

01058

7



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

Lenguaje, Individuo y Democracia  
en Richard Rorty

T E S I S  
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
MAESTRO EN FILOSOFÍA  
P R E S E N T A

RANULFO PÉREZ GARCÉS

FAC. DE FILOSOFIA Y LETRAS

DIRECTOR DE TESIS  
DR. CESÁREO MORALES GARCÍA



280900

DIVISION DE  
ESTUDIOS DE POSGRADO  
Junio, 2000

México, D.F.,



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

---

---

**DEDICATORIAS**

**A Rogelio Tinoco García**

de quien siempre he admirado su alto sentido humano;  
como un reconocimiento a su firme y sincera amistad.

**Para Miguel Angel Sánchez Ramos, Carlos Ham Juárez,**

**Georgina Jaimes Estrada y Patricia Ojeda Carrasco**

su amistad y compañerismo ha sido un incentivo  
en la búsqueda de mi superación en todos los sentidos.

**Al Dr. Darío Salinas Figueredo**

por el apoyo brindado para continuar con mi  
formación académica.

**Para Mis Hermanos**

**Filiberto, Justino y Moroni**

su afecto, confianza y apoyo me fortaleció  
en los momentos difíciles.

---

---

---

---

## AGRADECIMIENTOS

Mi más sincero agradecimiento para el Dr. Cesáreo Morales García, ya que sin su apoyo y dirección no hubiese sido posible esta tesis.

Agradezco ampliamente a los miembros de la Comisión Dictaminadora: Dra. Griselda Gutiérrez Castañeda, Dra. Ana María Martínez de la Escalera, Dr. Oscar Martiarena Alamo y Dr. Gerardo de la Fuente Lora, cuyas atinadas observaciones y valiosas sugerencias fueron fundamentales para la redacción final de este trabajo.

La excelencia académica, experiencia y profesionalismo de todos ellos, es para mí motivo de orgullo y compromiso de superación.

El apoyo institucional otorgado por la Universidad Autónoma del Estado de México, posibilitó la realización de este trabajo; por ello, manifiesto a la misma mi profundo agradecimiento.

---

---

# INDICE

	<i>Página</i>
INTRODUCCION	1
<b>CAPITULO I: EL LENGUAJE Y LA CRITICA A LA TRADICION ANALITICA.</b>	<b>7</b>
1.1 En torno al Giro Lingüístico: lenguaje ideal <i>versus</i> lenguaje ordinario.	8
1.2 Los juegos de lenguaje.	17
1.3 Lenguaje y metáfora.	21
1.4 El uso de las palabras y su significado.	28
1.5 Conclusiones parciales	34
<b>CAPITULO II: MENTE, VERDAD Y NATURALEZA.</b>	<b>37</b>
2.1 El problema del referente y la esencia de vidrio.	38
2.2 La verdad como invención.	50
2.3 Crítica a la epistemología.	56
2.4 El papel de la hermenéutica.	68
2.5 Conclusiones parciales	74
<b>CAPITULO III: EL CONFLICTO INDIVIDUO-SOCIEDAD</b>	<b>78</b>
3.1 El individuo contingente en el mundo posmoderno.	79
3.2 Individuo y acción.	87
3.3 Neopragmatismo político.	92
3.4 Libertad y renovación de los léxicos de la política.	107
3.5 Conclusiones parciales	119
<b>CAPITULO IV: LA UTOPIA</b>	<b>126</b>
4.1 Nuevo enfoque del liberalismo.	127
4.2 Acerca de la crueldad y la violencia en la sociedad posmoderna.	142
4.3 Institución y libertad en la nueva democracia.	153
4.4 Los lazos solidarios.	165
4.5 Conclusiones parciales	171
<b>CONCLUSIONES GENERALES</b>	<b>176</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>188</b>

## INTRODUCCION

En la época actual han emergido una gran diversidad de problemas filosóficos y otros, que si bien ya existían, han tomado nuevos matices producto del contexto en el que se reavivan, por lo que el pensamiento filosófico posmoderno enfrenta el desafío de abordar y replantear dichos problemas. Aun cuando se considere que éste es una moda pasajera, o un falso problema que trata de encubrir al capitalismo neoliberal, lo cierto es que muchas de sus propuestas, análisis y deconstrucciones están afectando la manera de percibir y de pensar el mundo, la sociedad y la política.

De este modo y pese a que los conceptos de modernidad y posmodernidad, no son del todo claros, ni se tiene precisión respecto a sus límites espaciales y temporales, la crisis de valores, la duda frente a los valores teóricos racionales y el desencanto nostálgico se han tornado en una constante en la vida urbana en que vivimos; todo ello, fruto de los problemas sociales de hoy y de la actitud radical de pensadores contemporáneos que rompen con los modelos clásicos de pensamiento.

Esta crisis que se formula radicalmente en la cultura occidental, por parte de pensadores posmodernos, afecta de manera singular al mundo de la política y la manera en que ésta es pensada y valorada. Así, ante la crisis de los fundamentos tradicionales, hay una necesidad impostergable de repensar el sentido de la política, el poder, el Estado y la función que los individuos desempeñan en esta sociedad desencantada.

Ante esto, uno de los problemas más característicos que enfrenta la sociedad posmoderna, es el individualismo, pues como lo

---

señala Lipovetsky<sup>1</sup>, nunca como hoy se defienden los derechos individuales y la libertad humana de elegir, lo cual ha desencadenado toda una justificación de las diferencias y los proyectos particulares. Algunas características de esta nueva forma de comportamiento social individualista son: la búsqueda del poder por el poder mismo, la indiferencia ante el compromiso social, la cultura narcisista, el cuidado del cuerpo y del yo, donde lejos de evolucionar hacia una sociedad de comprensión y solidaridad frente al otro, se ha caído en un solipsismo cultural que ve en el servicio al otro un sacrificio inútil.

Esto no quiere decir que en épocas anteriores no haya existido el problema del individualismo, o que la preocupación por la vida personal no haya inscrito su sello distintivo en la sociedad de antaño, pero el puesto que ahora ocupa el individuo en el escenario político y social es el de un *estatus* ontológico principal, no como un centro único sino como algo que se disgrega por todas partes y en todas partes se recupera. Como lo señala Morales<sup>2</sup>, la dimensión individual, aunque a ritmos e intensidades distintas, ha llevado a una etapa de discusión sobre el fundamento de nuestras sociedades y proyectos de convivencia.

Hablar de posmodernidad es hablar de que ya no hay un centro directriz ni rector de la vida social; el individuo, es más bien la diáspora que en cada lugar y tiempo establece una diferencia específica, y ese es su poder, ya que no es localizable y surge por todas partes sin que sea posible atraparlo, ni configurarlo.

De esta manera, el creciente individualismo no deja intacta la estructura de la vida pública. Si alguna vez el dominio de la

---

<sup>1</sup> Cfr. Lipovetsky, Gilles. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, p.p. 8-9

<sup>2</sup> Morales Cesáreo, Individuo, violencia y política [en] *La herencia de Foucault. Pensar en la diferencia*, UNAM, México, p. 125.

---

normatividad social exigía sin remordimiento el sacrificio de los sujetos, en función de un ideal ultraterreno, ya fuese éste el respeto al orden cósmico, la salvación eterna o los nobles ideales de justicia social, el mundo actual trata de regularse por una normatividad que no implique el sacrificio y la renuncia a sí mismo.

Por mucho tiempo, la justificación de la existencia de la política partió de la necesidad del orden y de la cohesión que integrara en un derecho racional, tanto a la pasionalidad como a los diversos intereses de los sujetos; ello justificaba también el autoritarismo y la imposición de estructuras de gobierno que debían regir, sin distinción alguna, a todos los ciudadanos.

En la actualidad esto no sucede así, ya que la libertad y la democracia han ganado el espacio que garantiza a la vida privada su posibilidad, donde la política sólo tiene sentido en la medida que crea el escenario para que se proyecten los individuos.

En este contexto, para Richard Rorty ya no debe pensarse la sociedad actual a partir de modelos que aún siendo clásicos y estando bien contruidos desde el punto de vista racional, ya no corresponden a una sociedad abierta y plural como la nuestra, cuya complejidad se incrementa gradualmente.

Aun cuando está fuertemente comprometido con la defensa del aspecto político del Iluminismo (el proyecto democrático), considera que la democracia no necesita fundamentos filosóficos y que no es a través de una base racional como pueden fundamentarse sus instituciones; por ello, rechaza una visión fundamentalista y asume en su propuesta un enfoque constructivista de lo político y lo social.

Desde esta perspectiva, para Rorty la acción democrática no requiere de una teoría de la verdad y de nociones como «incondicionalidad» y «validez universal», sino más bien, de una variedad de prácticas y movimientos pragmáticos destinados a

---



persuadir a la gente de que amplíe el espectro de su compromiso con los demás, de que se construya una comunidad más incluyente.

Para él, los principios democrático-liberales sólo pueden defenderse de un modo contextualista, como constitutivos de nuestra forma de vida, por lo que no debemos intentar fundamentar nuestro compromiso con ellos en algo supuestamente seguro.

Desde su óptica, para conseguir lealtad y adhesión a esos principios, lo que se necesita es la creación de un *ethos* democrático, el cual tiene que ver con la movilización de pasiones y sentimientos, la multiplicación de prácticas, instituciones y juegos de lenguaje que provean la condición de posibilidad de los sujetos democráticos.

En este sentido, considero que la propuesta de Rorty es interesante, no para ser tomada al pie de la letra, sino como un punto de referencia para reflexionar sobre la práctica política concreta en nuestro país; el cual se debate en la polémica en torno a la transición política, en esquemas heterogéneos y a veces contradictorios, que incorporan desde la modernización institucional hasta la consolidación de nuevos patrones socio-culturales, que buscan renovar las prácticas cotidianas hacia esquemas de mayor participación y compromiso social.

En la medida en que la propuesta de Rorty plantea la necesidad de abandonar los esquemas tradicionales que llevan a una fundamentación racional universal de la política, proponiendo una vía pragmática para la resolución de los problemas políticos; su revisión y análisis permitirá destacar sus aportes y limitaciones, así como la viabilidad de sus diferentes planteamientos para pensar la posibilidad de la democracia en nuestro contexto actual.

A partir de lo anterior, he estructurado la presente investigación de la siguiente manera: En los dos primeros capítulos, expongo en términos generales el resultado del trabajo deconstructor que Rorty realiza a muchos de los planteamientos sustentados por la

---

filosofía tradicional, particularmente los de la filosofía lingüística y la derivación de ésta hacia la filosofía de la mente; a partir de lo cual es posible destacar la posición particular que éste asume en cada caso, para dar soporte a su propuesta de utopía liberal.

Particularmente en el Capítulo I, presento la crítica que hace Rorty a la tradición analítica, lo que lo lleva a renunciar a la tarea fundamentadora del lenguaje, para acercarlo a fines más pragmáticos a partir del reconocimiento de la contingencia del lenguaje, del individuo y de la comunidad, lo que le posibilita referir toda justificación, ya sea epistémica o moral a las prácticas sociales (contingentes), asignando una gran significancia a los juegos de lenguaje, así como al uso y significado que se les da a las palabras en la configuración de la comunidad que él plantea.

En el Capítulo II, rescato principalmente las objeciones de Rorty respecto a la filosofía de la mente, y en particular aquellas generadas en torno a los referentes considerados por los filósofos tradicionales, quienes a través de abordar la relación mente-cuerpo, o bien, la idea de una teoría del conocimiento basada en la comprensión de los procesos mentales, buscaron confirmar o desacreditar las pretensiones del conocimiento, lo que en suma, los llevó a la noción de la mente como Espejo de la Naturaleza, noción con la que Rorty rompe totalmente. Desde esta perspectiva, presento la crítica que hace Rorty a la epistemología y la significancia que éste otorga a la hermenéutica.

En los dos últimos capítulos, incorporo los elementos clave de la propuesta de Rorty, ubicando de manera específica la particular concepción que tiene de lo público y lo privado, y cómo esta concepción junto con su enfoque pragmático, permean su proyecto utópico liberal.

Concretamente en el Capítulo III, planteo las repercusiones de la postura rortyana en el terreno de los problemas políticos y

---

sociales, a partir de lo cual nos muestra un modelo diferente de interpretación en el ámbito social, así como, una solución diferente a los problemas de la política, la democracia y/o la solidaridad.

En el Capítulo IV, expongo de manera general la propuesta de la utopía liberal, a partir de la cual se puede vislumbrar un sentido de democracia pluralista y cómo para Rorty, la solución se dirige a la elaboración de una utopía posible, en el sentido de que sería deseable que el desarrollo individual lejos de sumirnos en el solipsismo, favorezca la mejor comprensión de nosotros mismos y la de los demás; así, el lazo social estaría fincado no en el conocimiento instrumental de otros, sino en un conocimiento interno e integral del ser humano que posibilite la conformación de una solidaridad humana, como producto de la lucha contra la crueldad y la comprensión de lo que es el otro, para lo cual es necesaria la creación de instituciones públicas que generen este cambio, así como también, definir pragmáticamente cuál será la función de la democracia, los órganos públicos y la actuación del Estado.

Al final de cada capítulo, presento un apartado que a manera de conclusiones parciales, rescata los puntos más relevantes en los que inscribo la posición que asume Rorty en cada caso, a fin de destacar las tesis principales que dan sustento a su utopía liberal, derivando algunas apreciaciones que desde mi óptica, harán posible el análisis de la viabilidad de su propuesta para pensar el proyecto democrático en nuestro país, análisis que presento en las conclusiones finales de la presente investigación.

---

---

---

## CAPITULO I

### EL LENGUAJE Y LA CRITICA A LA TRADICION ANALITICA

En este capítulo expongo cómo Rorty a pesar de haberse formado dentro de la Filosofía Analítica rompe con esta tradición, al renunciar por completo a la tarea fundamentadora del lenguaje, para acercarlo a fines más pragmáticos, a una nueva forma de enfocar las palabras, su sentido y sus acciones.

Asimismo, muestro cómo a diferencia de los filósofos lingüísticos que buscan deconstruir los planteamientos que los antecedieron a fin de replantear teorías más funcionales para ser adoptadas como norma del quehacer filosófico; Rorty reconoce la contingencia del lenguaje, del individuo y de la comunidad, lo que lo lleva a emprender un giro pragmatista que le posibilita referir toda justificación, ya sea epistémica o moral, a las prácticas sociales (contingentes), así como a eliminar la autoridad y la racionalidad de la epistemología como fundamento a partir del cual se da posibilidad a toda justificación.

En este sentido, presento sucintamente la crítica que hace Rorty a la Tradición Analítica (tanto a la Filosofía Analítico-Constructivista del Lenguaje Ideal, como a la Filosofía Analítica del Lenguaje Ordinario), y el por qué considera que los filósofos de ambas vertientes fracasaron en su intento por alcanzar los objetivos que se creía que eran o debían ser inherentes a la Filosofía Lingüística, a decir: la disolución de los problemas filosóficos tradicionales y la constitución de la Filosofía Lingüística como una ciencia estricta, todo ello en torno a lo que se ha denominado el «Giro Lingüístico», el cual desde la óptica de Rorty representa el reconocimiento de que los problemas filosóficos son problemas que pueden ser resueltos (o disueltos), ya sea mediante una reforma del lenguaje, o bien, mediante una mejor comprensión del lenguaje que usamos.

De esta manera, podrá apreciarse cómo desde la posición postanalítica y pragmática de Rorty, el Giro Lingüístico, representa el dejar de considerar al lenguaje como un medio, como algo que está entre el sujeto y la realidad, para convertirse en un léxico capaz de tratar tanto al sujeto como a la realidad; de allí que Rorty entienda al lenguaje como un conjunto de situaciones comunicativas donde las prácticas cotidianas que generan las palabras, se integran desde los conceptos de contingencia, convencionalidad y creatividad.

Así, planteo por qué para Rorty el ejercicio del lenguaje se convierte más en un ejercicio de la metáfora que de la referencia, en donde los juegos de lenguaje, así como el uso y significado que se les da las palabras en determinados contextos tienen gran relevancia, y más concretamente como elementos que posibilitan la creación del *ethos* democrático como componente indispensable de su utopía liberal.

---

---

*“Si tenemos una concepción deweyana del conocimiento, como lo que creemos justificadamente, no nos imaginaremos que existen limitaciones duraderas a lo que puede figurar como conocimiento, pues veremos la «justificación» como un fenómeno social más que como una transacción entre «el sujeto que conoce» y «la realidad». Si tenemos una concepción wittgensteiniana del lenguaje, en cuanto instrumento más que como espejo, no buscaremos las condiciones necesarias de posibilidad de la representación lingüística. Si tenemos una concepción heideggeriana de la filosofía, consideraremos que el intento de convertir la naturaleza del sujeto que conoce en fuente de verdades necesarias es uno de los intentos descamados de recurrir a una cuestión «técnica» y determinada en vez de la apertura a lo desconocido que fue la tentación inicial que nos indujo a pensar”*

*Richard Rorty, La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza.*

## 1.1) EN TORNO AL GIRO LINGÜÍSTICO: LENGUAJE IDEAL VERSUS LENGUAJE ORDINARIO.

Para Rorty<sup>1</sup>, la revolución filosófica emprendida por la Filosofía del Lenguaje, se inicia con la obra de quienes él considera los tres filósofos más importantes de nuestro siglo: Wittgenstein, Heidegger y Dewey, destacando dos momentos en su obra: en un primer momento, estos pensadores trataron de encontrar un nuevo modo de dar a la filosofía un carácter básico, una nueva manera de formular un contexto definitivo del pensamiento<sup>2</sup>. En un segundo momento, se emanciparon de la concepción kantiana en cuanto disciplina básica, abandonando la idea de que el conocimiento es representación de la realidad y que la filosofía tiene que proveer los fundamentos del conocimiento, por lo que prescindieron de la filosofía de la conciencia, negando a la vez la metafísica y la epistemología.

Según lo plantea Rorty, este cambio revolucionario implicó dejar de pensar en la filosofía como una disciplina capaz de dotar de fundamentos, marcos de referencia permanentes y universales, así

<sup>1</sup> Cfr Rorty, Richard *El giro lingüístico. Dificultades metafísicas de la filosofía lingüística*, Paidós, Barcelona

<sup>2</sup> Wittgenstein intentó construir una nueva teoría de la representación que no tuviera nada que ver con el mentalismo; Heidegger, planteó la posible construcción de un nuevo conjunto de categorías filosóficas en las cuales no tuviera injerencia la ciencia, la epistemología o la búsqueda cartesiana de la certeza; y John Dewey, dirigió su intento hacia el planteamiento de una versión neutralizada de los planteamientos hegelianos acerca de la historia.

como medidas neutrales de todo lo que pensamos, decimos y hacemos.

Este cambio revolucionario, es lo que Gustav Bergman denominó «Giro Lingüístico», el cual representa para Rorty la "búsqueda de la resolución (o disolución) de los problemas filosóficos, a través de una reforma en el lenguaje o a través de una mejor comprensión del que usamos en el presente"<sup>3</sup>.

De acuerdo a Bergman<sup>4</sup>, a través de este Giro Lingüístico, el lenguaje dio un paso espectacular al proponerse como un paradigma de solución a todo ámbito teórico y práctico, a partir del cual los filósofos lingüísticos pueden describir el mundo mediante el análisis de un lenguaje adecuado.

Para Bergman las razones en las que sustenta la posibilidad de dar éste giro, son las siguientes: 1) que las palabras se utilizan corrientemente (en su sentido normal) o filosóficamente (técnicamente), y que es fundamentalmente en esta distinción donde se apoya el método: los filósofos prelingüísticos no la hacían y sin embargo, empleaban las palabras filosóficamente, lo que hacía que tales empleos fueran ininteligibles, exigiendo una interpretación según el sentido normal; 2) que una gran parte de la paradoja, el absurdo y la oscuridad de la filosofía prelingüística emana de la incapacidad de diferenciar entre hablar y hablar acerca de hablar y 3) que hay algunas cosas que solamente se muestran a través de lenguajes imaginables, y no es que estas cosas sean literalmente inefables, lo que ocurre es que la manera apropiada (y segura) de hablar de ellas consiste en hablar sobre la sintaxis e interpretación de un lenguaje.

Como consecuencia de este giro, en la primera mitad del siglo XX la filosofía del lenguaje sufre una escisión dando como resultado la primacía de dos escuelas, las cuales si bien convergen en el empleo de este método, divergen en cuanto a lo que consideran que constituye un lenguaje en este sentido y a qué lo haría adecuado.

---

<sup>3</sup> Cfr Rorty, Richard *op. cit.*, p. 50

<sup>4</sup> Bergman, Gustav. *Logic and Reality*, Wisconsin University Press, p. 177

---

La primera escuela está representada por el *Positivismo Lógico* o *Filosofía analítico constructivista del lenguaje ideal*, surgido del trabajo de Wittgenstein de la primera época, Ayer, Carnap y Bergman; y la segunda escuela por la *Filosofía del lenguaje ordinario*, surgida del trabajo de Wittgenstein de la segunda época, Moore y Ryle, en la que se considera que la gramática ordinaria puede ser abordada mediante el análisis conceptual.

Aunque ambas escuelas abogaban porque los intentos de responder a las preguntas filosóficas tradicionales, se basaran en el conocimiento de la forma lingüística; su enfoque lingüístico respecto a la comprensión de la forma lógica, así como de los problemas filosóficos en general, era diferente lo cual obedecía principalmente a los presupuestos de los que partían cada una de ellas.

En particular, los planteamientos de Wittgenstein de la primera época, juegan un papel fundamental, pues en el *Tractatus Logico-Philosophicus*, se dedica a atender los límites del lenguaje y encontrar la «estructura lógica» de las proposiciones, con el fin de contar con un marco de referencia, en el que la forma lógica de las oraciones pudiera tener una representación menos falseada, más explícita y detallada de la forma gramatical, inaugurando así una nueva forma de hacer filosofía al trasladar los problemas filosóficos al terreno del análisis y de la lógica.

Según lo señala Rorty<sup>5</sup>, a partir de esto la principal tarea de la filosofía ya no consistía en elaborar los grandes sistemas coherentes y de pretensiones universales, sino que debería abocarse a reconstruir específicamente la forma lógica de los sucesos, acontecimientos y proposiciones de la vida diaria. De ahí que la idea de Wittgenstein de «Figura» (*Das Bild*) al representar un modelo de la realidad, lo lleve a reconocer que la tarea de la filosofía consiste en desentrañar la figura lógica de aquello que expresamos o hacemos, de modo que los hechos sean representados a una escala menor por la estructura lógica del

---

<sup>5</sup> *Idem.*

pensamiento.

Los seguidores de Wittgenstein pudieron interpretar con esto, que era necesario formular o aclarar la estructura lógica de los problemas no sólo de la filosofía, sino de cualquier ámbito científico o social.

Aun cuando la estructura lógica es una simbología formal que describe el lenguaje, puede decirse que hay un isomorfismo entre la realidad y el lenguaje, ya que para Wittgenstein los hechos atómicos y las proposiciones comparten una misma forma.

Es así como, la lógica como lenguaje ideal sirve de prototipo de los demás lenguajes, dotando de sentido a los hechos en la medida en que signos y palabras están combinados de acuerdo con ciertas reglas lógicas, sin importar el contenido o la experiencia directa de los hechos.

Según lo plantea Rorty, las propuestas de esta primera etapa de Wittgenstein son precursoras de las tesis de la filosofía del lenguaje ideal, en las cuales aceptan la necesidad de un lenguaje ideal para esclarecer el sentido de las proposiciones científicas y de todo tipo.

El mejor ejemplo del efecto que tuvieron los planteamientos wittgenstenianos del *Tractatus Logico-Philosophicus*, lo representa Rudolf Carnap<sup>6</sup>, quien intentó la unificación de la ciencia mediante el lenguaje lógico, así como, la construcción de la teoría del lenguaje mediante el establecimiento de una sintaxis o teoría de las relaciones lógicas.

Por otro lado, Wittgenstein (de la segunda época) autor de *Philosophische Untersuchungen (Investigaciones Filosóficas)*, dio lugar a la emergencia de una corriente analítica que mantendría una concepción distinta al atomismo lógico y al lenguaje ideal: la filosofía

---

<sup>6</sup> Para Carnap, independientemente de las diferencias de los contenidos de las ciencias, éstas podían constituirse sobre una base sólida en la medida en que se formulara una sintaxis o lenguaje ideal que las uniera. Así, toda ciencia, sería copartícipe con otras de tener semejanzas a partir de las relaciones fundamentales (sintaxis lógica), sin tener que formular conceptos metafísicos, mientras que la «constitución de los objetos», se establece en la medida que exista una regla general que indique cómo sustituir en un enunciado los nombres por aquellos que sean más elementales y fundamentales. Cfr Carnap, Rudolf. *La construcción lógica del mundo*, UNAM, México, p.p 8-13

---



analítica del lenguaje ordinario.

En esta época, Wittgenstein abandona completamente su empresa inicial y establece un modelo diferente para tratar la cuestión de la forma lógica, al suponer que ésta no procede de penetrar en las profundidades lógicas de la estructura oracional para revelar los elementos lógicos simples, sino más bien de comparar las formas en que son usadas diferentes oraciones en distintos aspectos de la vida.<sup>7</sup>

De esta forma, la obra de Wittgenstein poco a poco dio un giro que supone el abandono de ciertas ideas que había mantenido en su primera época, reconociendo que el lenguaje ideal y lógico es insuficiente, que deben de aceptarse los juegos de lenguaje común, pensarse en la justificación del uso de los diferentes lenguajes y por tanto, abandonarse el isomorfismo entre lenguaje y realidad; lo que pervive todavía en la obra de Wittgenstein es la consideración de que la filosofía es una actividad esclarecedora, aunque inclinándose a una actividad cada vez más terapéutica.

Por su parte, los filósofos del lenguaje ideal consideraron que la formulación de preguntas filosóficas en el estilo del lenguaje natural conducía a confusiones irremediabiles, por lo que debían construir un lenguaje artificial, ideal con el fin de probar su tesis de que si las oraciones filosóficas no tienen que ver con el lenguaje, no tienen que ver con nada; esperando que un lenguaje ideal haría por la filosofía lo que el lenguaje simbólico de las matemáticas y la lógica habían hecho por la ciencia.<sup>8</sup>

En contraste, los filósofos del lenguaje ordinario creían innecesario e imposible evadir el lenguaje natural mediante la construcción de lenguajes artificiales, considerando que la tarea de la filosofía lingüística residía en el esclarecimiento de los conceptos corrientes que dan lugar a los rompecabezas filosóficos.

Con este esbozo, es posible visualizar la polémica que se

---

<sup>7</sup> Cfr. Katz, Jerrold J. *Las dos posiciones de Wittgenstein*. [en] *La realidad subyacente del lenguaje y su valor filosófico*, Alianza Editorial, México, p p 17-19

<sup>8</sup> Cfr. Katz, Jerrold J. *Loc. cit.*, p p 156-158

---

generó en el ámbito de la filosofía a principios y mediados del siglo XX y que Rorty de alguna manera deconstruye, como parte de su crítica a la tradición analítica.

Aun cuando la filosofía lingüística se propuso como un pensamiento revolucionario, que a través del análisis del lenguaje resolvería los problemas de la filosofía, desde criterios que se suponen objetivos y libres de intereses valorativos; la crítica de Rorty se sustenta en la pretendida objetividad de los criterios metodológicos que adoptan los filósofos del lenguaje, ya que a su juicio dicha objetividad no existe, puesto que parte de supuestos que en última instancia son valorativos.

Considera que tanto los filósofos del lenguaje ideal, como los del lenguaje ordinario, suponen una valoración de lo que ellos creen que es el uso adecuado del lenguaje. Independientemente de que se centren en una estructura lógica, o que expliciten una gramática común, lo cierto para Rorty es que ambos parten de presupuestos que no mencionan, así como tampoco, explicitan los criterios de por qué ha de privilegiarse una u otra postura.<sup>9</sup>

De ahí, que Rorty se empeñe en demostrar que esos criterios objetivos que manejan los diversos autores de la filosofía del lenguaje, van destinados al fracaso, pues es posible cuestionarlos en sus fundamentos y señalar que no son tan objetivos.<sup>10</sup>

En este sentido, considera que si se retoman y analizan los argumentos utilizados entre los filósofos del lenguaje ideal y los del lenguaje ordinario, puede mostrarse la deconstrucción que cada grupo hace respecto al otro; pero sobre todo, es posible obtener una respuesta adecuada respecto a cómo pueden encontrarse criterios de eficacia filosófica que posibiliten un acuerdo racional entre éstos.

Particularmente, de las críticas que hacen los filósofos del lenguaje ordinario a los del lenguaje ideal, destaca la hecha por Strawson para quien la pretensión constructivista de clarificación

---

<sup>9</sup> Cfr. Rorty, Richard. *El giro lingüístico. Dificultades metafisológicas de la filosofía lingüística*, Paidós, Barcelona, p.p. 49-52

<sup>10</sup> *op. cit.* 58-65.

parece vacía, por lo que considera necesario que deben explicitarse las formas en las que los conceptos construidos parten y están relacionados con los conceptos no construidos, a través de describir la conducta lógica de las expresiones de los lenguajes naturales, y con ello lograr por sí misma la resolución deseada de los problemas y dificultades surgidos de las formas elusivas y frustrantes de funcionar de los conceptos no construidos.<sup>11</sup>

En este sentido, los filósofos del lenguaje ideal contemplan que su función no consiste en clarificar los conceptos ordinarios, sino más bien, en reemplazarlos; para ellos, la descripción de la conducta de las expresiones lingüísticas puede conducir por sí misma a los resultados deseados, y es sólo a través de la práctica que esto puede hacerse evidente; y aunque hasta ahora, no se ha logrado tal evidencia, plantean que se requiere un mayor número de elementos para que los filósofos del lenguaje ordinario plasmen de manera completa su crítica hacia el constructivismo.

Para Rorty, admitir por ejemplo el planteamiento de Bergman respecto a que ninguna proposición del lenguaje ideal será materialmente equivalente a una proposición del uso ordinario no reconstruida; implica el reconocimiento de que la única función del lenguaje ideal, es la clarificación y sustitución, convirtiéndolo en algo así como un pasaporte hacia un nuevo mundo vital en el que no existe la noción de problema filosófico.<sup>12</sup>

Ante esto, Rorty sugiere que si se adopta el *giro lingüístico*, es posible reescribir aquellos análisis como pretensiones sobre cómo podemos hablar, en cuyo caso se irían reteniendo los beneficios que se van generando a partir de diferentes planteamientos.

De esta forma, considera que la afirmación de Strawson de que el objetivo común de la filosofía del lenguaje ideal y de la del lenguaje ordinario, sea la disolución de los problemas filosóficos, es falsa, pues se requeriría la descripción cuidadosa de los «modos de

---

<sup>11</sup> Cfr Strawson, P. F. *Carnap's Views on Constructed Systemm vs Natural Languages in Analytic Philosophy* [citado por] Rorty, Richard *El giro lingüístico. Dificultades metafilosóficas de la Filosofía Lingüística*, Paidós, Barcelona, p 77

<sup>12</sup> Cfr Rorty, Richard *op cit.* p.p.79-80

---

funcionar» de los conceptos no construidos.

Según lo aprecia Rorty, la dicotomía entre clarificación o reemplazo es falsa, planteando que si el filósofo del lenguaje ideal, es juicioso, reconocerá que su lenguaje no es más que un esbozo de una «forma de vida» que, aun cuando pragmáticamente imposible, es posible lógicamente, lo que lo llevará a renunciar a su pretensión de la sustitución literal del discurso ordinario.<sup>13</sup>

Sin embargo, considera que aun cuando fuera descartada esta dicotomía entre «clarificación o reemplazo», permanecerían las dificultades para el filósofo ideal, pues necesitaría especificar una prueba para determinar si un lenguaje ideal podría reemplazar a una cierta porción del discurso ordinario, haciendo preciso dar algunos elementos para que se considere que el que los hombres dejen de preocuparse por los problemas filosóficos no implica la «disolución» de dichos problemas.

De acuerdo a lo que señala Rorty, cuando los filósofos del lenguaje ordinario argumentan que los constructivistas son incapaces de responder la pregunta crucial sobre una prueba de adecuación, hacen evidente que éstos últimos han perdido la ventaja del «ascenso semántico» que Quine daba por hecho, pues para él “el único sentido en que es verdadero que los filósofos logran más fácilmente el acuerdo sobre palabras que sobre cosas, es que los que discrepan sobre cualquier otra cosa pueden convenir en cómo usan las palabras en el discurso no filosófico”.<sup>14</sup>

Para Rorty, aunque ambas partes de la controversia tienden a estar de acuerdo en que los esbozos rudimentarios de lenguaje construidos por Russell, Carnap, Goodman, Quine y Bergman son útiles objetos de estudio, no existe consenso alguno en torno a por qué lo son, ni ninguna elaboración clara de cómo puede elegirse entre ellos. Por ende, al centrar la atención en un método que produzca una ruptura en las controversias entre los filósofos del

---

<sup>13</sup> Cfr Rorty, Richard *El giro lingüístico. Dificultades metafisológicas de la Filosofía Lingüística*, Paidós, Barcelona, p p 80-81

<sup>14</sup> *Ibid* p 85

---

lenguaje ideal y los del lenguaje ordinario, es claro que éstos últimos, a pesar de sus pretensiones no proporcionan tal método.

Así, Rorty coincide con Austin en la crítica que éste hace al lenguaje ordinario, en que fijar o reformar el uso ordinario carece de importancia hasta que no se sepa cuál es ese uso; de modo que considera que la disolución de muchos o quizá de todos los problemas filosóficos no se logra descubriendo que los filósofos han hecho mal uso del lenguaje, o bien, que las premisas de las que partieron eran dudosas, plenamente falsas o propuestas implícitas para la reforma del lenguaje.

Más bien, para Rorty lo fundamental es reconocer que el *giro lingüístico* es una reacción contra la visión de la filosofía como una disciplina que busca solucionar algunos de los problemas tradicionales generados por ciertas creencias de sentido común.

Por ello, plantea que si el peso del cargo de que un filósofo está usando mal el lenguaje, se reduce a que el uso que él hace de una palabra es difícil de sostener para la lingüística, entonces parece más simple distinguir entre sentidos, o significados de una palabra, y abandonar al mismo tiempo la noción de «uso incorrecto».

