoco veo como Rorty puede evitar el dogmatismo, pues históricamente las élites dominantes han tenido mucho cuidado en dominar el lenguaje adaptándolo a sus intereses. Precisamente, y como bien señala Rorty, el éxito de la modernidad fue poder cambiar el lenguaje heredado del escolasticismo y la forma de hacerlo fue dando una sujeción real del lenguaje con el mundo (*hook on the world*). El triunfo de la concepción heliocéntrica del cosmos fue debido precisamente a que el sol y los planetas realmente se comportaban como decía el sistema copernicano.<sup>721</sup> Para Rorty eso no significa que el lenguaje esté «atado» al mundo. Los cambios científicos, como bien nos enseñó Kuhn, son cambios de paradigmas, de marcos explicativos más amplios que se van ajustando para ser cada vez más coherentes. Precisamente la propuesta de Rorty es evitar caer en la obsesión por la referencia, en una lengua que no pueda ser modificada, con unos límites bien precisos que no podamos rebasar, límites que definen previamente todo el espacio

---

<sup>720</sup> Observación que se encuentra en (CHOMSKY, 1989, pág. 29) y en FP, nota a pie de página, pág. 75. Kolakowski observa también que cuando consideramos el lenguaje como herramienta y no como un espejo o «papel copia» de la realidad es entonces cuando no podemos escapar a la manipulación de las palabras (NIZNIK & SANDERS, 2000, pág. 104).

<sup>721</sup> Aquí no voy a entrar en la polémica por otro lado muy interesante del antirrealismo de Rorty y su acusación a los realistas de defender en realidad un *realismo metafísico*. James Conant rechaza la crítica que Rorty hace al realismo y considera que Rorty al intentar escapar del realismo cae él mismo en una noción de realismo inconsistente. En «Freedom, Cruelty, and Truth: Rorty versus Orwell». En (BRANDOM, 2000, págs. 268-342).

Hay, además, un asunto curioso del que no se si Rorty es consciente del mismo. Siguiendo esta idea del lenguaje como una red relacional podemos llegar a una especie de teoría de la pansignificación que desarrolla la idea de un universo como sistema simbólico en el que todo está relacionado, en el que todo lo humano se constituye como una gran arquitectura simbólica. Umberto Eco señala que se establece una metafísica pansemiótica sin la necesidad de que sobreviva el protagonista divino, que considera el lenguaje como una gran metáfora instintiva, ligada por un profundo parentesco con la esencia íntima de las cosas. Se llega de esta manera a afirmar que el lenguaje metafórico (y por tanto poético) es el único instrumento de conocimientos auténtico y de comunicación substancial (ECO, 1976, pág. 113). No creo que Rorty siga esta dirección que va desde el bosque simbólico de Berkeley hasta Heidegger que desarrolla la idea de que no es el hombre el que manipula el lenguaje para dominar las cosas, sino que son las cosas las que se manifiestan a través del lenguaje que es la voz del Ser. Es evidente que para Rorty lo que hay detrás del lenguaje no es ninguna voz interna que habla desde ningún lugar, sino una *cultura* que ha establecido antes por convención las reglas de interpretación que nosotros tenemos que aprender a reconocer como causalidad, bien como dato de la naturaleza, o como mecanismo inconsciente de nuestra mente ya educada, como señalo más adelante. Sin embargo, no deja de haber paralelismos curiosos junto a la insistencia de Rorty de acudir al auxilio y como auxilio de pensadores de dicha tradición.

lógico disponible para la discusión moral.<sup>722</sup> Para Rorty hay que cambiar certeza por imaginación y hacer lo que «queremos» hacer y no lo que «debemos». Para ello necesitamos un lenguaje libre, moldeable, capaz de ajustarse a nuestros deseos y no de ajustarse a una realidad esencial, independiente de nosotros. Pero Rorty no puede escapar (en su deseo bienintencionado de convertir el lenguaje en un instrumento al servicio de nuestros deseos e ideas) de llevar el lenguaje a un punto de fractura interna en donde la comunicación no sea ya posible.<sup>723</sup> Peligro de ruptura que no deja de apuntar Habermas cuando ve en las concepciones contextualistas de Rorty los peligros para el ideal de la fraternidad humana.<sup>724</sup> Según Habermas, la validez de lo que un hablante dice en un contexto dado trasciende lo meramente local para situarse en un plano de universalidad, es decir, los contextos locales son dependientes de un contexto superior, de carácter transnacional. Esta idea de «trascendencia» es la que critica el mismo Rorty que piensa que el error de Habermas parte de una confusión entre verdad y justificación. Habermas, según Rorty, sigue atrapado en una concepción de verdad como correspondencia con una realidad objetiva y esto es lo que le hace afirmar la existencia de discursos con pretensiones de validez universal. José Luis L. Aranguren hace otro tipo de crítica

---

<sup>722</sup> «Feminism and Pragmatism», en TP, pág. 203. Traducción de Martha Hernández en (ARENAS, MUÑOZ, & PERONA, 2001, pág. 312). Ramón del Castillo nos hace notar que el único enfoque de la verdad no es el filosófico sino el que promueva nuestros intereses cognitivos y morales. (COLOMINA & RAGA, 2010, págs. 200-201).

<sup>723</sup> Dicha condición de fractura interna del lenguaje es lo que denomino la fractura lingüística y ocurre cuando el lenguaje no solo se separa de la realidad objetiva sino también del contexto (hablantes, intérpretes y sociedad). Cuando ocurre este caso el mensaje termina por convertirse en monosemántico debido a la manipulación y apropiación del discurso por parte de las clases dominantes. Como dice Aranguren, todo el mensaje estaría en la trasmisión (y no en el emisor), y por ello su sentido es siempre plurivalente. (LÓPEZ ARANGUREN, 1986, pág. 28). Véase también mi trabajo anterior, «la fractura lingüística». En *A Parte Rei*, núm. 55, *Revista electrónica de filosofía*, enero 2008 y presentada en la XV semana de ética y filosofía política en Madrid, el 28 de marzo de 2007. <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/>.

<sup>724</sup> PUV, pág. 120.

desde la aceptación de la contextualidad del discurso filosófico cuando nos recuerda que la cuestión lingüística es en realidad una cuestión de «ética semántica».<sup>725</sup> Según Aranguren el lenguaje debe servir para decir la verdad —su dimensión semántica— aunque en demasiadas ocasiones se utilice para mentir usando las palabras como *catchwords*, palabras —que siguiendo a Rorty han perdido su referencia como correspondencia con la realidad— que al ser destacadas del contexto funcionan como trampas, pues es en el contexto donde las palabras cobran su verdadero significado. En lo que Aranguren nos está llamando la atención, a mi modo de ver, es en el peligro que corremos cuando desvinculamos el lenguaje de toda realidad para fijarnos solo en el contexto lingüístico que rodea a las palabras, pues por la misma inercia del proceso deconstructivo podemos llegar a olvidarnos precisamente del contexto donde se producen, vaciándolas de todo contenido que, seguidamente, puede ser reconstruido desde intereses más que dudosos. Para evitar esto necesitamos una actitud ética, es decir, una preocupación por la búsqueda de la verdad. Además de consistir en un sistema de significación o referencia, el lenguaje posee un uso o función de comunicar. Si la semántica lingüística abre la posibilidad de la verdad, la dimensión pragmática del lenguaje abre la posibilidad de la veracidad y la mendacidad (lo que creemos que es verdadero y falso). Y es en el uso pragmático donde se da, según Aranguren, el principal problema del lenguaje: su uso inmoral, o en palabras de Habermas, su «uso distorsionado», problema que, siguiendo a lo que decía Freud más arriba, es también la tarea que debemos abordar con urgencia. El uso moral del lenguaje ocurre cuando se orienta a la verdad y lo contrario, cuando no busca la verdad sino la mentira intencionada, nos encontramos

---

<sup>725</sup> (LÓPEZ ARANGUREN, 1973, pág. 108).

con un uso inmoral. Es en el caso de esa ruptura con la verdad —en la que tanto insiste Rorty— donde encontramos el peligro de un uso «inmoral» o «distorsionado» del lenguaje debido a su falta de referencia o pseudo-referencia a la realidad.<sup>726</sup> Los juegos del lenguaje, según Habermas, no funcionan sin una comunidad lingüística que comparta un mismo vocabulario y «la presuposición de adscripciones intersubjetivamente idénticas de significado».<sup>727</sup> Este vocabulario común sería lo que Chomsky llama la «competencia comunicativa» de todos los hablantes de una lengua, un dominio inconsciente del lenguaje resultante de un conjunto de convenciones sociales. Una facultad de hablar universal que se desarrolla ante la exposición del lenguaje, en la interacción con otros hablantes. Según Chomsky, si uno no fuera expuesto al lenguaje en un momento determinado de su vida, dicha competencia comunicativa nunca se desarrollará. Rorty piensa que esta noción de competencia comunicativa de Chomsky está siendo desplazada por la noción conexionista que considera que las únicas estructuras biológicamente universales son unas estructuras que no pueden considerarse como diagramas de flujo de datos etiquetados con los nombres de las cosas y las palabras; sino que es una estructura de conexiones neuronales que pueden ser programadas por un organismo como usuario del lenguaje.<sup>728</sup> La ventaja de este enfoque, según Rorty, es que nos permitiría deshacernos de hablar de un uso inmoral del lenguaje no orientado a la verdad. Los hablantes lo que hacen cuando usan el lenguaje para hablar de la moralidad es reprogramar sus conexiones lingüísticas, crear nuevos esquemas morales que los

---

<sup>726</sup> *Ibid.*, pág. 134 y 135.

<sup>727</sup> Cita en (SHUSTERMAN, 2001, pág. 142). El mismo Rorty señala que las críticas que recibe son porque ha vaciado de significado los términos de «verdad» y «falsedad» y los ha dotado de un sentido meramente estético. TP, pág. 2. Esta acusación de relativista es muy difícil de quitársela de encima.

<sup>728</sup> PUV, pág. 113y ss.

sujetos (hablantes en este caso) interpretarían como válidos, pero estos esquemas no serían universales, sino solo de alcance universal.<sup>729</sup> Para Rorty la noción de alcance universal se ajusta mejor a este esquema constructivista que la de «validez universal». Esta última es la que necesita Habermas y trae como consecuencia la necesidad de un «armamento filosófico altamente pesado» fabricado según el modelo kantiano. Según este modelo, el equivalente de la competencia comunicativa de Chomsky sería la razón práctica de Kant. Esta facultad tendría como misión —según Habermas— detectar la validez moral transcultural. En el fondo, Habermas, lleva a cabo una sustitución de la razón práctica por la razón comunicativa, que no renuncia a la universalidad.<sup>730</sup> De acuerdo con Rorty, la universalidad solo puede ser salvada como alcance universal. Esta solución implica separar un uso privado de un uso público del lenguaje. El uso público produce ese lenguaje compartido del que habla Habermas y que responde a las necesidades de la vida social; el uso privado, sin embargo, puede aspirar a responder a las exigencias de autonomía individual que podamos tener, pero siempre dentro de los límites del lenguaje público compartido. Según Rorty, Habermas pretende situarse fuera de la propia comunidad local, situarse fuera del lenguaje. No podemos, según Rorty, hablar desde fuera del lenguaje. El lenguaje es el límite y el límite del lenguaje se encuentra en las comunidades que lo utilizan.<sup>731</sup> De esta manera, el nominalismo de Rorty es una vía de escape entre el nihilismo y el nominalismo escolástico. La apuesta de Rorty es evitar un lenguaje demasiado sofisticado y altamente conceptualizado —como se

---

<sup>729</sup> PUV, pág. 238.

<sup>730</sup> Según Rorty, el liberalismo constructivista de Rawls parte de la razón práctica de Kant, pero a diferencia de Habermas y Chomsky mantiene la universalidad de la razón solo como alcance universal una vez ampliada con un «derecho de gentes». En PUV, pág. 238.

<sup>731</sup> PUV, pág. 128.

caracteriza la filosofía actual y especialmente la analítica y cierta filosofía europea— para sustituirlo por un lenguaje más político que filosófico. El uso público del lenguaje coincidiría con este lenguaje político y en lo privado podemos ser tan filosóficos como queramos o podamos permitirnoslo.

La existencia de múltiples lenguajes morales privados puede llevarnos, a mi modo de ver, a establecer un cierto paralelismo entre el aprendizaje moral y el aprendizaje de lenguas extranjeras.<sup>732</sup> Los hablantes de diferentes idiomas hablan dichos idiomas con diferentes niveles de dominio, desarrollan diferentes niveles de uso de la lengua según sus intereses, necesidades y capacidades. Desde el punto de vista universalista los aprendices desarrollan una competencia comunicativa por cada lengua con diferente nivel de desarrollo. Desde la óptica conexionista, lo que ocurre cuando se aprende una lengua extranjera es que reprogramamos nuestras conexiones neuronales. El grado de reprogramación constituiría el nivel de dominio de un idioma en particular. El aprendizaje moral, según esta concepción conexionista, funcionaría de la misma manera que el aprendizaje de idiomas. Lo que nos permitiría tener diversos esquemas morales o, mejor dicho, funcionar bajo esquemas morales distintos apropiados a cada caso en concreto (a lo que habría que añadir la ventaja de que nos evitaría caer en contradicciones) sería la reprogramación de nuestros conexiones neuronales que dan lugar a un lenguaje moral determinado. Lenguajes que no responden a una «representación de la realidad moral» sino a una estructura mental determinada. Por otro lado, al igual que hay «lenguas francas», lenguas que funcionan como instrumentos de comunicación en un ambiente multilingüístico, podríamos pensar también en la existencia de una «lingua moral

---

<sup>732</sup> Cfr. (MUGUERZA, 2009, pág. 49).

franca», algo así como un esperanto moral que cumpliera la misma función que dichas «lenguas francas»: la comunicación. Este lenguaje moral común serviría como encuentro de todas las concepciones morales, religiosas y metafísicas de los sujetos para la búsqueda de acuerdos; acuerdos que automáticamente pasan a incorporarse al espacio público común. El esperanto moral funcionaría como una moral mínima —como dice Walzer y, en nuestro suelo patrio, Adela Cortina— cuya traducción es una moral pública expresada en un lenguaje político donde se puedan encontrar todas las concepciones morales y religiosas que podamos tener. Aquí Rorty, de nuevo, prefiere rechazar cualquier tipo de posibilidad de universalización y prefiere una ética que ahonde más en las formas de vida cultural y de la tradición cuyo concepto fundamental —como sugiere Anne Baier— es la «confianza» y no la «obligación».<sup>733</sup> Según Rorty, la propuesta que hace Baier tendría como consecuencia hacer más borrosa la línea que separa los conceptos de un uso distorsionado y validez universal. De esta manera, podríamos dejar de considerar a la razón como fuente de autoridad para concebirla como el proceso de llegar a acuerdos mediante la persuasión; a considerar el lenguaje no como «la casa del ser» sino como una herramienta de interlocución, como el lugar donde la comunicación es posible. Y es precisamente en la comunicación o, mejor dicho, en la falta de comunicación donde Aranguren pone el acento. Aranguren ve el peligro en que el lenguaje se vuelva incomunicable, en una no-comunicación, y esta privación del poder comunicativo es, siguiendo a Hannah Arendt, la esencia del totalitarismo, la destrucción de la esfera pública que comienza en la tiranía.<sup>734</sup>

---

<sup>733</sup> «Human Rights, Rationality and Sentimentality», 1993b, pág. 129, (TP, pág. 181); «On Moral Obligation: Truth and Common Sense», 1996i, (NIZNIK & SANDERS, 2000, pág. 72); PUV, pág. 205 y 243.

<sup>734</sup> (BRUNDHURST, 2006, pág. 108). Desde este punto de vista, el peligro del totalitarismo no estaría solo en

El lenguaje tiene una referencia doble: a la realidad y a la acción, es decir, a veces el mensaje puede dejar de lado la realidad, para convertir a la comunicación en solo acción. Lo que importa entonces es «la eficacia de la comunicación para la acción, el poder de persuasión, del modo de comunicar su fuerza retórica; en una palabra su manipulación».<sup>735</sup> En definitiva, Aranguren nos recuerda que los contextos no lo son todo y, que además, hay que tener en cuenta la influencia de la propia cultura y el estado socio-económico en el uso del lenguaje. La tarea del intelectual sería, en este sentido, una autocrítica de la propia sociedad y cultura que uno habita, es decir, la crítica del propio lenguaje que uno habla.<sup>736</sup> De esta manera podemos seguir siendo conscientes de las estructuras de dominación que impregnan toda acción social, incluida, ¡cómo no!, la acción de hablar, y es así como podremos recuperar el lenguaje como un discurso crítico de denuncia y con vocación emancipadora.

## 7.2. Segunda contingencia: La pérdida del «yo»

¿Es algo tan terrible la insinceridad?

Yo creo que no, es simplemente un método por el que podemos multiplicar nuestras personalidades.

Oscar Wilde, *El retrato de Dorian Gray*

La liberación del lenguaje hace imposible la existencia también de un sujeto como agente moral, puesto que el lenguaje no es resultado de las intenciones de individuos reconocidos como sujetos autónomos, es decir, de individuos con

---

la «obsesión por la referencia», como apunta Rorty y decíamos al principio de este apartado. El totalitarismo se ocultaría también detrás de un lenguaje sin referencia porque perdería su capacidad de comunicación. Estas críticas las comparte también el filósofo Noam Chomsky.

<sup>735</sup> (LÓPEZ ARANGUREN, 1973, pág. 136).

<sup>736</sup> *Ibíd.*, pág. 109.

identidad. Como hemos dicho, al establecer Kant el concepto del sujeto moral coincidente con la noción de personalidad, resulta que el mundo inteligible —que es un mundo moral de sujetos morales— es, en realidad, un mundo de personalidades.<sup>737</sup> Estas personalidades terminan por constituirse como entes metafísicos solitarios —similar a las mónadas de Leibniz— en busca de una identidad, una identidad que solo puede conformarse como un ideal en donde se funden el «yo individual» y el «yo colectivo» o «nosotros» (la idea de la humanidad). Para Rorty, precisamente, lo que tenemos que hacer es liquidar de una vez por todas este ideal surgido a partir del dualismo cartesiano-kantiano, en forma de alcanzar la «plena autonomía»<sup>738</sup> que lleva a convertir la «responsabilidad moral» en un ideal inalcanzable. Ante la imposibilidad de alcanzar tal «ideal» los individuos liberales inician un movimiento de evasión de esa responsabilidad (como hemos comentado en el cap. 5). La vía de escape de esta responsabilidad va a consistir en la eliminación del «yo» como doble. Rorty no tiene necesidad de postular un yo interno, le basta el «yo corpóreo» de Hobbes que Kant consideraba que sin la representación de un «yo trascendental» era caer en un materialismo sin alma. De esta manera, el desarrollo de la modernidad es la creación de un «yo» como imagen exterior acabando con la idea de la «imagen de la imagen» que el «yo cartesiano-kantiano» había creado, de un mundo como copia de otro, de un «verdadero yo» que suplanta a un «yo aparente».<sup>739</sup> El «yo» se vuelve imagen externa sin contenido interior que hay que descubrir. El «yo» está por hacer y se hace con los otros, es la idea de mi «yo» como

---

<sup>737</sup> (PERRIN, 1991, pág. 37). Aquí en realidad lo que Rorty está rechazando es la idea básica ilustrada de una personalidad básica universal.

<sup>738</sup> Entendiendo la autonomía en su sentido kantiano como la obediencia al imperativo incondicional de la razón. En PCP, pág. 188.

<sup>739</sup> Aquí se podría encontrar una vía de reflexión sobre la importancia de la estética y los movimientos surgidos a su sombra a partir del siglo XX.

imagen que se proyecta —imagen proyectada— hacia los demás. Es la idea de Novalis de un «yo sin límites» o la de Fichte de la primacía de la razón práctica sobre la teórica, el infinito que hay en el hombre que permite que en el proceso de hacerse cualquiera pueda incluir dentro de sí un número indeterminado de «yoes» inconsistentes.<sup>740</sup> La modernidad, al elevar el «yo» a concepto absoluto, ha terminado por asesinarlo, por identificarlo con la imagen empírica de ese «yo», el cuerpo. «El yo» se pierde y desaparece, se vuelve estética, cultura de la imagen de un «yo corporal» como proyección ante los demás. En este proceso de desidentificación o desaparición del «yo auténtico», la divinidad, que constituía el eje sobre el que se determinaba la libertad humana se ha ido desdibujando hasta desaparecer.<sup>741</sup> La reconstrucción de este «yo perdido» de Rorty se hace como un «yo irónico» y liberal. Un «yo» que se construye de múltiples facetas, hecho de «*prosopa*», «personas», «máscaras» que representan un papel, una posibilidad de ser el «yo» en el teatro del mundo, que son «producto de una sociedad pluralista densa y diferenciada»<sup>742</sup>, un «yo» como «centro de gravedad narrativa».<sup>743</sup> El pragmatismo quiere acabar con esa idea de que hay un espíritu, en palabras de Ortega, de que «tras el cuerpo se esconde el alma».<sup>744</sup> Para Ortega el hombre externo es el actor que representa al hombre interior. Pero nos podemos preguntar si no hay nada que representar, pensar que la vida es una continua improvisación. El «yo interno» ha desaparecido y entonces, ahora, el «yo exterior» se queda sin papel que representar. Rorty urge a acabar con esta idea dualista, de acabar con la idea barroca de que el

---

<sup>740</sup> PUV, pág. 208.

<sup>741</sup> (RAGA ROSALENYI, 2005, pág. 197).

<sup>742</sup> (WALZER M., 1994, pág. 101), traducción española (1996, pág. 131); PUV, pág. 208.

<sup>743</sup> Rorty, como él mismo dice, se inspira en Daniel Dennett en este antiesencialismo del «yo». En PUV, pág. 210.

<sup>744</sup> (ORTEGA Y GASSET, 2004, pág. 681).

mundo es un teatro. Si concibiéramos —como hicieron los existencialistas— que el «yo» es una construcción abierta, libre, debemos pensar que no hay nada que representar. El «yo exterior» se identifica con el individuo liberal, con lo público y solo le queda ser «uno de los nuestros». Su papel viene dado por la tradición, la colectividad y lo único que puede hacer es ensanchar los límites que conforman ese espacio público para incluir dentro a los otros, al diferente. Reinventarse uno mismo solo es posible en la esfera privada pero nunca como aspiración de unidad, de unificar ambas esferas en una sola, el «yo irónico» debe renunciar a la autotransparencia como autoconciencia del «yo trascendental» kantiano, a la búsqueda de la propia identidad o identidad auténtica. Porque es precisamente en este desgarramiento de la vida, en la imposibilidad de reconciliación de la vida de los hombres, cuando surge, como dice Hegel, la necesidad de filosofar.<sup>745</sup>

En esta separación entre el «yo privado» —como deseo de autorrealización— y el «yo público» —como deseo de justicia— Rorty debilita y empobrece la concepción de autonomía de la personalidad moral que Rawls había puesto como central.<sup>746</sup> Por lo tanto, Rorty nos anima a diferenciar la personalidad de la identidad: tener una personalidad moral no significa necesariamente tener una identidad moral como núcleo central de la personalidad.<sup>747</sup> De esta manera, la personalidad moral de la ironista liberal de Rorty es un carácter sin identidad o, al menos, sin una identidad central o «esencial» constituida alrededor de una lengua,

---

<sup>745</sup> (HABERMAS J. , 2008, pág. 32). Habermas también reconoce que la estructura de la personalidad debe asegurar la propia identidad, la cual capacita para hablar y actuar. (HABERMAS J. , 1990, pág. 99).

<sup>746</sup> (AGUILERA PORTALES, 2002, pág. 159).

<sup>747</sup> Aranguren identifica la personalidad con el carácter o éthos. El carácter se refiere a la manera de ser, por eso se habla de «forjarse un carácter» como exigencia del individuo de dotarse de una moral, o en palabras de Rawls, una personalidad moral. Etimológicamente, la palabra carácter viene de «imagen» o «figura», que se utilizaba como marca de propiedad del ganado. De aquí podemos deducir la idea posmoderna de carácter que estamos persiguiendo como dotarse de una imagen que se identifica con el cuerpo y con «el yo interior».

religión o etnia. Para Rorty no hay que confundir grupos de interés con grupos de identidad. Uno puede entrar y salir libremente de los grupos de interés (Rorty pone como ejemplo, el profesorado o los desempleados) pero los grupos de identidad imponen un control férreo, incluso el sadismo, para evitar que sus miembros puedan abandonar el grupo.<sup>748</sup>

Para Rorty, tal cosa como la identidad esencial no existe y el debate sobre las identidades es un debate falso que no sirve para nada a la hora de elaborar discursos morales. El discurso moral solo tiene relevancia como discurso público y es el resultado de lo que una comunidad particular quiera determinar como moral. Lo moral no se determina por descubrimiento sino por convicción y persuasión. El discurso moral resultante no implica una obligación o deber sino una querencia que, en sujetos libres, puede ser sustituida por otra cualquiera. Por ello la identidad es una ficción, pues no hay manera de saber cómo somos «realmente», ni como individuos ni como grupos. El lenguaje es un medio que nos ayuda a «construir» realidad, definiendo previamente lo que queremos hacer.

Pero un lenguaje libre abre las puertas a la tentación de dominio, de su apropiación por parte de los «más fuertes». En este caso el lenguaje se convierte en un lenguaje emotivo, que apela más al sentimiento que a la persuasión.<sup>749</sup> El discurso resultante, aparentemente producto de una discusión pública libre, es un discurso manipulado, un discurso roto, pues al ser un discurso sin referencia ni intérpretes su contenido es producto de los intereses de clase, es decir, se convierte en discurso

---

<sup>748</sup> FP, pág. 75 (nota a pie de página). Es la idea de M. Serres de no confundir la pertenencia con la identidad. Véase *supra* pág. 241.

<sup>749</sup> De hecho, esta es la razón del éxito del lenguaje publicitario. Según Aranguren (LÓPEZ ARANGUREN, 1995, pág. 422) el deber del intelectual es entender los mecanismos audiovisuales de una persuasión vaciada de pensamiento.

ideológico. Aquí aparece el concepto de alienación de los marxistas. La alienación aparece como el reverso de la identidad.<sup>750</sup> El proletariado ha accedido —en las sociedades occidentales del bienestar— a una cierta posición acomodada (el aburguesamiento que denunciaban los marxistas) y ya no se identifica con su clase. La esfera pública liberal se ha convertido en un espacio de ocio y entretenimiento en la que se ha renunciado a la búsqueda de la propia perfección o del conocimiento de la realidad que nos rodea, es un espacio de evasión de uno mismo.<sup>751</sup> Y esto es precisamente lo que constituye la alienación social del proletariado, que consiste en que le arrebatara la propiedad «social» o personal de sí mismo. La alienación significa, pues, la des-identificación. No vemos aquí, entonces, cómo nos podemos librar, de nuevo, de Marx (aún siendo conscientes del fracaso de su teoría política), de hacer crítica social contra el dominio de una clase cuyo único interés es su propio interés. Sin embargo a Rorty no parece preocuparle estos conceptos de ideología y alienación propios del marxismo y prefiere que los abandonemos cuanto antes porque ya no nos sirven para explicar o dar sentido a los individuos de las sociedades posmodernas ya que se basan en la oposición metafísica realidad-apariencia. Slavoj Žižek apunta contra Rorty cuando denuncia que el multiculturalismo es un disfraz ideológico del capitalismo global y se pregunta si en realidad el multiculturalismo despolitizado no es más que la ideología del capitalismo actual,<sup>752</sup> con lo cual, a nuestro modo de ver, el concepto de ideología sigue vigente a la hora de descubrir los intereses ocultos que yacen tras los discursos pretendidamente no universalistas.

---

<sup>750</sup> (LÓPEZ ARANGUREN, Obras completas: Ética y Sociedad, 1995, pág. 341).

<sup>751</sup> (MCCARTHY, 1992, pág. 49).

<sup>752</sup> (ŽIŽEK, 2007, pág. 11).

### 7.2.1. Una nueva educación o ¿reeducación?

Uno de los problemas que surgen a lo largo de toda la discusión que lleva a cabo Rorty es el problema de cómo podemos defender nuestras posiciones morales sobre otras posiciones que creemos que no pueden ser defendidas porque consideramos que no son adecuadas. ¿Cómo podemos defender, frente a los partidarios de que los judíos son una raza inferior y malévola, de que es mejor considerar a las personas independientemente de su raza o adscripciones religiosas? o ¿Cómo podemos demostrar que nuestras democracias liberales son mejores que las dictaduras fascistas o comunistas? Rorty admite claramente que no podemos apelar a ninguna posición de superioridad moral o a instancias fuera del discurso y de las culturas o comunidades en las que vivimos. Hay que acostumbrarse a que no podemos establecer asideros más allá del propio hombre, o determinar cualquier tipo de esencialismos que nos den las armas para poder discutir a nuestro enemigos. Debemos confiar en la palabra antes que en las armas y confiar más en la persuasión, en el convencimiento de que mantener las posturas que nosotros los demócratas liberales defendemos, produce mayor bienestar y beneficio para la mayoría y son mejores. El debate político-moral no hay que trasladarlo a instancias fuera del propio lenguaje sino que debemos discutir dentro de los marcos histórico-culturales en los que nos movemos. En esta línea, la educación desempeña un papel esencial en este movimiento de persuasión. Los que estamos convencidos de que nuestras posiciones son mejores sabemos que la educación es la herramienta más valiosa que poseemos para ensanchar y producir amplias comunidades tolerantes y solidarias.

Para Rorty la educación es un proceso de doble movimiento: la socialización y la individualización.<sup>753</sup> Los jóvenes deben aprender primero las convenciones de la sociedad en la que viven para proceder más tarde a su crítica. La socialización es previa a la individualización y la educación en libertad no puede venir antes de que ciertas imposiciones se hayan llevado a cabo. Es difícil imaginar una sociedad en la que continuamente a los jóvenes se les educa en suscitar dudas sobre su propio proceso de socialización.<sup>754</sup> Es así como hay que entender el aserto de Rorty de que la filosofía no puede ser prioritaria a la política. El problema, según Rorty, surge porque históricamente la educación se ha entendido como una relación especial entre libertad y verdad. Se ha pensado normalmente que la libertad y la verdad son las metas a las que llegamos cuando conocemos nuestro «verdadero yo».<sup>755</sup> Esto ha dado lugar a dos concepciones de la educación: la versión platónica y la versión del platonismo invertido, correspondientes a la división política de la sociedad americana, una forma conservadora, y una forma liberal respectivamente. Los primeros entienden que si damos prioridad a la verdad, la libertad vendrá ella sola y los segundos piensan que si se prioriza la libertad, la verdad brillará por sí misma. El resultado ha sido que los conservadores dominan la educación obligatoria y post-obligatoria y los liberales la educación superior y las universidades. Ambas concepciones defienden, según Rorty, una idea común de que la educación es el descubrimiento o autoconcienciación del «verdadero yo», en unos como identificación con las tradiciones y creencias de una comunidad determinada y en otros como el descubrimiento de un «yo autónomo» y libre que se manifestará como

---

<sup>753</sup> PSH, pág. 117.

<sup>754</sup> CIS, pág. 87.

<sup>755</sup> PSH, pág. 114.

consecuencia de liberarnos de las represiones que la sociedad nos impone. La tarea de la educación no es descubrir ningún «yo» detrás de la escena que representa el mundo, sino, siguiendo las ideas de Dewey y Rawls, la de formar buenos ciudadanos para una sociedad plural y liberal, «plenos miembros participantes de una sociedad libre de conocimiento».<sup>756</sup> En este sentido, las instituciones educativas no están al servicio de un «yo auténtico» sino del desarrollo libre de la personalidad para crear sujetos críticos y bien informados y que puedan defenderse de la agresividad de los medios de comunicación y de la publicidad y consumir responsablemente un ocio creador. Otra cosa es si la actual situación de los Estados Unidos permite tal proyecto y avanza hacia esa utopía liberal que Rorty tan bien describe en muchos de sus escritos. No deja de haber un pesimismo latente sobre la situación de su país aunque a la vez mantiene una esperanza basada en la historia de los propios EEUU y su tradición liberal que siempre ha encontrado nuevas formas de producir las condiciones para la realización de los distintos proyectos que los ciudadanos de su país han podido imaginar. La educación moral en Rorty está más cerca de ser una cuestión más práctica que de conocimiento, de despertar y hacer compartir un sentimiento de simpatía hacia los otros que de llegar al conocimiento de verdades morales universales. La educación moral de nuestros jóvenes es prioritaria pero tiene que salirse de la lucha política por el dominio de espacios de poder, tiene que abandonarse ese socratismo de las escuelas con la idea de catequesis o adoctrinamiento en las posturas propias para pasar a una acción que combine la reflexión con el sentimiento, a algo así como lo que distinguía Aranguren entre moral vivida y moral pensada, moral como estructura y moral como contenido.

---

<sup>756</sup> PSH, pág. 119.

Educar a los jóvenes en las escuelas no es enseñarles a un desafío continuo de las normas y costumbres imperantes en la sociedad del momento que viven, sino hacerles reflexionar críticamente sobre el proceso de normalización que se ha llevado a cabo con ellos. El individuo «auténtico» no es prioritario sobre la comunidad local y nacional, se puede vivir una desconfianza hacia nuestra propia tribu sin tener que ponerlo todo patas arriba, sin poner continuamente en cuestión la organización y costumbres de esa misma tribu en la que nos hemos desarrollado, pues solo desde la tribu podemos dejar de ser lo que somos para ser lo que queramos. Desde la tribu, podemos cambiar lo que nos han hecho ser para ser mejores, para ampliar nuestros referentes identitarios, para ensanchar nuestras lealtades o convertirnos en algo completamente distinto, cuyo único límite es el rechazo a la crueldad y la persuasión. Se trata, en definitiva, de reeducar en un nuevo lenguaje que ha abandonado la metafísica y en donde la socialización se consigue mediante la persuasión. Para Rorty, la educación sustituye al conocimiento como meta del pensamiento.<sup>757</sup>

La importancia de la educación moral subyace en que es el modo como uno adquiere y desarrolla una personalidad moral, es decir, en «hacerse moralmente» como desarrollo de una «forma de ser» reflexiva y sentida, de recuperar esa responsabilidad que el individualismo contemporáneo ha abandonado por imposible porque ha llegado a la conclusión de que la responsabilidad es una «colección de anomalías», de excepciones, suspensiones y cancelaciones.<sup>758</sup> La diferencia en Rorty es que no hay una personalidad única. Las escuelas y los institutos de educación

---

<sup>757</sup> «Human Rights, Rationality, and Sentimentality», 1993b, pág. 122 y ss. Según I. Berlin, una de las características de los liberales es que creen en el poder ilimitado de la educación y en una moralidad racional para vencer la miseria y la desigualdad. (BERLIN, 2004, pág. 97).

<sup>758</sup> (VALDECANTOS, 2007, pág. 16).

cumplen la función de ofrecer el medio para que los jóvenes (chicos y chicas) puedan construir narrativamente su personalidad moral o personalidades. La persona ironista es aquella que puede dar lugar a múltiples narraciones incluso aunque algunas puedan ser contradictorias. Estas personalidades se ejercen en las instituciones y asociaciones sociales a las que casualmente o intencionadamente se pueda pertenecer. Educar emocionalmente es ser capaz de «forjarse una forma de ser» crítica y sensible hacia los demás. La función de la filosofía puede que sea producir las «armas de la imaginación» que nos permitan ser creativos pero eso no significa que su papel sea esencial.<sup>759</sup> La filosofía (como narración y no como descripción) nos permite autoinventarnos en una continua creación de autorredescripciones pero solo en nuestro ámbito privado, en relación a nuestras metas personales.

En este sentido, Aranguren<sup>760</sup> llama la atención de que el hombre posmoderno, en cuanto creativo, rompe el orden temporal para recomponerlo en el presente dilatándolo de tal manera que lo quiere llenar de nuevas experiencias según una secuencia inventada que busca recomponer una nueva estructura de la personalidad. Una personalidad rota y fragmentada en múltiples cachos o trozos (los diferentes «yoes») cuya unidad es difícil de situar. La cuestión es que la vuelta a la autoridad no es la solución, no necesitamos restablecer el viejo orden sino crear un nuevo orden al partir de la descomposición.

---

<sup>759</sup> «The Dangers of Over-Philosophication - Reply to Arcilla and Nicholson», 1990c, pág. 41. Véase también, ROB, R., «The Paradoxes of Education in Rorty's Liberal Utopia», *Philosophy of Education Society*, 1996, University of Illinois, [Fecha de consulta: 18 de diciembre de 2009]. [http://www.ed.uiuc.edu/EPS/PES-Yearbook/96\\_docs/reich.html](http://www.ed.uiuc.edu/EPS/PES-Yearbook/96_docs/reich.html).

<sup>760</sup> (LÓPEZ ARANGUREN, Obras completas: Ética y Sociedad, 1995, pág. 320).

La conclusión de todo esto, para Aranguren, es que la moralidad no puede ser confiada solo a la esfera de los individuos, sino que la sociedad en su conjunto tiene también una función moral. Función que debe cumplir con vocación de servicio público a través de las instituciones sociales que forman parte del conjunto de la sociedad, y la escuela, como institución social pública, es el principal instrumento para la educación moral de los jóvenes.<sup>761</sup>

### 7.3. Tercera contingencia: La pérdida de la filosofía

Habrán palabras nuevas para la nueva historia y es preciso encontrarlas antes de que sea tarde.

Ángel González

La sustitución de la filosofía como ciencia por la filosofía como género literario permite a la misma recuperar la pasión por la discusión, la conversación y la persuasión. De esta manera los problemas de la filosofía se podrían abordar de manera distinta a como se hace desde una disciplina con la posesión de un método estricto que pretende construir arquitectónicamente todo el conocimiento humano como lo contrario a la superstición, es decir, como una disciplina que se ocupa de los «fundamentos» del conocimiento en general.<sup>762</sup>

Entender la filosofía desde fuera de la ciencia implica entenderla como un género de escritura, como textos de otros textos, en donde se ha abandonado la exactitud de la representación para ser sustituida por la interpretación. La filosofía como hermenéutica adopta una forma nueva de abordar los problemas morales de

---

<sup>761</sup> (AGUILERA PORTALES, 2002, pág. 156); (LÓPEZ ARANGUREN, Obras completas: Ética y Sociedad, 1995, pág. 147).

<sup>762</sup> (KALPOKAS, «¿Superación de la epistemología o final de la filosofía?», 1999, pág. 260).

nuestro tiempo como la libertad, la igualdad, el progreso moral, etc. sin estar contaminada por la obsesión por el conocimiento.

Ahora bien, es necesario entender el concepto de libertad dentro de la particular forma del pensamiento de Rorty. La libertad no es un presupuesto que ayude a la razón a elegir el deber como la mejor opción y la más libre, no es una espontánea acomodación de la voluntad a la razón, ni tampoco consiste «en la realización del «verdadero yo»; es decir, en la actualización de nuestra capacidad para ser racionales»,<sup>763</sup> sino en la posibilidad de elegir sin poder saber qué elección es la mejor (es decir, es reconocer que estamos instalados en la contingencia y no podemos salir de ella). No hay elecciones más racionales o mejores, sino más adaptativas, las que nos ayudan a un ajuste mejor a nuestras situaciones, las que permiten soluciones exitosas ante problemas concretos. Para Rorty, el lenguaje moral no debe buscar «la respuesta correcta»<sup>764</sup> sino la libre exposición de las posibilidades y consecuencias de nuestras elecciones. Para el pragmatista, los hechos son los hechos y el lenguaje es el lenguaje. El lenguaje no puede descubrir nada trascendente y objetivo detrás de los hechos, tan solo puede pretender servir de instrumento para interpretar y predecir las consecuencias de nuestras acciones producto de las elecciones que hacemos. En este sentido, la libertad es la acción de llegar a la «buena elección», es una libertad contingente y no necesaria, pues ¿cómo se entiende una libertad que obliga? La contradicción última en que cae el racionalismo entre libertad y determinismo es insalvable y por muchos esfuerzos que se hagan nunca va a llegar a compaginar una obligación universal con la libre

---

<sup>763</sup> «Education as Socialization and Individualization», en PSH, pág.114.

<sup>764</sup> en original, «one right answer» en «The Banality of Pragmatism and the Poetry of Justice», PSH, pág.93 y en «Priority of Democracy to Philosophy», ORT, pág.176.

elección. La única solución es la misma por la que optó el cristianismo ante la filosofía pagana, la misma por la que optó la ilustración y la modernidad contra el escolasticismo y la misma por la que debe optar el pragmatismo contra la metafísica: hacer ver que los problemas que plantea el pensamiento moderno no tienen sentido en un marco interpretativo distinto. No se trata de encontrar respuestas sino en plantearse nuevas preguntas.<sup>765</sup> Y buscar nuevas preguntas no es buscar entidades objetivas que nos sirvan como último argumento contra los enemigos de la universalidad de ciertas presuposiciones morales, que nos permitan hablar de progreso moral de la humanidad. El progreso moral no es tanto una cuestión de ir incrementando nuestra racionalidad como una disminución del prejuicio y la superstición. Es necesario, según Rorty, abandonar la distinción kantiana entre dignidad y valor, suponer que solo la humanidad tiene dignidad y todo lo demás un valor. Porque tal cosa, llamada humanidad, no existe, una cosa que esté compuesta de ciertos presupuestos innatos e inmutables que puedan ser descubiertos, como dicen Habermas y Apple, a través de una discusión racional. Si queremos hacer que la moral sea efectivamente un progreso debemos hablar de cómo llevarlo a cabo desde la situación en que nos encontramos. El progreso moral es un proceso de ajuste junto a un proceso de rehacer a los seres humanos.<sup>766</sup> En este sentido, el discurso moral no es ni más ni menos racional sino un instrumento, un arma que nos ilustra en nuestra línea de acción. Debemos ser conscientes de que las utopías son solo eso, utopías, visiones que nos ayudan a contemplar posibilidades finales. Estas

---

<sup>765</sup> ¿Cuáles son esas nuevas preguntas? Para el pragmatista, en una cultura posfilosófica no se trata de preguntar por el significado de verdadero ni de los requisitos de un método apropiado, ni de las preguntas de la metafísica sobre el mundo, sino que estas nuevas preguntas deben plantearse sobre aquello que nos ayude a conseguir lo que queremos. Véase CP, p. 58.

<sup>766</sup> PSH, pág. 81.

visiones son «saltos en la oscuridad»,<sup>767</sup> son formas de exponer nuestras esperanzas sociales. Un pragmatista, según Rorty, no renuncia a una mayor igualdad económica, ni a una sociedad más justa ni, en resumen, a la esperanza social, tan solo renuncia a encontrar fundamentos que la sitúen en un otero privilegiado ante cualquier interlocutor atemporal, a que una teoría solo pueda ser derrotada por una teoría mejor. La esperanza, para Rorty, se encuentra en la imaginación, en descubrir el futuro en un vocabulario nuevo distinto al que se usaba en el pasado.<sup>768</sup>

La literatura es más importante en un sentido muy específico: cuando se trata de llevar a efecto el progreso moral. La literatura contribuye a la expansión de la facultad de la imaginación moral en tanto que nos hace más sensibles, en tanto que nos hace profundizar en nuestra comprensión de las diferencias entre los hombres y sus distintas necesidades. La filosofía es útil cuando trata de sintetizar nuestras propias intuiciones morales en principios morales. Pero no sirve para la ampliación de estas intuiciones. Las reflexiones filosóficas sobre cuestiones de moralidad no contribuyeron mucho a la abolición de la esclavitud, al contrario que algunas historias sobre la vida de los esclavos. (CL, pág. 88).

Rorty inserta la reconstrucción del lenguaje y el discurso moral dentro de la separación público y privado. Los lenguajes filosóficos solo pueden recuperarse en la esfera privada y como un discurso estético, como literatura, dando respuesta a esa necesidad de filosofar que comentábamos más arriba. La propuesta de Rorty es separar la filosofía de la política. Una de las consecuencias del tal intento, de hacer del lenguaje filosófico un lenguaje que se asemeje al lenguaje científico, ha sido

---

<sup>767</sup> La cita completa es: «*To put forth a vision is always one of Fitzjames Stephen's 'leaps on the dark'.*» En PSH, pág. 98.

<sup>768</sup> EHO, pág. 186.

precisamente la pérdida de su dimensión moral. Desligar el lenguaje de la epistemología es recuperar el lenguaje como un arma de cambio social.

La literatura que no conecta con nada, que no tiene ni tema ni contenido, que no tiene una moral escondida bajo la manga, que carece de un contexto dialéctico, no es nada más que parloteo. (EHO, pág. 94).

La ironista liberal de Rorty, como sujeto moral que ha superado la «ansiedad de la autenticidad», es la única que puede vivir en una sociedad liberal en donde las preocupaciones metafísicas no cuentan en el discurso público. La ironista ha renunciado a las búsquedas colectivas y a los grandes compromisos de cambio y revolución convirtiéndose en un individuo aislado para quien la libertad es entendida negativamente como «dejar a la gente en paz para que sueñe, piense y viva como les plazca, siempre que no dañen a los demás».<sup>769</sup> La filosofía ha perdido su importancia social para desarrollarse en lo privado, se ha convertido en una simple «herramienta al servicio de la contingencia»,<sup>770</sup> para alguien «capaz de dejar de filosofar cuando quiera».<sup>771</sup> La pregunta es si una persona así, una ironista-liberal que ha renunciado a la búsqueda de la identidad para reinterpretarse de manera narrativa y múltiple puede tener lugar en un individuo que, posiblemente, en la sociedad liberal que nos pinta Rorty, ha renunciado también a la filosofía en su esfera privada, pues —al igual que ha ocurrido con la religión— al perder la filosofía su papel social automáticamente deja de tener sentido a nivel individual. En este sentido, la pregunta es si un sujeto puede reconstruirse narrativamente sin la filosofía (entendida como literatura), o en palabras de M. Walzer, «¿podríamos imaginarnos

---

<sup>769</sup> «Truth and Freedom», 1990g, pág. 635.

<sup>770</sup> (ARRANZ, 1992, págs. 163-172).

<sup>771</sup> Palabras de Wittgenstein citadas en «The World Well Lost», 1972a, pág. 665.

individuos que no tuvieran vinculaciones de ningún tipo? ¿Individuos que no estuvieran determinados por la clase, la religión o el género, sino que carecieran de identidad y fueran completamente libres?»<sup>772</sup> Parece que más que un individuo plural de múltiples identidades, tenemos un individuo vacío de identidad, un muñeco desprovisto de toda crítica y control de su propia vida, un individuo fácilmente manipulable, un individuo que ha convertido su vida en literatura en su sentido más literal como lectura de la realidad y como espejo que no solo refleja la realidad sino que la deforma y la re-forma.<sup>773</sup> Un espejo que se asimila a esos espejos que como decía el mismo Aranguren son espejos parlantes: «la realidad entra en tales espejos y vuelve a salir de ellos, reaparece convertida en arte y literatura».<sup>774</sup> El resultado se parece más a aquello que ya denunciaba Debord, pues toda la realidad, incluso la propia vida, se ha convertido en un espectáculo, cuya característica es la pérdida del lenguaje de la comunicación y la descomposición del arte moderno es su expresión. Según Debord, hay una destrucción del lenguaje común de la sociedad que se intenta recomponer en el espectáculo mercantil: «la representación ilusoria de lo no vivido».<sup>775</sup> La realidad es a la vez psicológica y sociológica, es una doble imagen, imagen de cómo nos ven y cómo nos vemos, el «yo» se ha convertido en una colección de imágenes. Si en la concepción que denuncia Rorty hemos abandonado el fantasma dentro de la máquina, ha sido para convertirnos meramente en fantasmas de nosotros mismos, imágenes etéreas en donde es difícil separar lo ficticio de lo real, en donde hemos convertido nuestra propia vida en un juego

---

<sup>772</sup> (WALZER M. , 2004, pág. 35).

<sup>773</sup> (LÓPEZ ARANGUREN, *Moralidades de hoy y de mañana*, 1973, pág. 173).

<sup>774</sup> *Ibid.* Esta misma idea aparece en Jeannette L. Clariand cuando dice: «En arte el dolor se llama revelación. Puerta que abre otras puertas, voz, río, espejo» en (LEVI, 2005, pág. 9).

<sup>775</sup> (DEBORD, 2005, págs. 154-155). Véase el punto §7.1. sobre la desontologización del lenguaje cuyo resultado también era la incomunicabilidad.

virtual, donde incluso la ciencia, que no es menos imaginada que el arte y la literatura, es también metáfora,<sup>776</sup> y tomo la metáfora, siguiendo a Aranguren, como la sustitución de una cosa por el nombre de otra cosa sobre la base de su semejanza que lleva a un «sentido figurado», transposición a otro orden de la realidad. La filosofía es metáfora de la realidad y como tal ha abandonado la realidad para transponerse a un orden distinto. La filosofía ya no sirve para lo que fue pensada: la emancipación de la humanidad.<sup>777</sup> El problema es si sabemos de qué habla la filosofía y si no se encuentra perdida en uno de los múltiples ordenes creados dentro del juego virtual del que no puede salir. La filosofía ha entrado en un juego de roles en el que no sabe cuál es su papel fundamental y si realmente tiene uno. Este es el mismo problema que denunciaba Habermas, la sola estetización de la filosofía le impide ver cuál es su principal función: la comunicativa, pues es a través del diálogo filosófico cómo los hombres pueden llegar a consensos racionales.<sup>778</sup>

#### 7.4. El nuevo paradigma

Rorty rompe con la explicación determinista del marxismo que defiende que la economía es la base del pensamiento y la filosofía. Este determinismo llevaba a considerar la historia de la filosofía como el resultado de tres modos de producción económica. El modo esclavista produce la filosofía clásica greco-latina; el feudalismo, la filosofía medieval y el capitalismo, la filosofía moderna y contemporánea. Desde una perspectiva interna del pensamiento occidental no

---

<sup>776</sup> (LÓPEZ ARANGUREN, *Moralidades de hoy y de mañana*, 1973, pág. 175).

<sup>777</sup> (MOYA CANTERO E. , 2002, pág. 313).

<sup>778</sup> La función comunicativa de la filosofía consiste en establecer una comunicación racional y no una comunicación emotiva. Como dice Aranguren, la primera se basa en argumentos y la segunda intenta conducir a los hombres mediante encantaciones. (LÓPEZ ARANGUREN, *Obras completas: Ética y Sociedad*, 1995, pág. 129). Por otro lado, esta función depende directamente de la función educativa de la filosofía de la que ya hemos hablado.

podemos establecer, según Rorty, ninguna diferencia entre la filosofía antigua y la filosofía medieval. Ambas comparten la obsesión por la búsqueda de la verdadera realidad en un mundo desdoblado. La verdad existe, bien como razón o intelecto o bien como dios, y podemos alcanzarla. Este modo de pensar es la metafísica. La explicación metafísica de la realidad va a empezar a abandonarse a partir del desarrollo de la ciencia moderna y sus éxitos. Los problemas de la escolástica dejaron de tener sentido y empezaron a ser aburridos. El problema que surgió ante el avance científico fue cómo compatibilizar las creencias religiosas con la ciencia natural moderna, intento que, en muchos casos, desembocó en el ateísmo.<sup>779</sup> El pensamiento moderno inauguró un nuevo dualismo sujeto-objeto. Ahora tenemos una realidad objetiva, ahí afuera, susceptible de ser conocida por una realidad distinta: la mente o el pensamiento. La verdad se constituye como adecuación de la cosa al pensamiento: es la invención del concepto moderno de «idea» y el nacimiento de la epistemología como el paradigma de la modernidad.<sup>780</sup> El tercer momento o paradigma de la historia de la filosofía convierte al lenguaje en el actor principal de las preocupaciones filosóficas. Este paradigma surge a partir del núcleo de la discusión del programa de la modernidad que intentaba dilucidar qué entendíamos por «experiencia» o «conciencia». Con el tiempo y debido al impulso de Frege y Peirce surgió un programa de investigación alternativo basado en la preocupación por el «lenguaje» o el «signo».

---

<sup>779</sup> «Naturalism and Quietism», en PCP, pág. 148.

<sup>780</sup> Manuel García Serrano defiende que Rorty establece la existencia de un vínculo consanguíneo entre la metafísica moderna (de la Verdad, los Hechos, la Justicia...) y la metafísica cristiana. (GARCÍA SERRANO, 1993, pág. 178).

Resulta bastante plausible la imagen de que la filosofía antigua y medieval se ocupa de las *cosas*, la filosofía del siglo XVII al XIX de las *ideas*, y la filosofía contemporánea ilustrada de las *palabras*. (PMN, pág. 263; FEN, pág. 242).

Rorty afirma que estos tres paradigmas son inconmensurables y no podemos establecer ninguna relación entre ellos que no sea arbitraria. Rorty establece que estos paradigmas constituyen un conjunto de problemas propios y que la historia de la filosofía aparece no como una sucesión en la discusión de los mismos problemas sino como distintos enfoques que definen sus propios problemas y aportan sus propias soluciones.<sup>781</sup> Añade, además, que este último paradigma debería llevar al pragmatismo como su desenlace o culminación lógica, cuya misión sería recolocar todos los problemas filosóficos en una nueva perspectiva según su utilidad social, y representa la superación de la epistemología,<sup>782</sup> la constatación de que la metafísica de occidente ha agotado todas sus posibilidades.<sup>783</sup> Esto nos permitiría dejar de hablar de grandes conceptos como Experiencia y Lenguaje que, en realidad, son formas oscuras que Locke, Kant y Frege inventaron para sustituir la Realidad como el asunto más importante de la discusión filosófica, para abordar nuevos problemas no previstos pero que son fundamentales para una nueva filosofía como política cultural.<sup>784</sup> En la filosofía como política cultural la teoría acudiría al auxilio de la práctica y sería la primera vez que, según Rorty, los intelectuales se pondrían al servicio de la clase productora en vez de ponerse bajo la protección de la clase

---

<sup>781</sup> (KALPOKAS, «¿Superación de la epistemología o final de la filosofía?», 1999, pág. 263).

<sup>782</sup> Kalpokas piensa también que Rorty no solo quiere dejar atrás el paradigma epistemológico (el paradigma de la conciencia) sino que intenta superar la epistemología (*art. cit.* pág. 279).

<sup>783</sup> Para el tema sobre el problema de la decadencia de occidente en Heidegger y su superación, véase el artículo «Heidegger, Kundera, and Dickens», EHO, págs. 66- 82.

<sup>784</sup> «Naturalism and Quietism», en PCP, pág. 159.

ociosa.<sup>785</sup> Y esta es la única forma de recuperar a Marx, de incorporarlo como un filósofo que ofrece una respuesta creativa para el cambio social.

La visión totalizadora del marxismo —como un intento de establecer las leyes objetivas y científicas de la evolución social— representa el lado malo de Hegel, aquel que pensó que había llegado al descubrimiento de las leyes necesarias de la historia. Marx quiso verse como el Darwin de la sociología. Llegó al convencimiento de que la lucha de clases era el motor de la historia, y esto le llevó a afirmar que se podría saber cuál era el destino de las sociedades humanas dentro de una línea evolutiva fija que llevaba desde el feudalismo al comunismo, donde el capitalismo se concebía como una etapa de transición. El pragmatismo no puede aceptar esta visión totalizadora, y prefiere ver la historia de Occidente no como el incremento de la libertad, como diría Hegel, sino como el incremento de la tolerancia, en la cual no tendríamos una visión de cumplimiento de un futuro prometido, sino que lo único que podemos afirmar es que «el presente es un estadio de transición hacia algo inimaginablemente mucho mejor».<sup>786</sup>

### 7.5. Consideraciones finales

Tres son los asuntos que quisiéramos abordar en esta última reflexión como resumen sobre la filosofía de Rorty. En primer lugar nos interesa la crítica que se le ha hecho a Rorty desde la izquierda que se pregunta cómo un pensador, autodeclarado de izquierdas, puede defender posiciones filosóficas cercanas al anarquismo que coquetean con cierto pensamiento conservador y neoliberal. La segunda aborda la difícil cuestión de la reorganización de la historia de la filosofía

---

<sup>785</sup> «Norteamericanismo y Pragmatismo», 1993a, pág.10.

<sup>786</sup> *Ibíd.*

que hace Rorty en diferentes paradigmas explicativos aislados. Y en tercer y último lugar el problema del sujeto posmoderno que Rorty cree necesario para el éxito de una sociedad secularizada mejor y más justa, que solo puede venir de la reforma de las actuales democracias liberales y no de un cambio revolucionario.

### 7.5.1. Las interpretaciones de la filosofía de Rorty

Una cuestión importante es la interpretación que se ha hecho de la filosofía pragmática de Rorty. Richard Rumana comenta en su ya citada bibliografía sobre Rorty que de los más de 1200 registros en su libro solo un pequeño porcentaje son favorables a Rorty.<sup>787</sup> Por norma general Richard Rorty ha sido interpretado por sus adversarios como el malo de la película,<sup>788</sup> un destructor de toda posibilidad de establecer criterios de superioridad moral de ciertos comportamientos sobre otros, de establecer que hay acciones morales que tienen un estatus o categoría superior a otras. El mismo Rorty, con sus críticas a la izquierda norteamericana —como una izquierda instalada en los departamentos universitarios y altamente sofisticada que se ha olvidado de un mayor compromiso político— ha suscitado las críticas a su filosofía como parte del pensamiento posmoderno que mantiene un relativismo moral altamente peligroso que favorece la expansión de una ideología conservadora y destructiva para el pensamiento progresista. Estas críticas ven en la filosofía de Rorty un peligro para la democracia e incluso un obstáculo para hacer una crítica política contra la manipulación y el abuso del poder por promover un cierto conformismo que olvide la lucha emancipadora. Este punto es especialmente importante para los filósofos de inspiración kantiana, como Habermas y Apel,

---

<sup>787</sup> (RUMANA, 2002, pág. ix).

<sup>788</sup> (ENGEL, 2007, pág. 4).

quienes establecen una estrecha conexión entre democracia y racionalidad. El mismo Habermas acusa a Rorty de ser un filósofo posmoderno que niega toda posibilidad de la democracia como forma más racional de gobierno sobre otras formas no democráticas. Para Habermas, el error de Rorty está en que impide una crítica efectiva contra los discursos neoliberales y, por tanto, su «discurso débil» permite la imposición y la manipulación sin posibilidad del defenderse. Sin un armamento serio, fuertemente racional, los ciudadanos nos encontramos desarmados e inertes ante las clases dominantes. Esta idea de que de alguna manera Rorty contribuye — aunque sin quererlo— al desencanto y desilusión de la izquierda actual se ha fijado en muchos filósofos de izquierdas que piensan que Rorty coquetea con un cierto anarquismo y que al criticar la modernidad se sitúa en posiciones, según Habermas, cercanas a la premodernidad, vagamente reaccionarias.

Ángel Rivero entronca el pensamiento filosófico de Rorty con la tradición intelectual conservadora anglosajona que es filosóficamente escéptica aunque políticamente liberal y establece una diferencia con la tradición continental europea cuyo conservadurismo es reaccionario, teocrático, autoritario y políticamente antiliberal.<sup>789</sup> Desde este punto de vista, Rivero quiere hacernos ver que aunque Rorty pueda mantener posiciones políticas de izquierdas, sin embargo, su posicionamiento filosófico resultaría ser conservador, tomando elementos que han caracterizado a dicha tradición liberal conservadora como la crítica al universalismo ilustrado, su etnocentrismo, la idea de patria y la defensa a las viejas tradiciones, el orden y la seguridad. Rivero establece una elaborada relación entre Rorty y pensadores conservadores como Burke y Strauss, pasando por Oakeshot e Isaiah

---

<sup>789</sup> (RIVERO, 2001, pág. 352 y ss.).

Berlin para quienes la Revolución Americana significaba una restauración de las viejas tradiciones liberales de la Carta Magna, mientras la Revolución Francesa fue un intento de instaurar un nuevo orden. El liberalismo rortiano defiende, en este sentido, las instituciones de las sociedades liberales burguesas como la forma de conseguir una mayor libertad y justicia social. La crítica de Rorty a los grandes relatos de la Ilustración es un explícito apoyo a la tradición liberal en contra de la tradición revolucionaria que conlleva el sufrimiento como pago necesario para la consecución de la idea. Según Oakeshot, la vieja política, se basa en la experiencia y la nueva política surgida de la Revolución Francesa se guía por los principios. La consecuencia de esta visión trae consigo el ejercicio de la política basado en el abuso del poder, pues la realidad debe ajustarse al plan preconcebido, guste o no guste, no importa el dolor y la desgracia que ocasione, lo importante es el resultado final. Para Rorty, la mitigación del dolor y del sufrimiento es irrenunciable y no puede sacrificarse por la pureza ideológica. El cambio social sin sufrimiento innecesario es posible de forma gradual bajo la adquisición de un conocimiento práctico heredado de una larga experiencia (la tradición). De aquí Rorty toma prestada la idea de S. Mill de toda sociedad como un experimento aplicada al concepto de nación. Las naciones son experimentos colectivos que se gestan largamente mediante un compromiso de tolerancia y respeto a las diferencias de creencias, en donde la creencia es un tipo de conocimiento práctico y revisable.<sup>790</sup> Rivero piensa que la política como conversación de Rorty es un intento de recuperar la política reformista y esto supone abandonar una política que se quiera presentar como ciencia de la sociedad e implica el abandono de un pensamiento como sistema para

---

<sup>790</sup> (RIVERO, «¿Es Richard Rorty un conservador?», 2001, pág. 354).

adoptar formas más flexibles de argumentación. En esta nueva política, la filosofía desaparecería del ámbito público que lo ocuparía solo la política y pasaría a ser, como nos recuerda Leo Strauss, una actividad que se justifica a sí misma, una actividad no muy distante de la que propugna Rorty como forma de autocreación y autorrealización personal siempre y cuando sea un asunto estrictamente personal y no quiera rebasar dichos límites para convertirse en una aspiración colectiva (pública), lo cual no solo no es deseable sino que también puede ser peligroso. La filosofía no sirve para fundamentar nuestras instituciones liberales sino que se convierte en práctica privada, en literatura. La conclusión para Ángel Rivero es que Rorty quiere inundar a las masas con literatura barata y patriótica para fomentar el orgullo nacional y olvidarse de utopías imposibles, es decir, producir la desconciación de clase de las masas trabajadoras. En este sentido, la revolución se haría imposible y la filosofía se convertiría en una práctica elitista y con ello, el pensamiento de Rorty se revela sumamente conservador.