Asimismo, Rorty señala que aun cuando se ha planteado la existencia de criterios de eficacia filosófica, en el caso de la Filosofía del lenguaje ideal sólo se ha intentado producir una lógica inductiva «extensional» (en el sentido de que sus cánones pudieran ser determinados en un lenguaje que empleara sólo predicados «descriptivos» y el equipo lógico para evitar el uso de una noción como «conexión casual»), que ha fracasado hasta ahora, aunque reconoce que a partir de este criterio de eficacia es posible ver que en el logro de la tarea primaria de la filosofía (disolver problemas filosóficos), las cosas no están tan claras.

A su juicio, la razón primordial por la que los filósofos sueñan con una lógica extensional inductiva, es su convicción de que una vez que se tuviera se disolvería el problema de «la naturaleza de la causalidad».

Así, aun cuando reconoce el alcance de la filosofía del

lenguaje, no comparte en esencia sus finalidades, pues considera que ambas escuelas de lenguaje suponen la creencia de una validez general y un aparato normativo racional que puede ser aplicado a la realidad, con lo cual no está de acuerdo.

En el fondo, para Rorty ambas posturas siguen manteniendo un fundamento racional y se desenvuelven en un rubro de tratamiento semántico de las palabras.

Dado que el camino por el que él apuesta no tiene tanta relación entre palabras y realidad, sino más bien entre lenguaje y acción humana, lo lleva a mantener la convicción de que la convivencia humana depende de las formas mejorables, innovadoras, recíprocas, igualitarias y sin represión de las comunicaciones cotidianas, de ahí que sus planteamientos no envuelvan los temas de la referencia, la denotación o el lenguaje como vehículo de la lógica de la verdad; sino más bien, se enfocan hacia el lenguaje como formador de creencias, valores y actitudes, centrando su atención hacia una dinámica pragmática del lenguaje que permea toda su visión sobre lo social.

Para Rorty, se trata de situarse en un espacio ya no ahistórico sino en un horizonte donde el lenguaje se vea como un conjunto de juegos lingüísticos y vocabularios, basado en prácticas del mundo de vida.

En suma, Rorty entiende al lenguaje como un conjunto de situaciones comunicativas donde la verdad, las creencias y los actos que generan las palabras se integran desde los conceptos de contingencia, convencionalidad y creatividad, por lo que el ejercicio del lenguaje se convierte más en un ejercicio de la metáfora que de la referencia, donde los juegos de lenguaje tienen una gran significancia.

## 1.2) LOS JUEGOS DE LENGUAJE.

De todos los planteamientos generados en la filosofía lingüística, destacan los hechos por Wittgenstein (de la segunda

---

época), quien sugiere aceptar la idea de que los conceptos pueden entenderse en función de los usos que se da a las palabras, en el empleo real de las lenguas en la vida diaria. De allí, la atención que presta a lo que considera los diversos juegos lingüísticos practicados por los seres humanos.

En esta segunda época Wittgenstein entiende que el lenguaje es como un juego que funciona con reglas y de esta manera, el uso de las reglas de una proposición, es el que dará su valor de significado:

*"Podemos imaginarnos también que en todo proceso, el uso de las palabras [...] es uno de esos juegos por medio de los cuales aprenden los niños su lengua materna, llamaré a esos juegos «juegos de lenguaje»..."<sup>15</sup>*

Para Wittgenstein, mientras el lenguaje se refiere a cualquier tipo de signos, la noción de juego lingüístico hace referencia a cualquier uso de un tipo de signos, en donde cada juego de lenguaje supone una determinada conducta o comportamiento de quien lo juega.

Los juegos de lenguaje interesan a Wittgenstein no en cuanto a la descripción estática de sus elementos, sino en cuanto a la observación dinámica de sus reglas, reglas que para él representan una *praxis* social y pública, pues a su juicio no es posible obedecer una regla de manera privada.

Para Wittgenstein, las reglas están representadas por las instituciones, costumbres, por lo social y público y no así por lo individual y privado, por lo que el carácter de las reglas exige la propia publicidad del lenguaje. De este modo, Wittgenstein admite que pueden existir experiencias privadas, pero no así un lenguaje privado.

Por su parte, Rorty al considerar esta noción wittgensteiniana de los juegos de lenguaje, considera que en la vida ordinaria no nos interesa reflexionar sobre las palabras que usamos, sino simplemente las utilizamos para muy variados propósitos.

---

<sup>15</sup> Wittgenstein, Ludwig *Investigaciones Filosóficas*, Alianza Editorial, Madrid, p. 38

---

Según aprecia, el lenguaje que utilizamos parece construirse a través de un juego en el que primero aprendemos las reglas usándolas y ejerciéndolas en el juego de lenguaje mismo, por lo que no es que el lenguaje ordinario esté mal o sea incorrecto, sino que obedece a reglas diversas y juegos de lenguaje también muy variados.

Así, coincide con Wittgenstein en que cuando los filósofos utilizan una palabra y tratan de captar la *esencia* de la cosa, uno siempre debe cuestionarse si la palabra se utiliza realmente de esta manera en el juego lingüístico que constituye su lugar originario, planteando que a pesar de las grandes diferencias que hay entre los filósofos del lenguaje ideal de los filósofos del lenguaje ordinario, comparten una presuposición fundamental: que las lenguas naturales no tienen ninguna realidad subyacente y por ello, su estructura superficial y los aspectos públicos de los usos de sus palabras y oraciones es lo único que hay que tener en cuenta al estudiarlas.<sup>16</sup>

Para Rorty, es claro que el mundo una vez que nos hemos ajustado al programa de lenguaje, puede hacer que sostengamos determinadas creencias, pero no puede proponernos un lenguaje para que lo hablemos, en realidad son los demás seres humanos con los que coexistimos, los que pueden hacerlo.

Sin embargo, considera que el hecho de advertir que el mundo no nos dice cuáles son los juegos de lenguaje que debemos jugar, no debe llevarnos a afirmar que es arbitraria la decisión de cuál jugar, ni a decir que es la expresión de algo que se halla en lo profundo de nosotros, no es que los criterios objetivos para la elección de un léxico deban ser reemplazados por los criterios subjetivos, o bien, que haya que colocar la voluntad o el sentimiento en el lugar de la razón, sino más bien que las nociones de criterio o de elección (incluida la elección «arbitraria»), dejan de tener sentido cuando se trata del cambio de un juego de lenguaje a otro.

En este sentido plantea:

---

<sup>16</sup> Cfr Rorty, Richard *El Giro Lingüístico, Dificultades metafisológicas de la filosofía lingüística*, Paidós Ibérica, Barcelona, p p 114-115

---



*"Europa no decidió aceptar el lenguaje de la poesía romántica, ni el de la política socialista, ni el de la mecánica galileana. Las mutaciones de ese tipo no fueron un acto de voluntad en mayor medida que el resultado de una discusión. El caso fue, más bien, que Europa fue perdiendo poco a poco la costumbre de emplear ciertas palabras y adquirió poco a poco la costumbre de emplear otras [...], después de años de estéril confusión ante ciertos términos, los europeos se sorprendieron a sí mismos hablando de una forma tal que daba por sentadas todas esas mutaciones".<sup>17</sup>*

Para Rorty, el hecho de que se empleen palabras habituales de manera inhabitual, no pone de manifiesto que lo que se dice deba tener un significado, ya que el intento de aclarar ese significado, equivaldría al intento de hallar un uso literal de las palabras.

En una perspectiva similar a la de Rorty, Jean-François Lyotard destaca la relevancia de esta noción, planteando que Wittgenstein centra su atención en los efectos de los discursos, nombrando los diferentes tipos de enunciados que localiza y por tanto, enumerando algunos de los juegos de lenguaje, es decir, que cada una de esas categorías de enunciados debe ser determinada por reglas que especifiquen sus propiedades y el uso que de ellas se pueda hacer.

Sin embargo, para Lyotard es necesario hacer tres observaciones a propósito de los juegos de lenguaje:

*"La primera es que sus reglas no tienen su legitimación en ellas mismas, sino que forman parte de un contrato explícito o no entre los jugadores (lo que no quiere decir que éstos las inventen) [...]. La segunda es que a falta de reglas no hay juego, que una modificación incluso mínima de una regla, modifica la naturaleza del juego, y que una «jugada» o un enunciado que no satisfaga las reglas, no pertenece al juego definido por éstas. La tercera observación acaba de ser sugerida: todo enunciado debe ser considerado como «una*

---

<sup>17</sup> Rorty, Richard *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Ibérica, Barcelona, p 26

---

*jugada» hecha en un juego",<sup>18</sup>*

Para Lyotard, esta última observación lleva a admitir que hablar es combatir, en el sentido de jugar, y por lo tanto, los actos de lenguaje se derivan de un agonística general, lo cual no necesariamente significa que se juegue para ganar, sino que solamente pueda hacerse la «jugada», por el simple placer de inventarla.

Para Rorty, esta noción de los juegos de lenguaje es muy importante ya que considera que expresar un enunciado que no tiene un lugar establecido en un juego de lenguaje, es como expresar algo que no es ni verdadero ni falso, debido a que no es un enunciado que se pueda confirmar o invalidar, o bien, que pueda argumentarse a favor o en contra, aunque ello no quiere decir que con el tiempo este enunciado pueda generarse finalmente, un lugar en el juego de lenguaje. Lo cual hará que deje de ser una metáfora, o si se quiere, se habrá convertido en una metáfora muerta, será un enunciado más del lenguaje.<sup>19</sup>

Así, cada individuo que desarrolle ese espíritu de juego, de crear sus propias metáforas, estará demostrando su capacidad para apreciar el poder que tiene el lenguaje de hacer cosas importantes, cosas nuevas y diferentes, lo que necesariamente llevará a un intercambio, al establecimiento de una situación comunicativa, en donde los actos individuales pueden generar elementos que enriquezcan ese juego de lenguaje.<sup>20</sup>

### 1.3) LENGUAJE Y METAFORA.

En particular, Karl-Otto Apel<sup>21</sup> plantea que en el siglo XX el «lenguaje» fue el sustituto de la «experiencia», debido a que el lenguaje parecía capaz de evitar la relativización a la historia, al

<sup>18</sup> Cfr Lyotard, Jean-François *La condición posmoderna*. Red Editorial Iberoamericana, México, p. 27

<sup>19</sup> Cfr Rorty, Richard *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Ibérica, Barcelona, p. 38

<sup>20</sup> *Ibid.* p. 59

<sup>21</sup> Cfr Apel, Karl-Otto *La transformación de la filosofía II. El a priori de la comunidad de comunicación*, Taurus, Madrid, p. 37-44

considerar la descripción como una actividad singular indisoluble, que a través del establecimiento de las condiciones *a priori* de la actividad se estaría en posibilidad de ofrecer verdades apodícticas.

Así, Wittgenstein (de la segunda época), desechó la idea de «ver hasta el extremo del lenguaje», también desechó la idea del «lenguaje» como un todo limitado que tenía condiciones en sus extremos exteriores, así como el proyecto de una semántica trascendental que implicaba encontrar las condiciones no empíricas de posibilidad de la descripción lingüística.

Con esto, llegó a reconciliarse con la idea de que el sentido de un enunciado dependía de si otro enunciado era verdadero y con ello, con la idea de que no había nada inefable, por lo que la filosofía, al igual que el lenguaje, no era más que un conjunto de prácticas sociales expandibles indefinidamente y no un todo limitado cuya periferia podía «mostrarse».

En las *Investigaciones Filosóficas*, deja abierta la posibilidad de encontrar una distinción entre lo empírico y lo gramatical, entre la indagación no filosófica y la filosófica, reconociendo que no existen entes intrínsecamente carentes de relaciones.

Este último planteamiento, es compartido por Donald Davidson, quien buscó la manera de huir de la idea de que existe una disciplina -la filosofía- capaz de estudiar las condiciones de posibilidad en vez de simplemente las condiciones de realidad.

Particularmente, Davidson<sup>22</sup> generaliza y extiende la negativa de Quine, al suscribir una distinción entre verdad necesaria y contingente, o una distinción entre filosofía y ciencia; insistiendo en que no hay que pensar ni en el lenguaje en general, ni en el lenguaje en particular (idioma) como algo que tiene extremos, algo que forma un todo limitado y puede convertirse así en objeto de estudio diferenciado o de teorización filosófica.

Para Davidson, el humano es un ser que trafica con marcas y ruidos para alcanzar fines; por lo que a su juicio, la conducta

---

<sup>22</sup> Cfr. Davidson, Donald. *De la verdad y la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*, Gedisa, Barcelona, p p 39-42

---

lingüística ha de concebirse como una conducta continua con la no lingüística, entendiendo que ambos tipos, sólo tienen sentido en tanto puedan describirse como intentos por satisfacer determinados deseos a la luz de determinadas creencias.

A partir de esto, Rorty considera que es importante dejar de concebir el lenguaje como medio, lo que implica rechazar *a fortiori* la tesis de que el lenguaje debe considerarse en términos filosóficos como un medio totalizador, que es la forma en que una determinada tradición filosófica antinominalista, la «filosofía de la reflexión», lo concibe.

Más bien, sugiere retomar la idea de Wittgenstein de que los vocabularios son como herramientas, con lo cual la totalidad deja de ser problema, pues uno se limitaría a utilizar diversos vocabularios para sus diferentes propósitos, sin preocuparse mucho por la relación que pudiera establecerse.

Desde esta perspectiva, para Rorty la idea de una visión de conjunto de todo el ámbito de la posibilidad, es absurda; pues a su parecer, el ámbito de la posibilidad se amplía cada vez que alguien piensa un vocabulario nuevo, y con ello, revela o inventa un conjunto de nuevos mundos posibles. En este sentido, precisa:

*"Nosotros los nominalistas concebimos el lenguaje como el uso de marcas y ruidos por parte de los seres humanos para conseguir lo que desean. Una de las cosas que deseamos hacer con el lenguaje es conseguir alimento, otra tener relaciones sexuales, y otra comprender el origen del universo. Aún otra es realzar nuestro sentido de la solidaridad humana, y todavía otra puede ser crearse a sí mismo, elaborando el propio lenguaje filosófico y autónomo".<sup>23</sup>*

Considera que es posible que un vocabulario único sirva para dos o más fines de éstos, pero no hay razón para pensar que exista un *metavocabulario* que de algún modo lleve hasta el común denominador de todos los diversos usos de todas las diferentes

---

<sup>23</sup> Rorty, Richard *¿Es Derrida un filósofo transcendental?* [en] *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, Paidós Ibérica, Barcelona, p p 180

---

marcas y ruidos que utilizamos para fines diversos.

Por ello, no encuentra la necesidad de incluir todos esos usos en algo grande llamado «lenguaje», de unir todas nuestras creencias sobre el mundo espacio-temporal en algo llamado «experiencia», así como tampoco, encuentra razón alguna para unir todos los intentos por formular grandes vocabularios nuevos, creados por personas con fines diferentes en algo llamado «el discurso filosófico» e indagar luego las «condiciones de posibilidad» de cada uno de ellos.<sup>24</sup>

Según lo aprecia Rorty, es posible añadir una nueva creencia a nuestras creencias anteriores, remodelando así el tejido de nuestras creencias y deseos, de tres maneras: mediante la percepción, la inferencia y la metáfora.

En tanto la percepción y la inferencia, dejan intacto nuestro lenguaje, nuestra forma de descomponer el ámbito de la posibilidad, modifican el valor de la verdad de las oraciones, pero no nuestro repertorio de oraciones; la metáfora como tercera fuente de creencias, es capaz de rehacer nuestra red de creencias y deseos, lo que implica que el lenguaje, el espacio lógico y el ámbito de la posibilidad son espacios abiertos, en contraste a como se consideraba a la metáfora en la tradición filosófica, en donde ésta era devaluada.

En particular, Rorty retoma los planteamientos de Davidson, para quien la metáfora “es el sueño del lenguaje y, como todo sueño, su interpretación refleja tanto del intérprete como del originador”,<sup>25</sup> sugiriendo que la comprensión de una metáfora es un empeño tan creativo como su creación, donde las reglas que la guían son escasas.

Por ello, Davidson supone que toda comunicación por medio del habla implica la interacción de construcción inventiva y comprensión inventiva donde la metáfora agrega a lo ordinario un resultado notable que no usa otros recursos semánticos, más allá de los recursos de los cuales depende lo ordinario.

Con todo esto, para Davidson una metáfora implica un tipo y

---

<sup>24</sup> Cfr *Ibid.* p p 180-181

<sup>25</sup> Davidson Donald. *De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*, Gedisa, Barcelona, p 245.

---

un grado de éxito artístico, las metáforas significan lo que significan las palabras, en su interpretación más literal y nada más, por lo que trata de argumentar en contra de la idea de que la metáfora tiene además de su sentido o significado literal, otro sentido o significado.

De esta manera, considera que el intentar explicar una metáfora a través del uso de significado, ya sean metafóricos o figurativos, es como una especie de ambigüedad, ya que en el contexto de una metáfora, ciertas palabras tienen un sentido nuevo, ordinario, de modo que la fuerza que ésta tenga, depende de nuestra incertidumbre mientras oscilamos entre ambos significados.

Asimismo, Davidson considera que hay otro tipo de ambigüedad que parece ofrecer una sugerencia mejor: A veces en un contexto único, una palabra tendrá dos significados y se entenderá que debemos recordar y emplear ambos, o bien, si pensamos que la condición de la palabra implica igualdad de significado, puede considerarse que en esta situación lo que parece ser una palabra única son en efecto dos.

Para él, esto es un recurso legítimo, un juego de palabras, pero no es el mismo recurso de la metáfora, pues en ella hay una necesidad esencial de reiteración; cualesquiera que fuesen los significados que asignemos a las palabras, ellos se mantienen a través de cada lectura correcta del pasaje.<sup>26</sup>

De esta manera, para Davidson la novedad no es la clave en las metáforas, ya que en su contexto una palabra que una vez se consideró metáfora sigue siendo una metáfora después de escucharse en infinidad de ocasiones, en tanto que otra palabra puede apreciarse con facilidad en un nuevo rol literal la primera vez que se le encuentra, entendiéndolo por elemento de novedad o de sorpresa en una metáfora, a la característica estética incorporada que podemos experimentar una y otra vez.<sup>27</sup>

Por otra parte, según lo plantea Rorty, Mary Hesse ha

---

<sup>26</sup> *Ibid* p p 249-250

<sup>27</sup> Cfr Davidson Donald *De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*, Gedisa, Barcelona, p p 251-252

---

ayudado a advertir que la metáfora es esencial para el progreso científico, lo que la ha animado, junto con otros filósofos de la ciencia a defender las pretensiones cognitivas de la metáfora.

Hesse<sup>28</sup> pretende dar a las oraciones metafóricas verdad y referencia, encontrando mundos acerca de los cuáles versaran estas oraciones “los mundos simbólicos imaginarios que tienen relaciones con la realidad natural distinta a la de un interés predictivo,... las utopías, las exposiciones novelescas de los perfiles morales de este mundo mediante la caricatura y otros medios, y todos los tipos de mitos simbólicos de nuestra comprensión de la naturaleza, la sociedad y los dioses”.<sup>29</sup>

Así, cree que la metáfora plantea un desafío radical a la filosofía contemporánea, y que necesitamos una ontología y teoría del conocimiento y verdad revisadas, para hacer justicia a la metáfora como instrumento del conocimiento.

Aun cuando Rorty está de acuerdo con Hesse en que la atención excesiva hacia las ciencias naturales ha sesgado a la filosofía, no considera que la estrategia que ella plantea sea lo suficientemente radical como para posibilitar corregir el error, pues una manifestación evidente de ese sesgo es que aún se tiende a considerar al conocimiento como el supremo cumplido que puede prestarse al discurso, mientras que las «pretensiones cognitivas», se identifican como las pretensiones más importantes que pueden hacerse en relación con un determinado tipo de lenguaje.

Más bien, Rorty considera que para corregir el error de la tradición, y con ello, facilitar el entendimiento de la ciencia natural simplemente como un instrumento de predicción y control; en lugar de un ámbito normativo de la cultura, es necesario limitar la aplicabilidad de los términos semánticos, a la vez de comprobar que

---

<sup>28</sup> Hesse, Mary *Metaphor and revision*. p 38 [citado por] Rorty, Richard *Ruidos poco conocidos: Hesse y Davidson sobre la metáfora*. [en] *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*, Paidós Ibérica, Barcelona, p p. 223

<sup>29</sup> Hesse, Mary *Metaphor and revision*. p. 38 [citado por] Rorty, Richard. *Ruidos poco conocidos: Hesse y Davidson sobre la metáfora*. [en] *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*, Paidós Ibérica, Barcelona, p p 223

---

dicha aplicabilidad no sea una medida de la importancia cultural de un uso del lenguaje.

Para él, en la medida en que puede predecirse y controlarse el uso del lenguaje en función de una teoría actual, será posible concebir las nociones semánticas como nociones sólo aplicables a usos de palabras conocidas y relativamente poco interesantes, así como, pensar en el conocimiento como algo "limitado a los usos del lenguaje conocidos y relativamente poco interesantes, a discursos para los cuales existen procedimientos de comprobación de una creencia aceptados en general".<sup>30</sup>

Particularmente, recomienda seguir los planteamientos de Davidson, por la forma en que emplea el término «significado», así como por su visión sobre los fines a los que debiera servir una teoría del significado sobre el objeto y alcance de la semántica que son muy consistentes; a la vez de retomar la concepción davidsoniana de que la metáfora es "una voz desde fuera del espacio lógico, en vez de un relleno empírico de una parte de un espacio, o una clarificación lógico-filosófica de la estructura de ese espacio. Es una llamada a cambiar el propio lenguaje y la propia vida, en vez de una propuesta de sistematización de ambos".<sup>31</sup>

A partir de esto, Rorty rechaza (al igual que Davidson), la afirmación de que la metáfora tiene, además de su sentido o significado literal otro sentido o significado; así como, en que es erróneo interpretar la expresión «uso metafórico del lenguaje» como si indicase que en nuestro lenguaje están ya multitud de «significados metafóricos», además de una multitud de «significados literales».

Respecto a la afirmación davidsoniana de que «la mayoría de las metáforas son falsas», Rorty sugiere que es más adecuado considerar que la mayoría de las metáforas adoptan la forma de oraciones que *prima facie*, parecen obviamente falsas y que sin

---

<sup>30</sup> Cfr Rorty, Richard *Ruidos poco conocidos: Hesse y Davidson sobre la metáfora*. [en] *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*, Paidós Ibérica, Barcelona, p p 224

<sup>31</sup> Rorty, Richard *La filosofía como ciencia, como metáfora y como política* [en] *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Estudios filosóficos 2*, Paidós Ibérica, Barcelona, p 30

---



embargo, posteriormente estas mismas oraciones pueden llegar a considerarse literalmente verdaderas.

Por ejemplo, señala que la primera vez que se dijo «la tierra gira alrededor del sol» pudo pensarse que se estaba hablando metafóricamente pero después de mucho tiempo, estas oraciones llegaron a ser candidatas de la verdad literal. Entretanto, las creencias se fueron reenlazando para dar lugar a estas verdades, un proceso que fue indistinguible del proceso de cambio del significado de las palabras utilizadas en estas oraciones a fin de hacer las oraciones literalmente verdaderas.

Según lo plantea Rorty, un cambio de creencias a gran escala es indistinguible del cambio a gran escala del significado de nuestras palabras, «significado» que uno mismo les atribuye a través del uso que pueda dárseles.

#### 1.4) EL USO DE LAS PALABRAS Y SU SIGNIFICADO

De acuerdo a lo que plantea Rorty, la concepción de lo que implica el significado de una palabra y el uso que pueda dársele a ésta, varía de una escuela a otra dentro de la tradición analítica. Así, por ejemplo aun cuando Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas*, retoma la concepción agustiniana de que: “toda palabra tiene un significado. Este significado está correlacionado con la palabra. Es el objeto al que sustituye la palabra”,<sup>32</sup> considera que el defecto de esta concepción es que exalta un uso del lenguaje a expensas de muchos otros usos.

De este modo, a través del desarrollo de su noción de juegos de lenguaje, Wittgenstein sugiere que éstos no son otra cosa mas que la asignación de un uso a un tipo de lenguaje, denominándoles así por la comparación constante que existe entre juegos lingüísticos y juegos en general.

A partir de esto, puede advertirse que la noción de juego lingüístico es muy amplia, ya que incluye actividades específicas

---

<sup>32</sup> Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, Alianza Editorial, Madrid, p. 1, 1

basadas en palabras, actividades donde las palabras son un componente más, e incluso actividades sin palabras que son expresadas de algún modo. Específicamente, en este contexto mientras el lenguaje hace referencia a cualquier tipo de signos, la noción de juego lingüístico se refiere a cualquier uso de un tipo de signos.

Respecto a las palabras, Wittgenstein considera que es posible compararlas con herramientas y que como tales hay que tratarlas:

*"Piensa en las herramientas de una caja de herramientas: hay un martillo, unas tenazas, una sierra, un destornillador, una regla, un tarro de cola, clavos y tornillos. Tan diversos como las funciones de estos objetos son las funciones de las palabras".<sup>33</sup>*

Mientras que en su primera época Wittgenstein, buscaba la forma general de las proposiciones, algo que pudiera considerarse como la esencia del lenguaje; en la segunda época afirma que no existe tal cosa, que sus juegos de lenguaje no tienen nada en común, y que si figuran bajo la misma categoría es porque están relacionados entre sí de diversas formas.

Para poder explicar esta posición, Wittgenstein invoca la analogía de los juegos, señalando que no existe ningún rasgo o conjunto de rasgos comunes a todos los juegos; que no todos ellos tienen por finalidad la diversión y que por ende, no siempre existe competencia entre los diferentes jugadores, de modo que cuando atendemos de cerca a los detalles de los diferentes procedimientos que denominamos juegos "vemos una complicada red de similitudes solapadas y entrecruzadas; en ocasiones similitudes generales, y otras similitudes de detalle".<sup>34</sup>

Wittgenstein se refiere a estas similitudes como «parecidos de familia» concluyendo que los juegos forman una familia, pero que a veces nuestra incapacidad para comprender el funcionamiento del

<sup>33</sup> *op. cit.* I 27

<sup>34</sup> Wittgenstein, Ludwig *Investigaciones filosóficas*, Alianza Editorial, Madrid, p. I, 47

lenguaje, nos lleva erróneamente a suponer que alguien pueda utilizar las palabras para sus pensamientos e ideas privados.

De acuerdo con Wittgenstein, los errores de los cuales hay que salvaguardarse cuando se filosofa sobre la experiencia son dos: 1) olvidar que las referencias de alguien a sus experiencias privadas, se realizan en el marco de un lenguaje público, se formulan de acuerdo con reglas lingüísticas y debe de haber criterios públicos para decidir si se cumplen esas reglas y 2) suponer que uno puede conocer sus propias experiencias pero no puede hacer más que conjeturar, y no conocer realmente, las experiencias de los demás.

Por ello, plantea considerar la importancia de la diversidad de usos y significados que pueden tener las palabras en los juegos de lenguaje.

En contraste Carnap<sup>35</sup>, como representante de la filosofía del lenguaje ordinario, plantea que el significado original de una palabra puede cambiar en el curso de la historia, o bien, puede suceder que este significado original pierda su antiguo significado sin llegar a adquirir uno nuevo, de modo que cuando una palabra posee un significado, usualmente se dice que designa un concepto, pero si por el contrario esta significación es sólo aparente, se habla de un pseudoconcepto.

Para Carnap, el significado de una palabra se define mediante sus relaciones de derivación de su proposición elemental, sus condiciones de verdad y mediante el método de su verificación, por lo que la estipulación de este criterio elimina cualquier posible libertinaje respecto a lo que nos «gustaría» que «significara» una palabra.

Particularmente en *Significado y necesidad*, Carnap afirma haber desarrollado un nuevo método de análisis de los significados, de las expresiones lingüísticas, así como, haber establecido los fundamentos semánticos de la lógica modal. Este nuevo método, consiste en la abolición del supuesto tradicional de que las

---

<sup>35</sup> Cfr. Carnap Rudolf *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*. [en] Ayer, A. J. *El Positivismo Lógico*, p p. 66-79

---

expresiones lingüísticas designan entidades concretas o abstractas y en sustituirlo por la adscripción a ellas de intensiones (descripciones, predicados y sentencias declarativas individuales) y extensiones (individuos, clases y valores de verdad)<sup>36</sup>.

Aun cuando los planteamientos de Wittgenstein y Carnap sólo permiten perfilar su concepción del significado de las palabras, las cuales son retomadas por diversos autores a fin de señalar sus puntos de coincidencia o divergencia, mismas que Rorty va rescatando para deconstruirlas; en esencia y para los fines de este trabajo, sólo considero importante retomar estas dos fuentes iniciales a partir de las cuales se perfilan las diferencias existentes entre las escuelas de la filosofía del lenguaje, sin entrar en detalles de los ataques, precisiones y críticas realizadas de una escuela a otra.

Después del análisis de estos planteamientos Rorty<sup>37</sup>, reconoce dos fuentes dentro de la filosofía del lenguaje:

1. La «Filosofía pura del lenguaje», cuyo objetivo fundamental es abordar los problemas que se refieren a la manera de sistematizar las ideas de significado y referencia. Esta fuente no tiene relación con la epistemología y por ende, no tiene relevancia para la mayoría de los intereses tradicionales.
2. La «Filosofía impura del lenguaje», la cual busca ofrecer un marco permanente y ahistórico de la investigación en forma de una teoría del conocimiento, por lo cual está ampliamente relacionada con la epistemología.

Dentro de la primera fuente, se ubica Donald Davidson quien rechaza lo que denomina «el tercer dogma» del empirismo, a saber el «dualismo de esquema y contenido, de sistema organizador y algo que está a la espera de ser organizado», dogma que es fundamental para la epistemología en general, así como, para el empirismo en

---

<sup>36</sup> Cfr. Ayer A. J. *Carnap y la semántica* [en] *La filosofía del siglo XX*, Grijalbo, Barcelona, p p 181-185

<sup>37</sup> Cfr. Rorty, Richard *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Madrid, p p 237-238

---

particular.<sup>38</sup>

Aun cuando Davidson reconoce que la mayor parte de los filósofos del lenguaje y recientemente algunos lingüistas, han aceptado que una teoría del significado satisfactorio debe dar cuenta de cómo los significados de las oraciones dependen del significado de las palabras; él argumenta que a menos que pudiera rendirse cuenta de ello para un lenguaje particular, no habrá forma de explicar el hecho de que podamos aprender el lenguaje, y que por lo tanto, tampoco se podría explicar el hecho de que a través del dominio de un vocabulario finito y de un conjunto de reglas enunciadas de manera finita, estemos preparados para producir y comprender cualquier oración del potencial infinito de ellas.

Rorty, al retomar los planteamientos de Davidson, señala que la cuestión de cómo funciona el lenguaje, no tiene conexión especial con la cuestión de cómo funciona el conocimiento, de aquí que lo ubique dentro de la filosofía pura, (en la cual además se ubica el pragmatismo y por ende a Rorty).

Lo que para Rorty es fundamental de Davidson, es que éste posibilita dar una explicación constructiva del significado de las oraciones en el lenguaje, a partir de lo que Davidson ha llamado una teoría del significado para el lenguaje, entendiendo que ésta "no es la acumulación de «análisis» de los significados en términos individuales, sino más bien una comprensión de las relaciones inferenciales entre las oraciones"<sup>39</sup>

Respecto a la propuesta de Davidson, Rorty señala:

*"La mejor manera de entender la obra de Davidson es considerar que ha llevado a cabo la disolución de Quine de la distinción entre cuestiones de significado y cuestión de hecho [...] Lo que dice Davidson es que obramos con seriedad al renunciar a un conocimiento a priori del significado"*<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> Cfr Davidson Donald. *On the Very Idea of a Conceptual Scheme. Proceeding of the American Philosophy Association.* (17). 11

<sup>39</sup> Rorty, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Madrid, p. 239

<sup>40</sup> *Idem*, p. 241

---

Dentro de la fuente epistemológica, la «filosofía impura del lenguaje» Rorty ubica a Michael Dummett y Hilary Putnam, con un enfoque opuesto al de Davidson.

En particular, Dummett<sup>41</sup> afirma que la filosofía tiene como primera, aunque no única tarea, el análisis de los significados, considerando que la teoría del significado, es el fundamento de toda la filosofía y no la epistemología, como Descartes lo había planteado equivocadamente.

Para Rorty, Dummett piensa que la filosofía tiene carácter de fundamento porque ve que las cuestiones epistemológicas se están formulando ahora por fin, como cuestiones dentro de la teoría del significado, lo que le hace estar de acuerdo con Descartes sobre la importancia de las cuestiones que surgieron del «camino de las ideas», aun cuando considera que sólo en la actualidad es cuando se han logrado formular de manera adecuada.

De este modo, Rorty considera que si se adopta la idea de que los paradigmas filosóficos nuevos van dejando de lado a los antiguos problemas, en lugar de ofrecer nuevas alternativas de formulación o resolución, se abre la posibilidad de establecer alguna conexión entre un nuevo tipo de actividad filosófica con una problemática del pasado.

Por ello, considera que la idea de Dummett de la filosofía del lenguaje como «filosofía primaria» es equivocada, no porque haya alguna otra área «primaria», sino porque desde su óptica, la idea de la filosofía en cuanto dotada de fundamentos es tan errónea como la de que el conocimiento tenga fundamento.

Más bien, señala que el significado de las palabras es una propiedad que uno les atribuye a éstas, estableciendo conexiones inferenciales normales entre las oraciones en que se utilizan y otras oraciones, constituyéndose así como patrones de uso habitual, lo que Sellars denomina «roles lingüísticos».

Por ello, para Rorty la búsqueda carnapiana de un «análisis» de significados es errónea para describir el proyecto de

---

<sup>41</sup> Dummett, Michael *Frege's Philosophy of Language: 559*, citado por Rorty Richard *op. cit.* p 241

---

representación de la conducta de un grupo de usuarios, lo cual es de especial importancia para el proyecto rortyano.