Si bien es verdad —como dice Rivero— que hay indudables conexiones entre la filosofía de Rorty y el pensamiento conservador, especialmente en la defensa de la libertad como prioritaria sobre la igualdad, no podemos dejar de señalar que Rorty bebe también de otra tradición liberal más progresista desde John Locke hasta J. Rawls pasando por J. S. Mill. El programa liberal de esta tradición pone el acento no solo en la libertad de los individuos sino también en la redistribución de la riqueza, los impuestos progresivos, una educación y sanidad pública y gratuita y la intervención del Estado en la economía. Programa no muy lejos de las tesis defendidas por los marxistas de denuncia y lucha contra las injusticias, pero que difiere en el método y la necesidad de un nuevo orden económico para conseguirlas.

Rorty se siente más cercano a esta tradición liberal, que implica un compromiso por los más débiles, que al conservadurismo filosófico. Sería injusto decir que Rorty promueve una filosofía de «capilla» en contra de la acción política. Rorty tan solo quiere dejar claro que mantener una actitud política de rebeldía no debería implicar una renuncia total a la filosofía entendida como «una visión totalizante y trascendente de la realidad», siempre y cuando la mantengamos dentro de los estrictos dominios de nuestra vida privada y no intentemos situarla como referente de sentido de nuestra lucha política. En los Estados Unidos el pensamiento liberal comparte una amplia gama de concepciones muy diversas que se puede rastrear en cualquier pensador norteamericano independientemente de su adscripción política. Rorty, en este sentido, no puede ser clasificado sin más en las filas del conservadurismo y ni mucho menos, en las filas antimarxistas.<sup>791</sup>

J. L. López Aranguren realiza un análisis del carácter moral del marxismo poniendo el acento en tres aspectos: El carácter estructural del marxismo; el sentido de ese análisis como denuncia y predicción; y el historicismo de Marx.<sup>792</sup> La teoría marxista posterior a Marx y atendiendo a los acontecimientos acaecidos durante el siglo XX, acepta en su mayoría el primer punto, pone en duda las conclusiones predictivas del segundo y niega el historicismo del tercero. Estos análisis, que parten

---

<sup>791</sup> En *Achieving our Country*, Rorty se declara abiertamente como un *Cold War Liberal*, es decir, un anticomunista. Ahora bien, este anticomunismo es una crítica contra la versión radical del marxismo que, como él mismo dice, tanto daño ha hecho a los países comunistas y a la izquierda reformista en los países no marxistas. (FP, pág. 47). Según Rorty, la izquierda estadounidense no está ya dividida como en 1939, entre comunistas y socialdemócratas. Actualmente, ya no hay comunistas porque nadie ya comparte la idea del Estado como propietario de los medios de producción. Pero ser anticomunista no es ser antimarxista. Como Dewey y Hook lo fueron, se puede ser anticomunista y socialdemócrata. En (HOOK, 2000, pág. 14). En otro lugar, Rorty afirma que podemos pensar en Marx como un buen pragmatista que tiene mucho en común con Dewey («Relativism: Making and Finding», 1996i, traducción al castellano en (NIZNIK & SANDERS, 2000, pág. 161)). En una entrevista con D. Nystrom and K. Puckett, el mismo Rorty manifiesta que fue la política del senador McCarthy la culpable de que el término anticomunista cobrara un sentido negativo y provocara rechazo. (ABAO, pág. 2. Traducción en CL, pág. 119).

<sup>792</sup> (LÓPEZ ARANGUREN, «El marxismo como moral», 1995, pág. 200).

del concepto analítico de estructura, llevan a la necesidad de un revisionismo de la teoría social marxista. En este sentido la escuela de Frankfurt primero y luego Habermas inician una reconstrucción del materialismo histórico con el objetivo de, en palabras del mismo Habermas, «alcanzar mejor la meta que ella misma (la teoría social marxista) se había impuesto».<sup>793</sup> Rorty comparte estos esfuerzos habermasianos por depurar la teoría política marxista de elementos mesiánicos y revolucionarios pero disiente profundamente de las ideas filosóficas que Habermas cree necesarias para sostener una política reformista.<sup>794</sup> En otras palabras, Rorty está de acuerdo con las implicaciones sociales y políticas de la reconstrucción llevada por Habermas en su teoría de la acción comunicativa, la cual implicaría el reconocimiento de la existencia de las clases sociales y de la necesidad de la lucha política (lucha como reivindicación de mejoras sociales y no como guerra total contra una clase antagónica), pero estaría en profundo desacuerdo con el intento de Habermas de convertir a las ideas filosóficas en una teoría al servicio de la emancipación humana.<sup>795</sup>

Rorty sostiene la idea de que la izquierda ha caído en un error, o mejor, en una inocencia peligrosa al considerar que hablar de los problemas políticos con un discurso filosófico fuertemente conceptualizado ofrece argumentos para la lucha política facilitando el efecto inmediato de mejorar las condiciones de vida. El error, según Rorty, yace en la concepción de que solo una filosofía del lenguaje es capaz de fundamentar una filosofía moral universalista.<sup>796</sup> Para Rorty no hay ninguna razón

---

<sup>793</sup> (HABERMAS J. , 1981, pág. 9).

<sup>794</sup> Rorty considera que Habermas es el filósofo de mayor utilidad social y que más contribuye a una política de democracia social. En TP, pág. 307; (MCCARTHY, 1992, pág. 30).

<sup>795</sup> «Habermas, Derrida and Philosophy». En TP, pág. 307. Traducción en FF, pág. 27.

<sup>796</sup> (MOUFFE, 1996, pág. 4). En Habermas encontramos que el socialismo representa, hoy en día, esa idea

especial para pensar que el lenguaje pueda justificar la superioridad moral de las democracias liberales. Como ejemplo Rorty relata la situación actual de su país, los Estados Unidos, en donde la derecha ha ido ganando posiciones y adentrándose en las mentes de la clase media, fabricando los marcos del discurso apropiados que facilitan que los votantes acudan al partido republicano y sus políticas neoliberales como garantes de su seguridad e intereses. La nueva izquierda o izquierda cultural<sup>797</sup> —en palabras de Rorty— se ha olvidado de la política, en favor de la filosofía, y este error lo paga con el abandono cada vez más acusado de sus votantes tradicionales. Lo que está en juego precisamente son las cuestiones como las diferencias salariales, las condiciones de trabajo, o reducir la injusticia social, y no la cuestión sobre la racionalidad que a Rorty le parece irrelevante. Encontramos que en Rorty la acción política es prioritaria sobre el pensamiento.

Conviene recordar también que en la tradición marxista el papel de la filosofía ha sido muy discutido pero, en términos generales, podemos constatar que la filosofía era la guardiana de la ciencia marxista. La ideología burguesa había impuesto a la filosofía una actividad meramente contemplativa del mundo cuya función era la reproducción de las clases sociales. Los filósofos marxistas, conocedores de las leyes científicas de la evolución social, tenían el papel de elaborar la guía para la transformación del mundo. De esta manera, la filosofía se convertía en praxis política, en conductora de las masas obreras y en su concienciación de clase como sujeto histórico de transformación. El marxismo consideraba que había

---

de una identidad universalista. (HABERMAS J., 1981, pág. 30).

<sup>797</sup> Ramón del Castillo revela que este término de «izquierda cultural» procede de Henry Gates, y, en Rorty, tiene una cierta connotación despectiva y denota a aquella izquierda posmarxista y posmoderna demasiado crítica y apocalíptica que piensa que los EEUU están dominados por una clase opulenta y sin escrúpulos. En FP, pág. 174.

llegado a la ciencia de la evolución social representada en el materialismo histórico. Las leyes sociales imponían la autodestrucción del capitalismo y el comunismo como su legítimo heredero. El marxismo llevaba a la filosofía al mismo destino que querían los jóvenes hegelianos: la ruptura con la tradición, el final de la metafísica. La filosofía se convierte así en fuerza productiva abandonando la falsa conciencia como conciencia ideológica. Una vez llegados a la sociedad comunista, a la realización de un mundo racional, la filosofía no puede más que dejarse convertir en ciencia como ciencia social.<sup>798</sup> La crítica que Rorty hace al lenguaje realista —porque mantiene que el lenguaje, de alguna manera, está «en contacto con la realidad»— se puede considerar paralela a la crítica que Marx hace del lenguaje filosófico como el lenguaje ideológico de la burguesía. El problema de una crítica efectiva del capitalismo no está en descubrir una realidad intrínseca a la que debemos aproximarnos sino en qué medida el lenguaje es útil para el cambio social, si consideramos las sociedades humanas como experimentos sociales y no como experimentos científicos como hizo la teoría marxista clásica.<sup>799</sup>

Una de las características del marxismo del siglo XIX —que el comunismo soviético se encargó de eliminar— fue la internacionalización del proletariado, en la creencia de que el nuevo mundo sin clases no necesitaba la nación como núcleo central de identificación de los individuos.<sup>800</sup> Para los marxistas, la competencia surgida entre los estados-nación modernos fue una solución extremadamente fértil

---

<sup>798</sup> José Luis López Aranguren hace notar que Marx creía inaugurar una nueva época: la posfilosofía, época que se identificaría con la época de los economistas-sociólogos. (LÓPEZ ARANGUREN, *Obras completas: Ética y Sociedad*, 1995, pág. 199). Precisamente creemos que aquí puede encontrarse uno de los rasgos negativos de la socialdemocracia europea y estadounidense: ha elaborado un discurso altamente economicista para justificar políticas reaccionarias.

<sup>799</sup> (HOOK, 2000, pág. 13).

<sup>800</sup> (HABERMAS J., 1981, pág. 29).

para el éxito del modo de producción capitalista mediante una economía de mercado. Afirmaban que sin nación no hay capitalismo.<sup>801</sup>

Desde el punto de vista de la evolución social marxista y del problema de la identidad racional en las sociedades complejas Rorty se aleja de las posiciones marxistas. Rorty ha renunciado a los aspectos revolucionarios y mesiánicos del marxismo pero no a sus ideales. Piensa que la esperanza que Marx significaba sigue vigente aunque no sus métodos y determinismo social.<sup>802</sup> En Rorty vemos una crítica a todo intento de construir un discurso con una validez superior a otros, incluso el lenguaje científico no puede arrogarse ninguna prerrogativa de superioridad al describir la realidad y decirnos qué hay sobre otros lenguajes. En este sentido, Rorty es un antidogmático y antiautoritario radical, acercándose más a posiciones anarquistas. Y precisamente es este antiautoritarismo lo que impide, piensa Rorty, que ningún discurso pueda imponerse sobre los demás, que una concepción determinada del mundo pueda prevalecer sobre otras e imponga su visión como la «más real». En la igualdad de los discursos es donde podemos ejercer la crítica y la defensa de la manipulación, donde podemos ejercer el pensamiento libre y obligar o forzar a que no se excluya ningún asunto de la conversación común, que todo asunto —por raro o extravagante o por todo lo contrario, por evidente— pueda ser susceptible de ponerse en duda y ser discutido, de acabar con los sacerdotes que se erigen en los guardianes de lo políticamente correcto. Encontramos aquí, en Rorty, una apuesta por una democracia e igualitarismo radical. Rorty rechaza lo que se ha

---

<sup>801</sup> Para Habermas, la nación es la forma de identidad de la modernidad. (HABERMAS J. , 1981, págs. 45-53).

<sup>802</sup> Levinas manifestaba en este sentido que sería una pena que se perdiese la esperanza que representaba el marxismo. Cita que recojo en (CRUZ, 1997, pág. 333).

llamado el «fetichismo cientificista» del marxismo<sup>803</sup> como la voluntad de pensar la totalidad desde un punto de vista histórico, no acepta los discursos científicos como los únicos discursos válidos y que la ciencia quiera sustituir a la religión como explicación última de la realidad. Según Bello, esta propuesta de Rorty es extraordinariamente interesante porque introduce en la historia de la filosofía un modelo de mente democrático e igualitario, alternativo al modelo jerárquico del platonismo y el kantismo. Además, Rorty introduce al otro como un desconocido y no como un bárbaro o incivilizado, alguien que no ha llegado a la racionalidad inherente al espíritu humano.<sup>804</sup> La ventaja de este enfoque es que nos permite tratar al otro como alguien con quien se puede establecer un diálogo y se puede llegar a acuerdos y no como alguien a convertir o de dotarle de la «carta de ciudadanía» en cuanto haya alcanzado la «racionalidad». Ahora, este diálogo se establece desde nuestros presupuestos culturales y etnocentristas. Para Rorty, al contrario que en Habermas, el individuo no puede reconocerse en una moral universalista, de dotarse de una identidad que traspase las fronteras de lo propio. Rorty piensa —y con esto contestamos a la pregunta de Habermas que nos hacíamos al principio— que es imposible construir una identidad racional y que el concepto de nación sigue siendo necesario y central para dotar de identidad a las sociedades modernas. Para Rorty no hay alternativa al estado-nación democrático y liberal. La filosofía desempeña un papel muy importante en la producción de identidades individuales pero no lo hace en las identidades colectivas para las cuales el estado-nación sigue siendo el referente privilegiado. En política, según Rorty, conviene imaginar futuros nacionales y no

---

<sup>803</sup> «Contra los jefes, contra las oligarquías» entrevista, CL, pág. 130.

<sup>804</sup> (BELLO, «El agente moral y su transformación semiótica», 1997, pág. 204).

entidades supranacionales como el proletariado o la humanidad.<sup>805</sup>

A Rorty le gusta polemizar en este sentido. Sus críticas a lo que llama la izquierda cultural han levantado numerosas ampollas y comentarios dentro de la intelectualidad progresista estadounidense. Pero Rorty no ha sido menos duro con los conservadores a los que considera políticamente peligrosos y los califica como gente que idolatra el mercado, quiere dismantelar el Estado del Bienestar y no se preocupa por la suerte que corran los pobres.<sup>806</sup> Gente que considera que el trabajo es una mercancía más y que debe estar sometido a las leyes del libre mercado mundial. Estos nuevos ricos que están en la cima de los negocios y que son los que toman las decisiones económicas importantes que afectan a la mayoría se están convirtiendo en una clase especial que se está beneficiando gracias al dismantelamiento del Estado del Bienestar y el progresivo deterioro de las condiciones materiales del trabajo que conlleva la globalización económica en su sentido neoliberal en los países occidentales. Se consideran a sí mismos como ciudadanos del mundo que han perdido ese sentido de la patria por el que luchaban sus antecesores en 1900 a quienes les cautivaba la aventura de los Estados Unidos como un experimento democrático.<sup>807</sup> Las fuentes de sus negocios poco a poco se localizarán fuera de los EEUU y la mayoría de sus trabajadores dejarán de ser ciudadanos estadounidenses. El resultado final es que estos nuevos ricos no piensen más en términos de interés nacional, y dejen de invertir en el progreso de su propio país.

---

<sup>805</sup> Véase en este sentido el artículo «Unger, Castoriadis, and the Romance of a National Future», en EHO, págs. 177-192.

<sup>806</sup> «Introducción», 2000d, pág. 19.

<sup>807</sup> Véase el artículo «Can American Egalitarianism Survive a Globalized Economy?», 1998q.

La consecuencia de esta imagen de su país es el pesimismo como una característica propia del pensamiento de Rorty, especialmente en los últimos años de su vida. Rorty creía que la oposición socialismo-capitalismo, que había caracterizado las primeras décadas del siglo XX en lo que se había dado por llamar «la crisis de la modernidad», no tenía ya ningún sentido y la idea del «fracaso del capitalismo» había perdido su fuerza<sup>808</sup> de la misma manera que los grandes movimientos como el cristianismo y el marxismo ya no son útiles como vehiculadores del cambio social. Rorty no cree en los grandes sistemas de interpretación. Su llamado anticomunismo se centra en la versión bolchevique que se había instalado en la Unión Soviética como el secuestro de una ideología por una pandilla de rufianes,<sup>809</sup> el mismo tipo de individuos que podrían tomar el poder —y que de hecho algunas veces lo han hecho— en los EEUU si la izquierda abandona el compromiso por la teoría. La democracia es lo que merece la pena defender porque solo en la democracia podemos encontrar las instituciones que produzcan una mayor igualdad y bienestar para todos y podemos cambiar aquellas instituciones que se hayan vuelto una herramienta en manos de los intereses de los ricos. Llegamos a un punto interesante de la política de Rorty, quien prefiere y considera más útiles las acciones concretas, la lucha por la situación real de las personas, por fines específicos, es decir, por lo que él llama campañas —acciones limitadas que pueden tener éxito o fracasar— en contraposición a los movimientos —conjunto de ideas y teorías amplias y amorfas que intentan una explicación global de la realidad—. <sup>810</sup> Se trata de olvidarse un poco de las grandes ideas, de participar del movimiento de la historia al que hay que

---

<sup>808</sup> «Movimientos y campañas», 1998d.

<sup>809</sup> «Thugs and Theorists: A Reply to Bernstein», 1987g.

<sup>810</sup> «Movimientos y campañas» 1998d, pág. 77.

sacrificarlo todo, incluso las pequeñas ventajas que podamos sacar en la lucha día a día. Esta distinción recuerda vagamente a la disputa entre teoría y praxis que los viejos marxistas solían tener. Recordemos que ya los marxistas clásicos acostumbraban a denunciar al filósofo de despacho, aquel que no se comprometía por la suerte del proletariado en las fábricas e industrias, y se quedaba confortablemente en su despacho teorizando. De alguna manera Rorty quiere rescatar a estos viejos marxistas como crítica a la izquierda cultural que se ha adueñado de los departamentos universitarios. Para Rorty la nueva izquierda se ha preocupado más por los movimientos que por las campañas y esto lleva a la idea de que solo es posible el cambio total y todo pequeño cambio a mejor contribuye a consolidar un sistema capitalista perverso en sí mismo. De esta manera, la nueva izquierda y la nueva derecha se convierten en aliados casuales, pues ambos quieren volver a una situación anterior, los segundos para consolidar su dominio ante una mayoría pobre y desencantada y los primeros porque creen que de esta manera se darían las condiciones para la revolución que anunciara Marx.<sup>811</sup>

### 7.5.2. La crítica al paradigma pragmático

La definición que hace Rorty del paradigma filosófico es bastante problemática. Rorty considera que un paradigma es un núcleo de problemas distintos que lo hacen inconmensurable e imposible de comparar con los problemas de otro paradigma,

---

<sup>811</sup> Apreciación que, según A. Rivero, seguiría los postulados de la tercera vía de Anthony Giddens, en donde dice que «la izquierda ha de volverse conservadora, ha de reconciliarse con el conservadurismo político para seguir sirviendo a los valores de la izquierda, a la justicia social». En RIVERO, art. cit., pág. 361. Tesis que parece concordar con las tesis antimarxistas de Bakunin de que son el hambre y la miseria las que conducen a la revolución. En (LÓPEZ ARANGUREN, Obras completas: Ética y Sociedad, 1995, pág. 202). Curiosamente, Vidal-Beneyto, quien considera que asistimos a una derechización del mundo, hace notar que la mayoría de los ideólogos del discurso neocon son procedentes en su juventud de la izquierda más radical. (VIDAL-BENEYTO, 2010, pág. 70).

porque lo que ocurre en realidad, es un cambio de vocabulario que hace que hablemos de otra manera y, por tanto, los problemas cambien. La tesis de Rorty es que la culminación lógica del paradigma de la modernidad es un nuevo paradigma al que llama con varios nombres, la cultura posfilosófica, la crítica literaria, la utopía liberal, el pragmatismo romántico, la filosofía conversacional, el quietismo, el holicismo y finalmente la política cultural (*cultural politics*).

El sentido de este nuevo paradigma que insinúa Rorty es que al adoptar un vocabulario nuevo, por fuerza, los problemas en discusión cambian de manera que no nos vemos forzados a resolver los dilemas con los que se debatían los filósofos anteriores, simplemente, cambiamos de tema. Como ejemplo pone precisamente el tema de la realidad-apariencia. Actualmente, ningún filósofo con sentido común se pondría a discutir la diferencia entre el color aparente de una cosa y su color real, o entre el movimiento aparente de cuerpos celestiales, del mismo modo que no se pondría a discutir la diferencia entre un *Rolex* falso y uno verdadero, o entre la leche fresca y la leche pasteurizada.<sup>812</sup> La discusión de la filosofía contemporánea ha cambiado y no tiene sentido preguntarse por cosas de un mundo real y cosas que son copias de ese mundo como se preguntaba Platón. Hemos aprendido a usar las palabras como sustitución de las cosas que designan y no como la constatación de que debe haber una realidad escondida detrás de los objetos designados por esas palabras. Para Rorty han cambiado no solo las perspectivas, sino también los núcleos de problemas en discusión. Los filósofos pragmatistas no dividen los problemas entre lo real y la ficción sino entre aquellos que tengan alguna relevancia para la

---

<sup>812</sup> PCP, pág. 105.

política cultural y aquellos que no.<sup>813</sup> Como ejemplo, Rorty nos pone la novela de 1984 de G. Orwell.<sup>814</sup> Esta novela ha sido interpretada por algunos autores como la necesidad de contar con algún tipo de realidad moral para poder defendernos de la tiranía y la opresión. Estos autores piensan que si no existe el hecho moral de que es mejor ser amable que torturar, entonces podemos llegar a una situación de la que no podamos salir, en la que podamos considerar la tortura y la esclavitud sin fin, como formas morales eternas que nadie se cuestione. Pero, según Rorty, el problema de que podamos albergar diferentes concepciones morales no yace en la existencia de realidades morales, sino en la búsqueda de nuevos vocabularios que abran nuevas alternativas. La solución a una sociedad a como la imaginada por G. Orwell no es intentar confrontarla con un espejo para desvelar la manipulación y la degradación moral de esa sociedad sino es crear nuevos escenarios en donde la crueldad no sea posible, de poder imaginar una redescipción de lo que pueda pasar o ha estado pasando para compararla, no con una realidad objetiva, sino con descripciones alternativas del mismo evento.<sup>815</sup> Para construir estos vocabularios alternativos necesitamos la solidaridad pues solo a partir de ella seremos capaces de construir puntos de resistencia. Sin la solidaridad, nos encontramos indefensos ante la posibilidad del cambio de nosotros mismos que nos permita realizar una crítica al poder imperante. En este sentido, abandonar la búsqueda de una verdadera realidad puede dar lugar, según Rorty, a una nueva forma de «pensar el mundo», y esto es lo que constituye un nuevo paradigma.

---

<sup>813</sup> PCP, pág. 149.

<sup>814</sup> «Orwell on Cruelty», en CIS págs. 169-188.

<sup>815</sup> *Ibid.*, pág. 173.

El paradigma de la modernidad se va a caracterizar por un cambio de vocabulario aunque no significó el abandono del dualismo. La vieja distinción de los griegos y medievales entre verdadera realidad y falsa apariencia se convierte en la distinción entre sujeto y objeto. Para el estudio del objeto, eleva a rango máximo la apuesta platónica por las matemáticas. La distinción realidad-apariencia sigue de alguna manera vigente transformada en una realidad matemática escindida en una apariencia fenoménica de la naturaleza (la metafísica materialista)<sup>816</sup> que se presenta a los sentidos.

Es esta metafísica materialista, que se expresa en un lenguaje formalizado, la que va a dar paso al tercer paradigma del que habla Rorty: el fracaso de la lógica es el fracaso de la filosofía como un intento de convertirse en una Filosofía Primera o ciencia de las ciencias. El núcleo central de este tercer paradigma son las palabras. El lenguaje es una realidad independiente que no tiene como objetivo nombrar objetos concretos con nombres de objetos abstractos. De esta manera la filosofía contemporánea se libra de la obsesión platónica por la verdadera realidad que ha dominado a la historia de la filosofía y trata a las palabras como si fueran ruidos y marcas y no como nombres de entidades de naturaleza misteriosa.<sup>817</sup> Pero, de hecho, las palabras lo que esconden es una realidad inventada, ficticia, una realidad que se ha fragmentado y dividido hasta su posibilidad de ser expresada por diferentes vocabularios. La dualidad subjetividad-objetividad ha sido sustituida por la intersubjetividad. Pero, ¿constituye esto un nuevo paradigma? ¿Hay un cambio en la problemática apariencia-realidad?

---

<sup>816</sup> PCP, pág. 96.

<sup>817</sup> PCP, pág. 108.

Esta distinción entre apariencia y realidad es lo que permite, según Rorty, la discusión sobre «La Verdad». En la filosofía platónico-cristiana la verdad se encuentra en la idea, que se termina confundiendo con la divinidad. En la edad moderna, la verdad pasa al objeto y, por tanto, a concebirse como correspondencia entre la idea y el objeto o los hechos. En la filosofía contemporánea la verdad se encuentra solo en el lenguaje. Es nuestra manera de hablar lo que define el marco de referencia en el cual es posible establecer dónde se encuentra lo verdadero y lo falso. Lo común a estos tres paradigmas es que necesitamos concebir una realidad que nos permita asignar valores de verdad y falsedad y diferenciar lo que es verdadero de lo que es falso. La novedad del nuevo paradigma posfilosófico que sugiere Rorty es la renuncia a definir realidades previas, a la necesidad de mantener marcos estables de referencia mediante los cuales podamos decidir qué es lo verdadero y qué es lo falso. El pragmatismo aspira a sustituir la distinción realidad-apariencia por la distinción entre lo útil y lo menos útil.<sup>818</sup>

Sin embargo, creemos que lo que de hecho ha ocurrido ha sido un cambio del problema de la dualidad apariencia-realidad por el problema de distintas o diferentes realidades alternativas. El problema, a nuestro modo de ver, no solo no se ha solucionado sino que se ha complicado en una multiplicidad de realidades o ¿apariencias? que conviven simultáneamente. Es verdad que, como dice Rorty, no hay una verdad independiente de nosotros, de nuestra forma de hablar, pero el precio a pagar por la aniquilación de la realidad ha sido la emergencia de nuevas realidades como interpretaciones de lo que pueda haber ahí afuera. No ha cambiado el problema, tan solo la manera de abordarlo. Por lo tanto, podemos pensar que lo

---

<sup>818</sup> «Relativismo: descubrir e inventar», 1996i, en (NIZNIK & SANDERS, 2000, pág. 56).

que ha cambiado ha sido la importancia o el interés que dichos problemas guardan con el conjunto del pensamiento o filosofía en una época determinada. Así, desde nuestro punto de vista, no podemos negar que la filosofía tiene una tradición y una colección de problemas (que puedan ser resueltos o no) por los que se constituye con un campo propio y con una línea de continuidad que permite que podamos hablar de una disciplina propia diferente al resto de las ciencias y la literatura. Otra cosa es la problematización propia de la filosofía que desde el siglo XIX la ha convertido en problema, y eso sí es un signo distintivo de la filosofía actual con respecto a épocas anteriores. La filosofía como problema constituye uno de los grandes núcleos de discusión contemporáneos y Rorty no hace más que adentrarse en el centro mismo de ese debate con su propuesta de estetización de la filosofía.

Los mundos resultantes de la filosofía crítica kantiana siguen aún vigentes. Las esferas kantianas de la naturaleza y la moral parecen tener toda su fuerza y no parece que podamos concebir en estos momentos una filosofía como aspiración a unificarlas. Igual que en la física, la filosofía se presenta dividida en dos discursos irreconciliables: el científico y el literario. La crítica que hace Rorty al kantismo como la búsqueda de una unificación imposible de ambas esferas mediante el uso de la razón práctica trascendental nos parece pertinente, lo que ponemos más en duda es la solución que él da en el intento de llevar la ciencia a la literatura como discurso alternativo entre otros muchos. Rorty propone no hacer una Filosofía Primera —con mayúsculas— en favor de lo que podríamos llamar una colección de filosofías —con minúsculas—, todas al mismo nivel y con el mismo rango. En este sentido, la cultura posfilosófica entendida como un juego de varios vocabularios alternativos sí significa el fin de la Filosofía, aunque no el fin de la discusión. En este punto, Rorty —como

el mismo dice— parece buscar la solución estética que Schiller y Nietzsche creyeron ver al problema kantiano.<sup>819</sup>

Sin embargo, el panorama que dibuja Rorty no parece solucionar mucho la escisión kantiana sino más bien todo lo contrario, lo complica innecesariamente en una multitud de discursos. Convierte todo en literatura, incluso la ciencia, cuyo resultado es una literatura fragmentada sin ninguna conexión de los vocabularios entre sí, una multitud de lenguajes que constituyen una cultura con multitud de discursos, un multilingüismo cultural.

Obviamente, Rorty nos anima a renunciar a la unificación, a la posibilidad de encontrar una teoría unificadora, un vocabulario común, y a conformarnos a vivir en la permanente insatisfacción e inestabilidad —del «yo», la comunidad, el consenso o la solidaridad— en la imposibilidad de encontrar algo más allá de lo anecdótico, lo aleatorio, el azar. Lo que encontramos en Rorty es que la contingencia se sitúa en el centro de un único espacio omniabarcante posible, desterrando la necesidad fuera del pensamiento humano. La unificación no es posible y más vale que transitemos por las escarpadas laderas de lo atemporal y del devenir. Este es el verdadero sentido del concepto de contingencia de Rorty que impregna toda su filosofía. Lo contingente es lo único real que solo puede ser expresado mediante el lenguaje. Más allá del lenguaje no hay nada, (y parafraseando a Kant) fuera del cual no hay para nosotros más que espacio vacío.<sup>820</sup>

---

<sup>819</sup> Nietzsche pensó que sería mejor ver a la ciencia con los ojos del arte y el arte a través de la vida. Schiller pensó que la tercera crítica de Kant representaba la madurez de su pensamiento en donde se vislumbraba una apuesta por la razón estética o «discernimiento» como solución al problema de la escisión de las facultades de la razón.

<sup>820</sup> CRP, A 703. La cita completa original de Kant es: «(...) la razón en su uso especulativo, nunca puede traspasar con estos elementos el campo de la experiencia posible y de que la verdadera finalidad de esta superior facultad cognoscitiva consiste en servirse de todos los métodos y de todos los principios de éstos

### 7.5.3. La crítica al sujeto de la posmodernidad

El individuo ironista-liberal fragmentado en múltiples personalidades de Rorty es un sujeto sin conciencia que ha perdido la confianza en un discurso reflexivo sobre la posibilidad de valores y principios universales y que ha renunciado a establecer una relación con algo especial que no sea histórico o local. Como muy bien hace ver Rosi Braidotti, la pregunta que surge ante esta nueva forma de entender el sujeto de la posmodernidad sería ¿es posible una ética para dicho sujeto?<sup>821</sup>

En la sociedad posmoderna caracterizada por un individuo fragmentado y dividido es difícil pensar en una ética posible, incluso si consideramos la ética antiautoritaria y desepistemologizada de Rorty que más bien parece sumergirse en una serie de morales individuales adaptadas a la ocasión y orientadas al éxito social. Esta moral individual ha renunciado a la ética social que vaya más allá de la ley, la justicia distributiva y los derechos —aspectos tradicionales de la filosofía moral anglosajona—. Pensar una ética posmoderna y posestructuralista parece exigir adentrarse en la acción política, la manipulación y el poder, pues los sujetos nómadas resultantes carecen de las referencias estables y trascendentales que les permitan ver las realidades alternativas desde «el punto de vista de ningún sitio», de salirse de los propios marcos explicativos que los diferentes vocabularios construyen. La cuestión es, desde nuestro punto de vista, que ninguna ética universalista es posible en las sociedades liberales que pinta Rorty, pues los sujetos ironistas-liberales

---

con el único objeto de penetrar hasta lo más recóndito de la naturaleza, de acuerdo con todos los principios de unidad posibles -el más importante de los cuales es la unidad de fines-, pero sin rebasar nunca los límites de esa misma naturaleza, fuera de la cual no hay para nosotros más que espacio vacío”.

<sup>821</sup> (BRAIDOTTI, 2009, pág. 20).

están atrapados en sus propios marcos de referencia limitados por unos vocabularios propios de los que solo pueden salir para entrar en otros.

Slavoj Žižek hace una caracterización del sujeto posmoderno a partir de la figura de Tom Ripley, el héroe de las novelas de Patricia Highsmith. Ripley representa esa reconversión de lo ético en una forma de terapia como recomendaciones que no hay que seguir al pie de la letra. Ripley aparece como un individuo frío y distante que actúa para obtener su objetivo adaptándose a las circunstancias con las que se encuentra, «que mata cuando no le queda más remedio».<sup>822</sup> Sus actos—incluso el asesinato— no se pueden calificar de racionales o irracionales, simplemente son medios con el único objetivo de procurarse la felicidad. Ripley no es un psicópata que acude al asesinato como forma de liberar la energía reprimida por las frustraciones de la vida a la que aspira. Sus crímenes entran a formar parte de un «razonamiento puramente pragmático: Ripley hace todo lo posible para alcanzar su objetivo».<sup>823</sup> De esta manera, Ripley—en nuestro caso la ironista liberal— se nos aparece como un individuo sin conciencia que plantea con toda su crudeza la cuestión de si, en las sociedades posindustriales y posmodernas, se puede llegar a tener o desarrollar una actitud ética. Parece más bien que la actitud que dicho sujeto pudiera tener se acerque más a un utilitarismo que confía más en la persuasión que en la exigencia de justicia. El logro de sociedades más justas es, en muchas ocasiones, una lucha denodada por los derechos, una lucha cuya culminación lleva a la imposición del derecho sobre el privilegio (cosa que nadie cede gustosamente como nos recuerda Marx) y no en una cesión fruto de un consenso razonado o argumentado o de un sentimiento agradable de mejora. A la ironista-liberal se le

---

<sup>822</sup> (ŽIŽEK, 2006, pág. 44).

<sup>823</sup> (ŽIŽEK, 2006, pág. 44).

echa de menos esa actitud inconformista, rebelde, de lucha, a veces violenta y desafiante, —producto de una profunda reflexión ética que le lleva al convencimiento de la necesidad de luchar— por lo que cree que es justo. Y esta idea de justicia difícilmente puede ser motivada como sentimiento de mejora. El sentimiento no precede a la idea sino que es al revés, y solo desde un profundo convencimiento de que merece la pena vivir en sociedades más justas, encontraremos los sentimientos de placer que acompañan a su realización.

En resumen, el problema de la ironista liberal de Rorty es que es —como Ripley— un sujeto moral sin conciencia que niega toda posibilidad de un discurso moral racional para ser sustituido por una experiencia sentimental. Recordemos que, según Kant, es en la conciencia la única posibilidad de fundamentar una posible moralidad o, al menos, sino fundamentar, de pensarla racionalmente para cualquiera que pudiera ejercitar su razón (asunto que para Kant era de la máxima importancia). El imperativo impone al sujeto Kantiano ajustar el querer del «yo» al querer de la humanidad para no caer en autocontradicción. No podemos pensar, según Kant, el «yo» por encima de los demás ni a los demás por encima del individuo si queremos construir un discurso moral coherente. Kant considera al hombre inserto en una serie lógica de concatenaciones causales sujetos a la regla de la no contradicción. Y Rorty, precisamente, nos anima a romper la serie para no estar obligados a seguir dicha regla. Como sujetos individuales podemos querer algo distinto que como sujetos universales. Pero para ello nos tenemos que deshacer del concepto de universalidad para sustituirlo por el de comunidad, separar la política pública de la moral privada. Nuestras elecciones privadas no tienen por qué afectar las decisiones políticas que son decisiones públicas. La ironista liberal de Rorty no apela a la

conciencia como hacen la mayoría de las éticas, en especial la ética kantiana, sino a los efectos que nuestras decisiones tienen en el curso de nuestra acción.

Parece que Rorty elimina toda posibilidad de una filosofía moral proponiéndonos que transitemos –como los equilibristas de circo que hacen sus piruetas sin red– sin la seguridad de que si caemos por cualquier razón, o mejor dicho sin razón, en la arena de la barbarie podamos levantarnos y poder reconstruir de nuevo el mundo, lo cual sería imposible sin la ayuda de una razón que pudiera, otra vez, hacernos conscientes de la importancia de una ley moral como principio de convivencia. Y a esta toma de conciencia es lo que precisamente llamamos «conciencia», si existe o no existe, alojada en una razón como ejercicio del pensamiento reflexivo, no puede ser demostrado, pero su necesidad parece incuestionable. Sin la razón, ¿cómo podremos tener la mínima esperanza de pensar un mundo mejor y que pueda progresar, a pesar de los retrocesos, moralmente? Solo nos queda terminar recordando aquellas palabras que Javier Muguerza decía en los principios de su filosofar, que aunque han pasado muchos años, no son por ello menos actuales: «con esperanza, sin esperanza y aún contra toda esperanza, la razón es, sin embargo, nuestro único asidero, por lo que la filosofía no puede renunciar sin traicionarse a la meditación en torno a la razón».<sup>824</sup>

---

<sup>824</sup> (MUGUERZA, La razón sin esperanza, 1977, pág. 289).

## VII. FUTUROS DESARROLLOS Y SUGERENCIAS

Como producto de este trabajo y las conclusiones a las que se han llegado se abren varios aspectos que permiten desarrollar campos de investigación futuros que conviene señalar:

### 1. La distinción público-privado.

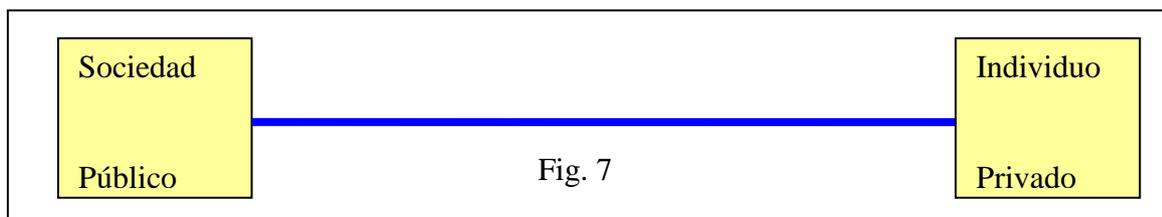
La distinción entre las dimensiones pública y privada que acomete Rorty facilita la renuncia o, por lo menos, apacigua la tensión entre ética y política que la tradición filosófica ha vivido de manera dramática,<sup>825</sup> porque permite transitar del dominio público al dominio privado sin aspirar a su confluencia. Sin embargo, por otro lado, se corre el peligro de caer en el reduccionismo del «realismo político». Esta postura defiende abiertamente la incompatibilidad entre ética y política y propone lo privado como ámbito propio de la ética. Estos dos aspectos, por lo tanto, abren dos líneas de pensamiento que son, en realidad, dos puntos de vista de un mismo problema. Primero, convendría establecer los límites de cada una de las esferas respectivamente: ¿Qué es exactamente lo público y qué es lo privado? Y segundo, establecer la dimensión social de la filosofía como reflexión ética.

#### 1.1. La demarcación entre lo público y lo privado.

Si trazamos una línea (fig. 7) en la que en un extremo situamos la sociedad y en el otro el individuo tendríamos definido todo el espacio disponible; y habría que definir dónde empieza lo privado y dónde termina lo público. Parece claro que

---

<sup>825</sup> (LÓPEZ ARANGUREN, Obras completas: Ética y Sociedad, 1995, pág. 59).



según nos fuéramos acercando al extremo de lo público tendríamos las instituciones políticas: los tres poderes, las universidades, los medios de comunicación, los servicios públicos, etc. Hacia el otro extremo tendríamos la familia, los amigos; lo que Hannah Arendt llama la «intimidad».<sup>826</sup> Los límites de lo público y lo privado no parecen estar tan claros como sugiere Rorty como límites entre filosofía y política. La situación de las mujeres, la homosexualidad, el aborto, la pornografía, la protección del medio ambiente son problemas, según Rafael del Águila, en los cuales se entremezcla lo público y lo privado.<sup>827</sup> No hay instituciones puras públicas y privadas, pues ambas están contaminadas de reglas y protocolos producto de su historia y tradición; y de la propia personalidad e idiosincrasia de los individuos que las componen (piénsese en las universidades, en los colegios e institutos de enseñanza media, los hospitales, etcétera). Pero es indudable que, en la medida de lo posible, los ciudadanos tienen el derecho a saber cuando uno actúa o representa un interés público o un interés privado, en qué medida el interés privado impregna o contamina el lenguaje político que se utiliza en nombre de lo público. Sin embargo, a pesar de que puedan surgir ciertas confusiones en algunos dominios que impiden distinguir claramente ambas esferas, no lleva necesariamente a pensar que tal distinción no sea útil, sino todo lo contrario, la insistencia de Rorty en mantener

---

<sup>826</sup> (ARENDR, 2005, pág. 62 y ss.). Concepto que la autora atribuye a J. J. Rousseau. Aquí se abre un campo muy interesante sobre la pérdida de la intimidad como un rasgo característico de las sociedades modernas postindustriales.

<sup>827</sup> (DEL ÁGUILA, «El caballero pragmático: Richard Rorty o el liberalismo con rostro humano», 1993, pág. 40).

claramente separados los dominios público y privado es, en realidad, un compromiso con la democracia pluralista, un intento de evitar la confusión que impida ver los conflictos de intereses que impregnan ambas esferas.<sup>828</sup> La separación de ambos dominios ha sido una conquista de la modernidad que ha permitido una ética pública separada de la moral privada. Podemos estar de acuerdo con Rorty que el intento de unir ambas esferas puede llevar a la ausencia moral de comportamiento, a individuos amorales, y bien pueden servir como ejemplos modélicos los tipos renacentistas de la Italia papal.

Ahora bien, nos parece que esta distinción podría muy bien ampliarse a un marco más amplio como la distinción entre lo político y lo económico que podría dar lugar a una mayor riqueza y claridad a la hora de denunciar esos casos en donde los intereses públicos y privados se entremezclan.

### **1.2. El papel de la filosofía y su función pública en la sociedad contemporánea.**

Este es un punto central que requiere ser tomado en serio. Si, como dice Rorty, la filosofía tiene que limitarse a la esfera privada renunciando en beneficio de la política al espacio público, parece que poca función social le queda. Los medios de comunicación de masas son de nuevo el paradigma en este asunto que han optado claramente por un lenguaje político. ¿Se imagina alguien un periódico lleno de disquisiciones filosóficas? El hecho de que los periódicos y televisiones tengan como función principal la comunicación expresada en un lenguaje político no implica necesariamente la retirada completa o desaparición de la filosofía de los medios de

---

<sup>828</sup> (SUAREZ MOLANO, 2005, pág. 68).

comunicación. La filosofía puede y *debe* tener un espacio propio en los mismos medios, un rincón de debate —como conciencia crítica del presente— desde el que alzar una voz reflexiva sobre los asuntos que nos ocupan. De esta manera surge esa dimensión social<sup>829</sup> de la filosofía que parecía que había perdido en el intento de limitarla a lo privado: *su función educativa*. Función que se expresa como instrumento de socialización e individualización, de normalización y crítica de esa misma normalización, crítica de la sociedad con ánimo de formar los ciudadanos que toda sociedad democrática necesita para ir aproximándose a esa Gran Comunidad o democracia moral que Dewey apuntaba como proyección de futuro.<sup>830</sup> Es verdad que Rorty apunta a que esa función social no tiene por qué hacerla la filosofía. La literatura —y los profesores de literatura— pueden con creces cumplir el papel de educar moralmente e, insiste Rorty, con mayor eficacia que la filosofía —y que los profesores de filosofía—. Desde el punto de vista de una educación ético-moral como sensibilización para una actitud ética, la reflexión ética es tanto o más importante que los comportamientos o acciones como modelos que nos pueda ofrecer la literatura, y esta reflexión es *necesariamente* filosófica y no puede ser de otra manera. La literatura es, en este caso, el laboratorio de la filosofía moral, el lugar donde se ponen a prueba los modelos y comportamientos sobre los que reflexiona la ética.<sup>831</sup> Dudo —y esta duda también expresa una duda de sí misma— que los profesores de literatura puedan acometer la reflexión ética con la profundidad, claridad y orientación mínima exigida para no enredarse o confundirse en una mera exposición de opiniones o puntos de vista. La reflexión que se

---

<sup>829</sup> (LÓPEZ ARANGUREN, *Ética*, 2005, pág. 128).

<sup>830</sup> (BELLO, «El Pragmatismo americano», 2008, pág. 61).

<sup>831</sup> Debo esta apreciación a Javier Muguerza en conversación personal. Apreciación que surgió en el transcurso de un coloquio con Mario Bunge en la ciudad de Morelia, Michoacán, Méjico.

desprende de todo esto es dilucidar si la ética y la filosofía constituyen disciplinas propias (especialmente como asignaturas en los currícula nacionales de las enseñanzas no universitarias) o si, por otro lado, son parte de una disciplina mayor y más general como las ciencias sociales y la lengua y literatura, como parece sugerir Harold Bloom y que el mismo Rorty comparte:

El profesor actual de literatura en América, mucho más que el profesor de historia o filosofía o religión, está condenado a enseñar la vigencia del pasado, porque la historia, la filosofía y la religión han renunciado a ser agentes de instrucción dentro de la escena educativa. (Bloom, Harold, *A Map of Misreading*, NY: Oxford University Press, 1975, pág.39; CP, pág 68; CPt, pág. 135).

En cuanto a la enseñanza y más concretamente en la enseñanza de la filosofía es interesante la idea de prestar más atención a la historia de la filosofía como parte de los planes de estudio, pero no solo en los estudios propios de la disciplina llamada filosofía sino, en general, en la planificación del *curriculum* y los planes de enseñanza en marcha.

### **2. El problema de la personalidad**

Construir una personalidad efectiva, desarrollar una personalidad moral es una de las tareas más urgentes que los hombres y mujeres de nuestras sociedades tienen que acometer con urgencia. El problema de una personalidad poco estructurada y fragmentada es la incapacidad que ello produce en los sujetos para enfrentarse y desarrollarse plenamente en sociedades tan complejas como la nuestra. El fracaso escolar, el pesimismo, la delincuencia juvenil, la drogadicción, el consumismo desaforado, son ejemplos claros de la falta de carácter o personalidad moral. Hay un

abandono, un dejarse llevar, de la responsabilidad de «hacerse uno mismo», de formarse un carácter. La educación, y con ella la filosofía de nuevo, puede desempeñar un papel fundamental en la formación de la personalidad de los jóvenes y futuros ciudadanos de nuestra sociedad, ayudándoles a hilvanar las diferentes imágenes que puedan tener de sí mismos sin imponer una identidad central.<sup>832</sup>

El problema de la identidad nos lleva inmediatamente a considerar el problema de los nacionalismos, de las identidades colectivas y, en especial, de la identidad europea. Europa, desde el siglo XVIII, se ha considerado como una unidad cultural más allá de las naciones que la componen —las cuales, en la mayoría de las ocasiones, se han dado la espalda—, cuya característica más sobresaliente ha sido el cultivo de la razón. Rorty piensa que la unidad europea es esencial pero siempre y cuando esté supeditada a la tutela norteamericana, de la misma manera que Grecia lo fue de Roma. ¿Es todavía pensable una Europa unida e independiente de los EEUU? Pensar o repensar una cultura universal de corte europea apoyada en una razón crítica sea quizás la tarea que los europeos debemos acometer urgentemente.

### **3. La crítica a la universalidad.**

La crítica que hace Rorty al concepto de universalidad, por considerarlo innecesario en el proceso comunicativo, trae unas consecuencias que conviene señalar. Rorty niega ese momento de «trascendentalidad» que Habermas considera que surge a lo largo del discurso comunicativo racional, y pone en duda la importancia y necesidad del interés emancipatorio del sujeto reflexivo individual. Si

---

<sup>832</sup> En esta línea de pensamiento creo que la sociedad española ha optado —a lo largo de su historia— por una escuela selectiva: formar a la élites profesionales de la sociedad en detrimento de una escuela formativa, de ciudadanía: formar a las personas como ciudadanos de una sociedad plural y democrática.

aceptamos esta crítica, si no podemos aceptar una mirada, como dice McDowell, «desde el otro lado de la acera», o, en palabras de Nagel, «desde el punto de vista de ningún sitio», urge buscar otras formas que permitieran dejar de mirarnos el ombligo, como la sugerencia de Javier Muguerza de ser capaces, al menos, de ponernos en lugar del otro o poner al otro en nuestro lugar<sup>833</sup>, y así poder disfrutar ambos de los bienes y ventajas materiales y el disfrute universal de los derechos humanos. Karl Otto Apel nos ofrece otro camino mediante la necesidad de contar con una macroética planetaria como la tarea más importante de nuestros tiempos.<sup>834</sup>

#### 4. La filosofía como género literario.

La transformación de la filosofía en una narración, ¿es un intento de salvar la filosofía ante el fracaso de la misma como trascendental?, ¿de evitar la confusión entre filosofía y metafísica? Confusión que habría llevado a la filosofía a meterse en un callejón sin salida. Parece que la filosofía como literatura quisiera recobrar esa añorada autonomía perdida en el proceso de modernización. La filosofía quiere poder hablar libremente sin estar sujeta a las demás condiciones de las disciplinas científicas. En Rorty encontramos esa idea de que solo en la literatura podrá la filosofía recobrar ese espacio y campo propios que le permitan seguir ejercitando su pensamiento. Pensar metafórica y poéticamente es una forma de dejar el lenguaje en libertad<sup>835</sup>, para aventurarse por esas tierras ignotas y desconocidas que constituyen el mundo del hombre. Parece que la filosofía quiere hablar alto y claro y no tener que cumplir el mandato de Wittgenstein de callarse, de disolverse en el silencio.

---

<sup>833</sup> (MUGUERZA, «Razonabilidad», 2005, pág. 138).

<sup>834</sup> (APEL, 2000, págs. 219-236).

<sup>835</sup> (LÓPEZ ARANGUREN, *Moralidades de hoy y de mañana*, 1973, pág. 138); (MOYA CANTERO E. , 2002, pág. 312).

Lo que se propone es, evidentemente, una salida al nihilismo en el que la filosofía está instalada desde Nietzsche en cualquiera de sus formas. La filosofía está aquejada de un vacío ontológico y es necesario, cuanto antes, aceptar el hecho de que la filosofía no puede aspirar ya jamás a ser parte constituyente esencial del ser humano, parte sin la cual, como dicen los racionalistas, el hombre no puede llegar a ser hombre o el hombre deja de ser hombre. Como sugiere Zubiri, la filosofía «no es una ocupación más, ni tan siquiera la más excelsa del hombre, sino que es un modo fundamental de su existencia intelectual».<sup>836</sup> La filosofía nace de la necesidad del hombre de ocupar *su* tiempo. Es, por tanto, un divertimento, una distracción, otra forma más de «pasar el tiempo» (*passtime*), o me atrevería a decir siguiendo a Julián Marías, una diversión, entendida esta diversión en su doble sentido, como juego y como forma de distraerse de lo verdaderamente importante. No hay que tomar en serio la filosofía en el sentido de buscar dualismos, escisiones, fallos difíciles de recomponer.

Sin embargo, la filosofía como literatura no deja de ser una salida insuficiente, un apartarse del mundo, un ignorar la angustia contemporánea. No se puede despachar la ideología, que denunciara Marx como parte del discurso manipulador de las clases privilegiadas, para convertirla en mero «discurso». La denuncia y desemascaramiento de los intereses de clase deben ser parte del papel de la filosofía y para ello el concepto de ideología sigue estando vigente. Sin él se hace muy difícil esa crítica y denuncia tan necesaria del lenguaje dominador y manipulador. Casos tenemos como las expresiones de «bajas colaterales» y «fuego amigo» para referirse a las muertes de inocentes causadas por los «nuestros» en las últimas guerras. La

---

<sup>836</sup> (ZUBIRI, 1981, pág. 225).

literatura tan solo puede servir como escape, como válvula de descompresión para seguir adelante. Permite, eso sí, seguir soñando —en lo privado— y dejar a la ciencia-tecnología que siga creando mundo —en lo público—, pero no llega más allá de ser un puro entretenimiento.

Hoy más que nunca se hace necesario una filosofía como ética cuya tarea sea dilucidar cuáles son los valores de nuestro tiempo que mantienen un permanente conflicto de unos con otros y que es necesario aclarar. Ahora bien, para ello la nueva ética no debe acudir solo al auxilio de la literatura sino que debe ir acompañada de la política, la sociología y la psicología, debe convertirse en una ciencia social crítica de la cultura y de la actualidad, en una ética crítica, destructiva y creativa a la vez, una ética del lenguaje, una ética como límite abiertamente *inconformista*.<sup>837</sup> Pero dicho límite apunta más bien a un marco conceptual que a un límite físico e inamovible como los tristes muros que hemos conocido y todavía conocemos de la historia reciente, como los de Berlín, Melilla, Palestina o la frontera de Méjico con los EEUU. La filosofía debe tratar de evitar, como dice Orwell, que «los horizontes de la democracia terminen en un alambre de espinos».<sup>838</sup> La filosofía entendida como ética debe, y creo que esa es su función social principal, delimitar un espacio en el que podamos movernos sin rebasar los límites éticos mínimos exigibles (la evitación de crueldad de Rorty, y los derechos humanos<sup>839</sup>), un espacio físico e intelectual como un espacio ético.

---

<sup>837</sup> J. J. Rousseau expresa cierto límite cuando dice: «que ningún ciudadano sea tan opulento como para poder comprar a otro ni tan pobre como para verse forzado a venderse». (ROUSSEAU, 1954, pág. 269). También A. Camus habla de una filosofía de los límites fundada en la rebeldía. El hombre rebelde descubre la medida y el límite que no puede sobrepasar y así evitar los excesos del pensamiento nihilista y los totalitarismos que han caracterizado el siglo XX. (CAMUS, 2005, pág. 341 y ss.).

<sup>838</sup> CIS, pág. 86.

<sup>839</sup> Ángel Rivero, Julio Seoane y Carlos Thiebaut hacen de la Declaración de los Derechos Humanos un hito irrenunciable como límite frente a la inhumanidad y la barbarie. V. «La modernidad sin fundamento» en (RIVERO, SEOANE, & THIEBAUT, 1989, págs. 303-310).



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, N. (1978). *Historia de la Filosofía*. Barcelona: Montaner y Simón.
- AGUILERA PORTALES, R. (29 de enero de 2002). *El concepto de filosofía y sus implicaciones ético-políticas en el pragmatismo ironista de RR*. Tesis doctoral. Málaga: Universidad de Málaga.
- (2007). «Universalidad de los derechos humanos y crítica de la naturaleza humana en el pensamiento de R. Rorty». *Universitas, Revista de Filosofía, Derecho y Política* (5).
- ALVAREZ, A. (2002). «Biología como antidualismo: La epistemología de Rorty». *A Parte Rei, Revista electrónica de Filosofía* (20), 1-30.
- AMORÓS, C. (1997). *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y posmodernidad*. Valencia: Cátedra.
- APEL, K. O. (2000). «Una macroética planetaria para la humanidad: necesidad, dificultad aparente y posibilidad eventual». En E. DEUTCH (Ed.), *Cultura y Modernidad. Perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente* (págs. 219-236). Barcelona: Kairós.
- ARENAS, L., MUÑOZ, J., & PERONA, Á. J. (Edits.). (2001). *El retorno del pragmatismo*. Madrid: Trotta.
- ARENDT, H. (2005). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- ARRANZ, M. (1992). «La utopía liberal de Richard Rorty»,. *Turia, Revista cultural* (21-22), 163-172.
- AVEY, J. (1993). «Three Types of American Neopragmatism». *Journal of Philosophical Research*, 18, 1-13.

AYER, A. J. (1968). *The Origins of Pragmatism. Studies in the Philosophy of Charles S. Peirce and William James*. McMillan.

BAIER, A. (1985). *Postures of Mind*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

BARTON PERRY, R. (1948). *The Thought and Character of William James*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

BAUMAN, Z. (2005). *Ética posmoderna*. México: Siglo XXI.

— (2007). *Libertad*. Losada.

BELLO, G. (1990). Richard Rorty en la encrucijada de la filosofía postanalítica: entre pragmatismo y hermenéutica. En R. RORTY, *El giro lingüístico* (G. BELLO, Trad.). Barcelona: Paidós.

— (1992). «Richard Rorty: Democracia y filosofía: un diálogo con Gabriel Bello». *Claves de la Razón Práctica* (20), 42-46.

— (1997). «El agente moral y su transformación semiótica». En M. CRUZ, *Acción humana*. Ariel, págs.184-212.

— (2000). «Rorty y el pragmatismo». *Doxa:Cuadernos de filosofía del derecho* (23), 635-644.

— (2008). «El Pragmatismo americano». En V. CAMPS, *Historia de la ética* (3 ed.), Vol. 3. Barcelona: Crítica, págs. 38-86.

BENHABIB, S. (1986). Kritik des posmodernen Wissens, Eine Auseinandersetzung mit Jean F. Lyotard. En A. HUYSENS, & K. R. SCHERPE, *Posmoderne Zeichen Eines Kulturellen Wandels*. Reinbek bei Hamburg.

BERCIANO, M. (1998). *Debate en torno a la posmodernidad*. Síntesis.

BERGMAN, G. (1964). *Logic and Reality*. Madison: The University of Wisconsin Press.

- BERLIN, I. (2004). *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza Ensayo.
- BERNSTEIN, R. J. (1986). *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode*. Londres: Polity Press.
- (2010). *The Rorty Reader*. Wiley-Blackwell.
- (2010) *Filosofía y democracia: John Dewey*. Barcelona: Herder.
- BLOCH, E. (2004). *El principio esperanza* [1]. Edición de Francisco Serra. Madrid: Trotta.
- BOSSCHE, M. V. (1994). «Il y a plus que des étants». En G. HOTTOIS, & M. WEYEMBERGH, *Richard Rorty, ambiguïtés et limites du postmodernisme* (págs. 125-138). París: J. Vrin.
- BRAIDOTTI, R. (2009). *Transposiciones*. Gedisa.
- BRANDOM, R. (2000). *Rorty and his critics*. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- BRAVO GALA, P. (1994). «Presentación». En J. LOCKE, *Carta sobre la tolerancia*. Madrid: Tecnos.
- BRUNDHURST. (2006). *El legado filosófico de Hannah Arendt*. Biblioteca Nueva.
- CALDER, G. (2003). *Rory and Redescription*. Londres: Weidenfeld and Nicolson.
- (2007). *Rorty's Politics of Redescription*. Cardiff: University of Wales Press.
- CAMPS, V. (1976). *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*. Barcelona: Península.
- (1990). «J. Rawls, la justicia como libertad». En J. RAWLS, *Sobre las libertades* (págs. 9-25). Paidós.
- (2008). *Historia de la ética* (Vol. 3. La ética contemporánea). (V. CAMPS, Ed.) Crítica.
- CAMUS, A. (2005). *El hombre rebelde*. Madrid: Alianza editorial.

- CEREZO GALÁN, P. (Ed.). (2005). *Democracia y virtudes cívicas*. Biblioteca Nueva.
- CHOMSKY, N. (1989). *El conocimiento del lenguaje*. Alianza Universidad.
- COLLINI, S. (1995). «Introducción: interpretación terminable e inteminable». En U. ECO, *Interpretación y sobreinterpretación*. Cambridge University Press.
- COLOMINA, J. J., & RAGA, V. (2010). *La filosofía de Richard Rorty. Entre pragmatismo y relativismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- CONANT, J. (2000). «Freedom, Cruelty, and Truth: Rorty versus Orwell. En R. BRANDON, *Rorty and his critics* (págs. 268-342). Blackwell Publishing.
- CORTINA, A. (1990). *Ética sin moral*. Madrid: Tecnos.
- CRITCHLEY, S. (1996). «Is Derrida a private ironist or a public liberal». En C. MOUFFE, *Deconstruction and Pragmatism* (págs. 19-40). Nueva York: Routledge.
- CRUZ, M. (1997). «La historia (interminable) y la acción (posible)». En M. CRUZ, *Acción humana*. Ariel.
- CULLER, J. (1982). *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*. Nueva York: Cornell University Press.
- DEBORD, G. (2005). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-textos.
- DEL ÁGUILA, R. (1993). «El caballero pragmático: Richard Rorty o el liberalismo con rostro humano». *Isegoría* (8), 26-48.
- (2004). *Sócrates furioso, el pensador y la ciudad*. Barcelona: Anagrama.
- DEL CASTILLO, R. (1995). *Conocimiento y acción. El giro pragmático en la filosofía*. Madrid: UNED.
- (2003). «Pragmatismo reformista, pragmatismo radical. Respuesta a viejo y nuevo pragmatismo de Susan Haack». *Diánoia*, XLVIII (50), 145-180.