## 1.6) CONCLUSIONES PARCIALES

Aun cuando en el presente capítulo sólo incorporo de manera sucinta algunos de los elementos retomados por Rorty para hacer sus planteamientos, considero obligado reconocer que me parece que la compilación-revisión y análisis deconstructivo de la información que se presenta tanto en *El Giro Lingüístico: Dificultades Metafilosóficas de la Filosofía Lingüística*, en *la Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*, así como en algunos de los capítulos de *Objetividad, Relativismo y Verdad y Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Rorty ofrece una panorámica general que permite destacar cuáles fueron las premisas que sustentan el llamado Giro Lingüístico, y con ello, la emergencia de las dos escuelas de pensamiento dentro de la filosofía lingüística, que si bien ambas convergieron en éste método divergen en lo que consideran como características inherentes al lenguaje.

Desde mi punto de vista, de todo lo planteado hasta el momento se rescata una de las primeras tesis que sustentan la propuesta rortyana, esto es, la posibilidad de analizar al lenguaje a partir de su propia contingencia y no sólo entenderlo como vehículo de una verdad absoluta.

A partir de esto, es posible pensar de otra manera lo que son las palabras y ya no desde un logocentrismo (la necesidad de ver a las palabras simplemente como un medio de expresión de ideas o de cosas); y con ello, rescatar diferentes modelos de pensamiento y perspectivas más plurales de encuentro.

De esta manera, y desde su visión pragmática, Rorty considera al lenguaje ya no como instrumento neutral entre un Yo y un Universo, sino desde un aspecto más creativo, más imaginativo, como una herramienta a partir de la cual se configuran nuevas metáforas, nuevos léxicos, nuevos sentidos que dependen del uso y

---

significado que se les da a las palabras, así como, nuevas formas de ver la vida y de emprender acciones por parte de los miembros de una comunidad.

La trascendencia de la posición que asume Rorty respecto del lenguaje (retomada de Wittgenstein de la segunda época y de Davidson), lo lleva a dejar de identificarlo como una entidad absoluta, para reconocerlo como un conjunto de signos que como cualquier herramienta, ayudan a transformar el mundo y a nosotros mismos.

Particularmente, me parece importante la posición de Rorty de no darle importancia a la relación entre palabras y realidad y otorgarle una mayor relevancia a la relación que se establece entre lenguaje y acción humana, lo que lo lleva a tener la convicción de que la convivencia humana depende en gran medida de las formas mejorables, innovadoras, recíprocas, igualitarias y sin represión de las comunicaciones cotidianas.

Coincido con Rorty en que el lenguaje es más una creación que un reflejo de la realidad, en la medida en que las palabras y los signos se han ido reformando para poder nombrar una realidad cada vez más compleja.

Esto en el terreno de lo político tiene una gran significancia, al considerar que es precisamente a través del lenguaje que pueden transmitirse no sólo las ideas, sino las creencias, valores, en suma, configurarse toda una serie de elementos simbólico-discursivos que reflejan la invención permanente de las representaciones que hacen los sujetos, y cómo a partir de muchas de estas ideas-imágenes se construye una identidad que lleva al reconocimiento de una realidad que es inventada y elaborada con materiales tomados de este caudal simbólico, donde el lenguaje juega un papel importante en los comportamientos colectivos respecto de las múltiples funciones que se ejercen en la vida social.

De esta manera, y según lo plantea Rorty, si se analiza la sociedad en un contexto ya no ahistórico, sino en un horizonte donde el lenguaje se vea como un conjunto de juegos de lenguaje y

---



---

---

## CAPITULO II

### MENTE, VERDAD Y NATURALEZA

En este capítulo, presento a grandes rasgos el análisis deconstructivo que hace Rorty de los planteamientos generados en torno a la concepción tradicional de la filosofía como ciencia fundamentadora del conocimiento; que llevó a los filósofos del lenguaje a retomar los avances científicos de la psicología, al creer que a partir del estudio de la relación mente-cuerpo, de los procesos mentales y/o la actividad de representación, era posible comprender como se genera y aprehende el conocimiento, desarrollando así lo que se conoce como Filosofía de la Mente.

Siguiendo la línea expositiva de Rorty, destaco cómo el primer referente, derivado concretamente de los planteamientos hechos por Descartes respecto al dualismo mente-cuerpo, posibilita desarrollar la idea de que el conocimiento es posible gracias a una Esencia de Vidrio, que a partir de un Ojo de la Mente capta las representaciones de la naturaleza; lo que en suma, lleva a la concepción de la mente como Espejo de la Naturaleza que refleja la verdad que está "ahí afuera".

Si bien Rorty reconoce que los planteamientos generados en torno a esta noción sirvieron para el desarrollo de diferentes perspectivas dentro del campo teórico, él abandona la idea de que el conocimiento es representación de la realidad, pues a su juicio éste es el producto de las prácticas sociales y de las acciones realizadas en la vida cotidiana; con lo cual, rompe con la idea de que la realidad es algo que está «ahí afuera» en espera de ser descubierta, para considerarla como algo que se construye, se inventa y hasta se imagina.

Asimismo, expongo cómo los filósofos que parten del estudio de los procesos mentales, formulan la idea de una Teoría del Conocimiento, destacando las principales aportaciones que a juicio de Rorty hacen posible llegar a concebir la Filosofía-como-epistemología, a partir de la cual se tiene un marco neutral, permanente y ahistórico que sirve para fundamentar el conocimiento.

En este sentido, destaco la crítica que hace Rorty a la epistemología al plantear que el conocimiento no se configura a partir de representaciones privilegiadas de la realidad, alejando a la filosofía de su papel fundamentador para acercarla a fines más pragmáticos y edificante a través de la hermenéutica.

---

---

*"A menudo, el autoengaño y la debilidad de la voluntad se refuerzan recíprocamente, pero no son lo mismo como lo muestra el hecho de que el resultado de la debilidad de la voluntad es una intención o una acción intencional, mientras que el resultado del autoengaño es una creencia "*

*Donald Davidson, **Mente, Mundo y Acción.***

## 2.1) EL PROBLEMA DEL REFERENTE Y LA ESENCIA DE VIDRIO.

La idea tradicional de que la filosofía tenía por objeto confirmar o desacreditar las pretensiones del conocimiento, llevó a muchos filósofos a tomar como referente la relación entre el cuerpo y la mente, o bien, a tratar de comprender los fundamentos del conocimiento, ya fuera mediante el estudio del ser cognoscente, de los procesos mentales o de la actividad de representación.<sup>1</sup>

Concretamente, la filosofía basada en los avances científicos de la psicología, como Filosofía de la mente, se desarrolla en el siglo XX a través de los filósofos del lenguaje ordinario y del lenguaje ideal.

Dentro de los filósofos del lenguaje ideal Rudolf Carnap, dentro del fisicalismo general que se propuso, defendió la reducción de la psicología a la física, es decir, la constitución de un lenguaje científico universal reducido al lenguaje propio de la ciencia física.

En contraste, por parte de los filósofos analíticos, destaca la figura de Bertrand Russell, quien además de examinar con gran agudeza los principales conceptos psicológicos, sostuvo la doctrina del monismo neutral; según la cual, la mente y la materia no son dos tipos radicalmente diferentes de entidades, sino que ambas están construidas a partir de un mismo material.<sup>2</sup>

En este marco, la obra de Gilbert Ryle representa una mayor significancia. En *The Concept of Mind*, sostiene que Descartes dejó

---

<sup>1</sup> Rorty, Richard *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Madrid, p 13

<sup>2</sup> Cfr Martínez Freire, Pascual F. *La Nueva Filosofía de la Mente*, Gedisa, Barcelona, p p 17-28

---

como legado la teoría que defiende el dualismo mente-cuerpo<sup>3</sup>, planteando que esta teoría constituye una especie de doctrina oficial, que está incorporada en el lenguaje y que deriva asimismo, de los teólogos escolásticos y de la reforma.

Según lo plantea Rorty, para Ryle la filosofía representaba el esfuerzo por sustituir hábitos categoriales inapropiados, por una disciplinada categorización; enmarcando esta concepción dentro del ámbito de la filosofía analítica como filosofía lingüística o, más exactamente, dentro de la consigna del segundo Wittgenstein de reordenar el uso del lenguaje.<sup>4</sup>

Particularmente, para Wittgenstein (de la segunda época), la filosofía de la mente más que una psicología científica, era una fundamentación filosófica de la psicología. Así, al retomar su noción de los juegos de lenguaje en este sentido, plantea que mientras nuestras experiencias y sensaciones, son privadas que han de expresarse en un lenguaje necesariamente público, los «procesos mentales» sólo pueden ser estudiados mediante su manifestación en un lenguaje público.<sup>5</sup>

Para Rorty, esto supone una actitud antimentalista en Wittgenstein que tiende a favorecer a la psicología conductista; pues si los procesos mentales sólo se conocen públicamente, es forzoso recurrir a la conducta, sea o no específicamente lingüística, para concretar tales procesos; pues sólo la conducta es pública, es decir, una persona no puede proyectar su dolor sobre el dolor del otro, sino que tendría que atenerse a la conducta que es pública.

Según lo plantea, como parte del desarrollo de esta filosofía de la mente, los filósofos postwittgensteinianos que se oponen al conductismo y al materialismo, si bien rechazan la noción de que el organismo humano esté compuesto de un poco de *res cogitans* asociada no-espacialmente con un poco de *res extensa*, consideran

---

<sup>3</sup> Según el dualismo cartesiano, en cada hombre hay dos historias paralelas: la historia física y pública del cuerpo, y la historia privada y no-física de la mente, es decir, en cada hombre hay una existencia física y una existencia mental.

<sup>4</sup> Cfr. Rorty, Richard *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Madrid, p.p 33-36

<sup>5</sup> Cfr. Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*, Alianza Editorial, Madrid, Parágrafo II

---

adecuada la intuición cartesiana de que la distinción entre lo mental y lo físico es insuperable con medios empíricos; intuición que les parece lo suficientemente fuerte como para abrir un abismo que los lleva a la filosofía lingüística para hablar de «vocabularios diferentes» o «descripciones alternativas». Sin embargo, para Rorty esto sólo representa una de las formas de hablar sobre el mismo fenómeno.<sup>6</sup>

Asimismo, Rorty retoma el planteamiento de Kant, para quien lo mental es temporal pero no espacial, mientras que lo inmaterial, no es ni espacial ni temporal; reconociendo con esto que lo físico es espacio-temporal, lo psicológico es temporal pero no espacial y finalmente, que lo metafísico no cumple con ninguna de las dos condiciones.

Para Rorty, es a partir de esto que puede explicarse la aparente sinonimia entre «físico» y «material», como una confusión entre «no-psicológico» y «no-metafísico»; sin embargo, considera que el problema estriba en que Kant señala que sólo podemos identificar los estados mentales en cuanto estados de personas localizadas espacialmente; lo que ha llevado a abandonar «lo mental» y a considerar este tipo de argumentos, a partir de los cuales se describe un círculo casi completo, pues al querer saber qué sentido tiene decir que algunos estados de una entidad son espaciales y cuáles no lo son, de nada sirve hacer referencia de que se trata de estados funcionales, pues por ejemplo, la belleza, la figura, la fama, etc., son estados funcionales, y sin embargo, la intuición nos dice que no son tampoco estados mentales.

La conclusión a la que llega Rorty, es que no puede hacerse de la no-espacialidad el criterio de los estados mentales, y por lo tanto, no se puede comenzar a hablar del problema dualidad mente-cuerpo, o de la posible identidad o no-identidad necesaria en los estados mentales y físicos, sin preguntarse antes qué se entiende por mental.

Por ello, plantea la posibilidad de definir lo «mental» haciendo referencia a las nociones de «intencionalidad» y «fenoménico», considerando que la objeción más obvia a la

---

<sup>6</sup> *op. cit.* p p 26-27.

definición de lo mental en cuanto a intencional es que los dolores no son intencionales, no representan nada, no se refieren a nada; mientras que la objeción a la definición de lo mental como lo fenoménico es que las creencias no se parecen a nada, no tienen propiedades fenoménicas y las verdaderas creencias de una persona no siempre son lo que parecen ser.

Sin embargo, plantea que esta posición llevará a la intuición dualística de que en el ser consciente de un dolor hay algo más que el sentir la tentación de adquirir una creencia de que hay un tejido dañado.

Otra solución que propone, es aquella que considera una división arbitraria, opuesta a esta postura, en donde se limite lo «mental» a lo que sí tiene propiedades fenoménicas, dejando de lado las creencias y deseos como entidades físicas; sin embargo, esta táctica tropieza con la intuición de que sea cual sea el problema mente-cuerpo no es el problema sensación-neurona, el problema estímulo-respuesta.

Asimismo, ve que otra vía posible es definir lo «mental» en forma disyuntiva, es decir, como algo que es «o fenoménico o intencional», de esta forma, si se consideran los pensamientos que ocurren y hacen surgir palabras concretas, o bien, las imágenes mentales, lo que se tiene es algo que se parece un poco al dolor, por ser fenoménico y otro poco a la creencia por ser intencional.

Así, Rorty considera que las palabras hacen que los pensamientos sean fenoménicos, mientras que los colores y las formas hacen que lo sean las imágenes, donde ambos son parte de algo en el *sentido intencional* requerido, con lo cual, la acción intencional juega un papel importante en el cual no sólo se reflejan las razones sino también las causas.<sup>7</sup>

Por su parte, Donald Davidson sostiene la tesis de que “las explicaciones de una acción mediante razones constituyen una forma de explicación causal, siendo las razones causas de la acción”.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> *Idem.* p.p 28-32

<sup>8</sup> Davidson, Donald *Mente, Mundo y Acción*, Paidós Ibérica, Barcelona, p. 14

Con ello, Davidson tiende a caracterizar implícitamente una acción intencional como aquella que tiene una explicación en términos de razones, donde tal explicación ha de cumplir con dos requisitos: las razones deben justificar racionalmente la acción y, además, deben causarla.

Así, Davidson sienta las bases de una concepción causal de la acción intencional humana, según la cual ésta es un proceso causal de cierto tipo, distinguiéndose de otros procesos por el tipo de causas que le dan lugar (concepción compartida por Rorty).

Esta idea planteada por Davidson había sido defendida por diversos filósofos wittgensteinianos, que buscaban desarrollar algunas intuiciones acerca de la conducta regida por las reglas. De manera obvia, esta tesis davidsoniana, se contrapone con la visión anti-naturalista de algunos filósofos que consideran que las razones no son causas de la acción.

Aunque de manera sucinta, a partir de esto puede apreciarse como lo plantea Rorty, que el problema mente-cuerpo ha llevado al surgimiento de diversas nociones, muchas de las cuales han sido rebasadas por nuevas propuestas, pero también han hecho posible que otras nociones se entrelacen para configurar interrelaciones más complejas, reflejadas en problemas más elaborados como el de la *razón*, que parten de la premisa de que los seres humanos podemos conocer no solamente los hechos singulares, sino las verdades universales, los números, las esencias, lo eterno.

De alguna manera, Rorty<sup>9</sup> pretende mostrar cómo es que los filósofos han echado siempre mano de algún rasgo distintivo de la vida humana para dar una «firme base filosófica» a la intuición de nuestra singularidad, y que dado que estas bases filosóficas son tan variadas, los materialismos y los naturalismos cuando no quedan reducidos a simples intentos de saltar un enorme abismo ontológico, epistemológico o lingüístico, suelen ser tratados como superficialmente verdaderos pero carentes de sentido.

Sin embargo, esto le permite destacar que de no haberse

---

<sup>9</sup> Cfr. Rorty, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Madrid, p.p 42-43

---

planteado muchas de las nociones, el problema de la conciencia no hubiese adquirido la importancia que ha tenido en la filosofía reciente.

Del mismo modo, considera que sólo la suposición de que la vida misma tiene un carácter especial semejante a la personalidad, nos haría pensar que la comprensión de las sensaciones primarias podría ayudarnos a comprender nuestras responsabilidades morales.

A juicio de Rorty, precisamente una de las nociones que ha sido propuesta en torno a los problemas mente-cuerpo, es la noción de «Nuestra Esencia de Vidrio», el «alma intelectual» de los escolásticos, la «mente del hombre» de Bacon.

Estas ideas de principios del siglo XVII, expresan una división dentro de nosotros mismos que se propuso mucho antes de la nueva ciencia, de la división cartesiana entre *res cognitans* y *res extensa*, del velo de las ideas, etc.

Según lo plantea Rorty, esta Esencia de Vidrio no era una doctrina filosófica, sino una noción para entender cómo a través del Ojo de la Mente, es posible captar las diferentes representaciones del mundo, de modo que la mente es vista como un gran espejo que contiene diversas representaciones, concibiéndose así a la mente como el Espejo de la Naturaleza.

Para Rorty, es claro que esta idea que mantuvo cautiva a muchos de los filósofos tradicionales, pudo empezar a abandonarse por las propuestas de Wittgenstein (segunda época), Heidegger y Derrida. Al respecto, señala:

*"...el talento de Wittgenstein para desmontar las imágenes cautivadoras, debe complementarse con la conciencia histórica -la conciencia de la fuente de todas las imágenes especulares- y ésa es, en mi opinión, la mayor aportación de Heidegger. La forma en que Heidegger vuelve a contar la historia de la filosofía nos permite ver los comienzos de las imágenes cartesianas en los griegos así como las metamorfosis de estas imágenes durante los tres últimos siglos. Sin embargo, ni Heidegger ni Wittgenstein nos hacen ver el fenómeno histórico de las imágenes basadas en el espejo, la historia de la*

*dominación de la mente de occidente por las metáforas oculares, dentro de una perspectiva social. Los dos se centran en el individuo singularmente favorecido más que en la sociedad [...] Por el contrario, Dewey, aunque no tenía ni la agudeza dialéctica de Wittgenstein ni la erudición histórica de Heidegger, escribió sus ataques a las tradicionales imágenes del espejo partiendo de la visión de un nuevo tipo de sociedad..."<sup>10</sup>*

Siguiendo a Wittgenstein, Rorty considera lo intencional como una subespecie de lo funcional, y lo funcional, como la clase de propiedad cuya atribución depende de un conocimiento del contexto y no como algo que sea observable de forma inmediata, donde lo intencional no tiene ninguna conexión con lo fenoménico, mientras que esto último, es una cuestión relacionada con nuestra forma de hablar.

Para Rorty el problema mente-cuerpo, fue "simplemente resultado de un error desafortunado de Locke sobre la forma en que las palabras reciben significado, junto con el intento de Platón de hablar sobre los adjetivos como si fueran nombres",<sup>11</sup> aun cuando considera que sería absurdo pensar que se ha resuelto algo al llegar a este diagnóstico.

Por ello, plantea que para poder librarnos del problema mente-cuerpo, es necesario recurrir a la historia de las ideas, saber cómo hemos desarrollado nuestras intuiciones, y puntualiza:

*"Desde mi punto de vista wittgensteniano, una intuición no es nunca más o menos que la familiaridad con un juego lingüístico, por lo que descubrir la fuente de nuestras intuiciones es revivir la historia del juego lingüístico filosófico que estamos jugando".<sup>12</sup>*

Según lo aprecia, de los diferentes rasgos que han sido identificados como parte de lo mental; considera importante retomar lo referente a la separación del cuerpo, la no-espacialidad y la comprensión de los universales, a fin de proporcionar una respuesta

<sup>10</sup> *op. cit.* p. 21

<sup>11</sup> Rorty, Richard *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Madrid, p. 39

<sup>12</sup> *op. cit.* p. 40



a la interrogante de por qué ha de parecer que la conciencia tiene algo que ver con la razón o con la personalidad.

A su juicio, si se mantienen apartadas estas tres nociones históricamente distintas, Rorty sugiere que ya no nos sentiremos tentados por más tiempo por la noción de que el conocimiento es posible gracias a una «Esencia de Vidrio» especial que permite a los seres humanos reflejar la naturaleza.

Para Rorty, cuando se abordó la distinción entre las cosas que podían ser captadas por «el ojo del cuerpo» y el «ojo de la mente», fue que se identificó que el pensamiento, el intelecto, la perspicacia, es lo que nos separa del resto de los animales, por lo que ya no había razón para considerar que esta metáfora ocular» se apoderara de la imaginación de los fundadores del pensamiento occidental, y mucho menos para que en la actualidad se siguiera considerando, tratando de justificar si no habrá algo de verdad en ello.

En este sentido, Rorty plantea:

*“La idea de la «contemplación», del conocimiento de los conceptos o verdades universales en cuanto θεωρία, convierte al Ojo de la Mente en el modelo inevitable de la forma superior del conocimiento. Pero es inútil preguntarse si la lengua griega o las condiciones económicas griegas, o la imaginación ociosa de algún pre-socrático innominado, son responsables de que se considere este tipo de conocimiento como mirar algo (en vez de, por ejemplo, restregarse con ello, o aplastarse con ello, o aplastarlo bajo el pie, o tener relaciones sexuales con ello).”<sup>13</sup>*

Desde este modelo y con él, el del Ojo de la Mente, Rorty se cuestiona acerca de lo qué es la mente, considerando que puede suponerse que es algo tan diferente del cuerpo, «como lo es el paralelismo invisible de las cadenas montañosas», e incluso señala que hasta Aristóteles, quien generalmente se manifestó en contra de las extravagancias metafísicas, sugiere que es probable que haya algo de cierto en que el intelecto es «separable», aunque sea lo único que se pueda decir del alma.

<sup>13</sup> Rorty, Richard *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Madrid, p 44

Por esta razón, cree que se asumió que la metáfora del conocimiento de las verdades generales por medio de la interiorización de los universales, interiorizando sus colores y formas individuales, tenía desde el mismo momento en que se presentó, la fuerza suficiente como para convertirse en el sustituto entre los intelectuales, de la creencia de la «vida entre las sombras».

De ahí, que Rorty considere que tenga que precisarse que «Nuestra Esencia de Vidrio» no es una doctrina filosófica, sino una imagen que los hombres de letras veían presupuesta en todo lo que leían; considerándola de vidrio porque era capaz de adoptar nuevas formas intelectuales sin cambiar (no de formas sensibles como los espejos materiales); asimismo, porque se pensaba que los espejos están hechos de una sustancia que es más pura, de grano más fino, más sutil y más delicada que la mayoría.<sup>14</sup>

Sin embargo, Rorty reconoce que aun cuando hoy en día son pocos los que creen en las ideas platónicas, no habiendo muchos que insistan en establecer una distinción entre el alma sensible y el alma espiritual, la imagen de «Nuestra Esencia de Vidrio» sigue vigente para muchos.

Pero para aquellos filósofos que han evitado esta imagen del espejo, más bien han adoptado otras imágenes, mismas que fueron acuñadas a finales del siglo XVII, lo que en esencia lleva a que siga en pie la sensación de que la naturaleza de la razón es un «problema permanente», incorporándose en la actual filosofía de la mente esta Esencia de Vidrio del hombre, así como, la noción post-cartesiana de «conciencia».

Por ello, Rorty plantea que para poder apreciar la diferencia existente entre la inferencia tomística del carácter «separable», inmaterial del intelecto (*νοδός*) a partir de la concepción hilemórfica del conocimiento<sup>15</sup> y los argumentos cartesianos y contemporáneos en favor del dualismo, habría que encontrar el grado de

---

<sup>14</sup> *op. cit.*, p.48

<sup>15</sup> Concepción según la cual, el conocimiento no es la posesión de *representaciones* exactas de un objeto, sino más bien, que el sujeto se haga *idéntico* al objeto

---

diferenciación de ambas epistemologías, considerando que en ambas posiciones, se utilizan las imágenes del Espejo de la Naturaleza.

Con esto, Rorty <sup>16</sup> considera que la importancia de Descartes y Locke, estriba en su concepción de la mente humana, como un espacio interior en el que los dolores y las ideas claras y distintas pasaban revista a un único Ojo Interior; con la cual las sensaciones corporales y perceptivas, las verdades matemáticas, las reglas morales, la idea de Dios, los talentos represivos y todo el resto de situaciones que designamos como «mentales», eran objeto de cuasi-observación.

Según lo plantea, este escenario interior, con su observador interno, había aparecido insinuado en varios momentos del pensamiento antiguo y medieval, pero nunca se había tomado el tiempo suficiente como para servir de base a una problemática. Sin embargo, en el siglo XVII se tomó con la seriedad necesaria para permitir que se planteara el problema del «velo de las ideas», problema que dio a la epistemología un papel central en la filosofía.

Ante esta concepción, se empieza a perder contacto con la distinción aristotélica entre la razón-en-cuanto-comprensión-de-los-universales y el cuerpo vivo que se encarga de la sensación y el movimiento; de modo tal que era necesaria una nueva concepción mente-cuerpo -la distinción entre lo que es conciencia y lo que no es conciencia-, que lógicamente no implicaba una distinción entre facultades humanas, sino dos series de hechos, se trataba más bien de una distinción entre dos mundos que de una distinción entre dos lados o dos partes de un ser humano.

Según lo aprecia Rorty, demostrar que la mente podía imaginarse aparte del cuerpo, era por tanto, un proyecto totalmente diferente del que se encuentra en la tradición precedente a Aristóteles o en la filosofía medieval; pero independientemente de ello, para él lo importante es destacar que no se trataba de una controversia de la supervivencia de la conciencia, sino más bien, de la indestructibilidad de la razón.

---

<sup>16</sup> Rorty, Richard *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Madrid, p. 54

---

En este sentido, Rorty puntualiza:

"Desde el momento en que la mente ya no es sinónima de la razón, lo que sirva de marca distintiva de la mente, ha de ser algo distinto de nuestra comprensión de las verdades universales[...] Es precisamente la condición de las «ideas confusas del sentido y la imaginación» lo que establece la diferencia entre la mente-en-cuanto-razón y la mente-en-cuanto-conciencia".<sup>17</sup>

Desde su óptica, si en algún momento se le hubiese planteado a Descartes la interrogante de cuál era el factor común entre los dolores, los sueños, las imágenes de la memoria y percepciones verídicas y alucinaciones por una parte, y los conceptos de Dios, el número y los constitutivos últimos de la materia, por otra, la respuesta sería la «indubitabilidad».

A su juicio, lo relevante es que Descartes en sí no pudo ofrecer una respuesta como tal, más bien lo que brindó fue una justificación sustentada en que hacia falta *algo* para explicar el reagrupamiento de los distintos elementos que tanto Aristóteles como Tomás de Aquino habían tratado por separado.

De esta manera, Rorty concuerda con Margaret Wilson,<sup>18</sup> en cómo Descartes consiguió convencerse a sí mismo de que algo que incluía tanto los dolores como el conocimiento era «una cosa completa» y no dos cosas, a la vez de que fue capaz de dar al término «pensar» el sentido extenso de «conciencia», considerándolo como el nombre de una sustancia separada, de la misma manera en que *νοῦς* o *intellectus* se habían difundido como nombres de sustancias separadas.

A partir de lo expuesto en *Meditation*, Rorty plantea que Descartes dejó que la mayor parte de la tarea de cambiar la idea de «mente» no se hiciera mediante un argumento explícito, sino a través de maniobras verbales, que hacían presentaciones diferentes acordes con determinadas situaciones.

---

<sup>17</sup> *Ibid.* p. 58

<sup>18</sup> Wilson, Margaret. *Descartes: The Epistemological Argument for Mind-Body Distinctness*. [citado por] Rorty, Richard *La filosofía y el espejo de la Naturaleza*, Ediciones Cátedra, Madrid, p. 59

---

De ahí que Rorty considere que si está en lo cierto, respecto a que la corazonada» de Descartes que no llegó a demostrar, la que le permitió ver a los dolores y a los pensamientos como modos de una sola sustancia, fue que la indubitabilidad era el carácter común que no compartían con nada físico, entonces puede verse que la indubitabilidad más que una señal de eternidad, es más bien lo que para los griegos no tenía nombre: la conciencia.<sup>19</sup>

Así, Rorty considera que el dualismo, basado en la «existencia separada del cuerpo», es muy diferente del dualismo entre una persona y un fantasma, o entre una persona y su entendimiento pasivo aristotélico, o entre *res cognitae* y *res extensa*; pero también es un dualismo parcial en donde sólo admiten la «existencia separada» de los candidatos a la categoría mental que tiene carácter de hecho (como en el caso de los planteamientos de Ryle en donde las creencias, deseos y cosas son semejantes a formas de hablar de disposiciones).

Desde su punto de vista, por este hecho los tomistas acusan abiertamente a Descartes de haber realizado la tarea absurda de haber dotado al conocimiento matemático y a las decisiones sobre la conducta, del carácter de cosa inmaterial que pertenece a los dolores, post-imágenes y pensamientos que ocurren.

Al respecto, Rorty señala:

*"Los filósofos contemporáneos, tras poner al día a Descartes, pueden ser dualistas, sin que su dualismo implique la más mínima diferencia para ningún interés o preocupación del hombre, sin interferir con la ciencia o servir de apoyo a la religión. En la medida en que el dualismo se reduce a la mera insistencia en que los dolores y pensamientos no tienen lugar, no hay nada en absoluto que dependa de la distinción entre mente y cuerpo".<sup>20</sup>*

En síntesis, para Rorty no es posible reconocer algún sentido en la noción de «entidades mentales» en cuanto género ontológico

<sup>19</sup> Cfr Rorty, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Madrid, p p. 60-61

<sup>20</sup> *Idem.* p. 70

distinto sin invocar la idea de «entidades fenoménicas» como los dolores.

Para él, el verdadero problema no es abjurar de estos universales hipostatizados, sino explicar por qué se habían tomado en serio y cómo llegaron a parecer relevantes en las discusiones sobre la naturaleza de la personalidad y la razón.

De esta manera, y desde una posición anticartesiana y wittgensteiniana de la naturaleza, dejando de lado la personalidad y la razón, para Rorty es importante plantear el por qué considera a la verdad como invención.

## 2.2) LA VERDAD COMO INVENCION

De acuerdo a lo que plantea Rorty, la distinción apariencia-realidad no se basa en la distinción de representaciones subjetivas y estados de cosas objetivas; sino más bien en la distinción entre captar bien las cosas y captarlas mal, considerando que la apariencia es una noción que ha de explicarse a través de las propiedades fenoménicas y en especial, a partir de reconocer la diferencia entre aprehender un fenómeno físico en forma engañosa y aprehender un fenómeno mental en forma engañosa.

La explicación de esta diferencia, la sustenta en lo expuesto por Kripke<sup>21</sup>, para quien la situación epistémica en la que se encuentre cada sujeto será determinante de los resultados que se obtengan en cada caso. Por ello, Rorty sugiere que para poder determinar cuando dos cosas son «realmente» la misma cosa, pero descritas de dos formas diferentes, es necesario contar con un criterio más general, aun cuando que no haya nada distintivo que lo haga depender de las peculiaridades de lo mental.

Plantea que si lo que se toma en cuenta en la determinación de las sensaciones primarias es la incorregibilidad, es decir, la

---

<sup>21</sup> En términos generales, el criterio epistémico de Kripke busca establecer un criterio para los «fenómenos mentales»; en el cual se identifica «lo mental» con las sensaciones primarias, pensamientos transitorios e imágenes mentales, excluyendo las creencias, humores y cosas semejantes que aunque indudablemente «superiores», no forman parte de nuestra vida interior

---

imposibilidad de tener una ilusión de..., el problema general de las descripciones alternativas impediría aplicar este criterio, y por tanto, no se tendría solución al problema.

Con esto, trata de mostrar que todo aquel que intentara formular criterios generales para asimilar o distinguir los referentes de las expresiones, necesitaría de algunas categorías ontológicas generales para poder iniciar esta tarea, resultando inútil el querer disponer de una distinción entre entidades mentales y entidades físicas.

Desde su óptica, para hacer referencia a un «estado mental», es suficiente que la cosa en cuestión sea reconocible por su poseedor, y no atribuir literalmente ningún estado no físico, a seres que no tengan dichos estados cognoscibles, lo que a su juicio, no brinda una respuesta a la distinción entre lo real y lo aparente.

Así, plantea que el problema es real, como se comprueba observando las implicaciones de la identidad del papel funcional, por lo que la relación entre mente y cuerpo no tienen ninguna posibilidad en este sentido.

Aun cuando para la concepción materialista, toda apariencia de algo va a ser en realidad un estado del cerebro; sin embargo, según lo aprecia Rorty, no pueden ir más allá cuando se les plantean cuestiones acerca de los actos de aprehensión, de modo que es como si "La Esencia de Vidrio del hombre, el Espejo de la Naturaleza, sólo se hiciera visible a sí misma cuando estuviera ligeramente nublada".<sup>22</sup>

Para Rorty, es muy importante mostrar cómo a través de las diferentes concepciones, lo que se acepta como verdadero sólo está en función de las premisas de las que se parten y necesariamente de los fundamentos que las sustentan en cada caso, de ahí que considere que la «verdad» o lo que se considera como verdad, se ha ido inventando.

Al abordar el problema de las sensaciones primarias, Rorty señala que un método filosófico empleado pero que no ha sido de

---

<sup>22</sup> Rorty, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Madrid, p 87

---

utilidad para la distinción, es «el análisis de los significados», pues lo que sea válido para unos no lo será para otros. Por ejemplo, si se trata de explicar el significado que tiene la religión para un teísta y para un ateo, se verá que en el primer caso, la religión es parte de su verdad, para el otro no.

Como lo sugiere Rorty, una vez que se demuestra que es inútil el análisis de significados, la tendencia ha sido orientada tradicionalmente a la construcción de sistemas, a la definición de contextos, lo que de alguna manera lleva a un cierto grado de flexibilidad. La estrategia más habitual es llegar a un compromiso que haga posible reconocer que se han conseguido «perspectivas alternas» de alguna realidad más amplia, que la filosofía acaba de bosquejar.

Según lo aprecia Rorty, una táctica análoga entre los filósofos de la mente de tendencia más dura, es el *monismo neutral*, en donde lo mental y lo físico se presentan como dos «aspectos» de alguna realidad subyacente que no necesita descripción. En algunos casos, se precisa que ésta realidad es intuitiva, o es idéntica a la materia prima de la sensación, pero en ocasiones simplemente se postula como único medio para evitar el escepticismo epistemológico (James, Dewey).<sup>23</sup>

Para Rorty, lo común a todas éstas posiciones es que nunca se dice nada sobre la realidad, excepto que «sabemos como es» o que lo exige la razón, es decir, la necesidad de evitar dilemas filosóficos. Pero, no se comprueba que la «sustancia neutra» no es ni mental, ni física, que tenga propiedades ni capacidades, sino que simplemente se postulan y luego se olvidan, convirtiéndose en datos inefables.