- (2010). «Derivas pragmáticas». Introducción al libro Bernstein, R. J., *Filosofía y Democracia: J. Dewey*. Barcelona: Herder.
- DEWEY, J. (1982). *Reconstruction in Philosophy, in The Middle Works of John Dewey*. Carbondale: Southern Illinois University Press. Traducción al castellano (1970). *La reconstrucción de la filosofía*. Barcelona: Aguilar.
- DUVERGER, M. (1980). *Introducción a la política*. Ariel.
- ECO, U. (1976). *Signo*. Labor.
- EMERSON, Ralph W. (1951). *Ensayos escogidos*, Argentina: Espasa-Calpe.
- (1983). *Essays and Lectures*, New York: Library of America.
- ENGEL, Pascal. (2007). «Main Statement». En Rorty & Engel, *What's the Use of Truth?* Nueva York: Columbia University Press.
- ENZENSBERGER, H. M. (1994). *Perspectivas de guerra civil*. Barcelona: Anagrama.
- ESPINOSA, B. (1986). *Tratado político*. Madrid: Alianza Editorial.
- FRANKFURT, Harry G. (2006). *On Bullshit*, Paidós.
- FRASER, N. (1989). «Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy». En N. FRASER, *Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory* (págs. 93-110). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- FROM, E. (1993). *Ética y Psicoanálisis*. Fondo de Cultura Económica.
- GARCÍA SERRANO, M. (1993). «Abstracciones ilustradas. A propósito del pragmatismo de Richard Rorty». (CSIC, Ed.) *Isegoría* (8), 162-180.
- GÓMEZ, C., & MUGUERZA, J. (. (2007). *La aventura de la moralidad (Paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*. Madrid: Alianza Editorial.
- GROSS, N. (2008). *Richard Rorty: The Making of an American Philosopher*. The

University of Chicago Press.

GUIGNON, C. (., & HILEY, D. R. (2003). *Richard Rorty*. Cambridge University Press.

HAACK, S. (2001). «Viejo y nuevo pragmatismo». *Diánoia*, XLVI (47), 21-59.

HABERMAS, J. (1981). *La reconstrucción del materialismo histórico*. Taurus.

— (1990). *Pensamiento postmetafísico*. Taurus.

— (1991). *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona : Paidós.

— (2000). «Rorty's Pragmatic Turn». En R. Brandom (ed), *Rorty and His Critics*. Blackwell Publishing, págs. 31-55.

— (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. Katz editores.

HALL, D. (1994). *R. Rorty: Prophet and Poet of the New Pragmatism*. State University of New York Press.

HELLER, A. (1990). *The Philosophy of Morals*. Oxford: Basil Blackwell.

HOBBSAWN, E. (2003). *Años interesantes*. Barcelona: Crítica.

HOOK, S. (1974). *Pragmatism and the Tragic Sense of Life*. Nueva York: Basic Books Inc. Publishers.

— (2000). *John Dewey. Semblanza intelectual*. (L. ARENAS, & R. DEL CASTILLO, Trads.) Barcelona: Paidós.

HOY, D. C. (1986). *Foucault, A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.

JAMES, W. (1976). *Essays in Radical Empiricism, en The Works of William James*.

(F. H. Burckhardt, F. Bowers, & I. K. Skrupskelis, Edits.) Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

— (Junio de 1896). «The Will to Believe». *New World*, 1-19.

- KALPOKAS, D. (1999). «¿Superación de la epistemología o final de la filosofía?». (U. C. Madrid, Ed.) *Revista de Filosofía*, 3ª época vol. XI (22), 255-285.
- (2005). *Richard Rorty y la superación pragmatista de la epistemología*. Ediciones del signo.
- KANT, I. (2002). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid: Alianza.
- (2004). *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Tecnos.
- KUHN, T. S. (1977). *The Essential Tension*. Chicago: Chicago University Press.
- KIERKEGAARD, S. (1999). «Sobre el concepto de ironía». *Revista de Occidente* (221), 72-86.
- KOLENDA, K. (1986). «Rorty's Dewey». *Journal of Value Inquiry*, 20 (1).
- LEVI, P. (2005). *A una hora incierta*. La poesía señor hidalgo, Íntegra.
- LÓPEZ ARANGUREN, J. L. (1973). *Moralidades de hoy y de mañana*. Taurus.
- (1986). *La comunicación humana*. Madrid: Tecnos.
- (1994). *Obras completas: Filosofía y Religión* (Vol. 1). Trotta.
- (1995). *Obras completas: Ética y Sociedad* (Vol. 3). Trotta.
- (2005). *Ética* (11 ed.). Madrid: Alianza Universidad Textos.
- LUKES, S. (1993). «Five Fables About Human Rights». En S. SHUTE, & S. HURLEY, *On Human Rights*. Basic Books.
- LYONS, J. (1979). *Introducción a la lingüística teórica*. Barcelona: Teide.
- MCCARTHY, T. (1992). *Ideales e Ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Madrid: Tecnos.

- MACINTYRE, A. (1981). *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press. Versión en castellano, *Tras la virtud*, Amelia Valcárcel (Trad.), Barcelona: Crítica, 2001.
- MALACHOWSKI, A. (2002a). *Richard Rorty (Philosophy Now)*. Chesham: Acumen.
- (2002b). *Richard Rorty*. Londres: SAGE Publications.
- MARCUSE, L. (1969). *Filosofía americana*. Madrid: Guadarrama.
- MARGOLIS, J. (2002). *Reinventing Pragmatism. American Philosophy at the End of 20th Century*. Cornell University Press.
- MARÍAS, Julián (2005). *Historia de la Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- MARQUARD, O. (2000a). *Apología de lo contingente*. Institutió Alfons el Magnanim.
- (2000b). *Adiós a los principios*. Institutió Alfons el Magnanim.
- MARTÍN, M. (1988). «Richard Rorty: “el liberal trágico”». Entrevista con Richard Rorty. *Revista de Occidente* (90), 103-112.
- MATE, R. (2007). *Luces en la ciudad democrática. Guía del buen ciudadano*. Alhambra.
- MENAND, L. (Ed.). (1997). *Pragmatism, a Reader*. Nueva York: Vintage Books.
- (2002). *El club de los metafísicos. Historia de las ideas en América*. (A. Bonnano, Trad.) Barcelona: Destino.
- MENDIETA, E. (2005). «Hacia una política post-filosófica». En R. RORTY, *Cuidar la Libertad* (págs. 9-29). Trotta.
- MOUFFE, C. (1996). «Deconstruction, Pragmatism and the Politics of Democracy». En S. CRITCHLEY, & C. MOUFFE, *Desconstruction and Pragmatism*. Londres: Routledge.

- MOUNCE, H. (1997). *The Two Pragmatisms*. Routledge.
- MOYA, E. (2002). «Filosofía, literatura y verdad (aproximación crítica al textualismo de Rorty)». *Revista de Filosofía*, 27 (2), 305-336.
- MUGUERZA, J. (1977). *La razón sin esperanza*. Madrid: Taurus.
- (1990). *Desde la perplejidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2004). «Del Yo (¿trascendental?) al nosotros (¿intrascendente?): La lectura de Kant en el neokantismo contemporáneo». *Daimón. Revista de filosofía* (33), 135-155.
- (2005). «Razonabilidad». En P. CEREZO GALÁN, *Democracia y virtudes cívicas*. Biblioteca Nueva.
- (2009). «Ética y metafísica (Una reconsideración de la cuestión)». XVI Conferencias Aranguren. *Isegoría* (41), 11-68.
- MURDOCH, Iris (1989). *The Sovereignty of Good*. Londres: Routledge
- MURPHY, J. P. (1990). *Pragmatism: From Peirce to Davidson*. Westview Press.
- NIZNIK, J., & SANDERS, T. (eds.). (2000). *Debate sobre la situación de la filosofía. Habermas, Rorty and Kolakowski*. Cátedra.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004). *Obras completas. Tomo II-1916*. Madrid: Taurus.
- (2005). *Obras completas. Tomo III-1917/1925*. Madrid: Taurus
- PASSMORE, J. (1981). *100 años de filosofía*. Alianza.
- PEARS, D. (1969). *Ludwig Wittgenstein*. (J. PLANELLS, Trad.) Nueva York: Viking.
- PEIRCE, C. (1905). «What Pragmatism Is». *The Monist* (XV).
- (1931-1935). *Collected Papers*. (C. Hartshore, & Y. P. Weiss, Edits.) Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- (1982). «Design and Chance». En C. S. PEIRCE, *Writings of Charles S. Peirce*

- (Vol. 4). Boomington: Indiana University Press.
- (1988). *Un hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)*. (J. Vericat, Trad.)  
Barcelona: Crítica.
- PÉREZ DE TUDELA, J. (1990). *El pragmatismo americano: acción racional y reconstrucción del sentido*. Madrid: Cincel.
- PERRIN, R. (1991). *Max Scheller's Concept of the Person. An Ethics on Humanism*.  
Londres: Macmillan.
- PICÓ, J. (1988). *Modernidad y postmodernidad*. Madrid: Alianza.
- PUTNAM, H. (1997). *La herencia del pragmatismo*. Barcelona: Paidós.
- (1999). *El Pragmatismo, un debate abierto*. Gedisa.
- QUINE, W. V. (1953). *From a Logic Point of View*. Cambridge, Mass.: Harvard  
University Press.
- QUINE, W. V. (1969). *Ontological Relativity and Other Essays*. Nueva York:  
Columbia University Press.
- RAGA ROSALENYI, V. (2005). «Ningún hombre es una isla». *Revista de Filosofía*,  
30 (2).
- RAWLS, J. (1980). «Kantian Constructivism in Moral Theory». *The Journal of  
Philosophy*, 77 (9), 515-572.
- (1982). «The Basic Liberties and Their Priority». En *The Tunner Lectures on  
Human Values, vol. 1*, págs. 1-87. University of Utah Press and Cambridge  
University Press [vers. cast.: *Sobre las libertades*, Paidós, 1990].
- (1985). «Justice as fairness: Political not Metaphysical». *Philosophy and  
Public Affairs*, 14 (3), 223-251.
- (1990). *Sobre las libertades*. (J. VIGIL RUBIO, Trad.) Paidós.

- (1993). «The Law of Peoples». En S. SHUTE, & S. HURLEY, *On Human Rights*. Basic Books.
- (1999). *A Theory of Justice* (Revised Edition ed.). (M. D. GONZÁLEZ, Trad.) Nueva York: Oxford University Press.
- (2004). *El liberalismo político*. (A. DOMENECH, Trad.) Crítica.
- (2007). *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Paidós Surcos.
- REICHENBACH, H. (1951). *The Rise of Scientific Philosophy*. Berkeley: University of California Press.
- RIVERO, Á., SEOANE, J., & THIEBAUT, C. (1989). «La modernidad sin fundamento». En J. MUGUERZA, *El fundamento de los derechos humanos*. Debate.
- (2001). «¿Es Richard Rorty un conservador?». En ARENAS, MUÑOZ, & PERONA (Edits.), *El retorno del pragmatismo*. Madrid: Trotta.
- RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., & ALVAREZ, J. F. (2006). *Disenso e Incertidumbre*. Plaza y Valdés.
- RODRÍGUEZ ESPINOSA, G. (enero de 2003). *Consecuencias del neopragmatismo. El aspecto crítico de Richard Rorty*. Tesis doctoral. La Laguna: Universidad de La Laguna.
- RORTY, R. (1974). «Introduction». En S. HOOK, *Pragmatism and the Tragic Sense of Life*. Nueva York: Basic Books, Inc. Publishers.
- ROYO HERNÁNDEZ, S. (2007). «Sobre la distinción de Richard Rorty entre Filosofía Sistemática y Filosofía Edificante». *A parte Rei, Revista electrónica de filosofía* (50).
- RUMANA, R. (2002). *Richard Rorty. An Annotated Bibliography of Secondary Literature*. Nueva York: Rodopi.

- RUSSELL, B. (1972). *A History of Western Philosophy*. Touchstone Book, Simon and Shuster Inc.
- RYLE, G. (2005). *El concepto de lo mental*. Barcelona: Paidós.
- SAID, E. (2001). «On Writing a Memoir». En M. BAYOUMI, & A. (. RUBIN, *The Edward Said Reader*. Londres: Garanta Books.
- SANTAYANA, G. (2006). *La filosofía en América*. Biblioteca Nueva.
- SAVATER, F. (1981). *La tarea del héroe*. Taurus.
- (1995). *Diccionario filosófico*. Barcelona: Planeta.
- (18 de Febrero de 2006). «Para irritación de creyentes y ateos». *Babelia, El País*.
- SEOANE PINILLA, Julio. (2009). «Una invitación a la lectura de Ferdinand Canning Scott Schiller». *Isegoría* (41), 253-266.
- SEN, A. (2007). *Identidad y Violencia*. (V. I. WEINSTABL, & S. M. DE HAGEN, Trads.) Madrid: Katz editores.
- SHEFFLER, I. (1974). *Four Pragmatisms: A critical Introduction to Peirce, James, Mead, and Dewey*. Nueva York: Humanities Press.
- SHUSTERMAN, R. (2001). «Reasons and Aesthetics, between Modernity and Postmodernity Habermas and Rorty». En M. Festenstein, & S. Thompson, *Richard Rorty, Critical Dialogues*. Polity Press.
- SUAREZ MOLANO, J. O. (2005). *Richard Rorty: el neopragmatismo norteamericano*. Antioquía: Universidad de Antioquía.
- TAYLOR, C. (1989). *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- TENA SÁNCHEZ, J. (2009). «El papel de la virtud en el liberalismo igualitarista».

*Isegoría* (41), 163-180.

THIEBAUT, C. (1992). «De la filosofía a la literatura. El caso de Richard Rorty».

*Daimón* (5), 133-154.

— (1998). *Vindicación del ciudadano. El sujeto reflexivo en una sociedad compleja*. Paidós.

— (2005). «Prudencia». En P. CEREZO, *Democracia y virtudes cívicas* (págs. 75-112). Madrid: Biblioteca Nueva.

— (2006). «El sujeto moral y sus razones». En R. RODRÍGUEZ ARAMAYO, & J. F. ALVAREZ, *Disenso e incertidumbre*. Plaza y Valdés.

— (2007). «Richard Rorty (1931-2007): El repudio liberal de la crueldad». *Teorema*, XXVI (3), 209-217.

TOULMIN, S. (1974). Razones y causas. En R. BORGES, & F. COFFI, *La explicación de las ciencias de la educación*. Madrid: Alianza.

UNAMUNO, M. d. (1982). *El sentimiento trágico de la vida*. Colección Austral, Espasa-Calpe.

URMSON, J.O. (1956). *Philosophical Analysis*, Oxford University Press.

VALDECANTOS, A. (2007). *La moral como anomalía*. Barcelona: Herder.

VATTIMO, G. (2006). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa.

VIDAL-BENEYTO, J. (2010). *La corrupción de la democracia*. Madrid: Catarata.

WALZER, M. (1994). *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. (R. DEL ÁGUILA, Trad.) Notre Dame: University of Notre Dame Press.

— (2004). *Razón, política y pasión. 3 defectos del liberalismo*. La balsa de la medusa.

- WELLMER, A. (1988). La dialéctica de la modernidad y postmodernidad. En J. PICÓ, *Modernidad y postmodernidad*. Madrid: Alianza.
- WEST, C. (1989). *The American Evasion of Philosophy*. The University of Wisconsin Press.
- WRIGHT MILLS, C. (1968). *Sociología y Pragmatismo*. Buenos Aires: Siglo XX.
- ZABALA, S. (2004). «El significado de la filosofía para la política». *Claves de la Razón Práctica* (144), 60-66.
- ŽIŽEK, S. (2001). *El espinoso sujeto*. Buenos Aires: Paidós.
- (2006). *Lacrimae Rerum. Ensayos sobre cine moderno y ciberespacio*. (R. V. Vernis, Trad.) Madrid: Debate.
- (2007). *En defensa de la tolerancia*. Madrid: Sequitur.
- ZUBIRI, X. (1981). *Naturaleza, Historia, Dios* (8 ed.). Editora Nacional.

## APÉNDICE DOCUMENTAL

## Bibliografía sobre Rorty:

AGUILERA PORTALES, Rafael Enrique (2002). «El problema del etnocentrismo en el debate antropológico entre Gertz, Rorty y Levi-Strauss». En *Gazeta de Antropología*, ISSN 0214-7564, núm. 18.

— (2007). «Universalidad de los derechos humanos y crítica de la naturaleza humana en el pensamiento de R. Rorty». *Universitas, Revista de Filosofía, Derecho y Política*, núm. 5, enero, 2007.

— (2009). «La justicia como ampliación de lealtades en la filosofía jurídica de Richard Rorty». *Revista de derecho UNED*, ISSN 1889-9912, núm. 5, 2009, pags. 11-37.

ALDO-MARCELO, Celestini (1999). *La filosofía de Richard Rorty : el sentido crítico del pragmatismo rortyano*. Universidad de Barcelona: Publicaciones y Ediciones, Universitat de Barcelona. Publicacions i Edicions.

ALVAREZ, Asunción (2002). «Biología como antidualismo: la epistemología de Rorty». *A Parte Rei, Revista electrónica de Filosofía*, núm. 20, marzo.

ARCILLA, René Vincent (1995). *For the Love of Perfection: Richard Rorty and Liberal Education*. Routledge.

ARENAS, Luis; Muñoz, J. y Perona, Ángeles J. (2001). *El retorno del pragmatismo*. Trotta.

ARRANZ, Manuel (1992). «La utopía liberal de Richard Rorty». *Turia, Revista cultural*, Instituto de Estudios Turolenses, núm. 21-22, oct. págs. 163-172, Teruel.

ASTORGA, Omar y Cisneros, María Eugenia (1999). «Filosofía y democracia: ¿Cuál tiene la prioridad?». *Apuntes Filosóficos*, vol. 15, págs. 135-146.

AUXIER, R. & LEWIS E. Hahn (ed.) (2009). *The Philosophy of Richard Rorty*. Library of Living Philosophers, vol. 32, Chicago: Open Court.

BACON, Michael (2007). *Richard Rorty: Pragmatism and Political Liberalism*. Lauham: Lexington Books.

BALSLEV, Anindita N. (ed.) (1991). *Cultural Otherness: A Correspondence with Richard Rorty*. Indian Institute of Advanced Study, [2nd ed., Atlanta: Scholars Press, 1999].

BARRIO CASARES, Manuel (1999). «Hegel, Kundera y Rorty». *Er: Revista de Filosofía*, n 26, págs. 11-45.

BAYÓN, Javier, (2007). *Hacia una hermenéutica crítica : Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur* [Monografía]. Editorial Biblioteca Nueva, S.L.

BELLO REGUERA, G. (1992). «Richard Rorty: Democracia y filosofía. Diálogo con Gabriel Bello Reguera». *Claves de la razón práctica*, núm. 20, marzo.

— (2000). «Rorty y el Pragmatismo». *Doxa*, 23.

— (2001). «Pragmatismo y neopragmatismo (A partir de R. Rorty)». *Daimón. Revista de Filosofía*, núm. 22, Enero-Abril 2001, págs. 77-87.

BERNSTEIN, Richard J. (1986). *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode*. London: Polity Press. Hay traducción, *Perfiles filosóficos: ensayos a la manera pragmática*, Méjico: Siglo XXI, 1991.

— (1987). «One Step Backward, Two Steps Forward: Richard Rorty on Liberal Democracy», *Political Theory* 15: 538-563. Incluido en (1991).

- (1990). «Rorty's Liberal Utopia». *Social Research*, vol. 57, núm. 1 (primavera): 346-389. En (1991).
- (1991). *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity-Posmodernity*. Cambridge: Polity Press.
- (1992) «The Resurgence of Pragmatism». *Social Research* 59: 813-840.
- (1995). «American Narratives: The Conflict of Narratives». En Herman J. Saatkamp Jr. (ed.), *Rorty and Pragmatism: The Philosopher responds to His Critics*. Nashville, Tenn: Vanderbilt University Press, págs, 54-67.
- (2003). «Rorty's Inspirational Liberalism». En Charles Guignon y David Hiley (ed.). *Richard Rorty*. Cambridge University Press.
- (ed.) (2010). *The Rorty Reader*. Wiley-Blackwell.
- BLUM, P. (1990). «Heidegger and Rorty on "The End of Philosophy"». *Metaphilosophy*. Vol. 21, núm. 3, págs. 223-239.
- BHASKAR, Ray (1991). *Philosophy and the Idea of Freedom*. Oxford, UK./Cambridge, Mass.: Basil Blackwell.
- BORRADORI, Giovanna (1994). *The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell*. Chicago: University of Chicago Press.
- BOUMA-PREDIGER, S. (1991). «Rorty's Pragmatism and Gadamer's Hermeneutics». *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. 24, núm. 2, págs. 313-324.
- BOUVERESSE, Jacques; Vincent Descombes et al. (1992). *Lire Rorty. Le pragmatisme et ses consequences*. Edité par Jean Pierre Cometti, L'eclat.
- BRANDOM, Robert B. (ed.) (2000). *Rorty: And His Critics (Philosophy and Their Critics)*. (Paperback). Malden, MA: Blackwell publishing.

BRODSKY, G. (1987). «Rorty's Interpretation of Pragmatism». *Transactions of C. Peirce Society*. Vol. 24, núm. 2, págs. 311-337.

CALDER, Gideon (2003). *Rorty and Redescription*. Londres: Weidenfeld and Nicolson. Hay traducción *Rorty y la redescipción*, Alianza, 2005.

— (2007). *Rorty's Politics of Redescription*. Cardif: University of Wales Press.

CAPUTO, J. D. (1983). «The Thought of Being and the Conversation of Mankind: The Case of Heidegger and Rorty». *Review of Metaphysics*. Vol. 36, núm. 3, págs. 661-685.

CELESTINI, Aldo-Marcelo (1999). *La filosofía de Richard Rorty: el sentido crítico del pragmatismo rortyano*. Universidad de Barcelona. Publicaciones y Ediciones.

COLOMINA, Juan José y Vicente RAGA (eds.). (2010). *La filosofía de Richard Rorty*. Madrid: Biblioteca Nueva.

COMAY, R. (1986). «Interrumping the conversations: Notes on Rorty». *Telos*. Vol. 19, núm. 3, otoño.

CORNEL, West (1989). *The American Evasion of Philosophy*, The University of Wisconsin Press.

DANN, Elijah G. (2006). *After Rorty: The Possibilities for Ethics and Religion Believe*. Nueva York: Continuum.

DEL AGUILA, Rafael (1991). «Políticas pragmáticas». Introducción a Richard Rorty en *Pragmatismo y política*. Barcelona: Paidós.

— (1992). «Ironía y etnocentrismo». *Claves de la Razón Práctica* 20, marzo, págs. 50-54.

— (1993). «El caballero pragmático: Richard Rorty o el liberalismo con rostro humano». *Isegoría: ISSN 1130-2097*, núm. 8, págs. 26-48.

DEL CASTILLO, Ramón (1996). «De Richard Rorty a J. Dewey: notas sobre filosofía, democracia y comunidad». *Isegoría*, 14, págs. 173-184.

— (2003). «Pragmatismo reformista, pragmatismo radical. Respuesta a Susan Haack». *Diánoia*, XLVIII, núm. 50.

— (2003). «¿A quién le importa la verdad?». *Ágora*, Santiago de Compostela.

— (2005). Introducción a «Neopragmatismo». En Garrido, Manuel; Valdés, L.M. y Arenas (eds.). *El Legado filosófico y científico del siglo XX*, Madrid: Cátedra, 2005.

— (2010). «¿Adiós a la filosofía? Recuerdos de Richard Rorty». En COLOMINA & RAGA, *La filosofía de Richard Rorty. Entre pragmatismo y relativismo*, Biblioteca Nueva, 2010.

— (2010) «Introducción» a Bernstein, R., *Filosofía y Democracia: J. Dewey*, Herder.

DOOLEY, M. (ed.) (2003). *In Praise of Prophecy*. Albany: Suny Press,

— (ed), (2003). *A Passion for the impossible: John Caputo in focus*. Albany: Suny Press.

— (1999). «Private Irony vs Social Hope». *Cultural Values* 3/3 págs. 263-290.

DUSSEL, Enrique D. (1993). *Apel, Ricoeur. Rorty y la filosofía de la liberación: con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul*. Universidad de Guadalajara.

ENRICI, Aldo (2006). «RR y Slavoj Zizek. La contingencia y el retroceso como formas de interpretación de la angustia de Martin Heidegger». *A parte Rei*, n.48, noviembre.

FESTENSTEIN, M. (1997). *Pragmatism and Political Theory: From Dewey to Rorty*. Chicago: University of Chicago Press.

- & THOMPSON, S. (2001). *Richard Rorty, Critical dialogues*. UK: Polity Press.
- FORTANET FERNÁNDEZ, J. (2010). *Foucault y Rorty: presente, resistencia y deserción*. Prensas Universitarias de Zaragoza.
- FRASSER, N. (1989). «Solidarity or singularity? Richard Rorty between Romanticism and Tecnocracy». En *Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis, University of Minnesota: Polity Press.
- (1990). «From Irony to Prophecy to Politics: A Response to Richard Rorty». *Tanner Lectures of Michigan*, 8 de diciembre.
- (2000). «Why Overcoming Prejudice Is Not Enough: A Rejoinder to Richard Rorty». *Critical Horizons*, 1, 1, (febrero).
- FRAZIER, Brad (2006). *Rorty and Kierkegaard on Irony and Moral Commitment: Philosophical and Theological Connections*. NY: Palgrave MacMillan.
- GARCÍA SERRANO, M. (1993). «Abstracciones ilustradas. A propósito del pragmatismo de Richard Rorty». *Notas y Discusiones, Isegoría*, núm. 8 p. 164.
- GARGANI, Aldo G. (1989). «La vita contingente». Prefacio a Rorty, R. *La filosofía dopo la filosofía*. Italia: Laterza.
- GARMA, Amanda (2006). «El pragmatismo de R. Rorty. Alternativas a la teoría de la acción comunicativa». *A Parte Rey*, núm.43, enero de 2006.
- GARRIDO, Manuel, et al. (Coord.). (2005). *El legado filosófico y científico del siglo XX*. Cátedra.
- GANDER, Eric (1999). *The Last Conceptual Revolution: A Critique of Richard Rorty's Political Philosophy*. Albany: State of New York Press.

GERAS, Norman (1995). *Solidarity in the Conversation of Humanity: the Ungroundable Liberalism of Richard Rorty*. London: Verso Press.

GHIRALDELLI, Paulo (1999). *Richard Rorty: a filosofia de novo mundo em busca de mundos novos*. Petropolis, Brazil:Vozes.

GROSS, Neil (2008). *Richard Rorty: The Making of an American Philosopher*. (Hardcover). University Of Chicago Press.

GUIGNON, C. B. (1982). «Saving the Difference: Gadamer and Rorty». *PSA 1982*, vol. 2, págs. 360-367.

— David R. Hiley (Editores) (2003). *Richard Rorty (Contemporary Philosophy in Focus)*. (Paperback). Cambridge University Press.

GUTTING, G. (1984). «Paradigms and Hermeneutics: A Dialogue on Kuhn, Rorty and the Social Sciences». *American Philosophy Quaterly*. Vol. 21, núm. 1, págs. 1-15.

HAACK, Susan, (1997) «We pragmatists...Peirce and Rorty in conversation». *Partisan Review*. Vol. 64, núm. 1, (invierno): 91-107.

— (2001) «Viejo y nuevo pragmatismo». *Dianoia*, vol. XLVI, núm. 47.

HABER, Hony Fern (1994). *Beyond Postmodern Politics, Lyotard, Rorty, Foucault*. New York, London: Routledge.

HABERMAS, J. (1988). «Cuestiones y contracuestiones». En R. Bernstein, *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra.

— (2000) «Richard Rorty's Pragmatic Turn». En R. Brandom (ed.), *Rorty and his Critics* (véase en bibliografía referencial). Hay traducción en *Isegoría*, 17, (1997): 5-36.

- HALL, D.L. (1994). *Richard Rorty: Prophet and Poet of the New Pragmatism*. Albany, (State University of New York): Sunny Press.
- HAYLA, Tarek (2008). *The Problem of Public Justification in Political Philosophy: Rawls, Rorty and Habermas*. Saarbrücken: Vamverlag.
- HOTTOIS, G. y Weyembergh, M. (eds.) (1994). *Richard Rorty, Ambigüités et limites du postmodernisme*. Paris: J. Vrin.
- IBÁÑEZ GRACIA, Tomás (2005). *Contra la dominación: variaciones sobre la salvaje exigencia de libertad que brota del relativismo y de las consonancias entre Castoriadis, Foucault, Rorty y Serres* [Monografía]. Editorial Gedisa, S.A.
- INNENARITY, Daniel (2001). «El antagonismo democrático». *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte*, núm. 73, enero-febrero, págs. 14-22.
- IVARS, Joaquín (2008). *Relaciones transversales entre los conceptos artísticos de juego (Gadamer), ironía (Rorty) y ritornelo (Deleuze y Guattari)*. Tesis doctoral presentada en el Departamento de Pintura de la Universidad Complutense de Madrid, Director, Dr. D. Josu Larrañaga Altuna.
- KALPOKAS, Daniel (1991). «¿Superación de la epistemología o final de la filosofía? La crisis de la filosofía en Richard Rorty». *Revista de Filosofía*. Vol. XI, núm. 22, Madrid, España: Universidad Complutense, 1999.
- (1999). «Entre el objetivismo y el relativismo: el etnocentrismo liberal de Rorty». *Agora. Papeles de Filosofía*. Vol. 18, núm. 2, Universidad de Santiago de Compostela.
- (2005). *Richard Rorty y la superación pragmatista de la epistemología*. Argentina: Ediciones del signo.

KELLY, Aine (2008). «The Provocative Polemics of Richard Rorty». *Minerva*, an Internet Journal of Philosophy, 12, págs. 78-101.

KLAPPENBACH, Augusto (2010). «Esperanza sin conocimiento». *Claves de la Razón práctica*, núm. 201, abril, págs. 50-54.

KOLENDA, K. (1986), «Rorty's Dewey». *The Journal of the value Inquiry*, vol. 20, núm.1, 56-72.

— (1990). *Rorty's humanistic pragmatism: philosophy, democratized*. Tampa: University of South Florida.

LANAS HIDALGO, Salvador (2006). «Rorty; Tensiones entre crueldad, solidaridad y progreso moral». *Revista Observaciones filosóficas*, núm. 3, 2º semestre, 2006.

LELAND, D. (1988). «Rorty on the Moral Concern of Philosophy: A Critique from a Feminist Point of View». *Praxis International*, núm. 8, octubre, págs. 273-383.

MALACHOWSKI, Alan (1990). *Reading Rorty*. Oxford: Blackwell.

— ((2002). *Richard Rorty*. Acumen.

— (Ed) (2002). *Richard Rorty: Critics and Interpretation*. Sage Masters of Modern Thought, 4 volúmenes, London: Sage Publications Ltd.

MARTÍN, Marina (1988). «Richard Rorty: el “liberal trágico“». *Revista de Occidente*, ISSN 0034-8635, núm. 90, (Ejemplar dedicado a: Muguerza, Rorty, Bajtin: homenaje a Fernando Vela), págs. 103-112.

MARTORELL, F. (2000). «Elogio de la lectura: Filosofía y política en la divulgación rortiana de Derrida». *Dilema. Revista de Filosofía*, vol. 4, núm. 1, págs. 21-55.

MCCARTHY, T. (1990). «Private Irony and Public Decency: Richard Rorty's New Pragmatism». *Critical Inquiry*, vol. 16, págs. 355-370. Hay traducción española,

«Ironías privadas y decencia pública: el nuevo pragmatismo de RR», *La balsa de la medusa*, núm. 8, 1988.