Así, considera que si las sensaciones primarias en muchos casos no pueden explicarse no es porque no existan, sino porque no se ha aprendido a reconocerlas, o bien, porque para diferentes situaciones se establecen sinonimias que restan claridad al respecto, lo que puede llevar a que éstas sean interpretadas de formas muy diversas.

---

<sup>23</sup> Cfr Rorty, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Madrid, p. 90

---



Por ello, sugiere que dada la incorregibilidad que se supone que deben tener tales «informes», es necesario reconocer que se tienen algunas sensaciones primarias que son la «base» de las afirmaciones-pareceres, a partir de los cuales se podría enseñar a informar, aprendiendo un lenguaje apropiado.

De esta manera, partiendo de la premisa de que para que una sensación primaria sea esencial ha de ser un objeto de conocimiento, Rorty plantea que pueden asumirse tres posiciones: a) que el lenguaje empleado, precisamente por contener algunos informes que no pueden corregirse, versa sobre sensaciones primarias, b) que nunca llegaremos a saber si se habla una determinada lengua, precisamente porque nunca llegaremos a saber si se tienen sensaciones primarias, o c) que toda la cuestión de las sensaciones primarias es un falso problema, porque se demuestra que éstas nunca han existido.<sup>24</sup>

Según lo señala, estas tres posibilidades corresponden a grandes rasgos, con las posturas clásicas en la filosofía de la mente: Conductismo, Escepticismo sobre las Mentes y Materialismo, respectivamente. Sin embargo, Rorty sugiere que en lugar de aceptar la postura de cualquiera de ellas, es mejor rechazar la premisa y con ello, también el hecho de que se considere que siempre que se haga un informe sobre un estado de nosotros mismos, tenga que haber una propiedad que se nos ofrezca y que nos induzca a hacer el informe.

A su vez, esto implica abandonar la idea de que poseemos conocimientos que no pueden corregirse, en virtud de una relación especial con un tipo especial de objeto llamado «objeto mental», planteando un corolario al ataque de Sellars al Mito de lo Dado.<sup>25</sup>

De esta manera, al analizar el lenguaje a partir de su contingencia y no sólo como vehículo de una verdad absoluta, Rorty asume una posición diferente a aquellos que plantean la cuestión de la verdad separada del lenguaje, y para quienes la verdad se refiere

---

<sup>24</sup> Cfr. Rorty, Richard *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Madrid, p.p. 90-93

<sup>25</sup> El Mito de lo Dado, es la idea de que las relaciones epistémicas como «conocimiento directo» o «conocimiento incorregible» o «conocimiento cierto» deben entenderse según un modelo causal, para-mecánico, como una relación especial entre ciertos objetos y la mente humana, que hace posible que el conocimiento se produzca con más facilidad, naturalidad o rapidez.

---

más bien a un asunto sobre la autenticidad y la esencia de las cosas, independientemente de los juegos lingüísticos.

En este sentido, Rorty coincide con Foucault y Derrida, en que la verdad es un efecto de los juegos de lenguaje y que es imposible separar el conocimiento, los discursos y el poder que éstos mismos engendran, de las reglas que establece un sistema de signos y configuraciones simbólicas.

En particular, Rorty reconoce dos posiciones que se han mantenido respecto al problema de la verdad:

1. Aquella que considera que la verdad es algo que se busca, algo que existe de antemano, que se refiere al carácter original, auténtico y esencial que poseen las cosas o los fenómenos, independientemente de lo que piensan o puedan expresar los sujetos al respecto, por lo que la función del filósofo es la de hallar esa supuesta verdad ya contenida en todas las cosas.
2. La posición que contempla que la verdad no es algo que se descubra, sino más bien algo que se crea, se construye, se elabora e incluso se imagina.

Desde su visión pragmática, Rorty se adhiere a esta segunda posición, señalando al respecto:

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

*La verdad no puede estar ahí afuera –no puede existir independientemente de la mente humana– porque las proposiciones no pueden tener esa existencia, estar ahí afuera. El mundo está ahí afuera, pero las descripciones del mundo no. Sólo las descripciones del mundo pueden ser verdaderas o*

*falsas. El mundo de por sí –sin el auxilio de las actividades descriptivas de los seres humanos- no puede serlo”<sup>26</sup>*

De esta manera, Rorty rompe con la idea tradicional de que la verdad se caracteriza por su correspondencia entre la «cosa» y «el pensamiento o el lenguaje», donde las palabras tienen que irse adecuando a las cosas, ser un arquetipo de la cosa que nombran.

Así, afirma la correspondencia de la cosa con el pensamiento, señalando que la verdad es una cuestión de las proposiciones, por lo que el lenguaje más que un medio que represente o exprese a las cosas o fenómenos de este mundo, juega un papel decisivo en la configuración de la realidad, donde los fenómenos externos al sujeto, no son en sí mismos verdaderos o falsos, sino que es a partir del lenguaje que se les atribuyen estas valoraciones.

De todo esto, es claro por qué para Rorty la verdad no es absoluta y universal, sino más bien adquiere diferentes formas dependiendo de la manera en que ésta sea construida a través de los usos que se adjudiquen al lenguaje. Al respecto, Rorty precisa:

*“El mundo no habla. Sólo nosotros lo hacemos. El mundo una vez que nos hemos ajustado al programa de un lenguaje, puede hacer que sostengamos determinadas creencias. Pero no puede proponernos un lenguaje para que nosotros lo hablemos. Sólo otros seres humanos pueden hacerlo [...], si alguna vez logramos reconciliarnos con la idea de que la realidad es, en su mayor parte, indiferente a las descripciones que hacemos de ella, y que el yo, en lugar de ser expresado adecuada o inadecuadamente por un léxico, es creado por el uso de un léxico, finalmente habremos comprendido lo que había de verdad en la idea romántica de que la verdad es algo que se hace más que algo que se encuentra”<sup>27</sup>*

A partir de esto, Rorty reconoce su adscripción con el enfoque interpretativo<sup>28</sup> de la filosofía reciente, en el cual se considera al

<sup>26</sup> Rorty, Richard. *Contingencia Ironía y Solidaridad*, Paidós, Ibérica, Barcelona, p. 25.

<sup>27</sup> *Idem*, p.p. 26-27.

<sup>28</sup> En este enfoque se ubicaría asimismo, a John Dewey, Wittgenstein de la segunda época y Donald Davidson, principalmente. La contraparte está representada por el *enfoque representacionista* (con

lenguaje como un conjunto de prácticas sociales que se generan por la capacidad de enunciación de los sujetos, a fin de esbozar la noción de verdad.

Rorty (al igual que Davidson), considera que en la vida cotidiana han de reconocerse que las mentes son muchas, mientras que la naturaleza es una; de modo que cada uno de nosotros ocupamos una posición particular en el mundo, lo que nos hace tener nuestra propia perspectiva del mismo, por lo que el significado de una emisión y el contenido de la creencia que expresa, dependerá del objeto o de la situación pública que la genere.

Con ello, Rorty niega la noción del conocimiento en cuanto representación exacta, que resulta posible gracias a procesos mentales especiales e inteligibles derivados de una teoría general de la representación, de los cuales se ocupa la epistemología.

### 2.3) CRITICA A LA EPISTEMOLOGIA.

La idea de una teoría del conocimiento, creció en torno al problema de saber si nuestras representaciones internas son exactas, en la idea de una disciplina centrada en la naturaleza, origen y límites del conocimiento humano, que necesitaba de un campo de estudio llamado «la mente humana» creado por Descartes. Así, esta «teoría del conocimiento» basada en la comprensión de los procesos mentales es producto del siglo XVII, y sobre todo de los trabajos de Locke.

Según lo plantea Rorty,<sup>29</sup> fue Kant quien además de haber elevado «la ciencia del hombre» de un nivel empírico a un nivel *a priori*, el que contribuyó de manera significativa para que la filosofía como epistemología, se consolidara como tal, creando la versión clásica de «la historia de la filosofía moderna», según la cual la

---

exponentes como Frege, Russell, Tarski y Carnap), desde el cual se considera que el rasgo esencial del lenguaje es su capacidad de representar la manera de ser de las cosas, donde la verdad es el concepto básico en cuyos términos ha de desarrollarse una teoría del significado, y por tanto, una teoría del lenguaje.

<sup>29</sup> Cfr. Rorty, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Madrid, p 133

---

filosofía prekantiana fue una lucha entre el «racionalismo» que quería reducir las sensaciones a conceptos y el «empirismo» que quería realizar la reducción inversa.

Para Rorty, si el problema del conocimiento se hubiera formulado en términos de las relaciones entre las proposiciones y el grado de certeza que se les atribuía, y no en términos de supuestos componentes de las proposiciones, no se hubiera heredado la idea actual de «historia de la filosofía»; sin embargo, desde su óptica, Kant no adoptó esta perspectiva y más bien habló de las representaciones internas más que de las oraciones.

Simultáneamente, Kant introdujo en la concepción de una teoría del conocimiento la idea de que en nuestra experiencia<sup>30</sup> cognitiva hay dos elementos: los datos inmediatos, como los sentidos, que son presentados o *dados* por la mente y una forma, construcción o interpretación, que representan la actividad del pensamiento.

Rorty plantea que si Kant hubiera pasado directamente de la idea de que no se debe identificar «la proposición singular» con «la singularidad de una presentación al sentido», a una concepción del conocimiento como relación entre personas y proposiciones, no habría necesitado la idea de «síntesis» (la relación entre ideas generales y particulares); lo que le hubiera permitido considerar a cada persona como una caja negra que emite oraciones, cuya justificación está fundamentada en las relaciones que esta persona establece con el entorno.

Sin embargo, la posición adoptada por Kant lo llevó a la suposición de que la diversidad es «*dada*», mientras que la unidad «*se hace*», al considerar que el espacio interior contiene un conjunto de «representaciones singulares al sentido», pero que estas intuiciones no se pueden hacer aparecer a la conciencia, si no son sintetizadas por un segundo conjunto de representaciones (los conceptos) que

---

<sup>30</sup> Mientras Locke utilizó el término «experiencia» de forma que incluyera únicamente las «ideas de sensación y reflexión» y excluyera los juicios, Kant lo utilizó para referirse «al objeto» y método de conocimiento, la combinación, de acuerdo con las leyes del pensamiento, de todas las funciones del conocimiento Heinrich Ratke, *Systematisches Handlexikon su Kant Kritik del Remen Vernunft* (Hamburgo, 1929 62), citado por Rorty, Richard, *Idem* p 143

---

entran en relaciones uno-muchos, con series de intuiciones.

Rorty considera que la suposición de que la diversidad se encuentra y la unidad se hace, tiene como única justificación la afirmación de que esta teoría sólo explicará nuestra capacidad de tender conocimiento sintético *a priori*; sin embargo, desde su punto de vista, si se estima que toda la explicación kantiana sobre la síntesis es solamente algo que se postula para explicar la posibilidad del conocimiento sintético *a priori*, y que sus planteamientos sobre la «deducción» no tienen una base introspectiva, se dejará de considerar esta estrategia como adecuada.

En términos generales, Rorty plantea que se puede objetar la posición de Kant al considerar que existe una distinción pre-analítica entre intuiciones y conceptos, de modo que las intuiciones sensoriales se identifican en primera instancia como fuente de conocimiento de verdades contingentes, en tanto que los conceptos pueden reconocerse como fuente del conocimiento de verdades necesarias.

Desde su óptica, si se piensa en la «certeza racional» como la victoria en un argumento, más que como la relación con un objeto conocido; al buscar la explicación del fenómeno, dirigiremos la vista a nuestros interlocutores más que a nuestras facultades, de modo que nuestra certeza será considerada como cuestión de conversación entre personas y no como la interacción con la realidad no humana, con lo cual se apreciará una diferencia entre verdades necesarias y verdades contingentes.

Así, en relación con la distinción necesario-contingente, Rorty sugiere que es importante destacar que la noción de «fundamentos del conocimiento» -verdades que son ciertas debido a sus causas más que debido a los argumentos presentados a su favor-, es fruto de la analogía griega (específicamente platónica) entre percibir y conocer.<sup>31</sup>

Aun cuando la idea de llegar a los fundamentos del conocimiento fue planteada en diferentes momentos a través de diversas perspectivas, para Rorty, Kant fue el primero en concebir los fundamentos del conocimiento como proposiciones en lugar de cómo

---

<sup>31</sup> Cfr Rorty, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Madrid, p. 149

---

objetos, con lo cual permitió que nos viéramos en actitud de decidir (numeralmente, y por tanto, inconscientemente), cómo había que dejar que fuera la naturaleza.

Para Rorty, esta concepción del conocimiento proposicional y no perceptiva, se quedó a mitad de camino, aunque hizo posible que en el siglo XX se desarrollaran dos posiciones opuestas a Kant: la tradición anglosajona y la tradición alemana.

En términos generales, la tradición anglosajona descalificaba el problema sobre las verdades sintéticas *a priori*, por considerarlo como una forma equivocada de entender la naturaleza de las matemáticas, concibiendo a la epistemología como si fuera esencialmente cuestión de poner al día a Locke.

Con este "proceso de actualización", la epistemología quedó separada de la psicología, al considerarla como el estudio de las relaciones evidentes entre proposiciones básicas y no básicas, relaciones que eran cuestión de «lógica» más que de hechos empíricos.

En contraste, la tradición alemana abogaba por la defensa de la libertad y la espiritualidad, mediante la noción de «constitución», a través del rechazo del empirismo lógico y la filosofía analítica, por considerarla como no «trascendental», metodológicamente no válida, ni debidamente edificante.

Sin embargo, para Rorty la mayoría de los filósofos de ambas tradiciones, continúan siendo kantianos, pues aun cuando afirman que han ido más allá de la epistemología, han llegado al acuerdo de que la filosofía es una disciplina que se encarga del estudio de los aspectos formales y estructurales de nuestras creencias, de modo que cuando éstas últimas son examinadas por el filósofo, éste realiza la función cultural de mantener la integridad de las demás disciplinas, limitando sus afirmaciones a lo que puede «fundarse» adecuadamente.<sup>32</sup>

Desde la óptica de Rorty, la idea de «fundamentos privilegiados», como fundamentos del conocimiento implica el

---

<sup>32</sup> *Idem.*, p.p 153-154

reconocimiento de que la disciplina que nos dirija hacia ellos –la teoría del conocimiento– será el fundamento de la cultura.

En particular, Rorty señala:

*“La teoría del conocimiento será la búsqueda de lo que obliga a la mente a creer en el mismo momento en que es develado. La filosofía-como-epistemología será la búsqueda de estructuras inmutables dentro de las cuales deban estar contenidos el conocimiento, la vida y la cultura –estructuras establecidas por las representaciones privilegiadas que estudia. Así pues, el consenso neokantiano parece el producto final de un deseo original de sustituir la conversación por la confrontación en cuanto determinante de nuestra creencia”<sup>33</sup>*

Precisamente esta idea de la filosofía-como-epistemología y con ello de las representaciones privilegiadas que ésta implica, es en contra de lo que está Rorty, de ahí su crítica a la forma reciente de este consenso neokantiano adoptado por la filosofía analítica.

De esta manera, retoma lo que a su juicio son las dos formas radicales de la crítica a los fundamentos kantianos, (representados por la crítica conductista de Sellars a «todo el marco de referencia a lo dado» y el enfoque conductista de Quine ante la distinción necesario-contingente), considerándolas como los pasos que han minado la posibilidad de una «teoría del conocimiento».

Concretamente Sellars en *Empiricism and the Philosophy of Mind*, formula su concepción del «nominalismo psicológico» el cual contempla que toda conciencia de entidades (clases, parecidos, hechos, etc.), es una cuestión lingüística, de modo que cualquiera de estas formas referidas a la experiencia inmediata están presupuestas por el proceso de adquirir el uso del lenguaje.

Para Rorty, aun cuando la existencia de sensaciones primarias (como los dolores, o las sensaciones de los bebés ante los colores), pueden objetar esta doctrina, la distinción que hace Sellars entre la conciencia-como-conducta-discriminatoria y la conciencia como estar «en el espacio lógico de las razones, de justificar y ser capaz de

---

<sup>33</sup> Rorty, Richard *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Madrid, p. 155

---



justificar lo que se dice», que se manifiesta únicamente en los seres cuya conducta interpretamos como la emisión de oraciones con la intención de justificar la emisión de otras oraciones, lleva a la comprensión de que en este último sentido, la conciencia es la creencia verdadera justificada (conocimiento), y en el primero se identifica con la capacidad de responder a estímulos.<sup>34</sup>

Considerando que no existe creencia alguna justificada que sea no-proposicional, así como tampoco existe alguna justificación que no sea una relación entre proposiciones, Rorty plantea que puede entenderse que de este planteamiento de Sellars se derive que el conocimiento de los particulares o de los conceptos, no es anterior (temporalmente hablando), al conocimiento de las proposiciones, sino que siempre es una abstracción de éstas, de modo que las explicaciones empiristas del aprendizaje del lenguaje y de la base no-proposicional del conocimiento, no son adecuadas.

Debido a que las ideas tradicionales de «*lo dado*» han tendido a unir las sensaciones primarias y la capacidad de discriminar, Sellars se cuestiona cómo ha de ser considerada la conceptualización: como cuestión de una clasificación o como justificación. En este sentido, Sellars plantea que la justificación es cuestión de práctica social, y que todo lo que no sea cuestión de la práctica social no ayuda en absoluto a entender la justificación del conocimiento humano, independientemente de los servicios que pueda prestar para entender su adquisición.

Así, para Rorty el nominalismo psicológico de Sellars es una observación sobre las diferencias entre hechos y reglas, con el propósito de que sólo podemos caer bajo las reglas epistémicas cuando hayamos entrado en la comunidad donde se practica el juego dominado por estas reglas.

Asimismo, considera que en cuanto epistemólogo, Sellars no ofrece una teoría sobre los episodios internos, sino que más bien está señalando que la idea tradicional, no conductista de «epistemología», es la confusión de una explicación de dichos episodios con una

---

<sup>34</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 172.

explicación del derecho a hacer ciertas afirmaciones.

Para Rorty, esto implica adoptar el parecer de que la filosofía no puede, por el hecho de presentar un punto de vista más elevado, reforzar o debilitar la confianza en nuestras propias afirmaciones, de la manera en que nos la da la aprobación de nuestros semejantes, así considera:

*“Lo que hay de especial en el lenguaje no es que «cambie la cualidad de nuestra experiencia» o «abra nuestras perspectivas a la conciencia» o «sintetice una diversidad previamente inconsciente» o produzca cualquier otro tipo de cambio «interior». Lo único que hace su adquisición es dejarnos entrar en una comunidad cuyos miembros intercambian justificaciones y afirmaciones y otras acciones entre sí”<sup>35</sup>*

Por otra parte, de los planteamientos que Rorty retoma para refutar la idea de la filosofía-como-epistemología, destaca la concepción de Quine de abandonar lo que él llama la «idea ‘idea’», en la cual se contempla que el lenguaje es expresión de algo «interior» que debe descubrirse antes de que podamos saber qué significa una elocución o interpretar la conducta lingüística de los que realizan las elocuciones.

Según lo aprecia Rorty, esto implica abandonar simultáneamente la idea empirista-lógica de la «verdad en virtud del significado», así como la de la «verdad conceptual», lo que en suma, hace posible prescindir de la distinción kantiana entre verdades necesarias (que pueden determinarse mirando sólo los conceptos [verdad analítica] o los conceptos puros y formas puras de la intuición [verdad sintética *a priori*]), y verdades contingentes (que requieren una referencia a las intuiciones empíricas).<sup>36</sup>

En este sentido, para Quine los conceptos y significados son solamente una especie de intenciones y dado su deseo de borrar todas las intenciones, considera que las nociones como «significa», «creo» y «deseo», no tienen equivalentes conductistas, por lo que

<sup>35</sup> Rorty, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Madrid, p. 174

<sup>36</sup> Cfr. *op. cit.* p. 181

plantea que las nociones de «creencia» y «deseo», son tan innecesarias como las de «conceptos e intuición».

Al respecto, Rorty sugiere que más bien Quine debía haber afirmado que los conceptos y significados son inofensivos, si se postulan para ofrecer explicaciones de nuestra conducta, volviéndose nocivos únicamente cuando se tratan como fuente especial de verdad y de una clase especial de autoridad.

Sin embargo, considera como importante el que Quine brinde la distinción entre verdad por conveniencia y verdad por correspondencia; en lugar de la antigua distinción positivista entre verdad por convención y verdad confirmada por experiencia sensorial; ya que cuando Quine plantea que las verdades sobre significados y creencias y proposiciones no son verdades en el pleno sentido del término, muestra el holismo y pragmatismo que impregnan sus planteamientos.

Particularmente, Rorty retoma la idea de Quine expresada en el ensayo *Epistemology Naturalized*, sobre la epistemología en la que éste último señala:

*"... creo que en este momento puede ser más útil decir que la epistemología todavía se mantiene, aunque en un marco nuevo y con una categoría más clara. La epistemología o algo semejante, encaja perfectamente como un capítulo más de la psicología, y por tanto, de la ciencia natural. Estudia un fenómeno natural, a saber, un sujeto humano físico. A este sujeto humano se le reconoce una cierta entrada experimentalmente controlada -ciertos patrones de irradiación de varias frecuencias, por ejemplo- y en la plenitud de los tiempos el sujeto presenta como salida una descripción del mundo externo tridimensional y de su historia. La relación entre la exigua entrada y la salida torrencial es una relación que nos sentimos impulsados a estudiar por la misma razón que siempre estimuló el estudio de la epistemología; es decir, para ver cómo se relaciona la evidencia con la teoría y de qué*

*maneras la propia teoría de la naturaleza trasciende cualquier evidencia disponible".<sup>37</sup>*

Con esto, para Rorty es sorprendente que lo que ahora se conoce como teoría del conocimiento, haya tenido un papel tan insignificante en el pensamiento de escritores antes del siglo XVII; atribuyéndolo al contexto que operaba en ese momento, donde los epistemólogos soñaban en una filosofía primera más firme que la ciencia, que sirviera para justificar el conocimiento del mundo exterior.

A partir de lo anterior y de todo un análisis minucioso en torno a la teoría del conocimiento, de la posición adoptada por la tradiciones anglosajona y alemana en torno al consenso neokantiano, pero sobre todo a partir de las excepciones a este consenso expresadas en los trabajos de Dewey, Wittgenstein de la segunda época y Heidegger, Rorty plantea lo que él designa como *conductismo epistemológico*, como una reacción contra esta búsqueda de fundamentos.

Partiendo de la premisa de que no hay ninguna «afirmación filosófica» que hacer sobre la traducción o la intencionalidad, ni sobre cualquier aspecto ontológico; Rorty sugiere que a través del conductismo epistemológico es posible ver que la capacidad explicativa está donde la encontramos, por lo que el intento filosófico de distinguir entre experiencias «científicas» y no «científicas» resulta innecesaria, de modo que este conductismo implica la afirmación de que la filosofía no tendrá más que ofrecer que el sentido común, en relación con el conocimiento y la verdad.

Según lo plantea, mientras para la epistemología el conductismo implica la consideración de si es posible atribuir autoridad a las afirmaciones en virtud de relaciones de familiaridad entre personas y por ejemplo pensamientos, universales y proposiciones; el conductismo epistemológico, por el contrario no

---

<sup>37</sup> Quine, W V O *Ontological Relativity and Other Essays* (1969 82-83), citado por Rorty, Richard *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Madrid, p 206

---

busca la adecuación de la explicación al hecho, sino más bien, si se puede ofrecer en realidad una «base» a una práctica de justificación. Es decir, no se trata de ver si el conocimiento tiene fundamentos, sino si tiene sentido sugerir que los tiene, y si en concreto, la idea de que la autoridad epistémica o moral tiene su base en la naturaleza, es realmente coherente.

De este modo, en tanto la epistemología recurre a algo que forma una matriz neutra, permanente para toda investigación dentro de la cual se representan todos los hechos posibles tanto en la investigación como en la historia, llevando a la consideración de que la crítica de la propia cultura sólo puede ser fragmentaria y parcial, el conductismo epistemológico que plantea Rorty, hace posible la disolución de esta matriz neutra y ahistórica.

Así, esta idea representa el intento de abandonar la noción de una explicación del conocimiento humano, que desde la óptica de Rorty equivale al problema de cómo reducir las normas, reglas y justificaciones a hechos, generalizaciones y explicaciones.

Para Rorty, no es posible encontrar una base metafilosófica neutra en la cual apoyarse; por lo que más que obtener una explicación cuya adecuación haya que comprobar, considera que es inútil presentar una explicación, negándose a justificar las afirmaciones recurriendo a episodios inverificables desde el punto de vista conductista, lo que equivale a decir que la justificación ha de ser holística.

En particular, Rorty señala:

*“Si queremos tener una doctrina del «conocimiento por familiaridad» que nos ofrezca un fundamento, y si no nos limitamos a negar que haya justificación, entonces afirmaremos, con Sellars que «la ciencia es racional no porque no tenga un fundamento, sino porque es una empresa que se auto-corrige y puede hacer peligrar cualquier afirmación aunque no todas a la vez. Diremos con Quine, que el conocimiento no es como una estructura arquitectónica sino como un campo de fuerza y que no hay afirmaciones que sean inmunes a la revisión. Seremos holistas no porque tengamos*

*afición a los conjuntos, lo mismo que no somos conductistas porque nos desagraden las «realidades fantasmagóricas», sino simplemente porque la justificación ha sido siempre conductista y holística».<sup>38</sup>*

Con esto, Rorty no sólo argumenta en contra de la epistemología «fundacionalista» tradicional, sino contra la epistemología configurada como teoría general de las representaciones internas.

Para él, lo que sirve para la responsabilidad moral o legal, sirve también para la responsabilidad epistémica: que el individuo esté justificado a creer esto o aquello, considerando que no hay caminos que lleven al descubrimiento de las diversas superficies de contacto del organismo con el mundo, o en un plano más general, de la psicología a la epistemología.

Así, para Rorty la tradición epistemológica de confundir las explicaciones causales de la adquisición de la creencia, con las justificaciones de la creencia, daba por hecho que cuando las explicaciones causales se ofrecen en el código interno, la suposición de que se puede utilizar éste código para detectar la adquisición de una creencia verdadera, equivaldría a suponer que «los procesos mentales engendradores de verdad» eran clases naturales dentro de la teoría psicológica.

Al respecto, Rorty puntualiza:

*“La explicación puede ser privada, en el sentido de que, al menos por lo que podemos saber o nos interesa, los caprichos de la psicología podrían hacer que los amarillos o los pelirrojos procesaran la información en lenguajes totalmente diferentes y con métodos distintos a los de los blancos. Pero la justificación es pública, en el sentido de que la discusión entre estas diferentes personas sobre qué hay que creer no hará probablemente ninguna referencia a cómo funcionan sus mentes caprichosas, ni debería hacerlo. Por tanto, la afirmación de que poseemos un sistema de representaciones internas*

---

<sup>38</sup> Rorty, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Madrid, p.p. 170-171.

---

*materializa, en el peor de los casos, no sólo la confusión entre imágenes y proposiciones, sino también la confusión más general, entre causalidad e inferencia".<sup>39</sup>*

De esta manera, Rorty está en contra de todos aquellos planteamientos generados a partir de la filosofía de la mente y más concretamente de la Filosofía del lenguaje que él designa como impura, la visión anglosajona que intenta mantener la imagen de la filosofía de Kant por considerar que ofrece un marco permanente y ahistórico de la investigación en forma de una teoría del conocimiento.

Rorty sustenta su crítica contra la epistemología, en el rechazo de la idea de que el conocimiento es representación de la realidad y que por tanto, la filosofía-como-epistemología deba de proveer fundamentos a partir de un marco como éste.

En primera instancia, para Rorty el lenguaje no es un reflejo del mundo, sino que son los hablantes los que reflejan su entorno, en el sentido de construir una representación simbólica de este entorno; rompiendo totalmente con la idea del Espejo de la Naturaleza, pues en este caso, lo que se representa no está atendiendo a las convenciones de representación de la propia naturaleza, sino que se representa con éxito atendiendo a nuestras propias convenciones de representación.

Del mismo modo, para Rorty no es posible considerar la existencia de un marco ahistórico y permanente como el que ofrece la epistemología, pues él reconoce la contingencia en toda codificación, y por lo tanto en toda codificación moral; por lo que desde su punto de vista la autoridad epistémica o moral no puede tener su base en la naturaleza, sino en la comunidad en que se desarrollan los sujetos, comunidad que tiene una cultura, una historia que no es posible obviar.

Así, Rorty desde su perspectiva pragmática refiere toda justificación, ya sea epistémica o moral a las prácticas sociales (contingentes), planteando eliminar la autoridad y la racionalidad de

---

<sup>39</sup> *Idem.* p 235

la epistemología como fundamento a partir del cual se da posibilidad a toda justificación.

Para Rorty, se trata de situarse en un espacio ya no ahistórico, sino en un horizonte en el que no cabe hablar de fundamentación racional, sino de justificación social, de modo que en tal horizonte el lenguaje no se vea como el Espejo de la Naturaleza, sino como un conjunto de juegos lingüísticos, vocabularios y léxicos basados en prácticas del mundo de vida, prácticas que no necesitan de bases ontológicas o empíricas para explicarse o justificarse.

Por ello, considera que la autoridad epistémica del conocimiento es la comunidad, son nuestra forma de vida y nuestra área cultural las que dibujan los parámetros de nuestras evaluaciones; por lo que para una filosofía que elabora un modelo de la verdad con base en un ideal identitario y conversacional, es importante considerar incorporar nuevas formas de cooperación racionales moldeadas sobre el ideal verdad-conversación.

De esta manera, para Rorty la conversación es una figura de la sociabilidad democrática, a partir de la cual se reconoce no sólo la pluralidad de lenguajes, de formas de construir la realidad, sino la contingencia de las creencias de los individuos que conforman una comunidad.

Por ello, apuesta más que a una filosofía que brinde fundamentos de los que poder asirse, armazones que no nos dejen extraviarnos (como lo plantea la epistemología), a una filosofía más edificante basada en la conversación, de ahí el papel que le adjudica a la hermenéutica en este proceso de socialización.

## **2.4) EL PAPEL DE LA HERMENEUTICA**

De acuerdo a lo que plantea Rorty, la epistemología presupone la idea de un armazón neutro y permanente cuya estructura pueda mostrar la filosofía, de modo que los objetos que van a ser confrontados por la mente, o bien las reglas que han de guiar la investigación se consideran comunes a todo discurso,

---

---



asumiéndose al mismo tiempo que las aportaciones a un discurso determinado son conmensurables, es decir, son capaces de ser sometidas a un conjunto de reglas a partir de las cuales puede llegarse a un acuerdo sobre lo que resolvería el problema en cada uno de los puntos donde parece haber conflicto.

Así, la idea dominante de la epistemología es que para ser racional, para ser plenamente humanos y hacer lo que debemos, hemos de ser capaces de llegar a un acuerdo con otros seres humanos, a través de la construcción de un terreno común.<sup>40</sup>

Esta posición, llevó no sólo a desconocer la diversidad de contextos y discursos, sino a pensar que este terreno común estaba en el lenguaje, del que se suponía que proporcionaba el esquema universal para todo posible contenido a manera de un metalenguaje.

Como lo plantea Rorty, la ruptura con esta idea de la filosofía-como-epistemología y con todo lo que de ello se deriva, llevó a dar un tratamiento del conocimiento diferente, según lo muestran los trabajos de Wittgenstein (de la segunda época), Dewey, Quine, Sellars y Davidson, quienes desde una visión holística, antifundamentalista y pragmática, abandonan esta conmensuración, negando que haya fundamentos que sirvan como base común para juzgar las pretensiones de conocimiento.

A partir de esto, las teorías holistas parecen dar autorización a todo el mundo (y no sólo a los filósofos) para que construya su propio mundo, su propio paradigma, su propia práctica, su propio juego lingüístico, para luego desarrollarse dentro de éste.

En particular, Rorty considera que la idea de que la epistemología o alguna disciplina que la suceda adecuadamente es necesaria para la cultura, confunde dos papeles que puede desempeñar el filósofo:

*“El primero es el de intermediario socrático entre varios discursos [en donde] se consigue que los pensadores herméticos abandonen sus prácticas encerradas en sí mismas. En el curso de la conversación se llega a compromisos o se trascienden los*

---

<sup>40</sup> Cfr. Rorty, Richard *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Madrid, p. 288

---

*desacuerdos entre disciplinas y discursos. El segundo papel es el de supervisor cultural, que conoce el terreno común de todos y cada uno –el rey filósofo platónico que sabe lo que están haciendo realmente todos los demás tanto si lo saben ellos como si no, pues tiene conocimiento del contexto último (la Forma, la Mente, el Lenguaje) del que se están haciendo. El primer papel es el adecuado para la hermenéutica, el segundo para la epistemología.<sup>41</sup>*

Así, mientras la epistemología considera la esperanza de llegar a un acuerdo como una señal de la existencia de un terreno común que quizá sin que lo sepan los hablantes, les une a una racionalidad común; la hermenéutica, por el contrario, ve las relaciones entre varios discursos que no suponen alguna matriz disciplinaria que una a los hablantes, pero donde nunca se pierde la esperanza de llegar a un acuerdo mientras dure la conversación, o cuando menos a un desacuerdo interesante y fructífero, producto de las diferentes ópticas generadas en la práctica cotidiana.

De esta manera, para la hermenéutica ser racional es estar dispuesto a abstenerse de la epistemología, es decir, abstenerse de pensar que hay un conjunto especial de términos en los que deben ponerse todas las aportaciones a la conversación y estar dispuestos a asumir el papel de interlocutor, más que de traductor.

Retomando a Oakeshott, Rorty plantea que mientras la epistemología ve unidos a los participantes en una *universitas*, o sea un grupo unido por los intereses mutuos en la consecución de un fin común; la hermenéutica, los ve unidos en una *societas*, es decir, personas cuyos caminos de vida se han juntado, unidos por la urbanidad más que por un objetivo común y mucho menos por un terreno común.<sup>42</sup>

Para Rorty, la idea del conocimiento como representación exacta, según lo plantea la epistemología, se presta para que se entienda como que ciertas clases de representaciones, expresiones

<sup>41</sup> Rorty, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Madrid, p. 289

<sup>42</sup> Oakeshott, Michael. *On Human Conduct* [citado por] Rorty, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Madrid, p. 290

y/o procesos son «básicos» o privilegiados, lo que les confiere un carácter de fundamento; sin embargo, considera que no se pueden aislar estos elementos «básicos» a no ser que se tenga un conocimiento previo de toda la estructura dentro de la que ocurren estos elementos; por lo que cree que no hay manera de conseguir que la representación exacta (elemento por elemento) sustituya a la realización con éxito de una práctica.

En este sentido puntualiza:

*“Nuestra elección de los elementos estará dictada por nuestra comprensión de la práctica, en vez de que la práctica esté «legitimada» por una «reconstrucción racional» a partir de elementos [...] nunca seremos capaces de evitar el «círculo hermenéutico» -el hecho de que no podemos entender las partes de la cultura, práctica, teoría, lenguaje o cualquier otra cosa desconocida a no ser que sepamos algo sobre cómo funciona todo el conjunto, mientras que no podemos captar cómo funciona todo el conjunto hasta que no tengamos alguna comprensión de sus partes”.*<sup>43</sup>

Desde su punto de vista, la idea de la cultura como una conversación más que como una estructura levantada sobre los fundamentos, encaja bien con esta idea hermenéutica del conocimiento, pues entrar en conversación con desconocidos es equiparable a la adquisición de una nueva virtud o destreza, a través de la imitación de modelos preexistentes.

Así, más que optar por la relación habitual en que se sugiere dividir la cultura en un componente cognoscitivo (epistemología) y todo lo demás (hermenéutica), que implica un método de conmensuración, propone que se vea a la hermenéutica como el estudio de un discurso anormal desde el punto de vista de un discurso normal, es decir, el intento de dar cierto sentido a lo que está pasando en un momento en el que todavía no estamos seguros sobre ello, como para hacer una descripción que haga posible iniciar su explicación epistemológica.

---

<sup>43</sup> Rorty, Richard *op. cit.*, Ediciones Cátedra, Madrid, p.p. 290-291

---

Así, en la medida en que la hermenéutica tiende a no ser reduccionista, abre la posibilidad de descubrir nuevas facetas y elementos en torno a un problema determinado.

En este sentido, Rorty plantea:

*"... la línea divisoria entre los respectivos dominios de la epistemología y la hermenéutica no consiste en la diferencia entre las «ciencias de la naturaleza» y las «ciencias del hombre», ni entre hecho y valor, ni entre teórico y práctico, ni entre «conocimiento objetivo» y algo más viscoso y dudoso. La diferencia es cuestión de familiaridad, simplemente. Seremos epistemológicos donde comprendamos perfectamente bien lo que está pasando, pero queremos codificarlo para ampliarlo, fortalecerlo, enseñarlo o «buscarle una base». Tenemos que ser hermenéuticos cuando no comprendamos lo que está ocurriendo, pero tenemos la honradez de admitirlo, en vez de adoptar una actitud descaradamente «Whiggish» [que construyamos una epistemología basándonos en el vocabulario o suposiciones del bando vencedor en disputa] al respecto".<sup>44</sup>*

Para Rorty, esto implica que la conmensuración epistemológica puede conseguirse donde se tienen prácticas o discursos de investigación que son admitidos, y no porque se haya descubierto algo sobre la «naturaleza del conocimiento humano», sino porque cuando una práctica social se manifiesta por un determinado tiempo, históricamente plausible, las convenciones que la hacen posible pueden aislarse para su comprensión y explicación.

En este sentido, para él es importante abandonar la idea tradicional del hombre como conocedor de elementos clara y distintivamente aprehensibles, lo que a su vez implica dejar de lado la idea de la filosofía como epistemología y adoptar la hermenéutica no como una nueva forma de conocer, sino como una nueva forma de darle sentido a nuestras prácticas cotidianas.

Así, retomando lo expuesto por Hans Gadamer en *Truth and Method*, Rorty considera que la hermenéutica no es un método para conseguir la verdad, no es una metodología de las ciencias humanas,

---

<sup>44</sup> Rorty, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Madrid, p 292

---

sino un intento de entender qué son verdaderamente las ciencias humanas, más allá de su autoconciencia metodológica y qué las conecta con la totalidad de nuestras experiencias del mundo.<sup>45</sup>

Para Rorty, lo más importante que podemos hacer es redescubrirnos a nosotros mismos a través de la educación, la autoformación, más que ver el conocimiento como meta del pensamiento; asignando este papel edificante a la hermenéutica.

Para él, desde el punto de vista educacional, opuesto al epistemológico, la forma en que se dicen las cosas es más importante que la posesión de verdades; por lo que con su proyecto de «edificación» a través de la hermenéutica, lo que pretende es el encuentro de nuevas formas de hablar que sean más interesantes y provechosas.

De este modo, para Rorty el intento de edificar, a nosotros mismos y a los demás, puede consistir en la actividad hermenéutica de establecer conexiones entre nuestra propia cultura y alguna cultura o período histórico, o entre nuestra propia disciplina y otra disciplina, que parezca buscar metas inconmensurables con un vocabulario inconmensurable; pero también puede consistir en la actividad de generar metas nuevas, nuevas palabras o nuevas disciplinas, a lo que seguiría por así decirlo, lo contrario de la hermenéutica: el intento de reinterpretar nuestros entornos familiares, de nuestras nuevas invenciones.

Según lo señala, la actividad es edificar sin ser constructivo, al menos no si constructivo significa aquella forma de cooperación en la realización de los programas de investigación que tiene lugar en el discurso normal; sino más bien, pensando en un discurso anormal que al edificar nos saque de nosotros mismos por la fuerza de lo extraño, para ayudar a convertirnos en seres nuevos.<sup>46</sup>

Así, para Rorty la educación ha de comenzar con la aculturación, pues desde su óptica, no podemos ser educados sin descubrir muchas cosas sobre las descripciones del mundo

---

<sup>45</sup> Cfr *op. cit.*, p. 324.

<sup>46</sup> *Idem.*, p. 326

presentadas por nuestra cultura, con lo cual quizá más adelante podamos dar menos valor a «estar en contacto con la realidad», lo cual sólo podremos lograr después de haber atravesado diversas etapas de conformidad, primero implícita, luego explícita y autoconscientemente, con las normas de los discursos que se producen a nuestro alrededor, subrayando que la edificación ha de utilizar siempre materiales proporcionados por la cultura de la época.

## 2.5) CONCLUSIONES PARCIALES.

A manera de recapitulación, me parece adecuado destacar los siguientes puntos:

1. Para Rorty, la verdad no es algo que está «ahí afuera» en espera de ser descubierto, sino que es algo que se construye, configura e imagina, como producto de las prácticas sociales que se manifiestan en una comunidad. Por lo tanto, para él no existen representaciones privilegiadas o especiales que han de ser captadas por nuestra «Esencia de Vidrio», a través de un «Ojo de la Mente»; rechazando así, la noción de la mente como «Espejo de la Naturaleza».
2. Rorty considera que el conocimiento no es representación de la realidad, por lo que no está de acuerdo en que la filosofía deba verse como una disciplina capaz de ofrecer fundamentos que desde un marco neutral, permanente y ahistórico permita describir la realidad. Con ello, rechaza la idea de la filosofía como epistemología, proponiendo que a partir de la hermenéutica, es posible encontrar en la filosofía un papel más edificante, en el que se reconoce no sólo la historicidad, sino la heterogeneidad cultural de cada una de las comunidades.
3. Reitera su posición contra la visión logocéntrica del lenguaje, para él el lenguaje no es un medio, pero tampoco es un reflejo del mundo, es más bien el producto de las prácticas sociales, de ahí su contingencia.

A partir de estos puntos generales, es posible delinear una

---

segunda tesis que da sustento al proyecto rortyano:

Si bien la Naturaleza está «ahí afuera» y es una, las mentes son muchas, de modo que cada individuo ocupa una posición particular en el mundo, que le hace tener una perspectiva propia. Por ende, la realidad que logremos construir, configurar o imaginar, dependerá no sólo de la forma en que visualicemos las cosas que suceden en nuestro entorno, sino sobre todo de la situación particular en la que nos encontremos y del sentido y significación que le otorguemos a nuestras prácticas, a través del lenguaje y la representación simbólica que configuremos a partir de nuestras propias convenciones.

En este caso, coincido con Rorty en que si bien la Naturaleza es una, hay una diversidad de formas de pensar, de darle significación a nuestra existencia, así como también diferentes realidades, producto de contextos históricos muy particulares en donde las diferencias tanto culturales, políticas y sociales imprimen un sello distintivo.

Al respecto, me parece que si bien durante mucho tiempo se mantuvo la idea de que existían paradigmas absolutos, a partir de los cuales era posible explicar no sólo la realidad, sino el conocimiento; las propias prácticas sociales actuales, muestran la inexistencia de tales fundamentos universales y apriorísticos.

En particular, considero que la vertiginosidad y diversidad de los cambios, que se han manifestado en los últimos años han hecho evidente que la práctica ha rebasado con mucho, los presupuestos teóricos que han pretendido fundamentar esa realidad, lo cual exige un redimensionamiento de la función que ha de adoptar la propia filosofía.

Aquí si bien coincido con Rorty en romper con esta idea de la filosofía como epistemología, por las razones anteriormente expuestas; considero que esto no debe llevar de manera necesaria a querer prescindir de la filosofía, como lo hace Rorty, ya que a mi juicio la reflexión filosófica en torno a muchos de los fenómenos que se suscitan hoy en día, puede propiciar la comprensión y análisis de

---

---

muchos de éstos, sobre todo considerando la posibilidad de poder extrapolarlos hacia diferentes contextos.

Particularmente, sabemos que los patrones heterogéneos que se expresan en las diferentes sociedades actuales, han llevado en muchos casos a tomar como referente las experiencias concretas de otros países, a fin de valorar no sólo su importancia, sino la viabilidad de éstos como puntos de referencia de nuestras propias prácticas, tal es el caso de la democracia.

Considero que con lo hasta aquí expuesto, el pragmatismo de Rorty nos lleva a tener en cuenta no sólo los límites de la razón, sino a considerar las prácticas sociales y los elementos simbólico-discursivos como plataforma para proyectos sociales futuros, y en particular para valorar las formas en que podemos enfrentar los problemas y desafíos que implica el incrementar las prácticas democráticas.

En este sentido, me parece que es muy importante la posición que asume Rorty, respecto a la contingencia del lenguaje, sobre todo su consideración de que el uso y significación que se le da a las palabras, no es posible separarlo del conocimiento, los discursos y el poder que estas mismas generan, así como tampoco, de las reglas que se establecen en un sistema de signos y configuraciones simbólicas.

El tratamiento que da Rorty a los planteamientos de la filosofía tradicional, y sobre todo el ataque que hace a los universalismos, establece la posibilidad de convivencia democrática, cerrando de entrada el paso a otros proyectos políticos, como el autoritarismo, la dictadura, etc., que pretenden sustentarse en supuestas verdades de carácter universal.

De manera adicional, esta visión antifundamentalista y antiabsolutista, le permite trazar un eje que está en concordancia con las características de las sociedades posmodernas, en las cuales se está dando la emergencia no sólo de nuevos actores sociales, de nuevas realidades, nuevas prácticas y nuevas formas de representación que responden a contextos históricos y culturales muy particulares, que si bien tienen como común denominador el

---



proyecto democrático, no pueden ser enmarcadas dentro de una matriz única.

Queda pendiente para las conclusiones generales de este trabajo, la valoración del conjunto de planteamientos de Rorty, a fin de analizar su congruencia, viabilidad y pertinencia, para a partir de ello, establecer qué tanto su visión, derivada de un pensamiento fuertemente influenciado por la filosofía pragmática anglosajona, puede permearse hacia el contexto latinoamericano, y particularmente en nuestro país en el que existen especificidades en los planos social, económico, político y cultural.

---

---

---

## CAPITULO III

### EL CONFLICTO INDIVIDUO-SOCIEDAD

Una vez que se ha revisado lo referente a la contingencia del lenguaje, así como las implicaciones que reconoce Rorty en torno al conocimiento, la verdad y particularmente la crítica que éste hace a la filosofía como epistemología, que lo lleva a proponer un papel más edificante de la filosofía a través de la hermenéutica, en éste capítulo abordo el problema individuo-sociedad.

En particular, expongo cómo Rorty consciente de la importancia del elemento histórico-contextual retoma las características que imperan en las sociedades posmodernas para plantear algunas propuestas en torno al problema individuo-sociedad.

De esta forma, y en concordancia con el pensamiento posmoderno planteo el ataque que Rorty realiza a los universalismos, así como, la gran significancia que adjudica tanto a la solidaridad como a la comprensión, como aspectos esenciales para desarrollar el entendimiento y la capacidad de experimentar el mundo, a partir de referentes que le permiten destacar la contingencia del individuo, de la comunidad y la moral.

Así, expongo cómo Rorty al identificar el mundo complejo y plural en el que nos desarrollamos, propone que el nuevo rumbo en el tratamiento de los asuntos sociales, ha de plantearse desde la especificidad y contingencia de cada problema; lo que a su juicio, posibilita rescatar los diferentes puntos de vista e interpretaciones que se hacen del mundo a fin de configurar un sentido que más que impuesto sea libremente consensuado.

Especialmente, muestro la particular concepción que tiene Rorty respecto a lo público y lo privado, así como, los diferentes planteamientos que éste hace en torno a estas nociones, a partir de los cuales delinea su utopía liberal.

En este sentido, expongo cómo para Rorty la necesidad de generar un proyecto social que esté basado en un enfoque liberal, en el que sea posible garantizar el desarrollo libre y personal, mismo que deberá ser favorecido por el desarrollo de instituciones justas, donde la justicia, según lo plantea Rorty, adquiere su significado en función del consenso y la vida democrática, sin afectar o violentar los ámbitos privados, para lo cual destaca como elemento fundamental la figura del «ironista liberal».

---

---

*“Una colectividad que hace del relato la forma-clave de la competencia no tiene necesidad de apoyarse en su pasado. Encuentra la materia de su lazo social, no sólo en la significación de los relatos que cuenta, sino también en el acto de contarlos. La referencia de los relatos puede parecer perteneciente al mismo pasado, y en realidad siempre es contemporáneo a ese acto. Es el acto presente el que cada vez despliega la temporalidad efímera”.*

*Jean François Lyotard, La condición postmoderna*

### 3.1) EL INDIVIDUO CONTINGENTE EN EL MUNDO POSMODERNO

Desde su visión pragmática, historicista y nominalista<sup>1</sup>, Rorty reconoce la contingencia de toda codificación, negando la posibilidad de establecer leyes universales que guíen el destino del ser humano tanto en lo individual como en lo colectivo.

Particularmente, desde su visión historicista considera que no es posible seguir pensando en las sociedades actuales a partir de modelos clásicos que no corresponden a las sociedades posmodernas plurales, dinámicas y complejas en las que hoy nos desarrollamos.

A manera de un marco referencial general en el que se ubican los planteamientos rortyanos, puede señalarse que el mundo posmoderno se relaciona con ciertos hechos de la cultura en la época del capitalismo tardío, del capitalismo global, en donde se manifiesta un cambio en las relaciones de producción, en el desarrollo de nuevas tecnologías y una nueva modulación de ciertos temas en donde se abren nuevas posibilidades para el proyecto democrático.

En el posmodernismo, no hay una teoría sistemática de la cultura, lo que hay son una serie de prácticas concretas, una combinación de posibilidades reaccionarias y progresistas, donde se privilegia la diversidad, la localidad, la especificidad, la contingencia y la lucha contra las totalizaciones.

De esta forma, el posmodernismo democratiza la noción de diferencia para defender el pluralismo liberal, y es en nombre de esta

---

<sup>1</sup> Es decir una visión en donde le confiere una gran significancia a las prácticas sociales, reconociendo los diferentes contextos y la inexistencia de conceptos y fundamentos universales.

---

diferencia, que realiza el ataque a lo universal, destacando la solidaridad y la comprensión como aspectos esenciales para desarrollar el entendimiento y la capacidad de experimentar el mundo, ofreciendo toda una serie de referentes para repensar el hecho de que estamos constituidos como sujetos dentro de condiciones socio-culturales cambiantes.

Por ello, el pensamiento posmoderno busca aprehender lo singular, lo que no siempre es generalizable, ni sistematizable, la complejidad, la contingencia, la ambigüedad, se trata de un enfoque que parte de un análisis genealógico, deconstructivo y pragmático.

Así, los enfoques posmodernos plantean que en la época actual, hay un exacerbado individualismo, es una época en que el sujeto autónomo se ha convertido en obsesivo consumista y en apolitizado narcisista, de tal forma que como señala Lipovetsky "el narcisismo se presenta como la nueva forma del individualismo, el grado cero de lo social".<sup>2</sup>

En este sentido, Richard Rorty se apropia de las posiciones centrales del posmodernismo como parte de su defensa de la democracia liberal, de modo que la comunidad en la que él piensa, es una comunidad en la que impera la conversación, en la que varios grupos toman la voz por igual.

Con esto, renuncia no sólo a formular una teoría sistemática de la cultura, sino que hace evidente su preocupación por el caos, la contingencia y el azar que permean a los diferentes fenómenos, sobre todo de índole política y social, rompiendo con cierta tradición deductiva de las ciencias sociales, que de forma piramidal trataba de «ajustar» incondicionalmente algunas veces y otras no, los hechos reales a un esquema previamente concebido.

Para Rorty,<sup>3</sup> la teoría racional comete el error de no apreciar el mundo complejo y plural en el que nos desarrollamos; por lo que propone que el nuevo rumbo en el tratamiento de los asuntos

---

<sup>2</sup> Lipovetsky, Gillés. *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, p. 34

<sup>3</sup> Cfr. Rorty, Richard *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Ibérica, Barcelona, p. 15-18.

---

sociales, ha de plantearse desde la especificidad y contingencia de cada problema; pues es a través de la pluralidad de visiones e interpretaciones del mundo, como se logrará un sentido no impuesto, sino más bien un sentido libremente buscado o libremente consensuado.

Considera que la filosofía desde Hegel y particularmente desde Nietzsche, no ha sido capaz de asumir la querrela entre filosofía y poesía, es decir, la tensión entre el esfuerzo por lograr autocreación mediante el reconocimiento de la contingencia y el esfuerzo por conseguir universalidad mediante la trascendencia de la contingencia.

Para Rorty, dada la contingencia del lenguaje, es necesario renunciar al intento de reunir todos los aspectos de nuestra vida en una visión única, de redescribirlos mediante un léxico único, ya que para él no hay forma de salirse de los diversos léxicos que hemos empleado y hallar un metaléxico que dé cuenta de todos los léxicos posibles, de todas las formas posibles de juzgar y sentir.<sup>4</sup>

Según lo expresa Rorty<sup>5</sup>, históricamente con la Revolución Francesa se sienta el precedente de que la totalidad del léxico de las relaciones sociales, así como la totalidad del espectro de las instituciones sociales podían sustituirse casi de la noche a la mañana, lo cual hizo que entre los intelectuales, los utopistas políticos fueran la regla más que la excepción, dejando de lado los referentes teológicos o metafísicos, para pensar en crear una nueva forma de sociedad.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Rorty, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Ibérica, Barcelona, p. 18.

<sup>5</sup> *Idem*, p. 24

<sup>6</sup> En este sentido, Cesáreo Morales plantea:

“La Revolución [Francesa] fue la experiencia de los hombres que, comprometidos con ella, tuvieron conciencia de que podían destruir y reconstruir la sociedad, el gobierno, las instituciones y las leyes. Era una experiencia original se descubrían con un poder sin límites, se sentían fundadores, dioses que podían decidir del bien y del mal [...] En la historia de Francia, ningún acontecimiento había sacudido a la sociedad de esa forma, hasta el punto, precisamente, de llegar a cambiar sus propios fundamentos”. Morales, Cesáreo. *Consideraciones sobre la Revolución Francesa y la Revolución Mexicana* [en] Gutiérrez, Castañeda Griselda (Comp). *La Revolución Francesa. Doscientos años después*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, p.p. 101-102

---

En contraste, para la mayoría de los intelectuales contemporáneos, las cuestiones acerca del modo de dar sentido a su existencia y a la comunidad, son cuestiones más bien de arte o de política, o de ambos, antes que cuestiones religiosas, filosóficas o científicas.

Con esto pueden reconocerse dos vertientes: por un lado, los filósofos fieles a la Ilustración, para quienes la ciencia natural descubre *la verdad*, contraponiendo lo rigurosamente científico con lo subjetivo, de modo que desde esta perspectiva la política y el arte son entendidas como esferas en que la verdad está fuera de lugar; por otro lado, se ubicarían los filósofos alineados con los utopistas políticos y con los artistas innovadores, que consideran a la ciencia como una actividad humana más y para quienes la verdad no se descubre, sino que se hace, planteando que la realidad es indiferente a las descripciones que hacemos de ella, mientras que el «yo» es creado por el uso de un léxico determinado.

Desde esta segunda vertiente, Rorty<sup>7</sup> considera que es necesario redescubrir muchas cosas de una manera nueva hasta que se logre crear una pauta de conducta lingüística que la comunidad en cuestión se sienta motivada a adoptar.

Para ello, sugiere establecer un tipo de filosofía de manera holística y pragmática, que más que el analizar la particularidad de cada elemento que se muestra en la sociedad, se analice a ésta de manera integral, antiesencialista y antimetafísicamente, con un énfasis especial en la metáfora.

En este sentido, Rorty<sup>8</sup>, rompe con la imagen sujeto-objeto y más bien, examina las implicaciones de la posición de Wittgenstein de considerar a los léxicos como herramientas. Particularmente, retoma la concepción davidsoniana de la «teoría momentánea», la cual hace referencia a los sonidos e inscripciones producidas por un determinado sujeto, que a la vez es parte de una teoría momentánea más amplia en la que se albergan diferentes opciones dependiendo

---

<sup>7</sup> Cfr. Rorty, Richard *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Ibérica, Barcelona, p. 18

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 30

---

de las circunstancias en que se encuentre cada sujeto.

Esta teoría, según el propio Davidson, es momentánea porque se corrige constantemente para dar cabida a sonidos, metáforas, murmullos, etc., acordes con la situación que se esté viviendo, lo cual no implica necesariamente que se dominen diversos léxicos, sino más bien, que en diferentes situaciones uno puede establecer comunicación con otros, al hacer coincidir momentáneamente las respectivas teorías.

En su concepción de comunicación lingüística Davidson señala:

*"Debemos advertir que hemos abandonado no sólo la noción corriente de lenguaje, sino que hemos borrado el límite entre el conocimiento de un lenguaje y el conocimiento de nuestra marcha por el mundo en general, porque no hay reglas para llegar a teorías momentáneas que funcionen [...] no existe cosa semejante a un lenguaje, al menos en el sentido en que lo conciben los filósofos. No hay por tanto, una cosa semejante que pueda ser enseñada o dominada. Debemos renunciar a la idea de que existe una estructura definida poseída en común que los usuarios de un lenguaje dominan y después aplican a situaciones. Debemos renunciar al intento de aclarar el modo en que nos comunicamos recurriendo a convenciones."*<sup>9</sup>

A partir de esto, Rorty considera que si existe una diferencia entre el habla del Neanderthal y del hombre posmoderno, es producto de la historia intelectual, concebida como historia de la metáfora, que va marcando un progreso intelectual y moral, por lo cual es necesario erradicar la idea de que el lenguaje es un medio.

Con esto, resalta que en la medida que nos vemos sujetos a diferentes situaciones, se producen discursos diferentes, juegos de lenguaje que nos permiten redescubrir nuestro lenguaje inicial, y que más que considerar que existe un lenguaje o una conducta prelingüística, capaz de adaptarse a todo contexto y tiempo, éste se ha ido reformando y con ello, el conocimiento y las reglas de los

---

<sup>9</sup> Davidson, Donald *A Nice Derangement of Epitaphs* [in]: Lepore, Ernest (Comp.) *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Blackwell, p. 446.

---

signos y configuraciones simbólicas que de ello se derivan.

Esto último, implica ubicarse en la tendencia posmoderna del lenguaje, en la cual se reconoce que las metáforas están desvaneciéndose constantemente en la literalidad para pasar a servir entonces de base y contraste de nuevas metáforas; así, esta analogía entre el Neanderthal y el hombre posmoderno, hace posible que se conciba a «nuestro lenguaje» como algo que cobró forma a raíz de un gran número de meras contingencias, y que tanto éste como la cultura posmoderna, no son sino contingencias, resultado de miles de pequeñas mutaciones que hallaron en su camino.

En suma, para la concepción rortyana es esencial el reconocimiento de que no se tiene una conciencia prelingüística a la que el lenguaje debe adecuarse; sino que más bien, hay una contingencia del individuo, de su lenguaje, y por lo tanto, una diversidad de léxicos, en donde los nuevos se van produciendo a partir de la redefinición de los viejos, lo que conduce a una imagen del progreso moral e intelectual como historia de metáforas cada vez más útiles que posibilitan una mayor comprensión de las cosas.

De esta manera, según lo aprecia Rorty, lo que marca la diferencia entre un hombre y otro, son sus propias contingencias, de modo que cada ser humano se esfuerza por alcanzar la creación de sí por medio del reconocimiento de la contingencia, y a partir de ello alcanzar la universalidad, yendo más allá de ésta creación de sí mismo.

Para Rorty,<sup>10</sup> la creación de sí mismo, (*lo privado*), corresponde a lo que él designa como la *diferencia*, es decir el inventario idiosincrásico y rigurosamente intransferible de lo que es posible e importante para cada uno de nosotros, el sentido filosófico-moral importante.

Es decir, aquí no sólo se trata de que identifiquemos la diferencia entre un sujeto y otro, por cuestiones por ejemplo fenotípicas o genotípicas, sino más bien se trata de quiénes somos a

---

<sup>10</sup> Cfr Rorty, Richard *El giro lingüístico. Dificultades metafísicas de la filosofía lingüística*, Barcelona, p p 9-13, así como, *Contingencia, ironía y solidaridad*, p.p. 43-45, ambos de Paidós Ibérica, Barcelona.

---



partir de lo que hacemos, decimos y pensamos, que de alguna manera nos confiere ese elemento distintivo.

Cuando plantea alcanzar la universalidad, más allá de esta autocreación, de esta autonomía, hace referencia a la *identidad*, (*lo público*), es decir todo aquello que se genera por el encuentro de, o con algo común a todos los hombres en todas las épocas, el sentido de pertenencia a una comunidad.

Para Rorty, el temor de la extinción de la *diferencia* estaría representado por el morir sin haber logrado expresarla en algún tipo de figuración cultural que haga que ésta perdure como testimonio de la singularidad y unicidad propias; mientras que el temor a la extinción de la *identidad*, se manifestaría al no haber estado en posibilidad de lograr salir hacia la comunalidad, más allá de la clausura en la propia diferencia.<sup>11</sup>

De esta manera, para Rorty el individuo es una red de contingencias que se van entretejiendo a lo largo de su vida, al enfrentarse a diferentes situaciones, mismas que van dejando marcas. Esas marcas, esas contingencias particulares, van configurando el «yo», van marcando la *diferencia*.

Según lo señala Rorty<sup>12</sup>, Nietzsche fue el primero en sugerir explícitamente la exclusión de la idea de «conocer la verdad», ya que éste consideraba que la verdad no puede conocerse pues es como «un ejército móvil de metáforas», razón por la cual, abandona la idea de representar la realidad por medio del lenguaje, así como la de descubrir un contexto único para todas las vidas humanas, pues a su juicio, en el universo no se existe un registro de cargas que sea finito y cuya extensión pueda ser determinada.

Así, plantea que si bien Nietzsche abandona la noción tradicional de verdad, no abandonó la idea de que un individuo

---

<sup>11</sup> Algo similar es expuesto por Harold Blume, en lo que él designa como «la angustia de la influencia del poeta vigoroso», es decir, que somos, existimos y nos expresamos, pero utilizamos dentro de nuestro lenguaje símbolos que han sido definidos previamente, lo cual nos convierte en réplicas o copias de otro, a menos que uno fuese capaz de lograr expresar lo que se es, empleando palabras o formas distintas, que nos haría tanto o más vigorosos que cualquier poeta. Cfr. Bloom, Harold *The Anxiety of Influence*. p. 80

<sup>12</sup> Cfr. Rorty, Richard *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Ibérica, Barcelona, p. 47

---

podía hacer remontar a su origen las ciegas marcas que llevan nuestras acciones, lo cual según Rorty se identifica con el proceso de inventar un nuevo lenguaje, es decir, idear algunas metáforas nuevas.

Rorty considera que si se intenta hacer una descripción literal de la identidad de cada sujeto, se fracasará de manera necesaria, al no remontar esa idiosincracia a su origen, lo que llevará a que se nos conciba como un individuo no idiosincrático en el que se reitera un tipo, una copia o una réplica de algo que ya se había identificado; desconociéndose con ello, la diferencia que sólo se alcanza cuando somos capaces de narrar una historia acerca de las causas que nos llevaron a ser lo que somos a través de la configuración de un nuevo lenguaje.

Es precisamente desde su punto de vista este terror de no consolidar la diferencia lo que nos lleva a pensar, a indagar, a descubrir y forjarnos más adecuadamente.

De este modo, considera que cuando somos capaces de apreciar nuestras contingencias, nos capacitamos al mismo tiempo para reconocer las contingencias de los demás, aquellas contingencias que nos son comunes, y por tanto, somos capaces de descubrir nuestra *identidad*. De no hacerlo, estamos destinados a pasar nuestra vida consciente intentando escapar de la contingencia en lugar de reconocerla y apropiarnos de ella.

Por lo tanto, para él la línea que separa la debilidad de la fortaleza para lograr esta autonomía es, la línea que separa el uso de un lenguaje familiar y universal, de la producción de un lenguaje que si bien de manera inicial es inhabitual e idiosincrático, de algún modo torna tangible la «contingencia» que lleva toda acción nuestra, pensando que quizá en futuras generaciones esa inhabitualidad se pierda, pero finalmente, las acciones de ese individuo llevarán esa marca.

---

---

### 3.2) INDIVIDUO Y ACCION

Para Rorty, es importante que cada individuo logre esta autonomía, esta autocreación, sobre todo para comprender que no hay solo un verdadero registro de cargas, una sola descripción verdadera de la condición humana, y que por lo tanto tampoco hay un único contexto que sea universal.

Así, aun cuando la tradición filosófica occidental, concibe la vida humana como un triunfo, en la medida que transmuta el mundo del tiempo, de la apariencia y la opinión individual, en otro mundo, el de la «verdad perdurable», para Rorty (retomando a Nietzsche), la vida humana triunfa en la medida en que escapa de las descripciones heredadas, de la contingencia de la existencia y halla nuevas descripciones.

Para él, el drama de una vida humana individual, o de la historia de la humanidad en su conjunto, no es un drama en el cual de manera triunfal se alcance una meta preexistente, o bien, de manera contraria y trágica, no logre alcanzarse, pues desde su punto de vista, no existe una realidad constante, ni una fuente eterna de inspiración individual, lo que existen son diferentes capacidades para construir nuestra propia realidad, a partir del pleno reconocimiento de qué se es, qué se quiere hacer, qué se desea y buscar conseguirlo, a través de innovadoras formas de descripción.

En este sentido, Rorty considera que los planteamientos de Sigmund Freud, han sido fundamentales para ayudarnos a aceptar y ejecutar esta tarea de la autocreación, pues al desdivinizar el «yo»<sup>13</sup>, remontó la conciencia a sus orígenes, situados en las contingencias de nuestra educación, contribuyendo a terminar con la guerra existente desde los días de Kant, entre el romanticismo y el moralismo, en donde la insistencia en la espontaneidad individual y en la perfección

---

<sup>13</sup> Según lo advierten Smith y Kerrigan, Freud desuniversaliza el sentido moral tornándolo individual, de esa manera permute ver la conciencia moral como algo históricamente condicionado, como producto tanto del tiempo y el azar como de la conciencia política. Cfr Smith, Joseph and William Kerrigan (Comp.). *Pragmatism's Freud*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, p 25

---

privada y la insistencia en la responsabilidad social universalmente compartida, están contrapuestas.

Para Rorty, lo importante es que Freud desuniversaliza el sentido moral tornándolo individual, de modo que permite ver la conciencia moral como algo históricamente condicionado, como producto tanto del tiempo y del azar, como de la conciencia política o estética.<sup>14</sup>

Según lo aprecia Rorty, este condicionante histórico al que hace referencia Freud, es muy importante, ya que considera que éste va a influir de manera decisiva no solamente en la *diferencia* que cada individuo pueda expresar, sino particularmente en las acciones que se emprendan, producto del contexto particular en el que se viva.

En este sentido, Rorty coincide con la visión de los posmodernistas, para quienes, según Hutcheon<sup>15</sup>, la realidad es algo mucho más compleja de lo que imaginamos; para ellos, no existe un «ahí afuera», sino simplemente lo que reflejamos de ella, de modo que la realidad es considerada en gran parte una creación humana que es moldeada de acuerdo a necesidades, intereses, prejuicios y tradiciones culturales, muy particulares.

Por ello, Rorty reconoce que el elemento contingente juega un papel fundamental, no sólo en el lenguaje, el individuo, sin también en toda codificación moral.

En este sentido, Morales<sup>16</sup> considera que un aspecto central de los tiempos posmodernos es la cuestión del individuo, el reconocimiento de nuestras «existencias separadas», de modo la acción moral no es ni puede verse como una reciprocidad, no puede ser sólo contractual, pero mucho menos puede estar fundada en una dimensión relacional del sujeto. Para él, ningún bien social, por grande que sea, puede contrapesar una vida individual, por lo que desde su óptica, no se justifica el sacrificio de ninguno de nosotros por los demás, por lo que considera que éste es el fundamento de

---

<sup>14</sup> Cfr Rorty, Richard *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Ibérica, Barcelona, p. 50

<sup>15</sup> Cfr Hutcheon, Linda *The Politics of Postmodernism*, Routledge, London, p p 1-2.

<sup>16</sup> Cfr Morales, Cesáreo *Individuo, violencia y política [en] La herencia de Foucault. Pensar en la diferencia*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, p.p. 125-126.