— (1992). «Filosofía y práctica social: El nuevo pragmatismo» de Richard Rorty», y «La teoría ironista como vocación», en *Ideales e Ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Tecnos. Traducción de Ángel Rivero.

MENAND, Louis (2002, 2001). *El club de los metafísicos*. Destino.

MOUNCE, H. O. (1997). *The two pragmatisms: from Peirce to Rorty*. London: Routledge.

MOYA CANTERO, Eugenio (2002). *Filosofía, literatura y verdad (aproximación crítica al textualismo de Rorty)*, en: *Revista de filosofía*, ISSN 0034-8244, núm. 27, 2, 2002, págs. 305-336.

MURPHY, John P. (1990). *Pragmatism: From Peirce to Davidson*. Westview Press.

NIELSEN, Kai (1991). *After the Demise of the Tradition: Rorty, Critical Theory, and the Fate of Philosophy*. Boulder: Westview Press.

NIZNIK, Józef; John T.Sanders (eds) (2000). *Debate sobre la situación de la filosofía/ Habermas, Rorty y Kolakowski*. Cátedra.

NUBIOLA, Jaime (2005). «Pragmatismo y relativismo: CS. Peirce y RR». *Revista Observaciones filosóficas*.

PENELAS, Federico (2005). «Las inclinaciones de la convicción. Verdad y justificación en el liberalismo político». *Revista latinoamericana de Filosofía*, XXXI, I.

PETERS, Michael & GHIRALDELLI. P. (ed.) (2000). *Richard Rorty: Education, Philosophy and Politics*. Lauham, MD:Rowman &Littlefield.

- QUINTANA PAZ, M.A. (1999). «Una tercera vía. El antirrealismo de Vattimo, Feyerabend y Rorty». *Laguna*, número extraordinario, otoño 1999, págs. 193-204.
- RAMBERG, B. (2001). «Richard Rorty». *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- RECAS BAYÓN, Javier; Jacobo Muñoz (2006). *Hacia una hermenéutica crítica: Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur*. Biblioteca Nueva.
- REZOLA AMELIVIA, Rodolfo (2006). *El relato de Occidente: algunas conversaciones de Kant a Rorty* [Monografía]. Editorial/es: Rezola Amelivia, Rodolfo.
- RIVERO, Ángel (1993). «Liberalismo, democracia y pragmatismo». *Isegoría*, núm. 8, págs. 49-64.
- (1995). «Richard Rorty y la política el nuevo pragmatismo», en Fernando Vallespín (ed.), *Historia de la filosofía política*, vol. 6, Madrid: Alianza.
- (2001). «¿Es Richard Rorty un conservador?», en AAVV, *El retorno del pragmatismo*, Madrid: Trotta.
- (2005). «Contingencia, ironía y solidaridad/Forjar nuestro país», en «Neopragmatismo». M. Garrido, L. M. Valdés y L. Arenas (ed.). *El legado filosófico y científico del siglo XX*. Madrid: Cátedra.
- ROSS, Neil (2008). *Richard Rorty: The Making of an American Philosopher*. The Chicago University Press.
- ROTHBERG, D. (1986). «Gadamer, Rorty, Hermeneutics, and Truth: A Response to Wranke». *Inquiry*, vol. 29, núm. 4, págs. 355-361.
- ROYO HERNÁNDEZ, Simón (2007). «Sobre la distinción de RR entre filosofía sistemática y filosofía edificante». *A Parte Rei*, núm. 50, marzo.
- RUMANA, Richard (1999). *On Rorty*. Wadsworth Philosophers Series.

SAATKAMP, H. J. Jr. (ed.) (1995). *Rorty and Pragmatism: The Philosopher responds to his Critics*. London: Vanderbilt University Press, Nashville.

SAEZ, José Luis (1996). «Por una diferencia no indiferente: a propósito de las críticas de Rorty y Lyotard a la nueva ilustración alemana». *Er: revista de filosofía*; 20 págs. 79-120.

SOLA, Luis (1992). «Algunas perspectivas actuales en torno al problema del relativismo epistemológico: Winch, Gadamer, Kuhn, Feyerabend, Rorty». *Sistema, Revista de ciencias sociales*, núm. 108, mayo; págs. 123-140.

STEINMANN, R. (1988). «Rortism». *Philosophy and literature*, vol. 12, núm. 1, abril.

SUÁREZ MOLANO, José Olimpo (2005). *Richard Rorty: el neopragmatismo norteamericano*. Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquía, Otraparte, Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia.

TARTAGLIA, J. (2007). *Routledge Philosophy Guidebook to Rorty and the Mirror of Nature*. Nueva York: Routledge.

THIEBAUT, Carlos (1992). «De la filosofía a la literatura. El caso de Richard Rorty». *Daimón*, 5, págs.132-154.

— (2007). «El repudio liberal de la crueldad. Obituario a Richard Rorty». *Teorema*, vol. XVI, núm. 3, otoño.

TRABAL BENDICHO, Jaume (2000). *El retorn a la ciutat. Política i dicció en Hume i Rorty*. [Microforma], Universidad de Barcelona. Publicaciones y Ediciones.

TRAVAL, Jaime, (1998). «La apuesta filosófica por la polémica. Entrevista a R.Rorty». *Revista Internacional de Filosofía* (11), enero; págs. 149-154.

VADEN HOUSE, D. (1994). *Without God or his Doubles: Realism, Relativism and Rorty*. Leiden: Brill Academic Publishers.

VÁSQUEZ ROCA, Adolfo (2005). «Rorty; Neopragmatismo y Contingencia de una Comunidad Liberal. Consenso y conflicto en la construcción del espacio público».

*Revista Observaciones Filosóficas*. Dirección en internet el 12 -05-2010:

<http://www.observacionesfilosoficas.net/rorty.htm#1not>.

— (2005). «Richard Rorty: Pragmatismo, ironismo liberal y solidaridad», *A Parte Rey*, núm. 38, mayo 2005.

— (2005). *Rorty: el giro narrativo de la ética o la filosofía como género literario*. *Revista A Parte Rey*, núm. 42 noviembre, 2005.

— (2006). «Pragmatismo y política en Rorty; la construcción del espacio público». *Astrolabio, Revista Internacional de Filosofía*, núm. 2.

VEGAS GONZÁLEZ, Serafín (1990). «Filosofía e historia de la filosofía en el pensamiento de R. Rorty». *Pensamiento*, 182, págs. 149-178.

— (1998). *Richard Rorty (1931- 1998)*. Ediciones del Orto.

VERGES, F. G. (1987). «Rorty and the New Hermeneutics». *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, vol. 62, núm. 24, págs. 307-323.

WOLTERSTOFF, N. (2003). «An Engagement with Rorty», en *Journal of Religious Ethics*, vol. 31, núm. 1, págs. 129-139.

ZABALA, Santiago (2004). «El significado de la filosofía para la política: las esperanzas de R. Rorty». *Claves de la razón práctica* N.144, julio-agosto, págs. 60-66.

ZHANG, Wei (2006). *Heidegger, Rorty and the Eastern Thinkers: A Hermeneutic of Cross-Cultural Understanding*. State University of New York Press.

## Libros de Rorty

- (Ed.) *The Linguistic Turn: Recent essays in Philosophical Method*. University of Chicago Press, 1967. Traducción e introducción de Gabriel Bello, *El giro lingüístico*. Paidós, 1990.
- *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979. Traducción de Jesús Fernández Zulaica, *Filosofía y el espejo de la naturaleza*. Cátedra, 2001.
- *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. Traducción de J.M. Esteban Cloquell *Consecuencias del Pragmatismo*. Madrid: tecnos, 1996.
- *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. Traducción española de Alfredo Eduardo Sinnott, *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1991.
- «The Historiography of Philosophy: Four Genres». *En Philosophy in History*, R. Rorty, J. B. Schneewind, Quentin Skinner (compiladores); colaboraciones de Charles Taylor... [et al.], Cambridge University Press, 1984. También en [TP]; traducción de Eduardo Sinnott, *La Filosofía en la historia: ensayos de historiografía de la filosofía*. Barcelona [etc.]: Paidós, 1990.
- *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, Volumen 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1996. Traducción de J. Vigil Rubio.
- *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers, Volumen 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. Traducción española, *Ensayos sobre Heidegger*. Traducción de Jorge Vigil Rubio, Barcelona: Paidós, 1993.

- *¿Esperanza o conocimiento?: una introducción al pragmatismo*. Traducción de Eduardo Rabossi. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- *Truth, Politics, and "Post-Modernism"*. Assen: Van Gorcum, 1997. [Contiene las conferencias Spinoza, que tuvieron lugar en la Universidad de Amsterdam en Mayo 1997: «Is It Desirable to Love Truth?» y «Is 'Post-Modernism' Relevant to Politics?»]
- *Pragmatismo y Política*. Edición, introducción y traducción de Rafael del Águila. Colección de artículos. Paidós, 1998.
- *Truth and Progress: Philosophical Papers*, Volumen 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. Traducción en español de Ángel Manuel Faerna García Bermejo, *Verdad y Progreso*. Barcelona: Paidós, 2000.
- *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998. Traducción de Ramón del Castillo, *Forjar nuestro país*. Barcelona: Paidós, 1999.
- *Philosophy and Social Hope*. Penguin Books Ltd, 1999. Algunos artículos del libro están traducidos en *¿Esperanza o Conocimiento?* FCE, 1997.
- *El pragmatismo, una versión. El antiautoritarismo en epistemología y ética*. Traducción de Joan Vergés Gifra, Ariel filosofía, 2000.
- *Filosofía y futuro*. Traducción de Ángela Ackerman Pilari y Javier Calvo. Colección de artículos, Gedisa, 2000.
- *Cuidar la libertad. Entrevistas desde 1982-2001*. Traducción de Sonia Arribas, Madrid: Trotta, 2005
- *The Future of Religion*, (coautor), Gianni Vattimo, Nueva York: Columbia University Press, 2005. Traducción castellana de Teresa Oñate, *El Futuro de*

- la Religión, Solidaridad, caridad, ironía*; Con Gianni Vattimo. Compilador Santiago Zabala, Paidós, 2006.
- *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers, Vol.4*, Cambridge University Press, 2007. No hay traducción.
- *Sobre la verdad: validez universal o justificación*. Traducción de Patricia Willson, Amorrortu editores, 2008. Contiene el artículo «Universalidad y Verdad», [en PUV] y la respuesta de Jurgen Habermas, «Rorty's Pragmatic Turn», en Robert BRANDOM, *Rorty and his Critics*, Blackwell Publishing, 2000.
- *Una ética para laicos: presentación de Gianni Vattimo*. Traducción de Luciano Padilla López, Katz editores, 2009.

## Libros y artículos de Rorty cronológicamente ordenados<sup>840</sup>

1955

«Contribution to a colloquium, Theses on Presuppositions by David Harrah».

*Review of Metaphysics* 9, (1955-56): 117.

1959

«Review of Alan Pasch's *Experience and the Analytic: A Reconsideration of Empiricism*», *International Journal of Ethics* 70, (Octubre): 75-77.

1960

a. «Review of J. Blewett's (ed.), *John Dewey: His Thought and Influence*», *Teacher's College Record*, 62, (octubre): 88-89.

b. «Review of D. L. Miller's *Modern Science and Human Freedom*», *International Journal of Ethics*, 70, (abril): 248-249.

1961

a. «Pragmatism, Categories and Language». *Philosophical Review*, vol. 70, núm. 2, (abril): 197-223.

b. «Recent Metaphilosophy». *Review of Metaphysics*, vol. 15, n<sup>o</sup> 4, (diciembre): 299-318.

c. «The Limits of Reductionism». En Irwin C. Lieb, *Experience, Existence and the Good: Essays in honor of Paul Weiss*, Southern Illinois University Press.

---

<sup>840</sup> Esta bibliografía tiene como trabajo base el libro de R. Brandom, *Rorty and His Critics*, la tesis de Rodríguez Espinosa: *Consecuencias del neopragmatismo: El aspecto crítico de Richard Rorty*. Universidad de la Laguna, y la página web personal del mismo R. Rorty: [http://www.stanford.edu/~mvr2j/rr/biblio\\_2007.html](http://www.stanford.edu/~mvr2j/rr/biblio_2007.html). Dichas bibliografías han sido revisadas, completadas y ampliadas para esta nueva relación.

1962

- a. «Second Thoughts on Teaching Communism», *Teacher's College Record*, 63, (abril).
- b. «Realism, Categories and the 'Linguistic Turn'». *International Philosophical Quarterly*, vol. 2, núm. 2, (mayo): 307-322.

1963

- a. «Empiricism, Extensionalism and Reductionalism». *Mind* 72, núm. 286, (abril): 176-186.
- b. «Reasons and Analysis by Brand Blanshard». *Journal of Philosophy* LX, 551-557.
- c. «Matter and Event». En *The Concept of Matter*, ed. Ernan McMullin, 497-524. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1963. [Una version revisada en *Explorations in Whitehead's Philosophy*], ed. Lewis S. Ford and George L. Kline, 68-103 (New York: Fordham University Press, 1983)].
- d. «The Subjectivist Principle and the Linguistic Turn». En Alfred North Whitehead: *Essays on His Philosophy*, ed. George L. Kline, 134-57. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1963.

1964

«Questions to Weiss and Tillich». En *Philosophical Interrogations*, ed. Beatrice and Sidney Rome, 266-67, 369-70, 392-93. New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1964.

1965

«Mind-Body Identity, Privacy, and Categories». *Review of Metaphysics* 19: 24-54.

1966

«Aristotle». *The American Peoples' Encyclopedia*. Vol. 2. Ed. Walter D. Scott.  
Chicago: Spencer Press.

1967

- a. «Metaphilosophical Difficulties in Linguistic Philosophy». En «Introduction». RORTY (ed.) *The Linguistic Turn*, Chicago, University of Chicago Press, 1967. Traducción al español de Gabriel Bello, «Dificultades metafisológicas de la filosofía lingüística»[GL].
- b. «Intuition», *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 4, E. Edwards (ed), Nueva York: Mcmillam Free Press, págs. 204-212.
- c. «Relations, External and Internal», en P. Edwards (ed), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7, NY: Mcmillam Free Press, págs. 125-133.
- d. «Do Analyst and Metaphysicians Disagree?», *Proceedings of the Catholic Philosophical Association*, 41: 39-53.

1970

- e. «Incorrigibility as the Mark of the Mental». *Journal of Philosophy*, 67: 399-424.
- f. «Wittgenstein, Privileged Access, and Incommunicability». *American Philosophical Quarterly* 7:3. (Julio): 192-205.
- g. «In Defence of Eliminative Materialism». *Review of Metaphysics* 24, (septiembre). Reprinted in */Materialism and the Mind-Body Problem/*. Ed. David M. Rosenthal, 223-31. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall: 1971.
- h. «Strawson's Objectivity Argument». *Review of Metaphysics* 24:2, (diciembre): 207-44.

- i. «Cartesian Epistemology and Changes in Ontology». En *Contemporary American Philosophy*, ed. John E. Smith, 273-92. New York: Humanities Press, 1970.

1971

- «Verificationism and Transcendental Arguments». *Nous* V, 1, (febrero): 3-14.

1972

- a. «The World Well Lost». *Journal of Philosophy*, núm. 69, (octubre): 649-665.  
[CP].
- b. «Functionalism, Machines and Incorrígibility». *Journal of Philosophy*, núm. 69:  
203-220.
- c. «Indeterminacy of Translation and of Truth». *Syntheses*, 23: 443-462.
- d. «Dennett on Awareness», *Philosophical Studies*, 23, (abril): 153-162.

1973

- a. «Criteria and Necessity». *Nous* 7, (noviembre): 313-329.
- b. «Genus as Matter: A Reading of Metaphysics Z-H». En *Exegesis and Argument: Essays in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos, R. M. Rorty (eds.), Assen: Van Gorcum, 1973, págs. 393-420.

1974

- a. «Matter as Goo: Comments on Marjorie Grene's Paper», *Synthese*, 28:1,  
(septiembre): 71-77.
- b. «More on Incorrígibility», *Canadian Journal of Philosophy* /4, (septiembre): 195-  
97.

- c. «Minds and Machines», /Empire State Study Modules Series/. Saratoga Springs, N.Y.: Empire State College, 1974.
- d. «Introduction» a S. Hook, *Pragmatism and the Tragic Sense of Life*. Nueva York: Basic Books Inc. Publishers, 1974.

1976

- a. «Professionalized Philosophy and Transcendentalist Culture», *Georgia Review*, núm. 30, (1976): 757-769. [CP].
- b. «Keeping Philosophy Pure», *Yale Review*, núm. 65, (primavera): 336-356. [CP].
- c. «Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey», *Review of Metaphysics*, núm. 30, (diciembre): 280-305. [CP].
- d. «Realism and Reference», *The Monist*, 59:3, (julio): 321-340.
- e. «Realism and Necessity: Millan Fisk's "Nature and Necessity"», *Nous*, 10, (septiembre): 345-354.

1977

- a. «Wittgensteinian Philosophy and Empirical Psychology», *Philosophical Studies*/ 31:3 (Marzo): 151-72. [Aparece como partes del capítulo 5 de *Philosophy and the Mirror of Nature*.]
- b. «Review of Ian Hacking's *Why Does Language Matter to Philosophy*», *Journal of Philosophy*, núm. 74, (julio): 416-432 [GL].
- c. «Derrida on Language, Being and Abnormal Philosophy», *Journal of Philosophy*, núm. 74, (julio): 673-681.

- d. «Dewey`s Metaphysics», en CAHN (ed.) *New Studies in the Philosophy of John Dewey*, Hanover (NH), University of New England Press, (1977), págs. 45-74. [CP].

#### 1978

- a. «Philosophy as a Kind of Writing: An essay on Derrida», *New Literary History*/ 10:1, (otoño): 141-60. [CP].
- b. «Epistemological Behaviorism and the De-Trascendentalization of Analytic Philosophy», en HOLLINGER, M. (ed.) *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1985, págs. 89-121.
- c. «A Middle Ground Between Neurons and Holograms?», *Behavioural and Brain Sciences*/ 1:2, (1978): 248.
- d. «From Epistemology to Hermeneutics», *Acta Philosophica Fennica*, 30: 11-30. [Editado como partes del capítulo 7 de *Philosophy and the Mirror of Nature*/.]

#### 1979

- a. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979. [FEN].
- b. «Transcendental Argument, Self-Reference, and Pragmatism», En *Transcendental Arguments and Science*, ed. Peter Bieri, Rolf-P. Horstmann, Lorenz Kruger, Dordrecht: D. Reidel, 1979, págs. 77-103.
- c. «The Unnaturalness of Epistemology», En *Body, Mind, and Method: Essays in Honor of Virgil C. Aldrich*, ed. Donald Gustafson and Bangs Tapscott, 77-92. Dordrecht: D. Reidel, 1979. [Reeditado como partes del capítulo 5 de *Philosophy and the Mirror of Nature*/.]

1980

- a. «Pragmatism, Relativism, and Irrationalism», *Proceedings of the American Philosophical Association*/ 53:6, (agosto): 719-738. [CP].
- b. «Reply to Dreyfuss and Taylor» y «Discussion», *Review of Metaphysics*, vol. 34/ 2, (septiembre): 39-55.
- c. «Freud, Morality and Hermeneutics», *New Literary History*, vol. 12, núm. 2, (otoño): 177-185.
- d. «Cavell on Skepticism», *Review of Metaphysics* 34 (1980-1981): 759-774. [CP].
- e. «Searle and the Secret Powers of the Brain», *Behavioral and Brain Sciences*/ 3:3, (1980): 445-446.
- f. «Idealism, Holism, and the 'Paradox of Knowledge'», In *The Philosophy of Brand Blanshard*/, ed. P. A. Schilpp, La Salle, Ill.: Open Court, 1980, págs. 719-738.

1981

- a. «Beyond Nietzsche and Marx», *London Review of Books*, 19 (febrero): 5-6.
- b. «Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism», *The Monist*/ 64:2, (abril): 155-74. [CP].
- c. «Method, Social Science, and Social Hope», *Canadian Journal of Philosophy* 11 (diciembre): 569-88. [CP]. Una version anterior: «Method and Morality», en *Social Science as Moral Inquiry*, ed. Norman Hahn, Robert Bellah, W. M. Sullivan, and Paul Rabinow, 155-176, New York: Columbia University Press, 1983. Reeditado en *Interpreting Politics*/, ed. Michael Gibbons, 241-259 New York: New York University Press, 1987. También reeditado en *The Postmodern Turn: New Perspectives on Social Theory*, ed. Steven Seidman, 46-64 Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

- d. «From Epistemology to Romance: Cavell on Scepticism», *Review of Metaphysics*/ 34:4, (Junio): 759-774. [CP].
- e. «Is There a Problem About Fictional Discourse?», *Funktionen Des Fictiven: Poetic und Hermeneutik*/ 10. Munich: Fink, 1981. [CP]. Revista editada más tarde como libro con el mismo título, ed. Dieter Henrich and Wolfgang Iser, 67-93. Munich: Fink, 1983.
- f. «Zur Lage der Gegenwartsphilosophie in den USA», *Analyse und Kritik*/ 3:1, (1981): 3. [El original inglés apareció después en 1982a].
- g. «Reply to Professor Yolton», *Philosophical Books*/ 22:3, (1981): 134-35.

## 1982

- a. «Philosophy in America Today». *American Scholar*, 51:2, (primavera): 183-200. [CP], [original de 1981].
- b. «Comments on Dennett's 'How to Study Human Consciousness Empirically'». *Synthese*, 53:2, (noviembre): 181-87.
- c. «Contemporary Philosophy of Mind». *Synthese*, 53:2 (noviembre): 323-48. Reprinted as «Mind as Ineffable», en *Mind in Nature*, ed. Richard Elvee, 60-95. Nobel Conference 17. San Francisco: Harper and Row, 1982.
- d. *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982. [CP].
- e. «Hermeneutics, General Studies and Teaching», *Selected Papers from the Synergos Seminars*, Fairfax, George Mason University, 1982. Incluye críticas de C. B. Chabbot, R.A. Wallace, F. Suppe y una réplica de Rorty.
- f. «From Philosophy to Post-Philosophy», entrevista con Wayne Hudson y Win Van Reijen, *Radical Philosophy*, (otoño): 10-11.

- g. «The Fate of Philosophy», *The New Republic*, 18 (octubre): 28-34.
- h. «Davidson Paradoxes of Irrationality», En *Philosophical essays on Freud*, Eds. B. Wollheim and J. Hopkins, Cambridge University Press, 1982.

1983

- a. «What Are Philosophers For?», *Center Magazine*, 16:5, (septiembre-octubre): 40-51.
- b. «Postmodernist Bourgeois Liberalism», *Journal of Philosophy* 80:10 (octubre): 583-89. (ORT, HZX). Reimpreso en *Hermeneutics and Praxis*, ed. Robert Hollinger, 214-21. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985. También reimpreso en *Postmodernism: A Reader*, ed. Thomas Docherty, 323-28. New York: Columbia University Press, 1993.
- c. «Pragmatism Without Method», en Sidney Hook: *Philosopher of Democracy and Humanism*, ed. Paul Kurtz, 259-73. Buffalo: Prometheus Books, 1983. [ORT].
- d. «Matter and Event». En *Explorations of Whitehead's Philosophy*, Ford Ham U.P.

1984

- a. «Historiography of Philosophy: Four Genres», en RORTY, R., SCHNEEWIND, B. y SKINNER, Q. (eds.) *Philosophy in History*, CUP, págs. 1-14.
- b. «Singpost Along the Way that Reason Went. Review of Jaques Derrida's *Margins of Philosophy*», *London Review of Books*, (16 de febrero 1984): 5-6.
- c. «What's It All About?», Review of John Searle's *Intentionality*, *London Review of Books*, (17 de Mayo 1984): 3-4.
- d. «A Reply to Six Critics», *Analyse & Kritik*, núm. 6, (junio): 78-89.

- e. «Life at the End of Inquiry», Review of Hilary Putnam's *Realism and Reason. Philosophical Papers 3*, *London Review of Books*, (2 de agosto 1984): 3-4.
- f. «Heidegger wider die Pragmatisten», *Neue Hefte für Philosophie*, n. 3, (1984): 18-25. (manuscrito en inglés).
- g. «Deconstruction and Circumvention», *Critical Inquiry* 11, (1984): 1-23. [EHO].
- h. «Solidarity or Objectivity?», *Nanzan Review of American Studies*, 6 (1984): 1-19. [ORT]. Reimpreso en *Post-Analytic Philosophy*, ed. John Rajchman and Cornel West, 3-19. New York: Columbia University Press, 1985. También reimpreso en *Relativism*, ed. Michael Krausz, 35-50. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989.
- i. «Heidegger and Lyotard on Post-Modernity», *Praxis International*, 4, (abril): 32-44. También en R. J. Bernstein (ed), *Habermas and Post-Modernity*, Cambridge: Polity Press, 1985, págs. 161-176. [EHO].

#### 1985

- a. «Comments on Sleeper and Edel», *Transactions of the Charles Sanders Peirce Society*, vol. 21, núm. 1, (1985): 39-48.
- b. «Philosophy without Principles», *Critical Inquiry*, 11 (marzo). También en MITCHELL, W. J. T. (ed.), *Against Theory. Literary Studies and the New Pragmatism*, Chicago, University of Chicago Press, 1985, págs.132-138.
- c. «Le Cosmopolitanisme sans emancipation: Reponse a Jean-Francois Lyotard». *Critique*, 41:456 (mayo): 569-80, 584. [ORT]. Versión inglesa original en *Modernity and Identity*, ed. Scott Lash and Jonathan Friedman, 59-72 Oxford: Blackwell, 1990.
- d. «Texts and Lumps», *New Literary History*, 17:1, (otoño): 1-15. [ORT].

- e. «The Humanities: Asking Better Questions, Doing More Things. Interview», *Federation Review*, 8, (mayo-abril): 15-19.

1986

- a. «From Logic to Language to Play», *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association*, núm. 59, (1986): 747-753.
- b. «Foucault and Epistemology», en HOY, David C. (ed.) *Foucault: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, 1986.
- c. «Introduction», en DEWEY, John, *The Latter Works*, vol. 8, Carbondale: Southern Illinois University Press, 1933, págs. ix-xviii.
- d. «Comments on Toulmin`s “Conceptual Communities and Rational Change“», *Archivo di Filosofia*, núm. 1-3, (1986): 189-193.
- e. «Interview with Richard Rorty», entrevista de Rory Ryan, *Journal of Literary Studies / Tydeprif vir Literatuurwetenskap*, vol 2, núm. 3, (noviembre): 9-13.
- f. «Conversación con Richard Rorty», entrevista de Jorge Secada, *Hueso Húmero*, núm. 21, (diciembre): 72-93.
- g. «Freedom as Higher than Being», *Working Papers: Critique of Modernity*, n 1, (abril): 16-26.
- h. «The Higher Nominalism in a Nutshell». A Reply to Henry Staten, *Critical Inquiry*, 12, (invierno): 463.
- i. «Beyond Realism and Antirealism» En *In Wo steht die Analytische Philosophie heute?* ed. Ludwig Nagl and Richard Heinrich. Vienna: R. Oldenbourg Verlag, Munich.
- j. «Philosophie als Wissenschaft, als Metapher, und als Politik». En *Die Krise der Phanomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritt*, ed. Michael

- Benedikt and Rudolf Burger, 138-49. Vienna: Österreichischen Staatsdruckerei, 1986. [Después publicado en ingles original en 1989]. [EHO].
- k. «On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz», *Michigan Quaterly Review*, 25: 525-534. [ORT].
- l. «Pragmatism, Davidson and Truth», en E. LePore (ed), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford: Blackwell, págs. 333-368. [ORT].
- m. «The Contingency of Language», *London Review of Books*, (17 de abril): 3-6. [CIS].
- n. «The Contingency of Selfhood», *London Review of Books*, (8 de mayo): 11-14. [CIS].
- o. «The Contingency of Community», *London Review of Books*, (24 de Julio): 10-14. [CIS].
- p. «Freud and Moral Reflection», en J. M. Smith y W. Kerrigan (eds.), *Pragmatism's Freud: The Moral Disposition of Psychoanalysis*, Baltimore, John Hopkins University Press, págs. 1-27. [EHO].

## 1987

- a. «Nominalismo e contestualismo». *Alfabeta* 9, (septiembre): 11-12.
- b. «Non-Reductive Physicalism», en *Theorie der Subjektivitat*, ed. Konrad Cramer et al., 278-96. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987. [ORT].
- c. «Science as Solidarity», en *The Rhetoric of the Human Sciences: Language and Argument in Scholarship and Public Affairs*, ed. Donald N. McCloskey, Allan Megill, and John S. Nelson, 38-52. Madison: University of Wisconsin Press, 1987. [ORT]. Reimpreso en *Dismantling Truth: Reality in the Post-Modern*

*World*, eds. Hilary Lawson and Lisa Appignanesi, 6-22 New York: St Martin's Press, 1989.

- d. «Unfamiliar Noises: Hesse and Davidson on Metaphor», *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 61 (1987): 283-96. [ORT].
- e. «Waren die Gesetze Newtons schon vor Newton Wahr?». En *Jahrbuch des Wissenschaftskollegs zu Berlin*, (1987): 247-63.
- f. «Posties», *London Review of Books*, 3, (septiembre): 11-12.
- g. «Thugs and Theorists: a Reply to Bernstein», *Political Theory*, vol. 15, núm. 4, (noviembre): 564-580.

#### 1988

- a. «Unger, Castoriadis, and the Romance of a National Future». *Northwestern University Law Review*/ 82:2 (invierno): 335-51. Reimpreso en *Critique and Construction: A Symposium on Roberto Unger's "Politics"* eds, Robin W. Lovin and Michael J. Perry, 29-45. New York: Cambridge University Press: 1990. Traducción en español: «Una esperanza social: Unger, Castoriadis y el ensueño de un futuro nacional», *Revista de Occidente*, ISSN 0034-8635, núm. 90, 1988 (Ejemplar dedicado a: Muguerza, Rorty, Bajtin: homenaje a Fernando Vela), págs. 79-102. [EHO].
- b. «Representation, Social Practice, and Truth». *Philosophical Studies*/ 54:2, (septiembre): 215-28. [ORT].
- c. «Is Natural Science a Natural Kind?». En *Construction and Constraint: The Shaping of Scientific Rationality*, ed. E. McMullin, 49-74. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1988. [ORT].

- d. «The Priority of Democracy to Philosophy». En *The Virginia Statue of Religious Freedom*, ed. Merrill Peterson and Robert Vaughan, 257-88. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. [ORT].
- e. «That Old-Time Philosophy». En Allan Bloom's *The Closing of the American Mind*, *New Republic*, vol. 198, n 14, 4, (abril): 28-33.
- f. «Taking Philosophy Seriously», Review of Victor Farías *Heidegger et le Nazisme*, *New Republic*, vol. 198, n 15, 11, (abril): 31-34.
- g. «La apuesta filosófica por la polémica»: entrevista a Richard Rorty, Jaume Traval (entrev.), *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 11, (año 1998): 149-154.