---

todas nuestras restricciones o reglas morales: "hay individuos distintos con vidas separadas y, por lo tanto, ninguno puede ser sacrificado en bien de los otros"<sup>17</sup>

En particular, Rorty<sup>18</sup> reconociendo esta trama tan compleja que representan las sociedades posmodernas, considera que la *moral* "es una red de creencias, deseos y emociones con nada detrás de ellos [...] esta red constantemente se va retejiendo, afianzando [...] no por la referencia hacia un criterio general, sino que en los caminos donde se estropea-o-falla, las celdas se reajustan por ellas mismas para sufragar las presiones del medio; resaltando así, como la moral se encuentra limitada, condicionada y contingente.

En particular, esta concepción de Rorty sobre la moral, es compartida por Beck,<sup>19</sup> quien además considera que los individuos no pueden ser más importantes que las culturas, pero tampoco pueden ser menos importantes. Para él, los individuos y las comunidades son igualmente importantes, adjudicando a ambos una considerable (aunque no ilimitada) capacidad para conocerse a sí mismos, para expresarse y regularse.

Es en este sentido, que para Rorty es fundamental retomar algunos de los planteamientos de Freud, sobre todo aquellos en los que éste último ve a nuestra conciencia como un experimento en el cual la Naturaleza abre camino hacia la experiencia.

Del mismo modo, retoma la concepción freudiana sobre «el origen narcisista de la compasión», en el cual se concibe al sentimiento de compasión, no como una identificación con el núcleo humano común que compartimos con todos los demás miembros de nuestra especie sino como algo encauzado hacia tipos muy específicos de personas y hacia contingencias muy particulares; y a partir de la cual se considera al «yo» como un tejido de contingencias antes que un sistema de facultades estructurado.

---

<sup>17</sup> *op. cit.* p 127

<sup>18</sup> Rorty, Richard *The Dangers of Over-Philosophication*. *Educational Theory* 40(1): 43

<sup>19</sup> Beck, Clive. *Postmodernism, Pedagogy, and Philosophy of Education*. *Educational Theory* 45(4): 128

---

A partir de esta concepción, Rorty considera que es posible entender por qué ciertos acontecimientos bastante insignificantes, suscitan nuestro sentimiento de culpa y no otros que, de acuerdo con cualquier teoría moral convencional podrían tener mayor trascendencia; a partir de lo cual es posible identificar los recursos que empleamos para construir nuestro propio léxico de deliberación moral.

En particular, para Rorty una de las grandes aportaciones de Freud es que éste trata a la racionalidad como un mecanismo que ajusta las contingencias entre sí, rompiendo con una forma abstracta, simplista y reduccionista y en cambio, manifiesta la complejidad e inventiva del inconsciente; permitiendo así vislumbrar la posibilidad de que no hay una facultad central, un «yo» central llamado «razón».

Desde la óptica de Rorty, Freud proporciona un léxico para la descripción de uno mismo que es radicalmente diferente al de Platón y Nietzsche<sup>20</sup>, pues sugiere que tenemos que retornar a lo particular, ver las situaciones y las posibilidades particulares presentes como similares o como diferentes de acciones o acontecimientos particulares; sugiriendo que sólo si nos aferramos a algunas contingencias individuales decisivas de nuestro pasado seremos capaces de hacer de nosotros algo que valga la pena.

En particular, Rorty señala:

*"[Freud] nos enseña a interpretar lo que hacemos, o pensamos que hacemos en términos, por ejemplo de nuestras reacciones pasadas a determinadas figuras investidas de autoridad, o en términos de constelaciones de conducta que nos fueron impuestas en la infancia. Sugiere que nos elogiamos a nosotros mismos urdiendo historias individuales [...] de nuestro éxito en crearnos a nosotros mismos, de nuestra capacidad para liberarnos de un pasado individual. Sugiere que nos condenamos a nosotros mismos por no lograr liberarnos de ese pasado, y no por lograr vivir con pautas universales. Otra manera de expresar esto mismo, es decir que Freud renuncia al intento de Platón de reunir lo público y lo privado, las partes*

---

<sup>20</sup> La idea platónica y kantiana de racionalidad, se centra en la idea de que si hemos de ser morales, debemos colocar las acciones particulares bajo principios generales.

---

*del Estado y las partes del alma, la búsqueda de la justicia social y la búsqueda de la perfección individual [...] Nos persuade de que no hay un puente que las una, constituido por creencias o deseos universalmente compartidos, creencias y deseos que nos pertenezcan qua seres humanos y que nos unan a nuestros semejantes simplemente como seres humanos.<sup>21</sup>*

Sin embargo, a pesar de éstos elementos Rorty considera que la psicología moral freudiana no puede ser utilizada para definir metas sociales, su valor más bien reside “en su capacidad de apartarnos de lo universal y hacer que nos dirijamos hacia lo concreto, disuadirnos del empeño de hallar verdades universales, creencias imprescindibles y orientarnos a las contingencias personales de nuestro pasado individual, a las ciegas marcas que nuestras acciones llevan”.<sup>22</sup>

A juicio de Rorty, lo que hace que Freud sea más útil que Nietzsche, es que Freud no relega a la vasta mayoría de la humanidad a la categoría de animales mortales, pues la explicación que da de la fantasía inconsciente, muestra de qué manera puede verse la vida de todo ser humano: como un intento para generar una descripción de sí mismo.

De esta manera, para Freud el proceso social de literalización de una metáfora se reproduce en la fantasía de un individuo, de modo que si esas fantasías son representadas por metáforas que pueden ser entendidas por los demás, ese sujeto se convierte en un “poeta vigoroso”, su metáfora es una genialidad; pero si por el contrario, llegase a formular metáforas que no logren ser comprendidas, puede ser que se le considere como excéntrico.

Para Freud, la diferencia entre genialidad y excentricidad, es la diferencia entre individualidades que resultan ser comprendidas por otras personas; contingencias que se dan en una determinada situación histórica, de una necesidad particular que tiene una comunidad determinada en un momento dado, donde la genialidad

<sup>21</sup> Rorty, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Ibérica, Barcelona, p 53

<sup>22</sup> *op. cit.* p. 54

se asume como *la coincidencia de una obsesión privada con una necesidad pública*.

En este sentido, para Rorty la victoria final entre filosofía y poesía, es decir, la victoria de las metáforas de creación de sí mismo, sobre las metáforas de descubrimiento, reside en nuestra reconciliación con la idea de que esa es la única especie de poder que podemos esperar tener en el mundo, porque ese sería el rechazo final de la noción de que la verdad y no sólo el poder y el dolor pueden hallarse «ahí afuera».

De esta forma, según lo aprecia Rorty, Bloom desdiviniza el poema, Nietzsche la verdad y Freud la conciencia; para todos ellos la estrategia es la misma: colocar un tejido de relaciones contingentes, una trama que se dilata hacia atrás y hacia adelante a través del pasado y del futuro, en lugar de una sustancia formada, unificada, presente, completa en sí misma, de una cosa que puede ser vista constante y totalmente.

### 3.3) NEOPRAGMATISMO POLITICO.

Respecto al problema de lo público y lo privado, pueden reconocerse diversas tendencias, enmarques y posiciones, que en su conjunto han intentado permear no sólo los elementos que subyacen en esta relación, sino en muchos de los casos, plantear algunas propuestas a manera de alternativas y/o posibilidades que lleven al reencuentro, a una reafirmación del respeto de lo individual, para extrapolar sus efectos hacia lo social.

Así, desde Hobbes se han intentado formular normas de carácter intersubjetivo obligatorio, generadas a partir de los intereses y del cálculo individual de utilidades de actores particulares, que guíen el rumbo de lo público y lo privado.

En particular, para Jürgen Habermas, la relación entre lo público y lo privado, se encuentra mediada tanto por la acción comunicativa como por la acción estratégica, como dos vertientes de la *interacción lingüísticamente mediada*. Sin embargo, Habermas al igual

---



que Dewey, tienden aún a concebir el deseo de perfección privada como algo infectado de irracionalismo o de esteticismo.

Al respecto, Rorty<sup>23</sup> ofrece un enfoque muy particular, al enmarcar el problema de lo público y lo privado dentro de los usos del lenguaje. Inicialmente, considera que si bien el léxico del racionalismo ilustrado fue esencial en los comienzos de la democracia liberal, éste se ha convertido en un obstáculo para la preservación y el progreso de las sociedades democráticas, por lo que propone que un léxico que gire en torno de las nociones de metáfora y de creación de sí mismo, y no en torno a las nociones de verdad, racionalidad y obligación moral, es el más adecuado para ese fin.<sup>24</sup>

Dado que para Rorty la diferencia entre la búsqueda de fundamentos y el intento de redescipción, es lo que representa la diferencia entre la cultura del liberalismo y las formas de vida cultural más antigua; considera que en su forma ideal, la cultura del liberalismo sería una cultura absolutamente ilustrada y secular, donde se excluya la sacralidad, la devoción a la verdad y la satisfacción de las necesidades más profundas del espíritu.

Según lo aprecia, este proceso de desdivinización, culminaría idealmente, en la capacidad de ver una utilidad a la noción de que seres humanos finitos, mortales, de existencia contingente, puedan extraer el significado de su vida de otros seres humanos igualmente finitos, mortales y contingentes, donde el relativismo, las interrogantes acerca de si las instituciones sociales se han vuelto más «racionales» y las dudas acerca de si las metas de la sociedad son «valores morales objetivos», resultan arcaicos.

De esta manera, considera que no hay manera precisa de trazar una línea entre la persuasión y la fuerza, así como tampoco la hay entre la causa del cambio de una creencia que era también una

---

<sup>23</sup> Es importante señalar que si bien Rorty se adhiere, o coincide con los planteamientos formulados por Davidson y Wittgenstein sobre el lenguaje, así como los de Nietzsche y Freud, sobre la conciencia y el yo, no considera que éstos proporcionen los «fundamentos filosóficos de la democracia», y no en sentido estricto porque el está en contra de esta visión fundamentalista; sin embargo considera que a partir de estos planteamientos sí es posible redescipir las prácticas y metas de la democracia.

<sup>24</sup> Cfr Rorty, Richard *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Ibérica, Barcelona, p 63

razón y la causa que era simplemente eso, una causa; considerando que la distinción a la que se llegue será menos imperfecta que la generalidad de las distinciones.<sup>25</sup>

En este sentido, Rorty reconoce dos grupos; por un lado, aquellos que hablan el viejo lenguaje y no desean cambiarlo, por considerarlo racional y moralmente adecuado, y que por lo tanto creen que es un acto irracional el adoptar las nuevas metáforas, el participar en el juego de lenguaje que los radicales, la juventud y la vanguardia están jugando, identificando a este juego como moda, o como muestra de rebeldía o decadencia.

Por otro lado, se ubicarían los que intentan emplear el nuevo lenguaje, los que intentan literalizar las nuevas formas, y de manera recíproca, considerarán a los del primer grupo como irracionales, víctimas de la pasión, del prejuicio, como una fuerza inerte del pasado, etc.

Al respecto, Rorty señala:

*"Aceptar la afirmación de que no hay un punto de vista fuera del léxico particular, históricamente condicionado y transitorio que utilizamos ahora, desde el cual juzgar ese léxico, es renunciar a la idea de que puede haber razones para el empleo de los lenguajes, y, asimismo, de que puede haber razones dentro de los lenguajes para creer en las afirmaciones. Ello equivale a renunciar a la idea de que el progreso intelectual o político sea racional, en todos los sentidos neutrales que "racional" tenga en relación con los léxicos."<sup>26</sup>*

Para Rorty, la distinción entre lo racional y lo irracional es menos útil en estas condiciones; ya que cuando se advierte que tanto para la comunidad como para el individuo, hablar de progreso implica el uso de nuevas palabras, argumentar a partir de premisas formuladas con el lenguaje viejo, el léxico crítico no es el adecuado para describir la relación existente entre lo viejo y lo nuevo.

En este sentido, sugiere que no podemos suponer que los

---

<sup>25</sup> Rorty, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Ibérica, Barcelona, p p. 63-67.

<sup>26</sup> *Ibid.* p 67

liberales deban ser capaces de elevarse por encima de las contingencias de la historia y ver la especie de libertad individual que el Estado liberal moderno ofrece a sus ciudadanos como un valor más entre otros, porque no habrá forma de elevarse por encima del lenguaje, de la cultura, de las instituciones y de las prácticas que uno ha adoptado, y ver a éstas en plano de igualdad con todas las demás.

Al respecto, si se compara la posición de Davidson con la de Heidegger, se podrá apreciar que en tanto Davidson<sup>27</sup> plantea que el hablar un lenguaje, no es un rasgo que el hombre pueda perder reteniendo el poder de pensar, por lo que no hay posibilidades de que alguien pueda alcanzar un puesto privilegiado para comparar esquemas conceptuales, desprendiéndose momentáneamente del propio.

Heidegger por su parte, sostiene que el lenguaje cambia en el curso de la historia, de manera que los seres humanos no pueden escapar de su historicidad, lo más que pueden hacer es manipular las tensiones dentro de su propia época a fin de producir el comienzo de la época siguiente.

Como puede apreciarse, tanto en Davidson como en Heidegger subyace una filosofía del lenguaje, que se reconoce como una contingencia histórica antes que como un medio que poco a poco va tomando la verdadera configuración del mundo verdadero y del verdadero yo.

Esta posición es con la que coincide Rorty, quien además considera que en el caso específico de la sociedad liberal que él propone, se evitaría que imperase la lógica, así como una retórica que estuviera fuera de la ley.

Al respecto, Rorty expresa:

*"Para una sociedad liberal es fundamental que con respecto a las palabras en tanto opuestas a los hechos, a la persuasión en tanto opuesta a la fuerza, todo vale [...] una sociedad liberal es*

---

<sup>27</sup> Davidson, Donald *A nice derangement of Epitaph [in] Lepore, Ernst. Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford Blackwell. p. 185

---

*aquella que se limita a llamar "verdad" al resultado de los combates así, sea cual fuese el resultado".<sup>28</sup>*

Por ello, considera que se sirve mal a una sociedad liberal, cuando se intenta dotarla de «fundamentos filosóficos», pues esto implica presuponer un orden natural de temas y argumentos que es anterior a la confrontación entre los viejos y los nuevos léxicos, anulando sus resultados; planteando que más bien lo que una sociedad liberal necesita es una mejor descripción de sí misma.

Así, para Rorty la política y la literatura son las áreas en las que habremos de concentrarnos en busca del estatuto de la sociedad liberal:

*"...necesitamos una descripción del liberalismo como la esperanza de que la cultura en su conjunto puede ser **poetizada** y no como la esperanza de la Ilustración de que se la pueda "racionalizar" o "tornar científica" [...] necesitamos colocar la esperanza de que pueden equilibrarse las posibilidades de cumplimiento de las fantasías privadas en lugar de la esperanza de que cada uno reemplace la "pasión" o la "fantasía" por la "razón", [...] todo esto podemos lograrlo al concentrarnos en la política y la literatura, a través de las cuales podremos establecer los principios de la sociedad liberal..."<sup>29</sup>*

Según lo aprecia, una cultura así excluiría la existencia de «fundamentos filosóficos», para concebir la justificación de dicha sociedad como una cuestión de comparación histórica con otros intentos de organización social: las del pasado y las ideadas por los utópicos.

Lo anterior, sería tanto como extraer las consecuencias de la insistencia de Wittgenstein de que los léxicos son creaciones humanas, herramientas para la creación de otros artefactos humanos, tales como poemas, sociedades utópicas, teorías científicas y

<sup>28</sup> Rorty, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Ibérica, Barcelona, p.p. 70

<sup>29</sup> *op. cit.* p.72

generaciones futuras, que a juicio de Rorty, sería construir la retórica del liberalismo en torno a este pensamiento y señala:

*"No estoy sentando las bases del liberalismo al sostener que la reciente filosofía davidsoniana del lenguaje o la filosofía kuhniana de la ciencia han demostrado que los filósofos del pasado estaban equivocados al procurar la neutralidad. Estoy diciendo que Kuhn, Davidson, Wittgenstein y Dewey nos proporcionaron redescripciones de fenómenos habituales, que tomados en conjunto, avalan el modo en que Berlin describe las instituciones y las teorías prácticas alternativas [...] nos permiten proporcionar una redescipción del liberalismo político, pero también el liberalismo político permite proporcionar una redescipción de su actividad, una redescipción que nos muestra que no hay un orden natural en la investigación filosófica. Nada nos exige introducirnos primero en el lenguaje, después en la creencia y el conocimiento, a continuación en el yo y, por último, en la sociedad".<sup>30</sup>*

En este sentido, Rorty considera que la filosofía más que buscar dotar de los «fundamentos filosóficos», debe tender a proporcionar a la cultura liberal contemporánea un léxico que sea enteramente suyo, depurándolo de un léxico que fue apto para las necesidades de épocas pasadas.

Así, la utilidad de la creación de una nueva forma de vida cultural, de un nuevo léxico, se explicaría sólo retrospectivamente. Rorty considera que es necesario hallar una descripción de todas las cosas características de la época en que uno vive, las que uno más aprueba, con las cuales uno se identifica; una descripción que servirá como descripción del fin para el cual fueron medios los desarrollos históricos que condujeron hasta la época en que uno vive.

Esta consideración de los elementos de desarrollo histórico como medios a partir de los cuales podemos alcanzar ciertos fines, lo lleva a reconocer que si bien en el momento en que cada uno de estos se desarrolló, no era posible proyectar sus alcances, después de un

---

<sup>30</sup> *op. cit.*, p 73

tiempo pudo apreciarse la utilidad o no, que cada uno de estos puede tener.

Como un ejemplo de esto, Rorty<sup>31</sup> retoma lo expuesto por Horkheimer y Adorno en la *Dialéctica del Iluminismo*, quienes muestran un caso particular de la relación entre el liberalismo político y el racionalismo de la ilustración. Ellos observan que las fuerzas desencadenadas por la Ilustración socavaron las convicciones de la propia Ilustración, y concluyen que el liberalismo se halla ahora intelectualmente en la bancarrota, carente de fundamentos filosóficos, y que la sociedad se halla moralmente en la bancarrota, carente de un factor de aglutinación social.

Desde la óptica de Rorty, la inferencia de Horkheimer y Adorno es errónea, ya que supusieron que los términos en los que describen su empresa son los correctos, llevándolos a inferir que la desaparición de esa terminología despoja a los resultados de ese desarrollo del derecho o de la posibilidad de seguir existiendo.

Por el contrario, considera que los términos empleados por los fundadores de una nueva forma de vida cultural, consistirán en gran medida en préstamos tomados del léxico de la cultura que ellos aspiran a sustituir; de modo que sólo cuando la nueva forma ha envejecido y se ha convertido ella misma en blanco de los ataques de la vanguardia, empezará a cobrar forma la terminología de esa cultura.<sup>32</sup>

La crítica de Rorty a Horkheimer y Adorno, está fundamentada en que percibe en sus planteamientos una falta de visión utópica de la cultura que incorporará y usará el carácter disolvente de la racionalidad; el carácter autodestructivo de la Ilustración y en que cuestionan el pensamiento pragmático pero no analizan sus ventajas.

En contraste, retoma a autores como John Dewey, Michael Oakeshott y John Rawls, quienes trataron de recuperar de la Ilustración el liberalismo, excluyendo su racionalismo, contribuyendo

---

<sup>31</sup> *Idem.* 75

<sup>32</sup> Cfr. Rorty, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Ibérica, Barcelona., p. 78

---

a socavar la existencia de conceptos transhistóricos que funcionasen como «fundamentos filosóficos» del liberalismo, con una forma de fortalecimiento de las instituciones liberales.

Rorty, considera a estos autores como ejemplo de aquellos en los que triunfa la Ilustración, pero que a su vez se cancela a sí misma, llegando a su pleno cumplimiento, planteando con ello que el pragmatismo representaría la antítesis del racionalismo de la Ilustración.

Aun cuando para Rorty es claro que el pragmatismo sólo pudo darse a través precisamente de ese racionalismo, considera sin embargo, que el pragmatismo puede servir como el léxico de un liberalismo ilustrado, despojado de ciencia y filosofía.

Retomando a Oakeshott, Rorty señala:

*"La moralidad no es ni un sistema de principios generales ni un código de reglas, sino un lenguaje vernáculo. Pueden extraerse de él principios y hasta reglas, pero (lo mismo que los otros lenguajes), no es creación de los gramáticos, es creación de los hablantes. Lo que debe aprenderse en educación moral no es un teorema tal como que la buena conducta consiste en actuar lealmente o ser caritativo, ni una regla como «dí siempre la verdad», sino el modo de hablar de ese lenguaje inteligentemente [...] No es un artificio para formular juicios acerca de la conducta o para resolver los llamados problemas morales, sino una práctica en cuyos términos pensar, elegir, actuar y expresarse"*<sup>33</sup>

La crítica de Rorty gira en torno de la habitual tesis antikantiana de que Oakeshott sobreentiende que los «principios morales» tienen objeto sólo en la medida en que incorporan una referencia tácita a todo un orden de instituciones, prácticas y léxicos de deliberación moral y política.

Ya que la clásica oposición kantiana entre moralidad y prudencia fue formulada precisamente en términos de la oposición entre una apelación al principio y una apelación a la conveniencia,

---

<sup>33</sup> Oakeshott, Michael. *Of Human Conduct*, p 79

Rorty se cuestiona si tiene sentido conservar el término «moralidad» cuando se ha excluido la noción de «principio moral».

Aun cuando para Oakeshott puede mantenerse la noción de «moralidad», sólo en la medida en que deje de concebirse la moralidad como la voz de la parte divina de nosotros mismos y, en lugar de ello, la concibamos como nuestra propia voz, como miembros de una comunidad, como hablantes de un lenguaje común.

Rorty interpreta esta postura de Oakeshott, como una equivalencia de que puede conservarse la diferencia entre moralidad y prudencia, si se le concibe no como una apelación a lo condicionado, sino como la diferencia entre una apelación a los intereses de nuestra comunidad y la apelación a nuestros intereses privados, posiblemente conflictivos.

Según lo aprecia Rorty, lo anterior muestra la diferencia existente entre la concepción de la moralidad como la voz de una sección divinizada de nuestra alma, y la concepción de la moralidad como la voz de un artefacto humano contingente, una comunidad que se ha desarrollado a merced de las vicisitudes del tiempo y del azar. Esta distinción se derrumba al intentar explicar en función de cuáles de éstas se aglutina una sociedad, pues sólo es funcional en lo individual, por lo que para Rorty, en una sociedad *idealmente* liberal esta diferencia queda cancelada:

*"Una sociedad liberal es una sociedad cuyos ideales se pueden alcanzar por medio de la persuasión antes que por medio de la fuerza, por la reforma antes que por la revolución, mediante el enfrentamiento libre y abierto de las actuales prácticas lingüísticas o de otra naturaleza, con las sugerencias de nuevas prácticas".<sup>34</sup>*

Para Rorty, una sociedad liberal es una sociedad que no tiene otro propósito aparte de la libertad, otra meta más que la complacencia en ver cómo se producen tales enfrentamientos y aceptar el resultado, por lo que considera que además es necesario que se conciba el propio lenguaje, la propia conciencia, moralidad y

---

<sup>34</sup> Rorty, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós Ibérica, Barcelona, p 79



esperanza, como literalización de lo que una vez fueron metáforas accidentalmente producidas, con el fin de adoptar una identidad que nos convierta en personas aptas para ser ciudadanos de un Estado idealmente liberal.

En este sentido, Rorty puntualiza:

*"Los ciudadanos de mi utopía liberal serían personas que perciban la contingencia de deliberación moral y, por tanto, de su conciencia, y, por tanto de su comunidad. Serían ironistas liberales: personas que satisfagan el criterio de civilización señalado por Schumpeter, personas que combinen el compromiso hacia los demás con una comprensión de la contingencia de su propio compromiso"*<sup>35</sup>

Particularmente en este sentido, Rorty se concibe a sí mismo como un ironista liberal, y busca a través de la comparación de su concepción, con las de Foucault y Habermas, mostrar que aun cuando existen puntos de coincidencia, las concepciones de estos pensadores son totalmente opuestas a las que él plantea.

Inicialmente, considera que Foucault es un ironista que no está dispuesto a ser liberal, en tanto que Habermas es un liberal que no está dispuesto a ser un ironista, por lo que a partir del análisis de algunos planteamientos de estos pensadores intenta mostrar por qué los ubica en estas categorías.

Así, por ejemplo Foucault, plantea que retoma de Nietzsche el no considerar el intento de establecer una perspectiva suprahistórica, el evitar el intento de hallar orígenes atemporales, a satisfacerse con una narración genealógica, pero sobre todo, a mirar con cautela el liberalismo, a mirar detrás de las nuevas libertades a que ha dado lugar la democracia política, a considerar las nuevas formas de coacción que han impuesto las sociedades democráticas.<sup>36</sup>

En contraste, para Jürgen Habermas, Nietzsche pone de manifiesto la quiebra para los propósitos de la emancipación

---

<sup>35</sup> *op. cit.* p 80

<sup>36</sup> Cfr Foucault, Michael. *Language, Counter-Memory Practice: Selected Essays and Interviews*. p.p 146, 152-153. [citado por] Rorty, Richard *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Ibérica, Barcelona, p 80

---

humana, de lo que Habermas denomina «la filosofía de la subjetividad», en la cual se refleja el intento de hacer derivar la obligación de nuestros propios elementos vitales, de hallar en lo profundo de nosotros, más allá de las contingencias históricas y de los accidentes de la socialización, los orígenes de nuestra responsabilidad para con los otros. Con Nietzsche, la crítica de la modernidad, prescinde por primera vez de la conservación de un contenido emancipatorio.<sup>37</sup>

Habermas considera que esta renuncia al intento de emancipación es la herencia que Nietzsche transmite a Heidegger, Adorno, Derrida y Foucault, que desde su punto de vista, resulta ser una herencia desastrosa que hace que la reflexión filosófica sea, en el mejor de los casos, irrelevante para la esperanza liberal, y en el peor, opuesta a ella.

Habermas desea fundar las instituciones democráticas mediante el recurso de la noción de «comunicación libre de dominación», para reemplazar el respeto por la dignidad humana como égida bajo la cual la sociedad ha de volverse más cosmopolita y democrática.

Según lo aprecia Rorty, en gran parte del trabajo de Foucault está dirigido a la demostración del modo en que las pautas de aculturación, características de las sociedades liberales, han impuesto a sus miembros formas de coacción con las que las sociedades premodernas no habían soñado; pero a la vez, no está dispuesto a admitir que esas coacciones se compensen con una disminución del dolor.

Es precisamente este elemento el que determina que Rorty difiera de Foucault, ya que Rorty considera que esa disminución sí compensa aquellas coacciones, pues desde su óptica, la sociedad liberal contemporánea ya incluye instituciones necesarias para alcanzar su propia mejora: una mejora que pueda mitigar los peligros que Foucault ve.

En este sentido, Rorty señala:

---

<sup>37</sup> Cfr. Habermas, Jürgen. 1989. *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Buenos Aires, p. 139

*"En realidad, mi presentimiento es que el pensamiento político y social de occidente pudo haber tenido la última revolución conceptual [aunque no equivale a decir que el mundo haya tenido su última revolución política que necesita]. La sugerencia de J.S. Mill de que los gobiernos deben dedicarse a llevar a un grado óptimo el equilibrio entre el dejar en paz la vida privada de las personas e impedir el sufrimiento, me parece que es casi la última palabra".<sup>38</sup>*

Para Rorty, Foucault tiene la convicción de que se ha ido demasiado lejos para que una reforma funcione, que se requiere de una convulsión, pues tanto nuestra imaginación como nuestra voluntad se encuentran limitadas por la socialización que hemos recibido.

Es decir, considera que Foucault aún piensa en términos de algo que se halla en lo profundo del ser humano y que es deformado por la aculturación, y por ende, se manifiesta en contra de lo público, no está dispuesto a ser parte de ningún «nosotros», de ahí que sea ironista pero no liberal, en términos rortyanos.

Esta posición de Foucault, de negar considerarse como parte de un «nosotros», ejemplifica lo que ha sido llamado «anhelo de revolución total» y la exigencia de que nuestra autonomía se encarne en nuestras instituciones.

Para Rorty, son precisamente los deseos de esa especie los que ciudadanos de una democracia liberal debieran reservar a la vida privada y ver en términos generales, que la autonomía no es algo que posea el ser humano y que la sociedad pueda liberar dejando de reprimirlos, sino más bien, que es algo que determinados seres humanos intentan alcanzar mediante la creación de sí, y que sólo pocos consiguen. De este modo, la autonomía no es relevante para el deseo liberal de evitar la crueldad y el dolor.

Asimismo, Rorty considera que mientras ironistas como Proust, Nietzsche y Heidegger, limitan este anhelo a la esfera privada, Foucault no se contenta con esa esfera y Habermas prácticamente la ignora.

---

<sup>38</sup> Rorty, Richard *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Ibérica, Barcelona, p. 82

Desde la óptica de Rorty, Habermas representa la cara opuesta de la moneda, pues para éste la esfera privada es irrelevante, de ahí que sea un liberal sin ser ironista.

A partir de esto, Rorty reafirma la tradicional tesis liberal de que la única forma de impedir que en las instituciones sociales subsista la crueldad, es la de elevar al máximo la calidad de la educación, la libertad de prensa, las oportunidades educativas, las oportunidades para ejercer una influencia política y cosas semejantes, por lo que la diferencia entre Rorty y Habermas, en el sentido de que Habermas aboga por reconstruir una forma de racionalismo y Rorty por una cultura poetizada, no se refleja en *ningún desacuerdo político*, ya que ambos reconocen la importancia de las instituciones democráticas tradicionales, la diferencia más bien se centra en la imagen que cada uno tiene de lo que es una sociedad democrática y la retórica que debe emplear para expresar sus esperanzas.

De este modo, lo que diferencia a Rorty de Foucault, son elementos de índole política, (al manifestarse en contra de lo público), mientras que las diferencias con Habermas serían diferencias de índole filosófica.

Habermas considera que es esencial que en una sociedad democrática y su imagen de sí misma se incorpore al universalismo y cierta forma de racionalismo de la ilustración, Rorty en cambio más que rescatar estos componentes, intenta disolverlos y sustituirlos.

Mientras Habermas desea preservar la historia tradicional, Rorty desea reemplazar esa historia por una historia en que se manifieste una creciente disposición a vivir con la pluralidad y por tanto, marginar la validez universal, favoreciendo la libre convergencia a acuerdos comunes que se sustenten en una creciente percepción de la radical diversidad de propósitos privados, del carácter «radicalmente poético» de las vidas individuales y de la fundamentación meramente poética de la conciencia que subyace a nuestras instituciones sociales.

La «cultura poetizada» de Rorty, es una cultura que renuncia al intento de unificar las formas privadas que uno tiene, tratando con

la finitud propias y el sentimiento de obligación que se tiene para con los demás seres humanos.

Aun cuando para Habermas esta escisión del léxico final equivale a una concesión al irracionalismo, que más bien asegura los derechos de algo distinto de la razón, Rorty considera que esta aparente oposición entre la razón y lo diferente de ella puede abandonarse cuando se abandona la noción de que la razón designa a un poder que sana, reconcilia, unifica: la fuente de la solidaridad humana:

*"...si la idea de solidaridad humana es simplemente una afortunada creación accidental de los tiempos modernos, entonces no necesitamos ya de una noción de «razón comunicativa» que reemplace a la de la «razón centrada en el sujeto». No tenemos necesidad de reemplazar la religión por la teoría filosófica de un poder salvífico y unificador [...] quisiera reemplazar tanto las experiencias religiosas como las filosóficas de un fundamento suprahistórico o de una convergencia en el final de la historia, por una narración histórica acerca del surgimiento de las nuevas instituciones y las costumbres liberales: las instituciones y las costumbres elaboradas para hacer posible la disminución de la crueldad, el gobierno basado en el consenso de los gobernados, y para permitir tanta comunicación libre de dominación como sea posible"<sup>39</sup>*

Según lo aprecia Rorty, con esto se reemplaza gradualmente la idea de la verdad como correspondencia con la realidad, por la idea de la verdad como algo que llega a crearse en el curso de disputas libres y abiertas.

Para Rorty, este desplazamiento de la epistemología a la política es un desplazamiento que John Dewey estaba dispuesto a efectuar, mientras que Habermas se tornó vacilante, prefiriendo abogar por la validez universal por sobre todas las cosas.

Rorty está en desacuerdo con esta posición habermasiana, pues considera que esto cancelaría su planteamiento de la contingencia del lenguaje. Más bien cree que en la cultura poetizada

---

<sup>39</sup> *Idem.*

de su «utopía liberal» esta «validez universal» ya no se formularía, por lo que más bien, partiría de la premisa deweyana de que la *imaginación* es el principal instrumento del bien.

Para Rorty la respuesta al dilema de lo público y lo privado gira en torno a una radicalización de la propuesta liberal y a un pragmatismo consensual que no admite fundamentaciones, ni críticas valorativas *a priori*, admitiendo que el esclarecimiento del conflicto político depende de una actitud cada vez más abierta de los miembros de la sociedad y una búsqueda de instituciones que favorezcan la justicia social y la lucha contra la crueldad.

De ahí, que considere que lo político es “una cuestión pragmática de reformas a corto plazo y compromisos, compromisos que deben, en una sociedad democrática, ser puestos y defendidos en términos mucho menos esotéricos que aquellos con los que superamos la metafísica de la presencia”<sup>40</sup>

En este sentido, para Rorty es fundamental la figura del Rorty habla de la figura del «ironista liberal», que corresponde a la descripción de un sujeto político futuro, un individuo que cuestiona y critica todo valor social y lucha porque la práctica del poder se vuelva menos violenta.

Este ironista liberal, como lo concibe Rorty, sería un radical que duda de toda creencia o juicio y enuncia a la práctica política como único criterio de organización social; pero además, su radicalismo se sustenta en el liberalismo que se desliga de lo dogmático y ve en una sociedad menos violenta el único camino y espacio para la realización de sus proyectos, de esta manera las instituciones públicas y el Estado serían quienes plantearían una normatividad que defienda a los ciudadanos.

---

<sup>40</sup> Rorty, Richard. Notas sobre deconstrucción y pragmatismo [en] Critchley Simon, Jacques Derrida, Ernesto Laclau y Richard Rorty, Mouffe, Chantal (Comp.). *Deconstrucción y Pragmatismo*, Paidós, Argentina, p. 43

---

### 3.4) LIBERTAD Y RENOVACION DE LOS LEXICOS DE LA POLITICA.

Ante el proyecto privado y la normatividad pública, Richard Rorty propone un proyecto social cifrado en el enfoque liberal, en donde el desarrollo libre y personal debe ser favorecido paralelamente con el desarrollo de instituciones justas, donde la justicia será un concepto que tendrá un significado en función del consenso y la vida democrática, sin afectar o violentar los ámbitos privados.

Para ello, Rorty considera como fundamental la figura del «*ironista liberal*» no sólo del ironista, planteando que éste último reúne tres condiciones en términos generales:

*"1) tiene dudas radicales y permanentes acerca del léxico último<sup>41</sup> que utiliza habitualmente debido a que han iniciado en ella otros léxicos, léxicos que consideran últimos las personas o libros que han conocido; 2) advierte que un argumento formulado con su léxico actual no puede consolidar, ni eliminar esas dudas; 3) en la medida en que filosofa acerca de su situación no piensa que su léxico se halle más cerca de la realidad que los otros, o que esté en contacto con un poder distinto de ella misma. Los ironistas propensos a filosofar no conciben la elección entre léxicos ni como hecha dentro de un metaléxico neutral y universal, ni como un intento de ganarse un camino a lo real que esté más allá de las apariencias, sino simplemente como un medio de enfrentar lo nuevo con lo viejo".<sup>42</sup>*

Para Rorty, el *ironista* es lo que Sartre define como «*metaestable*», debido a que nunca se toma en serio a sí mismo, pues reconoce la contingencia y fragilidad de sus léxicos últimos y por tanto, de su «yo».

---

<sup>41</sup> Rorty define al «*léxico último*» como el conjunto de palabras que empleamos para justificar nuestras acciones, creencias, deseos, etc., y que nos permiten narrar nuestra vida prospectivamente y a veces retrospectivamente, es último porque si surge una duda no disponemos de recursos argumentativos que no sean circulares, éstas palabras representan el punto más alejado al que podemos ir con el lenguaje.

<sup>42</sup> Rorty, Richard *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Ibérica, Barcelona, p. 91

---

De esta manera, la ironía representaría lo opuesto al sentido común, pues a través de este último se describen los eventos en función de léxicos últimos a los que los demás están acostumbrados y se presupone que basta utilizarlos para describir y juzgar las creencias, vidas y acciones de aquellos que los comparten, por lo tanto, hay generalizaciones y reglas particulares en el juego del lenguaje que se está acostumbrado a jugar.

Según lo plantea Rorty, a partir de esta postura de sentido común, se siguen rutas ya trazadas, patrones preestablecidos, réplicas, lo que lleva más que un esquema de un *ironista*, a un esquema *metafísico* y es precisamente éste último en contra del cual está Rorty.

Uno de los elementos relevantes del ironista, es que su forma de argumentación es dialéctica, en tanto que considera que la unidad de persuasión es el léxico antes que la proposición, y por lo tanto, su método es la redescrición más que la inferencia; por lo que se especializan en efectuar redescriciones estableciendo una pauta para que pueda ser adoptada por otros miembros de la comunidad.

Para Rorty, esta tradición ironista dentro de la filosofía, se inicia con Hegel quien en lugar de conservar las viejas trivialidades y construir teorías filosóficas y argumentar a su favor, elude la argumentación cambiando constantemente de léxico y cambiando con ello de tema.

Para Rorty, lo que hizo Hegel en realidad al fundar una tradición ironista dentro de la filosofía (seguida por Nietzsche, Heidegger y Derrida), fue contribuir a quitarle a la filosofía el carácter cognoscitivo, metafísico; favoreciendo con ello, su transformación en un género literario.<sup>43</sup>

Para Rorty, éstos autores no han de verse como canales anónimos que conducen hacia la verdad, sino como abreviaturas de determinado léxico último, de las formas de creencias y de deseos típicos de sus usuarios.

---

<sup>43</sup> Cfr Rorty, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Ibérica, Barcelona, p.p. 96-97

---



Asimismo, precisa que una expresión más actualizada para designar lo que él ha llamado «dialéctica» sería «crítica literaria». Aun cuando de manera tradicional éste término ha remitido de manera directa a las obras de teatro, poemas, novelas, etc., este término puede emplearse de la forma en que él lo plantea debido a que desde la óptica de los ironistas, se tiene la esperanza de forjarnos el mejor yo que podamos, mediante una redescrición continua.

Así, para Rorty la crítica literaria que ha pasado desde una consideración ocasional de las artes visuales, para abarcar después la crítica del pasado, se extendió rápidamente hacia los libros que habían provisto de su léxico crítico a los críticos del pasado, a la vez de proveer del suyo a los críticos de entonces -lo cual suponía la extensión a la política, la filosofía y la teoría social, a los programas de reforma política y a los manifiestos revolucionarios-, ahora finalmente puede extenderse a todo libro que pueda proporcionar elementos posibles al léxico último de una persona:

*"El ascenso de la crítica literaria a un lugar de preeminencia en la cultura superior de las democracias; su asunción gradual y sólo medio consciente del papel cultural que en su momento reclamaron para sí (sucesivamente) la religión, las ciencias y la filosofía, ha sido paralelo al ascenso de la proporción de ironistas frente a los metafísicos, entre los intelectuales. Ello ha ensanchado la brecha existente entre los intelectuales y el público, pues la metafísica está inserta en la retórica pública de las sociedades liberales modernas"*<sup>44</sup>

Según lo plantea Rorty, para que pueda darse el progreso intelectual como literalización de determinadas metáforas, la refutación de las objeciones dirigidas contra la redescrición que uno hace de algunas cosas, consistirá en gran medida en la redescrición de otras, intentando con ello, flanquear las objeciones mediante la ampliación del alcance de las metáforas favoritas de cada uno.

Desafortunadamente, para Rorty el que se mantenga entre

---

<sup>44</sup> Rorty, Richard *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Ibérica, Barcelona, p. 100

el público una retórica metafísica, lleva a que éstos defiendan instintivamente sus propios papeles tradicionales, que se vea a los ironistas como irresponsables y por ende, se perturbe el desarrollo de la cultura del liberalismo y se frenando de manera inequívoca el proyecto social liberal.

Sin embargo, considera que esta situación no solamente se refleja en el público no intelectual, sino también en aquellos pensadores que son liberales pero no ironistas, como Jürgen Habermas, quien ha entablado una polémica prolongada, pormenorizada y cuidadosamente *argumentada* contra los críticos de la Ilustración, como Adorno y Foucault, quienes a su juicio parecen volverle las espaldas a las esperanzas sociales de las sociedades liberales.

En este sentido, Rorty señala:

*"...me propongo defender el ironismo, y la costumbre de considerar a la crítica literaria como la disciplina intelectual hegemónica, contra polémicas como la de Habermas. Mi defensa se basa en el establecimiento de una firme distinción entre lo privado y lo público [...] lo que Habermas considera como una línea destructora de la esperanza social, yo considero esa línea de pensamiento ampliamente irrelevante para la vida pública y para las cuestiones políticas. Teóricos ironistas como Hegel, Nietzsche, Derrida y Foucault, me parecen valiosísimos en su intento de formar una autoimagen privada, pero sumamente inútiles cuando se pasa a la política.<sup>45</sup>*

Rorty considera que Habermas comparte con los marxistas y con muchos de aquellos a los que él critica, la suposición de que el verdadero significado de una concepción filosófica, consiste en sus implicaciones políticas y que por tanto, más que circunscribirse a un marco meramente literario, deberán hacerlo a un marco político, lo cual a su juicio, se entiende por la tradición de la filosofía política que él sigue.

---

<sup>45</sup> *op. cit.*, p. 101

Según lo aprecia Rorty es necesario evitar concebir a la filosofía como una «disciplina» que tiene «problemas centrales» o una función social y que por lo tanto, tiene un punto de partida natural, pues, de acuerdo a su concepción ironista no hay una cosa tal como «un orden natural» de justificación de las creencias o de los deseos, por lo que no hay necesidad de utilizar distinciones entre lógica y retórica, o entre filosofía y literatura, o entre métodos racionales e irracionales para modificar las opiniones de los demás.

En este sentido, plantea que todas las distinciones metafísicas tradicionales pueden adquirir un respetable sentido ironista socializándolas, tratándolas como distinciones entre conjuntos de prácticas de existencia contingente, o de estrategias empleadas en el seno de tales prácticas, antes que como diferencias entre especies naturales.

Asimismo, precisa que si no hay un centro del yo, entonces sólo hay diferentes maneras de insertar nuevas creencias y deseos posibles en una trama ya existente de creencia y de deseo. Para él, la única distinción política importante es la distinción entre el *uso de la fuerza* y el *uso de la persuasión*.

Rorty considera que mientras los metafísicos y liberales como Habermas, piensan que las libertades políticas liberales requieren cierto consenso acerca de lo que es universalmente humano, para los ironistas que también son *liberales*, lo único que importa para la política liberal es la convicción *ampliamente compartida*, de que se designará como verdadero o bueno a todo lo que resulte de la libre discusión, donde el aglutinante social que mantiene unida a la sociedad liberal ideal reside en dar a todos la posibilidad de crearse a sí mismos según sus capacidades, y esa meta requiere, aparte de paz y prosperidad, las «libertades burguesas» clásicas.<sup>46</sup>

Para Rorty, esta convicción no se basaría en concepción alguna acerca de determinados fines humanos universalmente compartidos, los derechos humanos, la naturaleza de la racionalidad o el Bien del Hombre. Más bien, estaría basada en los hechos

---

<sup>46</sup> Rorty, Richard *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Ibérica, Barcelona, p. 102

---

históricos que sugieren que sin la protección de algo como las instituciones de la sociedad liberal burguesa, las personas serían menos capaces de resolver su salvación privada, de crear su autoimagen privada, de volver a urdir sus tejidos de creencia y de deseo a la luz de otras personas.

Desde la óptica de Rorty, la discusión de los asuntos públicos giraría, en torno a cómo equilibrar las necesidades de paz, bienestar y libertad, cuando las condiciones exigen que una de esas metas sea sacrificada en favor de las otras, y por tanto, en torno a cómo igualar las oportunidades de creación de sí mismo y dejar entonces que las personas aprovechen o no, por propia decisión, esas oportunidades.

A su juicio, pueden plantearse dos objeciones cuando se consideran estos «factores» de aglutinación social que necesitan las sociedades liberales: 1) como cuestión práctica, ese factor de aglutinación no es lo suficientemente eficaz; la retórica metafísica de la vida pública en las democracias es esencial para que prosigan las instituciones libres, y 2) es psicológicamente imposible ser ironista liberal: ser una persona para la que la «crueldad» es la peor cosa que podemos cometer y no sostener ninguna creencia metafísica acerca de lo que todos los seres humanos tienen en común.

Para él, de alguna manera la primera objeción es una predicción acerca de lo que ocurriría si en la retórica pública la metafísica fuese reemplazada por el ironismo; mientras que la segunda, equivaldría a tornar invisible la escisión entre lo público y lo privado.

Según lo aprecia Rorty, podría pensarse que el predominio irrestricto de las nociones del ironismo entre el público, la adopción de concepciones antimetafísicas, antiesencialistas, acerca de la naturaleza de la moralidad, de la racionalidad y de los seres humanos tenderían a debilitar y disolver las sociedades liberales.

Para él, esta posición es errónea y toma como base para apoyar su postura, la analogía con el declinar de la fe religiosa, la cual implica a su vez, el declinar de la gente para considerar

---

---

seriamente la idea de una recompensa después de la muerte, este hecho más que debilitar a las sociedades liberales, las ha fortalecido.

Según lo aprecia, tradicionalmente se pensaba que se necesitaba la esperanza en el cielo para proporcionar un factor de enlace y aglutinación social, lo que llevaba a la disposición de soportar el sufrimiento en razón de que las recompensas futuras podían transferirse de las recompensas individuales a las sociales.

Aún en contra de los científicos y filósofos, esa esperanza social se mantiene y es lo que caracteriza a las sociedades liberales modernas: la esperanza de que la vida será eventualmente más libre, menos cruel, dispondrá de más tiempo libre, será más rica en bienes y experiencias y no sólo para los descendientes propios, sino para los de todos.

A partir de esto, Rorty señala:

*"Lo que mantiene unidas a las sociedades son los léxicos comunes y las esperanzas comunes [...]. Las sociedades modernas, cultas, seculares, dependen de la existencia de escenarios políticos razonablemente concretos, optimistas y aceptables, por oposición a los escenarios acerca de la redención de ultratumba. Para retener la esperanza social, los miembros de tales sociedades deben ser capaces de narrarse a sí mismos una historia acerca del modo en que las cosas podrían marchar mejor y no ver obstáculos insuperables que impidan que esa historia se torne realidad".<sup>47</sup>*

En este sentido, Rorty se cuestiona si es políticamente peligrosa la ausencia de la metafísica, y respecto a lo privado, si el ironismo es compatible con un sentimiento de solidaridad humana; para con ello, tratar de escindir ambos componentes.

Para ello, resalta la importancia que el nominalismo y el historicismo pueden tener en una cultura liberal, cuya retórica pública es aún metafísica. Así, señala que los intelectuales de cualquier forma serían ironistas y por tanto, historicistas y nominalistas y que aun cuando los no intelectuales no fuesen

---

<sup>47</sup> Rorty, Richard *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Ibérica, Barcelona, p. 104

---

ironistas en el sentido en que él los caracteriza, podrían ser nominalistas e historicistas aunque por sentido común, es decir, se considerarían a sí mismos enteramente contingentes, no serían librescos, ni se dirigirían a los críticos literarios como observadores morales (característico de los metafísicos), pero el sentido común les llevaría al otro extremo.

Según lo considera, una persona así no tendría necesidad de una justificación del sentimiento de solidaridad humana, la suya sería una cultura en la que las dudas acerca de la retórica pública no se combaten mediante la demanda de definiciones y principios, sino mediante la demanda de alternativas y de programas concretos como parte de un proyecto social; una cultura así podría ser tan crítica de sí misma y tan devota de la igualdad humana como lo es la cultura liberal en la actualidad:

*"... aun cuando tenga razón al pensar que una cultura liberal cuya retórica pública sea nominalista e historicista, es tan posible como deseable, no puedo añadir a ello la afirmación de que podría o debería ser una cultura cuya retórica pública sea ironista, [...] [ya que] el ironista no puede pasarse sin el contraste entre el léxico último que él ha heredado y el que está intentando crear para sí mismo. La ironía, si no es intrínsecamente resentida, es, al menos, reactiva. Los ironistas deben de tener algo de lo cual dudar, algo de lo cual sentirse alienados"*<sup>48</sup>

Respecto a la segunda objeción, considera que de entrada el hecho de ser ironista, hay algo que incapacita para ser liberal, lo cual no se resuelve con la escisión de lo público y lo privado.

En primera instancia, plantea la tensión existente entre la idea de que la organización social apunta a la igualdad humana y la idea de que los seres humanos son simplemente léxicos encarnados; para él, algo que compartimos todos los seres humanos, independientemente del léxico que empleemos, es la insoslayable obligación de hacer decrecer la crueldad, de llegar a la igualdad

---

<sup>48</sup> Rorty, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Ibérica, Barcelona, p p 105-106.

humana.

El hecho de que se exija tradicionalmente que exista una mayor apertura, un mayor espacio de creación de sí mismo, lo equipara con la solicitud de una mayor libertad para hablar una especie de metalenguaje teórico irónico que el hombre de la calle no entiende. Este sentimiento hace que la vinculación entre el liberalismo y el ironismo sea muy floja, mientras que la vinculación entre liberalismo y metafísica sea muy estrecha, razón por la cual la gente desconfía del ironismo.

Para Rorty, el ironista es el típico intelectual moderno, y las únicas sociedades que le otorgan libertad para expresar su alienación son liberales; con frecuencia se infiere que los ironistas son naturalmente antiliberales.

Plantea que aun cuando alguna de estas inferencias puede ser engañosa o las suposiciones que se establecen pueden ser infundadas; no obstante, para él, el ironismo resulta de la conciencia del poder de la redescipción. Sin embargo, considera que la mayoría de los seres humanos no desean que se les redesciba, prefieren que se les considere como son y se les acepte como hablan. El ironista insiste que el lenguaje es para que sea captado no sólo por él sino por los demás.

Según lo aprecia Rorty, en este tipo de afirmación hay algo potencialmente cruel, "pues la mejor manera de causar a las personas un dolor prolongado es humillarlas, haciéndolas ver que las cosas que a ellas les parecían ser más importantes, resultan fútiles, obsoletas e ineficaces".<sup>49</sup>

Por ello, plantea que cuando el ironista redescibe, amenaza el léxico último de alguien, y, con ello, su capacidad para comprenderse a sí mismo en sus propios términos, por lo que muy a menudo puede caer en la humillación.

Aun cuando Rorty, cree que la humillación no se relaciona más estrechamente con el ironismo que con la metafísica, considera que lo que los hace diferentes es que el ironista al describir un

---

<sup>49</sup> Shklar, Judith *Ordinary Vias* p. 37

---

proceso hace que se genere un resentimiento, mientras que el metafísico al redescibir lo mismo, lo disfraza como parte de un argumento, a través del cual se hace creer a las personas que les están educando y no reprogramando, que la Verdad ya estaba en ellos y solamente hacía falta sacarla a la luz.

De esta manera, para Rorty la redescipción del ironista es mucho más edificante, en el sentido de que pone al descubierto el verdadero yo del interlocutor o la Naturaleza real de un mundo público que el hablante y el interlocutor comparte, de modo que la persona a la que se redescibe está recibiendo un poder, y no al contrario.

Así, mientras el metafísico cree que hay una relación entre la redescipción y el poder, y que por lo tanto la redescipción correcta puede hacernos libres, el ironista no ofrece lo mismo, más bien considera que las *posibilidades* de ser libres dependen de contingencias históricas en las que nuestras redescipciones sólo ocasionalmente ejercen una influencia, por ello, Rorty señala:

*"... aquello por lo que el ironista es censurado, no consiste en una propensión a humillar, sino su incapacidad de otorgar un poder. No hay razones por las que el ironista no pueda ser liberal, pero no puede ser un liberal «progresivo» y dinámico en el sentido en que los metafísicos liberales suelen afirmar que lo son. Porque no puede ofrecer el mismo género de esperanza social que el metafísico ofrece. No puede afirmar que el adoptar la redescipción que él hace de nosotros o de nuestra situación nos volverá más capaces de vencer a las fuerzas que se unen contra nosotros".<sup>50</sup>*

A partir de esto, Rorty destaca dos diferencias entre el ironista liberal y el metafísico liberal, la primera tiene relación con la percepción que ellos tienen de lo que la redescipción puede hacer en favor del liberalismo, mientras que la segunda, está relacionada con la manera en cómo ven la conexión entre la esperanza pública y la ironía privada.

---

<sup>50</sup> Rorty, Richard 1991 *Idem*. p 109

---



Respecto a la primera, Rorty considera que mientras el ironista piensa que las *únicas* redescripciones que sirven para la fundamentación de la libertad y la consecución de ésta a través de un proyecto social, es el reconocimiento de qué humilla; el metafísico quiere también que el deseo de ser benévolo esté apoyado en un argumento que involucre poner de relieve una esencia humana, una esencia implica algo más que el hecho de que todos los sujetos son propensos a sufrir humillación.

El ironista liberal sólo desea que nuestras posibilidades de ser benévolos, de evitar la humillación de los otros, se expandan por medio de la redescipción, considerando que el reconocimiento de la condición común de ser susceptibles de sufrir humillación, es el único vínculo social que se necesita.

Asimismo, mientras que el metafísico considera que el rasgo moralmente relevante de los seres humanos reside en su relación con un poder compartido más amplio (Dios, la racionalidad, la Verdad, etc.), el ironista considera que la definición decisiva de la persona, del sujeto moral, es la de ser «algo que puede ser humillado», por lo que *su sentido de la solidaridad humana se basa en el sentimiento de un peligro común, no en la posesión común o en un poder que se comparte.*

Por ello, ante la objeción de las personas de ser redescritas, para los ironistas, Rorty considera que es importante distinguir la redescipción con propósitos privados y la redescipción con propósitos públicos.

Según lo propone, en el primer caso, dicha redescipción puede hacerse con base en elementos que no tengan absolutamente nada que ver con la crueldad y el sufrimiento, los propósitos privados, lo mismo que la parte del léxico último que no es relevante para las acciones públicas, y que por lo tanto, no son de incumbencia de nadie; pero en la medida en que se es liberal, la parte del léxico último que es relevante para las acciones públicas exige de cada uno de nosotros que sepamos de la diversidad de formas en que otros

---

---

seres humanos pueden ser humillados, lo cual necesariamente lleva al reconocimiento de los diferentes léxicos.

En cambio, para el metafísico liberal, lo importante es encontrar un léxico último dotado de una estructura interna y orgánica, una estructura que no esté escindida entre lo público y lo privado, buscando un común denominador, una descripción única que sea válida en cualquiera de estas dos posturas, pide en suma, que no haya diferencia entre el hombre interno y el externo, y obviamente, que la ironía deje de ser necesaria.

Por lo anterior, para la utopía liberal que propone es fundamental el ironista liberal más que el metafísico, y puntualiza:

*"El ironista se niega a trazar una distinción entre una sección central compartida y obligatoria y una sección periférica individual y optativa del léxico último [...]. Él piensa que lo que le une con el resto de la especie no es un lenguaje común sino sólo el ser susceptible de padecer dolor, y en particular, esa forma especial de dolor que los brutos no comparten con los humanos: la humillación. De acuerdo con su concepción, la solidaridad humana no es cosa que dependa de la participación en una verdad común o en una meta común, sino cuestión de compartir una esperanza egoísta común: la esperanza de que el mundo de uno -las pequeñas cosas en torno de las cuales uno ha tejido el propio léxico último- no será destruido. [...] Para los propósitos públicos no importa si el léxico de cada uno es diferente del de los demás, en la medida en que haya coincidencia suficiente para que cada uno disponga de algunas palabras con las cuales expresar que es deseable tomar parte de las fantasías de otras personas tanto como de las propias"<sup>51</sup>*

De aquí que Rorty considere que la filosofía ironista no ha hecho mucho por la libertad y la igualdad, y seguramente no lo hará, pero la literatura ha hecho mucho y lo seguirá haciendo.

Según lo aprecia, en una cultura liberal ironista la asociación establecida por el metafísico entre la teoría y la esperanza social, y entre la literatura y la perfección privada, se invierte, de modo que la solidaridad tiene que ser construida a partir de pequeñas piezas, y no

hallada como si estuviese a nuestra espera bajo la forma de un metalenguaje que todos reconoceríamos al escucharlo.

### 3.5) CONCLUSIONES PARCIALES

En los capítulos anteriores, he esbozado dos de las principales tesis de las que parte Rorty para dar sustento a su propuesta; sin embargo, a partir de lo expuesto en el presente capítulo, es posible destacar lo que a mi juicio es la tesis central en las que se inscriben tanto las tesis anteriores, como la que discutiré en las presentes conclusiones.

Aun cuando a lo largo del trabajo he planteado esta tesis, me parece pertinente suscribirla de manera específica en estos momentos, a fin de comprender no sólo la estructura del presente trabajo, sino sobre todo cómo a partir de ésta, Rorty hace planteamientos concretos respecto al problema individuo- sociedad, y que por ende lo llevan a formular su propuesta de utopía liberal en la forma que lo hace.

Así, la tesis central de la que parte Rorty, es la consideración de que existe la contingencia en toda codificación ya sea esta referida a cuestiones epistémicas o morales, lo que le lleva a referir toda justificación a las prácticas sociales, igualmente contingentes, minando con ello la autoridad que se le ha asignado a la epistemología como fundamento a partir del cual se da posibilidad a toda justificación social.

De esta forma, una tercera tesis (inscrita dentro de esta tesis central), es aquella que hace referencia a la contingencia del individuo y con ello, de la comunidad y la moral, según lo aprecia Rorty.

El tratamiento que le da a la contingencia del individuo, lo lleva a tener una visión muy particular sobre lo público y lo privado, y por ende del conflicto individuo-sociedad.

---

<sup>51</sup> Rorty, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Ibérica, Barcelona, p 111

---

A partir de esto, podrá apreciarse cómo el pragmatismo de Rorty no sólo guía sus planteamientos, sino que a la vez los condiciona y limita; pues si bien reconoce las diferencias generadas por la diversidad de contextos y prácticas que se manifiestan en cada época y lugar, a través de evidenciar cómo el caos, la contingencia y el azar permean a los diferentes fenómenos, sobre todo de índole política y social; la forma fragmentaria en que percibe a la sociedad y su limitada visión sobre lo político, acarrea a mi juicio, serias contradicciones a su propuesta.

Destacando el marco de los usos del lenguaje en el que Rorty sustenta su propuesta, he señalado cómo para él, es necesario renunciar al intento de reunir todos los aspectos de nuestra vida en una visión única, al considerar que no hay forma de salirse de los diversos léxicos que hemos empleado y hallar un metaléxico que de algún modo de cuenta de todos los léxicos posibles, de todas las formas de juzgar y sentir, por lo que desde su óptica el «yo», es creado por el uso de un léxico determinado, producto de las redesccripciones que cada uno de nosotros hagamos.

Al respecto, considero que efectivamente no es posible pensar en la existencia de este metaléxico, pero me parece que Rorty parte de una generalidad en donde reconoce la diversidad de estos léxicos para justificar, como lo hace, la escisión del lenguaje, es decir, un lenguaje para las cuestiones privadas, y uno para las públicas al escindir totalmente estos ámbitos, sin que pueda existir a su juicio, un puente que los una.

En particular, Rorty considera que lo privado, estaría representado por la «creación de sí mismo», por la red de contingencias particulares a cada sujeto que forman parte de su inventario idiosincrático, rigurosamente intransferible; en tanto lo público, es aquello que se genera por las coincidencias, es algo común a todos los hombres.

Para él, este metavocabulario implicaría que hay un registro de cargas único, una sola descripción verdadera de la condición humana, y por lo tanto, un único contexto que ha de ser universal, con

---

---

lo que no está de acuerdo; más bien él considera que la vida humana triunfa en la medida en que se escapa de las descripciones heredadas, de la contingencia de la existencia y se halla nuevas descripciones.

Respecto a lo primero, coincido con Rorty en su crítica contra la finitud, la unicidad y la universalidad, de modo que como él considero que existe una amplia diversidad no sólo de prácticas, sino de contextos, situaciones, etc., que no es posible unificar.

Sin embargo, me parece que respecto a su afirmación en torno al triunfo de la vida humana, habría que analizarla y particularmente las implicaciones que ésta tendría, si se considera la escisión que éste hace de lo público y lo privado.

A partir de esto, surgen una serie de interrogantes que en cierta medida marcan una contradicción con los presupuestos que se han esbozado; interrogantes a partir de las cuales plantearé algunas reflexiones en las conclusiones generales.

¿Cómo es posible escapar de las descripciones heredadas y a la vez consolidar ese inventario idiosincrático al que Rorty hace referencia? ¿Al pretender que escapemos de las descripciones heredadas no está negando la riqueza cultural producto de la convivencia humana? ¿De qué manera podemos escapar de la contingencia de la existencia? ¿Cómo es posible llegar a nuevas descripciones que nos hagan «autónomos» si no es a través de una práctica pública y de los juegos de lenguaje? ¿Realmente podemos generar un léxico último como el que él plantea sólo de manera autorreferencial, autodialógica y “privada”?, y finalmente, siguiendo su escisión de lo público y lo privado ¿cómo se pueden diferenciar los límites entre un ámbito y otro?, de manera particular ¿Dónde ubica lo político?

Por otra parte, para Rorty el drama de la vida no es un drama en el cual de manera triunfal se alcance una meta preexistente, o no se alcance, pues para él no existe una realidad constante, ni una fuente eterna de inspiración individual, lo que existen son capacidades de construir nuestra propia realidad en tanto se sepa qué se es, qué se quiere hacer, qué se desea y conseguirlo a través de innovadoras formas de descripción.

---

---

Evidentemente coincido con Rorty en que no existe una realidad que sea constante, pues las propias prácticas cotidianas, los propios contextos, ideales, formas de vida, etc., así nos lo evidencian; sin embargo ¿no se contradice Rorty cuando señala que no hay una fuente eterna de inspiración individual? ¿Entonces, sí hay una carga finita? ¿Las formas innovadoras de descripción no dependen precisamente de esa inspiración infinita que se adecue a las exigencias particulares? ¿Cómo se distingue la realidad pública de la realidad privada?, a partir de esto ¿Cómo puede entenderse la afirmación que hace Rorty de que la realidad es algo mucho más complejo de lo que nos imaginamos, es una creación moldeada por nuestras necesidades, intereses, prejuicios y tradiciones culturales?

Asimismo, Rorty propone que para la preservación y el progreso de las sociedades democráticas se genere un léxico que gire en torno de las nociones de metáfora y creación de sí mismo. En este sentido, si Rorty asocia la creación de sí mismo con la esfera privada ¿Cómo puede el léxico privado generar la democracia? ¿Acaso los elementos simbólico-discursivos son privados? A partir de esto ¿Cómo es posible comprender la tesis de Rorty de que lo que importa son los cambios en los léxicos antes que los cambios de creencias y valores?

Es a partir de interrogantes como éstas, que considero imposible mantener esa escisión que él plantea entre lo público y lo privado. De hecho, creo que algunos de sus planteamientos hacen posible repensar ciertos aspectos en torno a la democracia; sin embargo, esta visión tan particular genera, al menos desde mi punto de vista, contradicciones pero también limitantes como el hecho de considerar que “los gobiernos deben dedicarse a llevar a un grado óptimo de equilibrio entre dejar en paz la vida privada de las personas e impedir el sufrimiento”.

De ahí se entiende, aunque desde mi punto de vista no se justifica, que Rorty considere que “el dilema de lo público y lo privado gira en torno a una radicalización de la propuesta liberal y a un pragmatismo consensual que no permite ni críticas valorativas a

*priori* por lo que el esclarecimiento del conflicto político depende de una actitud cada vez más abierta de los miembros de la sociedad y una búsqueda de instituciones que favorezcan la justicia social y la lucha contra la crueldad.

Desde mi punto de vista, esto también es producto de la limitada visión que tiene respecto de lo político, al considerarlo como cuestión de lo pragmático, de reformas a corto plazo y compromisos que han de ser atendidos en términos triviales y coloquiales, o “menos esotéricos” como él lo precisa.

Esta perspectiva de lo político, le impide no sólo identificar las tramas complejas que se establecen en torno a esta, sino que quizá de manera más crítica, lo lleva a considerar la posibilidad de eliminar el conflicto, desconociendo con ello, la importancia que este tiene, sobre todo si se pretende como él, consolidar sociedades democráticas pluralistas.

Esta pretensión de alcanzar el consenso, y por ello de tratar de eliminar el conflicto pone de manifiesto el desconocimiento que tiene del importante papel que juega el papel en la sociedad, pero sobre todo a que el conflicto entre valores fundamentales no puede resolverse jamás.

Del mismo modo, ésta limitada concepción de lo político, lo lleva a referirse casi de manera exclusiva a algunas cuestiones procedimentales que son subsanadas por la vía institucional; y sin embargo, resta toda importancia a otras que son fundamentales para el objetivo que él persigue.

En particular me parece que la crítica que hace Rorty a Habermas, quien considera que el verdadero significado de una concepción filosófica consiste en sus implicaciones políticas y que por lo tanto más que circunscribirse a un marco literario ha de hacerlo en uno político; Rorty al no coincidir con esta posición alude que dada la tendencia filosófica-política de Habermas llega a esta consideración; sin embargo, para él es necesario evitar concebir a la filosofía como una disciplina que tiene problemas centrales o una función social.

---

---

Desde mi punto de vista, me parece que si bien Habermas en una posición un tanto cuantitativa hace referencia a la filosofía política, negando así la posibilidad de la filosofía en otros ámbitos; la opinión de Rorty es devastadora, ya que no sólo minimiza la importancia de la filosofía, sino que la anula.

Nuevamente, estoy de acuerdo en que no podemos pensar en la filosofía como disciplina fundamentadora, lo que no se puede negar es la relevancia que la reflexión filosófica tiene para cuestionar lo ya establecido, así como para buscar nuevos derroteros.

Finalmente, a pesar de los inconvenientes que implica la figura del «ironista liberal» dada la serie de requisitos que este debe de cumplir, y sobre todo a la escala que la escala que lo plantea Rorty, para la constitución de las sociedades democráticas. Cuando plantea algunas objeciones que le pudiesen hacer al respecto, de alguna manera reconoce la complejidad que implica la configuración de sujetos con estas características, pero lo más importante es que señala que la ausencia de esta figura, prácticamente implica “desvanecer la escisión entre lo público y lo privado”.

En este sentido, si uno es condición de posibilidad del otro y dados las contradicciones y serias limitantes que tiene su escisión de lo público y lo privado ¿el ironista liberal realmente puede constituirse?

Sin embargo, y a pesar de ello, Rorty mantiene esta escisión en la organización social, considerando adicionalmente que la igualdad humana ha de alcanzarse, haciendo decrecer la crueldad, para lo cual hemos de transformarnos en «ironistas liberales» de modo que nuestras posibilidades de ser benévolos, de evitar la humillación de otros, se expandan por medio de la redescipción a partir del reconocimiento de la condición común de ser susceptible de sufrir humillación.

Si bien creo que se debe tender a la erradicación de la crueldad, la humillación, vejación, violencia, considero que esto no es suficiente para garantizar la igualdad humana; sobre todo si se considera que la “desigualdad” es multifactorial, es decir, hay un

---

---



---

---

## CAPITULO IV

### LA UTOPIA

En este último capítulo, presento el proyecto utópico liberal de Rorty. A manera de premisa, Rorty considera que el desafío de nuestro tiempo es la búsqueda de una forma de vida que conjugue en una misma declinación la solidaridad humana y la libertad individual.

En este sentido, expongo cómo para él no hay una teoría que satisfaga esta necesidad, sino medidas prácticas basadas en el funcionamiento de las instituciones liberales, en donde las ideas de contingencia e ironía, son los únicos signos teóricos para que esta composición sea posible; desde su óptica, la solución se dirige a la elaboración de una utopía, en la que el desarrollo individual lejos de sumirnos en el solipsismo, favorezca la mejor comprensión de nosotros mismos y la de los demás.