#### 1989

- a. «Comments on Castoriadis' 'The End of Philosophy», *Salmagundi*/ 82-83, (primavera-verano): 24-30.
- b. «Education without Dogma». *Dissent*, New York, vol. 36, ejemplar 2, (primavera): 198-204. Reimpreso como «Education, Socialization and Individuation», *Liberal Education*, vol. 75, n 4, (septiembre-octubre): 3-31 (incluye críticas de Cardaci, Dannhauser, Scott Green, Grument, Guy-Sheftall, Maimon, Rose, Sloan, Winters, y una réplica de Rorty). [PSH].
- c. «Is Derrida a Transcendental Philosopher?», *Yale Journal of Criticism* /2:2 (primavera): 207. Reimpreso en *Derrida: A Critical Reader*, ed. David Wood, 234-46. Cambridge: Blackwell, 1992. También reimpreso en *Working Through Derrida*, ed. Gary B. Madison, 137-46. Evanston, Ill. Northwestern University Press, 1993. [EHO].

- d. «Philosophy and Post-Modernism», Contribuciones al symposium *¿Qué es posmodernismo?* *Cambridge Review*, vol 110, n 2305, (junio): 51-53. «Wittgenstein e Heidegger: Due percorsi incrociati», *Lettere Internazionali*, 22 (octubre-diciembre): 21-26. [EHO] [Publicado en inglés en 1993].
- e. «The Humanistic Intellectual: Eleven Theses», *Viewpoints: Excerpts from the ACLS Conference on the Humanities in the 1990's*, ACLS Occasional Paper, n 10, págs. 9-12. [PSH].
- f. «Identité morale et autonomie privée». In /Michel Foucault philosophe: Rencontre internationale/, 385-94. Paris: Seuil, 1989. [Original en inglés en 1990]. [EHO]. Traducción española en *Michel Foucault: Filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1991.
- g. «Two Meanings of 'Logocentrism': A Reply to Norris». En Reed Way Dasenbrock (ed.), *Redrawing the Lines: Analytic Philosophy, Deconstruction, and Literary Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989, págs. 204-216. [EHO].
- h. «Philosophy as Science, as Metaphor, and as Politics». En Avner Cohen and Marcello Dascal (eds.), *The Institution of Philosophy*, La Salle, Ill.: Open Court, 1989, págs. 13-33. (Original en inglés de 1986). [EHO].
- i. *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989. [CIS].

## 1990

- a. «Introduction: Pragmatism as Antirepresentationalism», en MURPHY, *Pragmatism: From Peirce to Davidson*, Westview Press, 1990, págs. 1-6.
- b. «Richard Rorty: a Postphilosophical Politics?». Entrevista de Danny Postel, *Philosophy and Social Criticism*, vol. 16, (1990): 199-204.

- c. «The Dangers of Over-Philosophication -Reply to Arcilla and Nicholson», *Educational Theory*, vol. 40., n 1, (invierno): 41-44.
- d. «Two Cheers for the Cultural Left», en GLESS, Darryl J. y HERRNSTEIN SMITH, Barbara (eds.), *The Politics of Liberal Education*, Durham, Duke University Press, (1992): 223-240.
- e. «Diary. Another Possible World (on Heidegger's Nazism)», *London Review of Books*, (8 de febrero 1990): 21.
- f. «Foucault/Dewey/Nietzsche», *Raritan*, vol 9, n 4, (primavera): 1-8.
- g. «Truth and Freedom: A Reply to Thomas McCarthy», *Critical Inquiry*, vol. 16, (primavera): 633-643.
- h. «The Banality of Pragmatism and the Poetry of Justice», *Southern California Law Review*, vol. 63, n 6, (septiembre 1990): 1181-1189. Reimpreso en *Pragmatism, Law and Society*, ed. Michael Birt and William Weaver, Boulder, Colorado, Westview press, 1991.
- i. «Consciousness, Intentionality, and Pragmatism». En *Modelos de la Mente*, ed. Jose Quiros. Madrid: Universidad Complutense, D.L., 1990.
- j. «Twenty-five Years After». A postscript to 1967, publicado en traducción española en *El giro lingüístico*, traducción de Gabriel Bello. Barcelona: Paidós, UAB, Instituto de Ciencias de la Educación, 1990. [GL].

## 1991

- a. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers 1*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. [ORV].
- b. *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. [EH].

- c. «Feminism and Pragmatism». *Michigan Quarterly Review*, (primavera): 3-14. Reimpreso en *The Tanner Lectures on Human Values*, ed, Grethe B. Peterson vol. 13. Salt Lake City: University of Utah Press, 1994. También reimpreso en *Postmodernism and Law*, ed. Dennis Patterson. New York: New York University Press, 1994. También reimpreso en *Psychoanalysis, Feminism, and the Future of Gender*, ed. Joseph Smith and Afaf Mahfouz, 42-69. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994. Traducción española en «Feminismo y pragmatismo». *Revista Internacional de Filosofía Política*/ 2 (1993): 37-62.
- d. «Nietzsche, Socrates, and Pragmatism». *South African Journal of Philosophy*/ 10:3, (agosto): 61-63.
- e. «Pragmatism», en CARRILHO, Manuel M. (ed.) *Dicionario do Pensamento Contemporaneo*, Lisboa, Publicacoes Dom Quixote, 1991, págs. 265-278.
- f. «The Philosopher and the Profet». Review of Cornel West's *The American Evasion of Philosophy, Transition*, núm. 52, (1991): 71-78.
- g. «Just One Mores Species Doing its Best», a review of Robert Westbrook's *John Dewey and American Democracy*, *London Review of Books* 13, 1991.
- h. «Intellectuals in Politics», *Dissent*, vol. 38, núm. 4, (otoño): 483- 490.
- i. «After Philosophy, Democracy. Interview with Richard Rorty», en BORRADORI (1991:103-118).
- j. «Comments on Taylor's "Paralectics"». En *On the Other: Dialogue and/or Dialectics*, ed. R. P. Scharlemann, 71-78. Working paper 5 of the University of Virginia Committee on the Comparative Study of the Individual and Society. Lanham, MD: University Press of America, 1991.

- k. «Correspondence with Anindita Niyogi Balslev». En *Cultural Otherness: A Correspondence with Richard Rorty*, ed. Anindita Balslev. Indian Institute of Advanced Study, 1991. [2nd ed., Atlanta: Scholars Press, 1999].
- l. «Inquiry as Recontextualization: An Anti-Dualist Account of Interpretation». En *The Interpretive Turn*, ed. James F. Bohman, David R. Hiley, and Richard Shusterman, 59-80. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991. [ORT].
- m. «Philosophers, Novelists, and Intercultural Comparisons: Heidegger, Kundera, Dickens». *Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives*. Papers presented at the Sixth East-West Philosophers' Conference, Honolulu, Hawaii, 1989. Honolulu: University of Hawaii Press, 1991. Traducción española de David Sempau en Deutch, Eliot (ed.), *Cultura y Modernidad. Perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente*. VVAA, Kairós, 2001. [EHO].
- n. «The Banality of Pragmatism and the Poetry of Justice», en M. Brint y W. Weaver (eds.), *Pragmatism in Law and Society*, Boulder, Colorado: Westview Press, 1991, págs. 89-97. [PSH].

## 1992

- a. «Introduction», en NABOKOV, Wladimir, *Pale Fire*, New York, Everyman's Library, 1992.
- b. «The Pragmatist's Progress», en ECO, Umberto, *Interpretation and Overinterpretation*, Cambridge University Press, págs. 89-108. Hay traducción en español, 1995a.
- c. «The Intellectuals at the End of Socialism», *The Yale Review*, vol. 80, núm. 1 y 2, págs. 1-6. Una versión posterior, «The End of Leninism, Havel and Social Hope»,

- [TP]. Hay traducción de la primera versión en Abraham, T., Badiou, A. y Rorty, R., *Batallas éticas*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996 y de la segunda en [VP].
- d. «Richard Rorty. Democracia y filosofía», entrevista de Gabriel Bello Reguera, *Claves de razón práctica*, núm. 20, (marzo): 45-48.
- e. «Trosky and the Wild Orchids», *Common Knowledge*, vol. 1, n 3, (invierno): 140-153. [PSH].
- f. «The Politization of Humanities», *The University of Virginia Alumni News*, vol. 80, núm. 3, (marzo): 16-18.
- g. «Love and Money», *Common Knowledge*, vol. 1, núm. 1, (primavera): 12-16.
- h. «What Can You Expect from Anti-Foundationalist Philosophers? A Reply to Lynn Baker», *Virginia Law Review*, núm. 78, (abril): 719-727.
- i. «Eine Andere Mögliche Welt», en JAMME, Christopher, y HARRIES, Karsten (eds.) *Martin Heidegger: Kunst-Politik-Technik*, Munich, Wilhem Fink Verlag, 1992, págs. 135-141.
- j. «Putnam on Truth», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 52, núm. 2, (junio): 415-418.
- k. «The Feminist Saving Remnant. Review of John Patrick Diggins' *The Rise and Fall of the American Lef*», *New Leader*, vol. 75, núm. 7, (15 de junio, 1992): 9-10.
- l. «A Pragmatist View of Rationality and Cultural Difference», *Philosophy East & West*, vol. 42, núm. 4, (octubre): 581-596. [PP], [TP].
- m. «Intellectuals in Politics: Richard Rorty Replies», *Dissent*, vol. 39, núm. 2, (primavera): 265-267.
- n. «Nietzsche: Un philosophe pragmatique». *Magazine Litteraire* (Abril 1992): 28-32.

- o. «Dewey entre Hegel et Darwin». *Rue Descartes*, 5-6, (noviembre): 53-71. [TP]  
[Original inglés en 1994d].
- p. «Heidegger, Contingency, and Pragmatism». En *Heidegger: A Critical Reader*, ed. Hubert Dreyfus and Harrison Hall. Oxford: Blackwell, 1992. [EHO].
- q. «Responses de Richard Rorty» [to Jacques Bouveresse, Vincent Descombes, Thomas MacCarthy, Alexander Nehamas, and Hilary Putnam]. En *Lire Rorty*, ed. Jean-Pierre Cometti, 147-250. Paris: L'Eclat, 1992.
- r. «Robustness: A Reply to Jean Bethke Elshtain». En *The Politics of Irony*, ed. David W. Conway and John E. Seery, 219-23. New York: St. Martin's Press, 1992.
- s. Reply to Andrew Ross», *Dissent*, (primavera): 265-267.

### 1993

- a. «Norteamericanismo y pragmatismo», *Isegoría* (Revista de filosofía moral y política), núm. 8, (octubre): 5-25. Traducción de Carlos Thiebaut.
- b. «Human Rights, Rationality, and Sentimentality», en HURLEY, Susan y SHUTE, Steven (eds.) *On Human Rights: The 1993 Oxford Amnesty Lectures*, Nueva York, Basic Books, 1993, págs. 112-134 (243n-247n). [TP]. Traducción en «Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo», traducción de O. Castillo en Abraham, T, Badiou, A. y Rorty, R., *Batallas éticas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996; y en [VP].
- c. «Centres of Moral Gravity: Comments on Donald Spence's 'The Hermeneutic Turn'», *Psychoanalytic Dialogues*, vol. 3, núm. 1, (1993): 21-28.

- d. «Feminism, Ideology, and Deconstruction: a Pragmatist View», *Hypatia*, núm. 8, (primavera): 96-103. Hay traducción castellana en *La Revista Internacional de Filosofía política*, 2, 1993.
- e. «Review of Thomas McCarthy's *Ideals and Illusions*», *The Journal of Philosophy*, vol 90, núm. 7, (julio): 370-373.
- f. «Putnam and the Relativist Menace», *The Journal of Philosophy*, vol 90, núm. 6, (marzo): 347-358. [VP].
- g. «Philosophy and the Future», en SAATKAMP (1995:197-205, 230n).
- h. «A Response to Jacques Bouveresse», en *Stanford French Review*, vol. 17, núm. 2-3, (1993): 183-195. Traducción al francés en COMETTI (1992). Reimpreso en *Rorty and His Critics*, ed. Robert B. Brandom (Malden, Mass.: Blackwell, 2000).
- i. «Holism, Intentionality and the Ambition of Transcendence», En Bo Dahlbom(eds): *Dennett and his critics: Desmitifying mind*, Oxford: Blackwell; págs.184-202.
- j. «Wittgenstein, Heidegger, and the Reification of Language». En *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Charles Guignon, Cambridge: Cambridge University Press, 1993: 337-357. [EHO].

#### 1994

- a. *Hoffnung Statt Erkenntnis: Eine Einführung in die Pragmatische Philosophie*, Viena, Passagen Verlag, 1994 [EC]. Hay traducción castellana de Eduardo Rabossi, *¿Esperanza o conocimiento?* Fondo de Cultura Económica, 1997.
- b. «The Unpatriotic Academy». *New York Times* (Febrero 13, 1994), op-ed page. (PSH).

- c. «Taylor on Self-Celebration and Gratitude». *Philosophy and Phenomenological Research*, 54:1, (marzo): 197-201.
- d. «Dewey between Hegel and Darwin», en Dorothy Ross (ed), *Modernism Impulses in the Human Sciences*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1994. Reimpreso en *Rorty and Pragmatism*, ed. Herman Saatkamp. Nashville, Tenn.: Vanderbilt University Press, 1995. [TP].
- e. «Tales of Two Disciplines». *Callaloo* 17:2, (verano): 575-607. Reimpreso en *Beauty and the Critic: Aesthetics in an Age of Cultural Studies*, ed. James Soderholm, 208-24. Tuscaloosa, Ala.: University of Alabama Press, 1997.
- f. «Sex, Lies, and Virginia's Voters», *New York Times*, (octubre 13, 1994), op-ed page.
- g. «Does Democracy Need Foundations?», *Politisches Denken: Jahrbuch 1993*, Weimar, Metzler Verlag, 1994, págs. 21-23.
- h. «Taylor on Truth», en TULLY, James (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, págs. 20-36. [TP].
- i. «Taylor on Self-Celebration and Gratitude», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 54, núm. 1, (marzo): 197-201.
- j. «Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche?», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 42, núm. 6: 975-988 (manuscrito en inglés).
- k. «Tales of Two Disciplines», *Callaloo*, vol. 17/2: 575-585.
- l. «Why Can't a Man be More Like a Woman, and Other Problems in Moral Philosophy», Review of Annette Baier's *Review of Moral Prejudices: Essays in Ethics*, *London Review of Books*, (24 de febrero 1994): 3-6.

- m. «Religion as a Conversation-Stopper», *Common Knowledge*, vol. 3, núm. 1, (primavera): 1-6. [PSH].
- n. «A Leg-Up for Oliver North», Review of Richard Bernstein's *Dictatorship of Virtue: Multiculturalism and the Battle for America's Future*», *London Review of Books*, (20 de octubre 1994): 13-14.
- o. «Does Academic Freedom Have Philosophical Presuppositions?», capítulo 2 de MENARD, Lewis (ed.) *Academic Freedom*, University of Chicago Press, 1996, págs. 21-42. [VP como «John Searle en torno al realismo y relativismo»].
- p. «The Current State of Philosophy in the U.S”.», manuscrito, septiembre 1994.
- q. «Response to Cornell West's Talk», conferencia presentada en la Darden School, 18 de noviembre 1994, manuscrito.
- r. «Philosophy and the Future» [in Hungarian]. *Magyar Filozofiai Szemle* 5-6 (1994): 877-84. Original inglés publicado en *Rorty and Pragmatism*, ed. Herman Saatkamp. Nashville, Tenn.: Vanderbilt University Press, 1995.
- s. «Feminism and Pragmatism», *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 13, Salt Lake City, University of Utah Press, 1994. [TP], [VP].

## 1995

- a. «Half a Million Blue Helmets?», *Common Knowledge*, 4:3 (invierno): 10-13.
- b. «Campaigns and Movements», *Dissent*, vol. 42, núm. 1, (invierno): 55-60. [PP, FNP]. Hay traducción en *la Revista de Occidente*, núm. 200, 1998 y en *Pragmatismo y Política*, 1998, Paidós de Rafael del Águila. También una versión diferente, correspondiente a la primera versión original de la conferencia impartida en un homenaje a Irving Howe en *Forjar nuestro país*, 1999, Paidós, traducción de Ramón del Castillo.

- c. «Remembering John Dewey and Sidney Hook», *Free Inquiry*, 16:1 (invierno): 40-42.
- d. «Is Derrida a *Quasi-Transcendental* Philosopher?», *Contemporary Literature*, (1995): 173-200. [VP como “Derrida y la tradición filosófica“].
- e. «Only Connect: Response to Steven Lukes», *Dissent*, 42:2, (primavera): 264-265.
- f. «The End of Leninism and History as a Comic Frame», en MELZER, Arthur *et al.*, *History and the Idea of Progress*, Ithaca (NY.), Cornell University Press, 1995, págs. 211-226.
- g. Contribuciones en SAATKAMP (1995): «Response to Hartshorne», págs. 29-35, «Response to Lavine», págs. 50-53, «Response to Bernstein», págs. 68-71, «Response to Gouinlock», págs. 91-99, «Response to Hance», págs. 122-124, «Response to Haack», págs. 148-152, «Response to Farrell», págs. 189-195, «Philosophy and the Future», págs. 197-205. De este último hay traducción de Angela Ackermann Pilári en [FF].
- h. «Is Truth a Goal of Inquiry? Davidson vs. Wright», *Philosophical Quarterly*, vol. 45, núm. 18, (julio 1995): 281-300. [VP].
- i. «Introduction» a la reimpresión de *John Dewey: An Intellectual Portrait*, by Sidney Hook, xi-xviii. Buffalo: Prometheus, 1995.
- j. «Deconstruction» en SELDEN, Raman (ed.) *The Cambridge History of Literary Criticism*: volumen 8, *From Formalism to Poststructuralism*, Cambridge, Cambridge University Press, (1998): 166-196.
- k. «Color-Blind in the Marketplace. Review of Dinesh Souza's *The End of Racism: Principles of a Multicultural Society*», *New York Times Book Review*, (24 septiembre, 1995): 9.

- l. «A Spectre Is Haunting the Intellectuals. Review of Jacques Derrida's *Spectres of Marx*», *European Journal of Philosophy*, vol. 3, núm. 3, (diciembre): 289-298.
- m. «Habermas, Derrida and the Functions of Philosophy», *Revue Internationale de Philosophie*, núm. 4, (1995): 437-460. [VP]. Hay traducción también de Angela Ackermann Pilári en [FF].
- n. «El progreso del pragmatista» en Umberto ECO, *Interpretación y sobreinterpretación*, Traducción de Juan Gabriel López Guix, Gran Bretaña, Cambridge University Press, 1995, págs. 96-118. Incluye ensayos de U. Eco, R. Rorty, J. Culler, C. Broke-Rose e introducción de Stefan Collini. [PSH].
- o. «Toward a Post-Metaphysical Culture», entrevista, *The Harvard Journal of Philosophy*, (primavera): 58-66.

#### 1996

- a. «The Necessity of Inspired Reading». *Chronicle of Higher Education* 42:22, (Febrero 9, 1996), A48.
- b. «The Inspirational Value of the Great Works of Literature», *Raritan*, vol. 16, núm. 1, (verano): 8-17. [FP].
- c. «Half a Million Blue Helmets?», *Common Knowledge*, vol. 4, núm. 1, (invierno): 10-13.
- d. «Who Are We?: Moral Universalism and Economic Triage», *Diogene*, vol. 44, núm. 173, (primavera): 3-15. Traducción española «Quiénes somos? Universalismo moral y selección económica». *Revista de Occidente* 210 (November 1998): 93-107.
- e. «The Ambiguity of 'Rationality'», *Constellations*, vol. 3, núm. 1, (abril 1996): 73-82.

- f. «What's Wrong with 'Rights'», *Harper's*, vol. 292, núm. 1733, (junio 1996): 15-18.
- g. «Fraternity Reigns», *The New York Times Magazine*, (29 de septiembre 1996): 155-158.
- h. «Duties to Self and to Others: Comments on a Paper by Alexander Nehamas», *Salmagundi*, núm. 111, (verano): 59-67.
- i. «Emancipating our Culture: A Response to Habermas» (págs. 24-30), «Relativism: Finding and Making» (31-47), «On Moral Obligation: Truth and Common Sense» (págs. 48-52), «Response to Kolakowski» (págs. 58-66) y «The Notion of Rationality» (págs. 84-88), en NIZNIK y SANDERS: *Debating the state of philosophy*. Hay traducción en español, *Debate sobre la situación de la filosofía: Habermas, Rorty y Kolakowski*, Catedra, 2000.
- j. «Remarks on Deconstruction and Pragmatism», (págs. 13-18), «Response to Simon Critchley» (págs. 41-46) y «Response to Ernesto Laclau», (págs. 69-76), en MOUFFE (1996), *Deconstruction and Pragmatism*, Routledge. Hay traducción, «Notas sobre deconstrucción y pragmatismo», Traducción de Marcos Mayer en Mouffe CH (comp) *Deconstrucción y Pragmatismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998. También en Revista Observaciones filosóficas, septiembre, 2005.
- k. «Review of Hilary Putnam's *Pragmatism: An Open Question*», *The Philosophical Review*, vol. 105, núm. 4, (octubre): 560-561.
- l. «Pragmatism and Religion» y «Against Depth», *Conferencias de la Cátedra Internacional Ferrater Mora*, UAB, Gerona, (verano 1996) (manuscrito).
- m. «Is There a Conflict between Religion and Science?», manuscrito, (mayo 1996).
- n. «Pragmatism and Law: Response to David Luban». *Cardozo Law Review* 28:1

- (1996):75-83. (PSH). Reimpreso en *The Revival of Pragmatism*, ed. Morris Dickstein, 304-11. Durham, N.C.: Duke University Press, 1998.
- o. «Postmodernism and Antifoundationalism». *En Philosophy, Science, and Ideology in Political Thought*, ed. David Morrice, 172-182. New York: St. Martin's Press, 1996.
- p. «Religious, Faith, Intellectual Responsibility, and Romance» *American Journal of Theology and Philosophy* 17:2, (1996): 121-40. [PSH]. Reimpreso en Ruth-Anna Putnam, ed. *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge University Press, 1996.
- q. «Something to Steer By», a review of Alan Ryan's *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*, en *London Review of Books* 18, 1996.

#### 1997

- a. «Back to Class Politics», *Dissent*, vol. 44, núm. 1, (invierno): 31- 34. Reimpreso como «The People's Flag Is Deepest Red». En *Audacious Democracy: Labor, Intellectuals, and the Social Reconstruction of America*, ed. Steven Fraser and Joshua B. Freeman, 57-63. (Boston: Houghton Mifflin, 1997).
- b. «Intellectuals and the Millenium», *The New Leader*, vol. 80, núm. 3, (24 febrero): 10-11.
- c. «Pragmatism as Romantic Polytheism», en DICKSTEIN, Robert (ed.), *The New Pragmatism*, Durham (NC.), Duke University Press.
- d. «Comments on Michael Williams 'Unnatural Doubts'», *Journal of Philosophical Research*, vol. 22, núm. 1, (1997): 1-10.

- e. «Global Utopias, History and Philosophy» (págs. 457-469), en SOARES, Luis (ed.) *Cultural Pluralism, Identity and Globalization*, Rio de Janeiro, UNESCO/ISSC/EDUCAM, 1997. [PP].
- f. «Thomas Kuhn, Rocks, and the Laws of Physics» *Common Knowledge* 6:1 (primavera): 6-16. [PSH, CT]
- g. «Can Philosophers Help Their Clients?» *New Leader* (abril 7, 1997): 11-12.
- h. «Nietzsche and the Pragmatists». *New Leader*, (mayo 19, 1997): 9.
- i. «Introduction to “Symposium: Science Out of Context: The Misestimate and Misuse of Natural Sciences“». *Common Knowledge/* 6:2, (otoño): 20-103.
- j. «First Projects, Then Principles» *The Nation/* (22 de diciembre, 1997): 18-21.
- k. «Comments on Michael Williams' 'Unnatural Doubts'». *Journal of Philosophical Research* 22, (1997): 1-10.
- l. «Realism, Antirealism and Pragmatism: Comments on Alston, Chisholm, Davidson, Harman and Searle», en KULP (1997:149-171).
- m. «Religious Faith, Intellectual Responsibility and Romance», en PUTNAM, Ruth Anna (ed.), *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, págs. 84-102.
- n. *Truth, Politics and Postmodernism. Spinoza Lectures*, Amsterdam, University of Amsterdam/Van Gorcum, 1997. Introducción de Maarten van Nierop.
- o. «Robert Brandom on Social Practices and Representations», manuscrito, (septiembre 1997).
- p. «Davidson between Wittgenstein and Tarski», manuscrito, (octubre 1997).
- q. «Davidson's Mental-Physical Distinction», manuscrito, (octubre 1997).

- r. «Introduction: Left-Wing Kuhnianism», *Common Knowledge*, vol. 5, núm. 2, (1997): 20-22.
- s. «Justice as a Larger Loyalty» en *Justice and Democracy: Cross-Cultural Perspectives*, ed. Ron Bontekoe and Marietta Stepaniants, University of Hawaii Press, 1977. Reimpreso en *Cultural Pluralism, Identity, and Globalization*, ed. Luiz Soares. Rio de Janeiro: UNESCO/ISSC/EDUCAM, 1997. [PUV], [PCP], [FF].
- t. «What Do You Do When They Call You a 'Relativist'?» [part of a symposium on Robert Brandom's /Making it Explicit/]. *Philosophy and Phenomenological Research* 57:1 (1997): 173-77.

1998

- a. *Achieving Our Country: Leftist Politics in Twentieth Century America. Three Lectures*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1998. [FNP].
- b. *Truth and Progress. Philosophical Papers 3*, Nueva York, Cambridge University Press, 1998. [TP, PP].
- c. «A Defense of Minimalist Liberalism», en ALLEN, Anita L. y REGAN, Milton C. (eds.) *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law and Public Philosophy*, Nueva York, Oxford University Press, 1998.
- d. «Movimientos y campañas», *Revista de Occidente*, núm. 200, (1988): 73-88.
- e. «¿Quiénes somos? Universalismo moral y selección económica», *Revista de Occidente*, núm. 210, 1998.
- f. «Against Unity». Review-article on *Consilience*, by E. O. Wilson. *Woodrow Wilson Quarterly*, 22:1, (invierno): 28-38.
- g. Contribution to «Thinking in Public: A Forum». *American Literary History* 10:1 (primavera): 1-83.

- h. «Davidson Between Wittgenstein and Tarski». *Critica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 30:88 (abril 1998): 49-71.
- i. «The Dark Side of the Academic Left». *Chronicle of Higher Education*/ (abril 3, 1998), B4-B6.
- j. «The American Road to Fascism». *New Statesman*/ (Mayo 8, 1998): 28-29.
- k. «McDowell, Davidson, and Spontaneity». *Philosophy and Phenomenological Research*, 58:2 (Junio 1998): 389-94.
- l. «Response to Stuart Rennie's 'Elegant Variations'». *South African Journal of Philosophy*, 17:4, (noviembre): 343-45.
- m. Contribution to «International Books of the Year», *Times Literary Supplement*, (Diciembre 4, 1998): 9.
- n. «A Defense of Minimalist Liberalism». En *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, ed. Anita L. Allen and Milton C. Regan, Jr., 117-25. New York: Oxford University Press, 1998.
- o. «Pragmatism». En *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 7, ed. Edward Craig. New York: Routledge, 1998.
- p. «Pragmatism as Romantic Polytheism». En *The Revival of Pragmatism*, ed. Morris manuscripto Dickstein, 21-36. Durham, N.C.: Duke University Press, 1998. [PCP].
- q. «Vive la Difference». *2B: A Journal of Ideas*, 13 (1998): 79-80.
- r. «Can American Egalitarianism Survive a Globalized Economy?», *Business Ethics Quarterly: Journal of the Society for Business Ethics*. Ruffin Series, special issue 1 (1998): 1-6.

- s. «Analytic Philosophy and Transformative Philosophy», Ponencia presentada e 10 de noviembre de 1999 en las Jornadas *Philosophy and other humanities*, Stanford Humanities Center. Traducción de Javier Calvo en [FF].
- t. «Überreden ist gut. Ein Gespräch mit Richard Rorty», *Neue Rundschau* 109/4, (diciembre). Traducción de Ángela Ackermann Pilári en [FF].

1999

- a. *Philosophy and Social Hope*. Penguin Books Ltd, 1999.
- b. «Pragmatism and anti-authoritarianism», *Revue Internationale de Philosophie*, 53:1 (207) (1999): 7-20.
- c. «Saved from Hypocrisy». *Dissent* 46:2 (primavera): 16-17.
- d. «Not All /That/ Strange: A Response to Dreyfus and Spinoza». *Inquiry*, 42:1 (Marzo 1999): 125-28.
- e. [With John Searle.] «Rorty v. Searle, at Last: A Debate». *Logos*, 2:3 (verano): 20-67.
- f. «Comment on Robert Pippin's 'Naturalness and Mindedness: Hegel's Compatibilism'». *European Journal of Philosophy*/ 7:2 (agosto): 213-16.
- g. Contribution to «International Books of the Year and the Millenium». *Times Literary Supplement*, (3 de diciembre, 1999): 11.
- h. «The Communitarian Impulse». *Colorado College Studies* 32 (1999): 55-61.
- i. «Corragio, Europa!», *Iride* 12:27 (1999): 241-43.
- j. «Davidson's Mental-Physical Distinction». En *The Philosophy of Donald Davidson*, ed. Lewis Hahn, 575-94. La Salle, Ill.: Open Court, 1999.
- k. Court, 1999. «Failed Prophecies, Glorious Hopes», *Constellations* 6:2 (1999): 216-21. [English original of 1998.] (PSH).

## 2000

- a. «The Decline of Redemptive Truth and the Rise of a Literary Culture», manuscrito, (2 de noviembre de 2000).
- b. *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, Ariel, 2000.
- c. *Filosofía y futuro*, Gedisa, 2000.
- d. «Introducción» a Sidney Hook, *John Dewey: semblanza intelectual*, Paidós, 2000.
- e. «Respuesta a Kolakowski», en Niznik & Sanders (eds) *Debate sobre la situación de la filosofía: Habermas, Rorty and Kolakowski*, Cátedra, 2000.
- f. «Pragmatismo, pluralismo y postmodernismo», *Endoxa: Series Filosóficas*, ISSN 1133-5351, núm. 12, 1, (2000): 17-32.
- g. «Un filósofo pragmático» *Revista de Occidente* 226, (marzo, 2000).
- h. «Universality and Truth», «Response to Habermas», en BRANDOM, (2000), *Rorty and his Critics*, Blackwell Publishing. Hay traducción en [PUV].
- i. «Darwin Versus 'Erkenntnistheorie': Reply to Janos Boros», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*/ 48:1 (invierno): 149-52.
- j. «Response to Randall Peerenbloom», *Philosophy East and West*/ 50:1 (invierno): 90-91.
- k. «The Overphilosophization of Politics», *Constellations*/ 7:1 (Marzo 2000): 128-32.
- l. «Making the Rich Richer», *New York Times*/ (Marzo 6, 2000): op-ed page.
- m. «Being That Can Be Understood Is Language: On Hans-Georg Gadamer and the Philosophical Conversation», *London Review of Books*/ (Marzo 16, 2000): 23-25. Traducción al castellano por Ángela Ackermann, [FF].

- n. «Is 'Cultural Recognition' a Useful Concept for Leftist Politics?», *Critical Horizons*/ 1:1 (2000): 7-20.
- o. «Lob des Polytheismus: Nietzsches quasi-pragmatische Auffassung der Wahrheit», *Die Zeit*/ 35 (2000): 41.
- p. «The Moral Purposes of the University: An Exchange [with Julie A. Reuben and George Marsden]», *Hedgehog Review*/ 2:3 (otoño): 106-20.
- q. «Keine Zukunft ohne Traume», In *Die Gegenwart der Zukunft*/, 182-90. Berlin: Klaus Wagenbach, 2000. Hay traducción castellana en «Sin sueños no hay futuro», *Humboldt*/ 42:131 (2000): 2.
- r. «Kuhn», En *A Companion to the Philosophy of Science*/, ed. W. H. Newton-Smith, 203-6. Oxford: Blackwell, 2000.
- s. «Die moderne analytische Philosophie aus pragmatischer Sicht», Trans. Joachim Schulte. En *Die Renaissance des Pragmatismus*/, ed. Mike Sandbothe, 78-95. Gottingen: Velbrueck Wissenschaft, 2000. [Original en Inglés 2003].
- t. «Pragmatism», *International Journal of Psycho-Analysis*/ 81:4 (2000): 819-25.
- u. «Responses», In *Rorty and His Critics*/, ed. Robert B. Brandom. Malden, Mass.: Blackwell, 2000.
- v. «Responses» in *Richard Rorty: Critical Dialogues*/, ed. Matthew Festenstein and Simon Thompson. Cambridge: Polity Press, and Malden, Mass.: Blackwell, 2000. [Incluye también una reimpresión de 1997].
- w. «Die Schönheit, die Erhabenheit, und die Gemeinschaft der Philosophen». Trans. Jurgen Blasius and Christa Kruger. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000. [Contiene también «Die Intellektuellen und die Armen»].

- x. «Die Vorlesungsgast», En *Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer*/, ed. Gunter Figal 87-91. Stuttgart: Reclam, 2000.

## 2001

- a. «La belleza racional, lo sublime no discursivo y la comunidad de filósofos y filósofos», *Logos. Anales del seminario de metafísica*, Vol. 34, (2001, 3): 45-65.
- b. «Contribution to “What We'll Remember in 2050: 9 Views on Bush v. Gore”», *Chronicle of Higher Education* (enero 5, 2001): 15.
- c. «“Postmoderno” e Política» Trans. Giovanni Battista Clemente», *Paradigma*/ 18:55 (enero-abril 2001): 49-66.
- d. «An Imaginative Philosopher: The Legacy of W. V. Quine», *Chronicle of Higher Education*, (Febrero 2, 2001), B7-9.
- e. «Wittgenstein, che separo il naturalismo dell'empirismo», *Reset*/ 64 (Enero-Febrero 2001): 84-85. *Chronicle of Higher Education*, (Febrero 2, 2001), B7-9.
- f. «Gefangen zwischen Kant und Dewey: Die gegenwaertige Lage der Moralphilosophie», *Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie* /49:2 (2001): 179-96. Reimpreso en *New essays on the history of autonomy: a collection honoring J. B. Schneewind*, ed. Natlies Brender and Larry Krasnoff, 195-214. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- g. «Existenzielle Notwendigkeit und kantische Unbedingtheit: Eine Erwiderung auf Harold Koehl», Trans. Joerg Schenuit. *Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie*/ 49:3 (2001): 459-65.
- h. «Redemption from Egotism: James and Proust as Spiritual Exercises», *Telos*/ 3:3 (2001): 243-63.
- i. «Die Militarisierung Amerikas», Trans. Julia Ritter. *Die Zeit*, (Septiembre 17, 2001): 21.

- j. «Contribution to a Collection of Thoughts about September 11», *London Review of Books*, (4 de octubre, 2001).
- k. «Politica culturala si intrebarea referitoare la existenta lui Dumnezeu», *Postcolonialism si Postcomunism/ 1* (2001): 13-29. [English original published as 2002e.]
- l. «Declinul adevarului redemptiv si aparitia unei culturi literare: Drumul pe care au mers intelectualii occidentali», *Postcolonialism si Postcomunism/ 1* (2001): 30-42.
- m. «The Continuity Between the Enlightenment and 'Postmodernism'», En *What's Left of Enlightenment?*/ ed. Keith Michael Baker and Peter Hannis Reill, 19-36. Stanford, Calif.: Stanford University, 2001.
- n. «Replies», En *Hinter den Spiegeln: Beitrage zur Philosophie Richard Rortys mit Erwiderungen von Richard Rorty*, ed. Thomas Schaefer, Udo Tietz, and Ruediger Zill. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- o. «Wahrheit und Wissen sind eine Frage der sozialen Kooperation», Trans. Christa Krueger. */Sueddeutsche Zeitung/* (4 de diciembre, 2001), 14. Original en inglés en *Religion After Metaphysics*/, ed. Mark A. Wrathall, 37-46. Cambridge: Cambridge University, 2003. Reimpreso también en *The Future of Religion*/, eds, Richard Rorty and Gianni Vattimo. New York: Columbia University Press, 2005.
- p. «Im Dienste der Welterschliessung», En *Was ist ein "philosophisches" Problem?* ed. Joachim Schulte and Uwe Justus Wenzel, 148-54. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 2001.

## 2002

- a. «Contribution to "Die Sprache ist das Licht der Welt: Zum Tod von Hans-Georg Gadamer"», *Die Zeit/* (Marzo 21, 2002): 40.

- b. «L'Amour de la verite», *Nouvel Observateur*/ (Abril-Mayo 2002): 16-18.
- c. «Comments on Pippin on James», *Inquiry* /45:3 (2002): 351-59.
- d. «Hope and the Future», *Peace Review*/ 14:2 (2002): 149-55.
- e. «Cultural Politics and the Question of the Existence of God», En *Radical Interpretation in Religion*, ed. Nancy Frankenberry, 53-77. New York: Cambridge University Press.
- f. «Fighting Terrorism with Democracy», *The Nation*/ (21 de octubre, 2002): 11-14.
- g. «Wo ist die charismatische Internationalist?», Trans. Rudolf Helmstetter. */Merkur*/ (noviembre): 1034-38.

### 2003

- a. «Demuetigung oder Solidaritaet?», *Sueddeutsche Zeitung*/ (Mayo 31). El original en inglés apareció como “Humiliation or Solidarity?”» */Dissent*/ (otoño): 23-36.
- b. «Out of the Matrix», [on Donald Davidson]. */Boston Globe*/, Ideas section (5 de octubre).
- c. «Alcuni usi americani di Hegel», En *Hegel Contemporaneo: La ricezione Americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, eds. Luigi Ruggiu and Italo Testa, 179-217. Naples: Guerini, 2003.
- d. «Analytic and Conversational Philosophy», En *A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy*/, ed. C. G. Prado, 17-31. Amherst: Humanity Books, 2003. (PCP).
- e. «Das Empire der Ungewissheit», En *Empire America: Perspektiven einer neuen Weltordnung*, eds. Ulrich Speck and Natan Sznajder, 240-255. Muenchen: Deutsches Verlag-Anstalt, 2003.

- f. «Foreword», En *Knowledge and Civilization*/, by Barry Allen, vii-x. Boulder, CO: Westview Press, 2003.
- g. «Was sollen sie denn tun?: Kooperation oder Sabotage? Amerikas widerspruchlich Signale bringen die Iraker in ein Dilemma», *Frankfurter Rundschau*/ (noviembre 18, 2003): 19.
- h. «The Decline of Redemptive Truth and the Rise of a Literary Culture» apareción en una traducción al polaco en «Zmierzch prawdy ostatecznej i narodziny kultury literackiej», trans. Andrzej Szahaj, en: *Teksty Drugie* 2003, págs. 113-130. (Este ensayo no ha aparecido en inglés).
- i. «Anti-clericalism and Atheism». En *Religion after Metaphysics*, ed. Mark Wrathall. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, págs. 37-46. [Reimpreso en Richard Rorty, *The Future of Religion*].

#### 2004

- a. «The Brain as Hardware, Culture as Software». *Inquiry*/ 47:3 (Junio 2004): 219-235.
- b. «Philosophy-envy». *Daedalus*, (otoño): 18-24. Traducido al castellano por Eva Rodríguez Halfter. «Envidia de la filosofía». *Claves de la Razón Práctica*, núm. 167, (noviembre 2006): 65-68.
- c. «Two Brief Memorial Tributes to Jacques Derrida»; uno en *Die Zeit*/ (Feuilleton), para el 14 de octubre, 2004, y otro en *Times Higher Education Supplement* para el 12 de noviembre, 2004.
- d. «A Brief Contribution to a Symposium on the Outcome of the 2004 Presidential Election». *The Nation*/ (20 de diciembre, 2004): 17.

- e. «Afterword», En *Sidney Hook Reconsidered*, ed. Matthew J. Cotter, 281-286. Amherst, NY: Prometheus Books, 2004.
- f. «Foreword». En *Nihilism and Emancipation*, by Gianni Vattimo, ix-xx. New York: Columbia University Press, 2004.
- g. «Philosophy as a Transitional Genre». En *Pragmatism, Critique, Judgment: Essays for Richard J. Bernstein*/, ed. Seyla Benhabib and Nancy Fraser, 3-28. Cambridge: MIT Press, 2004. (PCP).
- h. «A Pragmatist View of Contemporary Analytic Philosophy». En *The pragmatic turn in philosophy: contemporary engagements between analytic and continental thought*/, ed. William Egginton and Mike Sandbothe, 131-144. Albany: State University of New York Press, 2004. (Previously appeared in German as 2000k.) (PCP).
- i. «Some Inconsistencies in James' Varieties». En *William James and a Science of Religions*/, ed. Wayne Proudfoot, 86-97. New York: Columbia University Press, 2004.
- j. «Trapped between Kant and Dewey; the Current Situation of Moral Philosophy». En *New essays on the history of autonomy: a collection honoring J. B. Schneewind*/, ed. Natlies Brender and Larry Krasnoff, 195-214. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. (PCP).
- k. «Universalist Grandeur, Romantic Depth, Pragmatist Cunning». *Diogenes* 51:202 (2004): 129-141. (PCP).
- l. «Doing Without Metaphysics». *The Wilson Quarterly*; 28/3; Academic Research Library, (verano): 102.

2005

- a. «Comments and Responses», en *Richard Rorty: his philosophy under discussion* (Muenstersche Vorlesungen zur Philosophie), ed. Andreas Vieth (Frankfurt, Ontos Verlag, 2005), págs. 131-147.
- b. «Romantics, Sophists, and Systematic Philosophers», en *Metaphilosophy and Chinese Thought: Interpreting David Hall*, ed. Ewing Chinn and Henry Rosemont, Jr., New York: Global Scholarly Publications, 2005), págs. 3-19.
- c. «Holism and Historicism», Publicado en traducción alemana en *Kant im Streit der Fakultäten*/. Eds. Volker Gerhardt and Thomas Myers. Berlin: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 2004. (PCP).
- d. *Il futuro della religiones*, conversación con Gianni Vattimo. Hay traducción de Teresa Oñate. *El futuro de la religión*. Paidós, 2006.

2006

- a. «Looking Back at 'literary theory'» en *Comparative Literature in an Age of Globalization*. ed. Haun Saussy (Baltimore: Johns Hopkins UP, 2006), págs. 63-67.
- b. «Is Philosophy Relevant to Applied Ethics?». *Business Ethics Quarterly*, vol. 16, no. 3 (Julio 2006), págs. 369-380.
- c. «Replies to Koehn, de George and Werhane». *Business Ethics Quarterly*, vol. 16, no. 3 (Julio 2006): 409-413.
- d. «Naturalismo y quietismo». *Dianoia: Revista de Filosofía* (Mexico City), vol. 51, number 56 (Mayo 2006): 3-18. El original en inglés se ha publicado en [PCP].

- e. «Truth and Realism: Remarks at St. Andrews» en *Truth and Realism*, ed. Patrick Greenough and Michael P. Lynch (Oxford: Clarendon Press, 2006), págs. 239-247.
- f. «Donald Davidson: In Memoriam», *International Journal of Philosophical Studies*. (Vol. 14, no. 3: Septiembre 2006).
- g. «Sobre la naturaleza humana: biología y filosofía», con S. Pinker, en *Claves de la Razón Práctica*, núm. 167, (noviembre 2006): 58-69. (Original en inglés 2004b).

#### 2007

- a. *What's the use of truth?* Columbia University Press, 2007. Original en francés *A quoi bon la vérité?* Editions Grasset, 2005.
- b. «Dewey and Posner on Pragmatism and Moral Progress» *The University of Chicago Law Review*, (octubre).
- c. *Philosophy as Cultural Politics*. Philosophical papers Vol. 4. Cambridge University Press. No hay traducción por el momento.

#### 2008

*Un 'etica per i laici*, Bollati Boringhieri editors. Turín. Traducción española, *Una ética para laicos*, Madrid, Buenos Aires: Katz editores, 2009.

#### 2009

«Pragmatism and Democracy: an Interview with Richard Rorty», Joan Fortanet (entrev.), Jennifer Rosato (trad.), *Journal of Philosophical Research*, vol. 34, (2009): 1-6.

## Recursos en internet

Página personal de Richard Rorty,

[http://www.stanford.edu/~mvr2j/rr/biblio\\_2007.html](http://www.stanford.edu/~mvr2j/rr/biblio_2007.html)

UNIVERSITY OF COLORADO at Denver, SCHOOL OF EDUCATION,

*Contemporary Philosophy, Critical Theory and Postmodern Thought*, véase la entrada a *Richard Rorty*.

[http://carbon.cudenver.edu/~mryder/itc\\_data/postmodern.html#rorty](http://carbon.cudenver.edu/~mryder/itc_data/postmodern.html#rorty).

Grupo de Acción Filosófica (GAF), <http://www.accionfilosofica.com/tapa/tapa.pl>

Postmodern Thought,

[http://carbon.ucdenver.edu/~mryder/itc\\_data/postmodern.html#rorty](http://carbon.ucdenver.edu/~mryder/itc_data/postmodern.html#rorty)

Página web de Rorty en Amazon, [http://www.amazon.com/Richard-](http://www.amazon.com/Richard-Rorty/e/B000APFKF0/ref=sr_tc_2_0?qid=1270744680&sr=8-2-ent)

[Rorty/e/B000APFKF0/ref=sr\\_tc\\_2\\_0?qid=1270744680&sr=8-2-ent](http://www.amazon.com/Richard-Rorty/e/B000APFKF0/ref=sr_tc_2_0?qid=1270744680&sr=8-2-ent)



## Tesis doctorales de las universidades españolas

**Título:** DEL ESPEJO A LA CONTINGENCIA. LA HERMENEUTICA COMO DESVIO EN RORTY.

- **Autor:** ENRICI VISCONTI ALDO JUAN JESUS
- **Universidad:** AUTÓNOMA DE MADRID
- **Fecha de Lectura:** 01/01/1998
- **Dirección:**
  - GABILONDO PUJOL ANGEL (Director)
- **Tribunal:**
  - LOPEZ CASTELLON ENRIQUE (presidente)
  - BELLO REGUERA GABRIEL (secretario)
  - FAERNA GARCIA-BERMEJO ANGEL (vocal)
  - QUESADA MARTIN JULIO (vocal)
  - MARTIN ROJO LUISA (vocal)

•**Resumen:**

La Filosofía de Rorty se caracteriza por el abandono de la metáfora del espejo, inaugurada en la modernidad filosófica, como reflejo exacto e indubitable del mundo. Rorty procede a la deconstrucción del proceso que se desencadena a partir de «El espejo de la naturaleza», optando por la redescipción de su propia formación analítica, a partir de su vinculación con pensadores como Gadamer, Foucault y Derrida. Este abandono de la epistemología es considerada como una práctica hermenéutica a la que llamamos «desvíos». Existe un desvío pragmático o de revolución conceptual y un desvío negativo, el que a su vez distingue entre un

momento deconstructivo como descubrimiento de diversidades ocultas por una época histórica de la filosofía y, un momento normalizado, en cuanto giro sobre sí mismo de la filosofía para evitar caer en un pseudo problema sin interés cultural. Rorty considera como problemas filosóficos aquellos que pueden ser leídos en la contingencia de desvíos que impiden que un rema se consolide como unidad incuestionable y totalitaria.

**Título:** LA FILOSOFIA DE RICHARD RORTY: EL SENTIDO CRITICO DEL PRAGMATISMO RORTIANO.

- **Autor:** CELESTINI ALDO MARCELO
- **Universidad:** BARCELONA
- **Departamento:** C- FILOSOFIA TEORETICA Y PRACTICA
- **Fecha de Lectura:** 01/10/1998
- **Dirección:**
  - ARCE CARRASCOSO JOSE LUIS (Director)
- **Tribunal:**
  - GABAS PALLAS RAUL (presidente)
  - GARCIA DE LA MORA JOSE MARIA (secretario)
  - HERNANDEZ REINES JESUS (vocal)
  - SALES CODERCH JORDI (vocal)
  - REVILLA GUZMAN CARMEN (vocal)

•**Resumen:**

La tesis habla sobre lo que entiende es una de los principales objetivos del pensamiento de Rorty: la justificación de una etica no universal, no fundamentada

en un punto trascendental e inmutable, para ello, recorre un camino que va desde el pragmatismo, pasando por los lingüísticas analíticas, Wittgenstein y Davidson y llegando hasta el posmodernismo en la figura de Derrida. Este impactante mestizaje, este aparente contrasentido de ubicar como un ariete de Dewey dentro de un lenguaje que, en principio, lo ataca como uno de sus principales enemigos, lo detiene a Rorty, propone una ética basada en el acuerdo público, en la conversión, en definitiva en el lenguaje heredado. Pero este lenguaje no permanecerá tranquilo en su trono: no será reemplazado por ningún otro que se arrogue ese derecho en un desplazamiento que solo sería una coartada para que todo siga como esta, pero estará sujeto a mutaciones producto de los desvíos que los lenguajes privados, cuya libertad debe garantizar la público, la inflingiran. De esta forma, las fórmulas éticas (como por ejemplo, solidaridad y no crueldad) nos prometen un futuro abierto a los caminos que más allá de todo relativismo, nos incita a desplegar libremente nuestros léxicos privados en la búsqueda esperanzada de un reflejo en lo social.

**Título:** EL RETORN A LA CIUTAT. POLITIA I DICCIO EN HUME I RORTY.

- **Autor:** TRABAL CARMONA JOSE LUIS
- **Universidad:** BARCELONA
- **Departamento:** SOCIOLOGIA Y METODOLOGIA DE LAS CIENCIAS SOCIALES
- **Fecha de Lectura:** 28/10/1998
- **Dirección:**
  - , BERMUDO AVILA JOSE MANUEL (Director)
- **Tribunal:**

- CAMPS VICTORIA (presidente)
- TASSET CARMONA JOSE LUIS (secretario)
- THIEBAUT CARLOS (vocal)
- QUESADA CASTRO FERNANDO (vocal)
- DE SALAS ORTUETA JAIME (vocal)

•**Resumen:**

Nuestra investigación pretende aportar una llave hermenéutica global a la obra de David Hume que se mantenga cercana a nuestra tarea de pensar el presente. Con este objetivo, nos servimos de la obra de Richard Rorty y de tal manera que consiga un doble movimiento: potenciar nuestra lectura de Hume desde los textos principales del debate contemporáneo e iluminar este debate desde poder filosófica humeano. Ambos autores comparten un muy parecido retorno a la ciudad después de una experiencia de desierto radical. En ambos, la cuestión escéptica se entremezcla con la cuestión por el estilo para desembocar finalmente en la cuestión política.

**Título:** EL CONCEPTO DE FILOSOFÍA Y SUS IMPLICACIONES ÉTICO-POLÍTICAS EN EL PRAGMATISMO IRONISTA DE RICHARD RORTY

- **Autor:** AGUILERA PORTALES RAFAEL ENRIQUE
- **Universidad:** MÁLAGA
- **Departamento:** FILOSOFIA
- **Fecha de Lectura:** 29/01/2002
- **Dirección:**
  - RUBIO CARRACEDO JOSÉ (Director)

- **Tribunal:**

- BELLO REGUERA GABRIEL (presidente)
- ROSALES JAIME JOSÉ MARIA (secretario)
- PANEA MÁRQUEZ JOSE MANUEL (vocal)
- CONILL SANCHO JESÚS (vocal)
- PÉREZ TAPIAS JUAN ANTONIO (vocal)

- **Resumen:**

El trabajo estudia la continuidad generacional entre el pragmatismo clásico norteamericano y la generación actual, representadas respectivamente por las obras de John Dewey y Richard Rorty. Trata asimismo de poner relieve el débil alcance político del pragmatismo de Rorty y cómo su apuesta por el progreso moral, en términos de tolerancia y solidaridad, puede aún desarrollarse más. Esta crítica no supone abandonar los presupuestos del propio pragmatismo, sino, al contrario, profundizar y ampliar con la participación de otras tradiciones el legado del pragmatismo clásico.

**Título:** CONSECUENCIAS DEL NEOPRAGMATISMO. EL ESPECTRO CRÍTICO DE RICHARD RORTY

- **Autor:** RODRÍGUEZ ESPINOSA GABRIEL
- **Universidad:** LA LAGUNA
- **Departamento:** HISTORIA Y FILOSOFIA DE LA CIENCIA, LA EDUCACION Y EL LENGUAJE
- **Fecha de Lectura:** 31/01/2003
- **Dirección:**

- BELLO REGUERA GABRIEL (Director)
- **Tribunal:**
  - CRUZ RODRÍGUEZ MANUEL (presidente)
  - GUERRA PALMERO MARÍA JOSÉ (secretario)
  - MCMAHON WATERS MARÍA (vocal)
  - ÁGUILA TEJERINA RAFAEL DEL (vocal)
  - ÁLVAREZ FERNÁNDEZ LLUÍS XABEL (vocal)

•**Resumen:**

El objetivo de esta tesis es la reconstrucción crítica de varias polémicas en torno a la figura del intelectual norteamericano y filósofo neopragmatista Richard Rorty, con el fin de evaluar los aspectos más relevantes de su pensamiento y reconsiderar su papel en la filosofía reciente. He seguido un método pragmático o hermenéutico, dado que pretendo reconstruir la «situación problemática» o el «horizonte de comprensión» en el que se desenvuelve Rorty a través de los «efectos» de sus intervenciones en los más variados escenarios de la filosofía contemporánea. Este es el marco conceptual y textual de la tesis, el espectro crítico de Rorty. Comienzo por una contextualización previa del ámbito de discusión a partir de ciertas claves exegéticas de algunos hechos de la filosofía, la cultura y la política actuales: 1,- El retorno del pragmatismo americano tras su relativa desaparición de la escena filosófica de los Estados Unidos tras la II Guerra Mundial. 2,- El giro lingüístico de la filosofía, narrado en tres momentos: el lógico-epistémico (positivismo lógico y filosofía analítica), pragmático (pragmatismo americano y pragmática universal) y retórico (hermenéutica y deconstrucción). 3,- El conflicto entre la filosofía «analítica» y «continental» en los Estados Unidos como dialéctica sustantiva de la

historia reciente de la filosofía norteamericana. 4,- El discurso de la izquierda norteamericana: los primeros movimientos socialistas y la gestación de programas socialdemócratas como el New Deal, la radicalización de la New Left durante los años sesenta y el surgimiento de una «Izquierda Académica» en la actualidad desligada de la política institucional y democrática. En el segmento dedicado a la filosofía analítica aparecen múltiples reticencias frente a la polémica liquidación rortiana de la epistemología y su viraje hacia la hermenéutica.

**Título:** DE ZORRAS Y ERIZOS: IRONÍA Y DEMOCRACIA LIBERAL EN RICHARD RORTY

- **Autor:** CURCO COBOS, FELIPE
- **Universidad:** BARCELONA
- **Departamento:** C- FILOSOFIA TEORETICA Y PRACTICA
- **Fecha de Lectura:** 24/11/2006
- **Dirección:**
  - BERMUDO, JOSE MANUEL (Director)
- **Tribunal:**
  - GONZALEZ GALLEGO, AGUSTIN (presidente)
  - BILBENY GARCIA, NORBERT (secretario)
  - LOPEZ FRIAS, FRANCISCO (vocal)
  - VERGES GIFRA, JOAN (vocal)
  - SAEZ, FERRAN (vocal)

### **Resumen**

El trabajo lleva a cabo un detallado análisis exhaustivo de prácticamente toda la obra

de Richard Rorty publicada hasta el momento. En este sentido se ofrece una aportación novedosa que realiza y articula una aproximación crítica y sistemática a la literatura de este autor. Así, y poniendo en conexión los diversos fragmentos que convergen en su filosofía, el texto desarrolla una serie de argumentos tendientes a mostrar las tesis pragmáticas desde las cuales se emprende una dura crítica a la modernidad. Al mismo tiempo se sugieren el tipo de razones que actualmente apoyan la necesidad de activar -a modo de profilaxis- un giro pragmático y hermenéutico en la filosofía, a partir del cual se advierte la pertinencia de hacer una lectura hermenéutica del liberalismo político en la forma en que parece sugerirlo una lectura rortyana de Rawls.

**Título:** *RELACIONES TRANSVERSALES ENTRE LOS CONCEPTOS ARTÍSTICOS DE JUEGO (GADAMER), IRONÍA (RORTY) Y RITORNELO (DELEUZE Y GUATTARI).*

- **Autor:** IVARS PINEDA, JOAQUÍN.
- **Universidad:** COMPLUTENSE DE MADRID.
- **Departamento:** PINTURA, FACULTAD DE BELLAS ARTES
- **Fecha lectura:** 25/02/2009
- **Dirección:**
  - D. JOSU LARRAÑAGA ALTUNA

**Resumen:**

El objetivo principal de esta tesis consiste en hallar relaciones transversales entre el concepto de juego de George Gadamer, el de ironía de Richard Rorty y el de rizoma-ritornello de Gilles Deleuze y Felix Guttari.

**Título:** LA PROPUESTA METAFÍSICA DE R. RORTY

- **Autor:** GARCÍA LORENTE, JOSÉ ANTONIO
- **Universidad:** MURCIA
- **Departamento:** FILOSOFIA
- **Fecha de Lectura:** 28/10/2009
- **Dirección:**
  - GARCIA MARQUES, ALFONSO (Director)
- **Tribunal:**
  - BERTI, ENRICO (presidente)
  - GORDILLO ALVAREZ VALDES, LOURDES (secretario)
  - FORMENT GIRALT, EUDALDO (vocal)
  - Sierra González, Ángela (vocal)
  - Jareño Alarcón, Joaquín (vocal)

**Resumen:**

Esta tesis presenta el pensamiento neopragmatista de Richard Rorty en su dimensión epistemológica y metafísica o, mejor dicho, en su dimensión gnoseológica-ontológica. Una vez que se ha puesto de relieve la posición de Rorty respecto a la epistemología y la metafísica, se ofrece un análisis crítico del neopragmatismo confrontándolo con la tradición clásica, especialmente con Platón y Aristóteles. El objetivo último de esta tesis, y que viene a coincidir con la hipótesis que se pretende probar, tiene una doble dimensión. Por un lado, respecto a la doctrina epistemológica del neopragmatismo, se intenta demostrar que el uso neopragmatista de la verdad y del conocimiento es inconsistente, pues el uso rortiano de estas

nociones se apoya en el tratamiento «clásico» de verdad y conocimiento. Por otro lado, respecto a la función de la metafísica en el neopragmatismo, se pretende demostrar que, a pesar del intento de Richard Rorty por desplazar a la metafísica, su neopragmatismo no esquivo o suprime la filosofía primera, sino más bien, la repropone de manera distinta.

**Título:** EL PRAGMATISMO SOLIDARIO DE RICHARD RORTY. UNA ARTICULACIÓN POST-METAFÍSICA DEL DISCURSO PRÁCTICO

- **Autor:** FIGUEROA MUÑOZ, MAXIMILIANO
- **Universidad:** DEUSTO
- **Departamento:** FILOSOFIA
- **Fecha de Lectura:** 25/11/2009
- **Dirección:**
  - LANCEROS MENDEZ, JOSE FRANCISCO (Director)
- **Tribunal:**
  - Barrios Casares, Manuel (presidente)
  - Martínez Contreras, Javier (secretario)
  - Vide Rodríguez, Vicente (vocal)
  - Rlivera García, Antonio (vocal)
  - Garagalza Arrizabalaga, Luis (vocal)

**Resumen:**

Esta tesis lee, analiza e interpreta la obra del filósofo Richard Rorty mostrando y justificando que ésta puede ser considerada una valiosa propuesta para rearticular el discurso práctico una vez asumido que el pensamiento filosófico ya no resulta

concebible como una tarea de fundamentación, ni en el sentido metafísico clásico ni en el sentido epistemológico moderno.

La propuesta de Rorty -sostiene esta investigación- consiste en transitar del paradigma epistemológico, centrado en la objetividad, la incondicionalidad, la universalidad y la necesidad, a un paradigma práctico que se constituye en torno a la libertad y en el que cabe regirse por la contingencia, la esperanza, la imaginación y, especialmente, la solidaridad. Este tránsito implica una modificación de criterios, principios, objetivos y motivación en el despliegue reflexivo que el pragmatismo ya habría esbozado en sus orígenes, y que Rorty viene a complementar desde un antiesencialismo y antifundamentalismo postulados como consecuencias implicadas en el giro lingüístico emprendido por la filosofía en las últimas décadas. Se sostiene que si bien los límites para la fundamentación teórica última, absuelta de condiciones histórico-culturales, serían insalvables para el ser humano considerado a partir de la contingencia de su experiencia y racionalidad, la capacidad de éste para intervenir en el ámbito ético-político de manera creativa y fundacional, no decrece en sus posibilidades sino que, al contrario, aumenta en su plausibilidad y en la justificación de su necesidad. Los planteamientos rortyanos permiten sostener la convicción de que los grandes ideales éticos (libertad, igualdad y solidaridad) y las conquistas políticas que se derivan del proyecto ilustrado de la modernidad (democracia, pluralismo y tolerancia), los sentidos

ormativos que determinan la autoimagen y autoestima de las actuales democracias occidentales (derechos humanos), pueden ser afirmados filosóficamente a través de

la perspectiva pragmatista. La solidaridad es presentada y ponderada como la noción eje y transversal que guía la construcción de la filosofía rortyana.