A partir de esto, planteo el nuevo enfoque del liberalismo en el que Rorty sustenta su propuesta, el cual no supone la esperanza de reunir lo público con lo privado, sino su escisión; de modo que a través de la búsqueda de la autonomía los individuos no sólo se aprenden a reconocer sus propias contingencias, sino también a ser menos crueles, fortaleciendo sus relaciones con los demás y a reconocer los efectos de sus acciones sobre otras personas; y así, consolidar la esperanza liberal.

En este sentido, planteo cómo para Rorty la crueldad y la violencia pueden disminuirse si nos constituimos como «ironistas liberales» para lo cual, considera que son los literatos más que los filósofos los que cumplen mejor el papel de «reformadores sociales», atribuyendo a escritores como Vladimir Nabokov y George Orwell, mostrar mejor la tensión entre la ironía privada y la esperanza liberal.

Como elemento final, presento la consideración que hace Rorty respecto a los lazos solidarios, los cuales estarían fincados no en el conocimiento instrumental de otros, sino en un conocimiento interno e integral del ser humano, que posibilite la conformación de una solidaridad como producto de la lucha contra la crueldad y la comprensión de lo que es el otro.

Para ello, destaco cómo para Rorty, es necesaria la creación de instituciones públicas que generen este intercambio, así como también definir pragmáticamente cuál será la función de la democracia, los órganos públicos y la actuación del Estado.

---

---

*“Para vivir auténticamente tenemos que reconocer la inevitabilidad de la muerte, tenemos que reconocer nuestra finitud y con ello la fuente de culpa [. . .], esta fuente de culpa es también fuente de la libertad, pero mientras que la culpa es irreducible, la libertad tiene que ser ganada a través de un tipo de vida auténtico, lo que supone una preparación para la muerte .”*

*Martin Heidegger, Sein und Zeit.*

#### 4.1) NUEVO ENFOQUE DEL LIBERALISMO

Según lo aprecia Rorty, una vez anulada la tensión entre lo público y lo privado, reconociendo la imposibilidad de establecer un puente que los una desde el punto de vista teórico o de una disciplina que pueda entenderse con ambos, es posible tratar la exigencia de la creación de sí mismo y la solidaridad como igualmente legítimas.

Así, considera que una cultura verdaderamente liberal, con clara conciencia de su contingencia histórica, es aquella que fusionaría la libertad privada, individual de la perspectiva filosófica, irónica; con el proyecto público de la solidaridad humana engendrado por la inteligencia y la sensibilidad de grandes escritores. De ahí, que sugiera como necesaria la constitución de la figura del «ironista liberal», para quien la teoría se ha transformado en un medio al servicio de la perfección privada, más que al servicio de la solidaridad humana.

Para ilustrar esta tesis Rorty examina algunos de los paradigmas de la teoría ironista: lo que él ha denominado el *canon ironista*, representado por teóricos para quienes no existe algo llamado «sabiduría», y que por lo tanto, toman distancia respecto a los intentos clásicos de ver todas las cosas desde un punto de vista único, totalizador, derivado de un enfoque netamente metafísico, esencialista.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Estos intentos clásicos quedarían enmarcados en lo que Heidegger ha denominado la «Tradición metafísica occidental», misma que es equiparable al «canon Platón-Kant» al que Rorty hace referencia

En este sentido, Rorty<sup>2</sup> señala que mientras el metafísico procura colocarse por encima de la multiplicidad de las apariencias, con la esperanza de que, al apreciarlas «desde las alturas», sea posible poner de manifiesto una inesperada unidad, que constituya el signo de que ha vislumbrado algo *real*, algo que se halla detrás de las apariencias y que al mismo tiempo las produce; el canon ironista sigue la ruta inversa al observar la unidad que subyace a la multiplicidad.

De esta manera, Rorty plantea que el teórico ironista, desconfía de la metáfora transversal y vertical del metafísico, por lo que en su lugar contempla a la metáfora longitudinal e historicista, que hace posible tener una visión retrospectiva, a lo largo de un eje horizontal en el que se incluyen muchos puntos especiales; a fin de comprender que el impulso metafísico conduce a la teorización, y así poder librarse enteramente de él.

Desde su óptica, lo que el teórico ironista menos necesita es una teoría del ironismo, ya que no busca proponerse a sí mismo y a los demás ironistas un método, una plataforma o una exposición razonada; más bien, su objetivo es intentar ser autónomo, librarse de las contingencias heredadas para formarse sus propias contingencias y con ello, librarse de un léxico viejo para forjarse uno propio.

Por ello, el criterio empleado por el teórico ironista para consolidar la perfección privada, es la autonomía y no la afiliación a un poder distinto al propio; de ahí, que retoma su pasado no para revivirlo, sino para describirlo.

Ese pasado, estaría representado por los libros que han sugerido que podría existir una cosa tal como un léxico ironizante, un léxico al que no sería posible reemplazar mediante su descripción, de ahí que Rorty equipare al teórico ironista con un crítico literario que se especializa en libros de este género.

Para Rorty, además de Hegel y Heidegger, dos de los teóricos pueden considerarse como representantes de la teoría ironista son Nietzsche y Proust.

---

<sup>2</sup> Cfr Rorty, Richard *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Ibérica, Barcelona, p. 115-117.

---

Tanto Heidegger<sup>3</sup>, Ditley<sup>4</sup> como Vattimo coinciden en vincular a Nietzsche con los momentos finales de las «metafísicas», de las grandes construcciones sistemáticas.

En particular, Vattimo considera que Nietzsche representa el peculiar vínculo del pensamiento del final de la metafísica con la poesía y la literatura, ya que su filosofar lo desarrolla como un diálogo entre pensamiento y teoría, y precisa:

*"En Nietzsche, la filosofía llega a resultados específicamente ontológicos, (o sea a enunciados relevantes sobre el sentido del ser, según la más propia vocación de la metafísica), justamente a través de un itinerario que pasa, no casualmente y de modo marginal, por la crítica de la cultura, la reflexión de tipo «moralista», el análisis de los prejuicios, la observación y autoobservación psicológica..."*<sup>5</sup>

Por otro lado, Marcel Proust ha sido identificado con la estética post-kantiana del siglo XIX, sobre todo porque se considera que en *A la Recherche du temps perdu*, emplea un vocabulario explícitamente idealista, al comentar sus memorias<sup>6</sup>

Por su parte, Rorty coincide con Nehamas<sup>7</sup>, en que Proust y Nietzsche son el paradigma del no metafísico, ya que se preocuparon manifiestamente sólo por el medio en que se presentaban ante sí mismos, y no por el modo en que se presentaban ante el universo. Así, mientras para Proust la metafísica era sólo una forma de vida entre otras, a Nietzsche le obsesionaba, no era únicamente un teólogo no metafísico, sino un teórico antimetafísico.

Sin embargo, y a pesar de las afinidades que puedan presentar Nietzsche y Proust, a juicio de Rorty hay una diferencia decisiva entre ambos, que además es crucial para sus propósitos.

---

<sup>3</sup> Cfr. Heidegger, Martin. *Nietzsche*. Vol I pp 77-78

<sup>4</sup> Cfr. Dilthey, Wilhelm. 1986. *Crítica de la razón histórica*. pp. 93-95.

<sup>5</sup> Vattimo, Gianni 1990. *Introducción a Nietzsche*. p 11

<sup>6</sup> Cfr. Term, Hilary *Nietzsche and Proust: A Comparative Study*, Blackwell, p.p. 17-24

<sup>7</sup> Cfr. Nehamas, Alexander *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge Massachussets, Harvard University Press, p.p. 58-59 [citado por] Rorty, Richard *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Ibérica, Barcelona, p 117.

---

Esto es, que mientras el proyecto de Proust tiene una escasa relación con lo político, pues recurre a las cuestiones públicas sólo para dar realce a lo local; Nietzsche se expresa a menudo como si tuviese una misión social, como si fuese el portador de ideas importantes para la acción pública: ideas claramente antiliberales, antiliberalismo que según Rorty, parece adventicio y personal, pues la forma de creación de sí de Nietzsche (al igual que Heidegger), parece no guardar relación particular con cuestiones del régimen político.

El contraste existente entre Nietzsche y Heidegger contra Proust, es retomado por Rorty para avalar su afirmación de que el léxico último del ironista puede y debe escindirse en una amplia sección privada y una pequeña sección pública, secciones que no mantienen entre sí ninguna relación particular.

Para Rorty, Proust se convirtió en el que era, reaccionando ante las personas reales a las que había conocido y redescribiéndolas, mientras que Nietzsche reaccionaba ante personas y redescibía a personas que había conocido en los libros.

Aun cuando para Rorty, ambos deseaban crearse a sí mismos escribiendo una narración acerca de personas que habían presentado descripciones de ellos, buscando su autonomía a partir de la redescripción, la particularidad que encuentra en Nietzsche es que no describe a personas, sino más bien los léxicos de esas personas.

Las personas que Proust conocía, que lo describían y que el redescibía en sus novelas sólo eran una colección de personas con las que casualmente tropezó; en cambio, para Rorty, los léxicos que Nietzsche discute, están internamente relacionados entre sí, no representan una colección casual sino una progresión dialéctica que sirve para describir la vida de alguien mucho más grande que Nietzsche: En la vida de Europa.

Esta invención de un «héroe más grande que yo», en términos de cuyo desenvolvimiento se define la cuestión de sí mismo, es lo a juicio de Rorty separa a Hegel, Nietzsche y Heidegger de Proust y los convierte en teóricos antes que novelistas.

---

---

Eso, es lo que separa sus narraciones de *En busca del tiempo perdido*, pues como lo considera Rorty, esta novela de Proust representa un tejido de pequeñas contingencias que se dan vida las unas a las otras; contingencias que cobran sentido sólo cuando se les considera retrospectivamente y que van cobrando un sentido diferente cada vez que se les redescubre.

En este sentido, Rorty señala:

*"la forma de la teoría ironista debe ser la narración, porque el nominalismo y el historicismo del ironista no le permite concebir que su obra establezca una relación con una esencia real; únicamente puede establecerse una relación con el pasado. Pero a diferencia de otras formas de la escritura ironista -y, en particular, a diferencia de la novela ironista cuyo paradigma es la de Proust-, esa relación con el pasado no es una relación con el pasado personal del autor, sino como un pasado más amplio: el pasado de la especie, de la raza, de la cultura [...] no es una colección heteróclita de realidades contingentes, sino con el reino de la posibilidad, un reino a través del cual el héroe más-dilatado-que-la-vida desarrolla su carrera, agotando poco a poco sus posibilidades a medida que avanza".<sup>8</sup>*

Las figuras a las que recurre Rorty como paradigma de la teorización ironista (Hegel, Nietzsche y Heidegger), tienen en común la idea de que algo -la historia, el hombre occidental, la metafísica-, ha agotado sus posibilidades de manera tal que buscan hacer todo de nuevo, y por ende, no están interesados en renovarse a sí mismos, sino que como lo plantea Rorty, también buscan renovar la realidad, pues creen que su autonomía será una derivación de esa nueva realidad, desean algo inconmensurable con el pasado, y no sencillamente un pasado que pueda ser recapturado a través del reordenamiento, buscan lo absolutamente distinto, la Revolución total.

Sin embargo, para Rorty los ironistas que escriben novelas no buscan la inconmensurabilidad; para ellos, es suficiente la diferencia

---

<sup>8</sup> Rorty, Richard *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Ibérica, Barcelona. p 120

---

y consideran que la autonomía privada puede alcanzarse redescubriendo el pasado personal.

De esta forma, Rorty plantea que si bien el ironista liberal no está interesado en el poder sino sólo en la perfección; el ironista teórico, aspira aún a esa forma de poder que deriva de hallarse en una estrecha relación con alguien que es muy grande; razón por la cual raramente es liberal.

Por ello, cree que Proust estaba interesado en el poder, pero no en el hallazgo de alguien más grande que él a quien encarnase o celebrase, sino que más bien, deseaba librarse de la descripción que hacían de él las personas que había conocido, a través de hacer manifiesta su finitud.

Para Rorty, Proust se tornó autónomo, al reconocer que los demás eran simplemente contingencias como él, redescubriéndolos como producto de las actitudes de otros respecto a ellos, tal como él era producto de las actitudes de ellos respecto a él.<sup>9</sup>

Así, considera que Proust (al igual que Nietzsche), se deshizo del temor de que hubiera una verdad anterior, una esencia real que los otros pudiesen haber captado; sólo que Proust logró hacerlo sin afirmar que conocía una verdad respecto a las figuras de autoridad que el no había descubierto, colocándose en igualdad de circunstancias respecto a éstas.

En particular, Rorty señala:

*"Proust no se avergonzaba de su propia finitud. Dominó la contingencia reconociéndola, y de esa manera se libró del temor de que las contingencias que había llegado a conocer, fuesen algo más que contingencias. Hizo que otras personas dejaran de ser sus jueces, para pasar a ser sus compañeros en el sufrimiento, y así logró crear el gusto según el cual se juzgaba a sí mismo".<sup>10</sup>*

Para Rorty, a partir de esto es posible mostrar el problema del ironista teórico, el problema de cómo poner de manifiesto la finitud

---

<sup>9</sup> Cfr. Rorty, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Ibérica, Barcelona, p p 120-121

<sup>10</sup> *op. cit.*, p 122

---

dando muestras, al mismo tiempo, del conocimiento de su finitud, el problema de cómo superar la autoridad sin pretender ser autoridad. Este problema para Rorty representa en el ironista "el correlato del problema del metafísico consistente en salvar la diferencia entre la apariencia y la realidad, el tiempo, la eternidad, el lenguaje y lo no lingüístico".<sup>11</sup>

Según lo aprecia, para alguien como Proust, un ironista, este problema no existe, no le inquietaría quién ha de describirlo, pues su tarea está concluida al ordenar los eventos de su vida, a partir de sus propios puntos de vista, mismos que ha construido de pequeñas cosas.

A partir de esto, Rorty reconoce que la estructura que se defina para cada sujeto puede ser distinta dada la dependencia con esas pequeñas cosas, y del tiempo que tenga para conocer más de ellas, es decir, entre más se alargue la vida, mayor posibilidad se tendrá de conocer estas «pequeñas cosas» e ir las incorporando a la estructura de cada individuo.

Sin embargo, considera que el *teórico ironista* se halla permanentemente expuesto a la tentación de recaer en la metafísica, de proponerse alcanzar una realidad oculta, en lugar de proponerse alcanzar sólo una estructuración en medio de las apariencias, y por ello, a aludir a la existencia de algo más grande que él, como lo hicieron Nietzsche, Hegel y Heidegger, quienes apostaron por algo más que por su autonomía privada y por una perfección privada como la que alcanzó Proust.

De esta forma Rorty precisa:

*"La lección que extraigo así del ejemplo de Proust es la de que las novelas constituyen un medio más seguro que la teoría, para expresar el reconocimiento que uno hace de la relatividad y de la contingencia de las figuras de autoridad. Porque las novelas habitualmente se refieren a personas, esto es, realidades que a diferencia de las ideas generales y de los léxicos últimos,*

---

<sup>11</sup> Cfr. Rorty, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Ibérica, Barcelona. p. 124

---



*se hallan manifiestamente ligados al tiempo, insertas en un tejido de contingencias. [...] En cambio, los libros que tratan de ideas, aun cuando estén escritos por historicistas como Hegel o Nietzsche, tiene el aspecto de descripciones de relaciones eternas entre objetos eternos, y no de explicaciones genealógicas de filiación de léxicos últimos..."<sup>12</sup>*

Con ello, Rorty se plantea la interrogante de cómo ser un teórico que no aspire a la sublimidad, a fin de lograr no sólo el ser un ironista teórico, sino un ironista liberal, figura que para él es relevante en el nuevo enfoque del liberalismo.

En este sentido, considera que Heidegger es la figura que más puede decir acerca de esta tensión, ya que para él, lo que uno es, consiste en las prácticas a las que uno se entrega y especialmente el lenguaje, el léxico último que uno emplea, mismo que determina lo que uno puede admitir como proyecto posible.<sup>13</sup>

Heidegger se centró en buscar la respuesta a cómo evitar ser un metafísico más, planteando para ello, modificar su descripción de lo que se proponía escribir, pasando de la «ontología» fenomenológica a la «historia del Ser».

Para Rorty, lo anterior ponía a Heidegger en posición de presentarse a sí mismo como pensador de una nueva especie, pues no se proponía ser metafísico, ni ironista, sino más bien, intentaba combinar las ventajas de esas condiciones, dedicando mucho tiempo en dar al término metafísico un término peyorativo.

Como filósofo, veía el surgimiento de los intelectuales ironistas como síntoma de la degeneración de lo que él llamaba «la época de la imagen del mundo», considerando que la cultura ironista era simplemente irreflexiva autosatisfacción de un nihilismo postmetafísico, por lo que buscaba no ser metafísico, pero tampoco estetizante.<sup>14</sup>

Según lo señala Rorty, esta posición de Heidegger, es como una tarea que opera dentro de un léxico último, pero que de manera

---

<sup>12</sup> *op. cit.* p 127

<sup>13</sup> *Idem.* p 128

<sup>14</sup> Cfr Rorty, Richard *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Ibérica, Barcelona, p p 128-130.

simultánea pone un «paréntesis» dentro de éste; es decir, que Heidegger buscaba mantener la seriedad de sus fines, pero al mismo tiempo dejar que se expresara su contingencia.

En particular, Rorty señala que de la lectura de los trabajos de Heidegger, es posible apreciar que lo que éste consideraba como «palabras elementales», no eran sino palabras destinadas a expresar la dificultad de ser teórico e irónico al mismo tiempo; pero sobre todo que Heidegger escribe de sí mismo, de sus propias dificultades, aun cuando señale que son la dificultades de «Europa».

A partir de esto, Rorty considera que lo que vincula al primer Heidegger con el segundo, es la esperanza de hallar un léxico que lo mantuviera auténtico, que coartara todo intento de afiliarse con un poder más alto, buscando un léxico último que se consumiera sí mismo y que continuamente se renovara, palabras que lo exoneraran de la tensión que él sentía, asumiendo ellas mismas esta tensión.

Para Rorty, las analogías existentes entre Heidegger y Proust, son muy manifiestas, debido a que el esfuerzo de Proust por despojar de autoridad al concepto mismo de autoridad, a través de la redescrición de todas las autoridades posibles como compañeros en el sufrimiento, encuentra su paralelo en el intento de Heidegger de escuchar, simplemente, las palabras de los metafísicos en lugar de usar esas palabras como instrumentos.

Por ello, considera que tanto Heidegger como Proust piensan que si la memoria puede recuperar lo que nos ha creado, el llevar a cabo esa recuperación equivaldría a convertirse en lo que uno era.<sup>15</sup>

A partir de esta analogía, Rorty considera estar en posibilidad de precisar por qué para él Heidegger fracasó allí donde Proust tuvo éxito: Proust tuvo éxito porque no tenía ambiciones públicas, en tanto que Heidegger, carece de utilidad pública, ya que desde su óptica no existe una lista de palabras elementales, no hay una letanía universal, y por lo tanto la «elementabilidad» de las palabras de Heidegger, es una cuestión privada e individual, es sólo un intento más de rechazar ideas de mortalidad con ideas de afiliación y encarnación.

---

<sup>15</sup> Cfr Rorty, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Ibérica, Barcelona, p.p. 134-137

---

En este sentido precisa:

*"Heidegger tenía razón al decir que la poesía pone de manifiesto lo que el lenguaje puede ser cuando no constituye un medio subordinado a un fin, pero estaba enteramente equivocado al pensar que podía haber un poema universal: algo en el que se combinaran los mejores rasgos de la filosofía y de la poesía, algo que estuviese más allá de la metafísica y del ironismo".<sup>16</sup>*

Así, para Rorty, la definición heideggeriana del hombre como «poema del Ser» representa un intento magnífico, pero desesperado de salvar la teoría poetizándola, un intento más de creer que determinadas palabras ostentan un privilegio respecto de otras, en virtud de un poder distinto de nosotros mismos, que determinados léxicos últimos están más próximos que otros a algo transhistórico o no contingente.

Con base en esto, Rorty plantea que la teoría ironista es una tradición comparable con la de la novela moderna, por la grandeza de los logros que la ilustran, aunque menos importante que ella para la política, para la esperanza social y para la solidaridad humana; reiterando su afirmación de que la ironía es de poca utilidad pública y que la teoría ironista, al menos difiere de la teoría metafísica en que no puede juzgarse en los mismos términos.

Así, considera que mientras la metafísica espera reunir nuestra vida pública y privada, demostrando que podían asociarse en el descubrimiento de sí y la utilidad social, es decir, tenían la esperanza de que la distinción entre el deber para consigo y el deber para con los demás podría ser superada; la teoría ironista anduvo su camino movida por la intención de lograr esa misma síntesis a través de la narración, y no mediante un sistema, pero el intento era desesperado.

En este sentido, Rorty adjudica a Jacques Derrida el

---

<sup>16</sup> *Idem*, p. 138

considerar que no hay un único hombre, una letanía definitiva que se encuentre al margen del mito de un lenguaje puramente materno o paterno, de una patria del pensamiento.

Esto llevó a Derrida a intentar romper con la tentación de identificarse con algo más grande como hicieron sus predecesores, centrando su objetivo en la búsqueda de palabras que expresen las condiciones de posibilidad de toda teoría anterior, de toda la metafísica anterior y de todos los intentos precedentes de socavar la metafísica, incluyendo el intento heideggeriano.

Sin embargo, desde la óptica de Rorty a pesar de que Derrida quiso socavar a Heidegger, su proyecto es una continuación de éste, en la medida que también desea encontrar palabras que nos lleven «más allá» de la metafísica, palabras que posean una fuerza al margen de nosotros y que exhiban su propia contingencia.

Como lo aprecia Rorty, en la obra primera de Derrida es posible identificar elementos que llevan a éste último a presuponer que existe un léxico fijo, una «condición de posibilidad» a través de la cual puede saberse quién ha logrado socavar a quién.

Para Rorty<sup>17</sup> esto implicaría reconocer que existe un metaléxico, y con ello, dejar al margen la consideración de que el ámbito de la posibilidad se amplía toda vez que se inventa un léxico nuevo, por lo que no comparte este punto de vista de Derrida, pues ello supondría desconocer la contingencia del lenguaje.

Desde su óptica, el que Derrida inicialmente haya estado o no, tentado por el proyecto transcendental, es irrelevante para los fines que persigue; sin embargo, aprecia que en los escritos más recientes de éste, puede evidenciarse que privatiza su pensamiento filosófico, eliminando así la tensión entre el ironismo y la teorización, por lo que a su juicio, la importancia de Derrida estriba “en el hecho de haber tenido el valor de renunciar al intento de unir lo privado y lo público, el valor de dejar de proponerse reunir la búsqueda de la autonomía privada y la tentativa de alcanzar resonancia y utilidad pública”.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Cfr Rorty, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Ibérica, Barcelona, p p. 141-143

<sup>18</sup> *Idem.*, p p. 143-144

---

Así, Rorty considera que lo que Derrida aprendió de Heidegger, fue que el problema no es alcanzar la naturaleza del lenguaje, sino más bien, el crear un estilo tan distinto que haga que los libros de uno resulten inconmensurables con los de los precursores, y por tanto, que el intento de devastar el lenguaje para llegar a las «palabras elementales» era vano.

Considera que con esto, Derrida en lugar de devastar o recortar, lo que hace es multiplicar, él no sabe qué va a venir a continuación, por lo que no se interesa en el esplendor de lo simple, sino más bien, en las incertidumbres de lo complicado, de modo que lo único que lo liga con la tradición filosófica es el que los filósofos del pasado constituyen el tema de sus fantasías más vividas.<sup>19</sup>

Así, para Rorty Derrida ha hecho con la filosofía, lo que Proust hizo de su propia vida; hizo que se enfrentaran entre sí todas las figuras de autoridad y todas las descripciones que podría haberse imaginado que esas figuras hicieron de él, haciendo que la noción misma de «autoridad», perdiera aplicación, por lo que considera que éste comparte su nominalismo.

A partir de esto, para Rorty la nueva forma del liberalismo en la que sustenta su utopía, no supone lo que para los metafísicos y teóricos ironistas, es decir, la esperanza de reunir lo público con lo privado para demostrar que podían asociarse al descubrimiento de sí y la utilidad social, ya que de acuerdo a su interpretación de la cultura ironista, esas oposiciones pueden ser combinadas en una vida, pero no sintetizadas en una teoría.

Por ello, cree que los ironistas debieran avenirse con una escisión entre lo privado y lo público dentro de sus propios léxicos finales, al considerar que la resolución de las dudas acerca del léxico final de uno, no mantiene ninguna relación especial con los intentos de salvar a las demás personas del dolor y de la humillación, pues considera que la reunión y la redescrición de las pequeñas cosas que son importantes para uno, no arrojará como resultado la comprensión de algo más amplio que uno mismo y precisa:

---

<sup>19</sup> *op. cit.* p. 145

---

*"Debiéramos renunciar al intento de combinar la creación de sí mismo y la política, especialmente si somos liberales. La parte del léxico final de un ironista liberal que se relaciona con la acción pública nunca quedará subsumida bajo el resto de su léxico último, ni subsumirá ese resto [por lo que] sería bueno que el discurso político liberal continúe presentando el carácter no teórico y simple que presenta, por complicado que sea el aspecto que el discurso de la creación de sí llegue a adquirir".<sup>20</sup>*

Así, para Rorty una vez descartada toda metateoría y todo metalenguaje que pudiesen decidir entre léxicos -juegos lingüísticos-alternativos, lo que queda es defender aquel que dé forma a nuestras convicciones de lo que la sociedad y la justicia deben ser.

Particularmente considera que sin justificaciones metalingüísticas, sólo se podrá persuadir o disuadir echando mano no a una fundamentación sino a la «redescripción» o «fundamentación poética» del liberalismo, de la democracia y la solidaridad, no en nombre de la razón, inoperante cuando hay que dirimir entre posiciones encontradas, sino haciendo buen uso de la imaginación.

Para él, este es el compromiso del «ironista liberal», nueva figura de intelectual que reemplazará al filósofo moderno: *Ironista* porque acepta su radical contingencia, su irrebasable finitud, el convencimiento de que la libertad es el reconocimiento de la contingencia, lo que es su límite y su fuerza al mismo tiempo; *liberal* porque cree que el aborrecimiento de la crueldad y de la humillación del otro es lo que mueve al hombre a la deseada solidaridad.

De esta manera, para Rorty en la medida en que no hay razones últimas fundadas en una naturaleza humana ahistórica, no hay modo de arrogarse un privilegio teórico, no hay modo de ubicarse fuera del léxico particular. Sí en cambio, de sentir un peligro común: el sujeto moral es algo que puede ser humillado o contra el cual se puede ejercer la crueldad y la violencia.

---

<sup>20</sup> Rorty, Richard. *loc. cit.* p. 152

---

#### 4.2) ACERCA DE LA CRUELDAD Y LA VIOLENCIA EN LA SOCIEDAD POSMODERNA.

En las sociedades posmodernas, la creciente despreocupación por las situaciones individuales concretas, así como la desatención en la búsqueda de intereses compartidos por la gente más diversa, ha hecho que se acentúe de manera significativa la crueldad y la violencia, lo cual es claramente evidenciable: el sufrimiento se ve, la corrupción, la indiferencia o la crueldad ante otros seres humanos, el maltrato, el hambre, la miseria, la humillación así como diferentes formas de violencia cada vez más generalizada.

Rorty, no ajeno a esta problemática considera que la crueldad y la violencia son eventos que se manifiestan en la sociedad, debido a la incapacidad de reconocer que aún sin saberlo, estamos siendo copartícipes de actos deliberados, pero sobre todo, porque las prácticas individualistas nos han llevado al desconocimiento de los derechos humanos.

Para él, si bien la búsqueda de la autonomía ha de llevarnos a reconocer nuestras propias contingencias, también ha de llevarnos a aprender a ser menos crueles, a fortalecer nuestras relaciones con los demás, a reconocer los efectos de nuestras acciones sobre otras personas, a fin de consolidar la esperanza liberal.

Así, mientras la ironía privada implica la realización de sí, de las contingencias sin sentido y azarosas que traman el tejido de nuestras vidas; la esperanza liberal que propone Rorty, apunta a la solidaridad, por lo que a su juicio, son los literatos, más que los filósofos, los que cumplen mejor el papel de «reformadores sociales».

Para Rorty, a través de las obras literarias, en las que se hace referencia a las formas en que personas de determinado tipo son crueles para con otro tipo particular de personas, es como puede advertirse de qué modo prácticas sociales que hemos considerado naturales nos han hecho crueles, a la vez de ayudarnos a advertir los efectos de nuestras individualidades privadas sobre los demás.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Cfr. Rorty, Richard *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Ibérica, Barcelona, p p. 159-162.

---

De esta forma, Rorty precisa:

*"Los libros muestran en particular el modo en que nuestros intentos de autonomía, nuestras obsesiones privadas por el logro de determinada forma de perfección, pueden hacernos olvidar el dolor y la humillación que estamos causando [en ellos] se dramatiza el conflicto entre los deberes para consigo mismo y los deberes para con los demás".<sup>22</sup>*

Si bien considera que autores como Platón, Heidegger, Proust y Nabokov comparten el objetivo de la prosecución de la perfección privada, en tanto autores como Dickens, Mill, Orwell, Habermas y Rawls, tienen como meta el servir a la libertad humana; en particular cree que los libros de Orwell y Nabokov son los que mejor muestran la tensión entre la ironía privada y la esperanza liberal, ya que ambos se diferencian de los demás, por centrarse en la crueldad y no en la creación de sí mismo.

Desde esta perspectiva, plantea que la obra de Nabokov es importante porque éste escribió acerca de la crueldad desde dentro, ayudándonos a ver el modo en que la prosecución privada del deleite estético suscita crueldad; en contraste, Orwell, la mayoría de las veces escribió acerca de la crueldad desde afuera, desde el punto de vista de las víctimas, aunque en su última obra hace lo mismo que Nabokov: ayuda a alcanzar la crueldad interna, permitiendo con ello articular la conexión, oscuramente sentida, entre el arte y la tortura.<sup>23</sup>

Según lo aprecia Rorty, a partir del análisis de la obra de Nabokov, es posible entender cómo éste buscaba absolutizar la tesis moral haciéndola descansar sobre la tesis metafísica de que lo que lleva a la inmortalidad es la imaginación individual; con lo cual, Nabokov fusiona la inmortalidad literaria con la personal, marcando un énfasis en la búsqueda de la verdad; sin embargo, para Rorty debe ser más importante conducir a la reflexión que a la verdad.

Asimismo, destaca la consideración de Nabokov de que la bondad es algo irracionalmente concreto, una cosa que puede ser

---

<sup>22</sup> *Ibid.* p 163

<sup>23</sup> *Ibid.* p 164



captada por la imaginación antes que por el intelecto; relacionando esa idea del bien como algo «real y concreto», con un sentimiento de solidaridad con algunas personas que comparten con él, el imaginar un mundo amable y agradable en el que subsiste la calma, aunque también saben del peligro físico, del dolor, de la humillación y la muerte.

Para Rorty, lo único que torna posible la acción heroica o el habla espléndida, es una cadena muy específica de asociaciones con determinados recuerdos individuales; puntualizando que esto no es ni una tesis metafísica acerca de la «naturaleza» de la «bondad», ni una tesis epistemológica acerca de nuestro «conocimiento» de la «bondad».

En particular, para Rorty la colección de ideas generales que Nabokov reunió con la esperanza de convencerse a sí mismo de que el tiempo y la casualidad son engañosos; hacen que en su obra se perciba una alta capacidad para el gozo que amplía su excentricidad, así como su capacidad personal para experimentar un deleite tan grande que parecería sobrepasar una existencia de sufrimiento y crueldad, lo que en realidad lo tornaron incapaz de tolerar la realidad del sufrimiento.

Rorty considera que Nabokov no tuvo necesidad de combatir por la autonomía de forjarse una conciencia en la fragua de su alma, ni de procurarse un léxico último hecho por él mismo. La capacidad para el deleite era la incapacidad de soportar el pensamiento de un dolor intenso, la intensidad de su conmiseración lo llevó a escribir sobre la violencia y la tortura, aun cuando se niega a sostener la realidad de un dolor tan grande.

Según lo aprecia Rorty, Nabokov nunca pudo haberse permitido tener una esperanza social, su propia situación individual, lo llevaba a cifrar sus esperanzas en las futuras generaciones, ya que había en él un marcado repudio hacia toda forma de interés por los movimientos políticos y así lo hizo patente en sus escritos; por lo que no manifiesta idea alguna de cómo constituir un Estado en el que no haya ni igualdad ni autoridades, renunciando así a la moderna idea

---

---

liberal de trabajar a favor de un futuro en el que la crueldad ya no esté institucionalizada.

En particular, Rorty señala que del análisis de los personajes de los libros de Nabokov, se evidencia una forma «especial» de crueldad, de la que también son capaces aquellos que son capaces de deleitarse, constituyendo así reflexiones acerca de la posibilidad de que pueda haber asesinos sensibles, estetas crueles, poetas despiadados, maestros de la imaginación que se satisfacen convirtiendo las vidas de otros seres humanos en imágenes proyectadas sobre una pantalla sin que puedan advertir que esas otras personas están sufriendo, de modo que cree Nabokov “ve la vida de cualquier otra persona como poesía, no importando cuánto sufran los demás”.<sup>24</sup>

Considera que Nabokov sabía muy bien que el éxtasis y la ternura no sólo pueden ir separados, sino que tienden a excluirse; a juicio de Rorty ese es el conocimiento «moral» que las novelas Nabokov pueden brindar, y sobre todo mostrar cómo la prosecución de la autonomía no armoniza con los sentimientos de solidaridad.

Para Rorty, lo que de alguna manera quería Nabokov era que las cuatro características que forman el arte fuesen inseparables, pero tuvo que reconocer el desagradable hecho de que los escritores pueden alcanzar el éxtasis y producirlo aun dejando de advertir el sufrimiento y siendo indiferentes ante las personas cuyas vidas le proporcionaron su material.

A juicio de Rorty<sup>25</sup>, las dos novelas que representan la culminación de Nabokov (*El Barbero de Kasbeam* y *Pale Fiere*), representan una forma de genialidad: la genialidad representada por alguien que no solamente habla sobre poesía, sino que sabe lo qué es la poesía, figurando así como una especie particular de genio y monstruo -el monstruo de la indiferencia- la cual prácticamente la contribución de Nabokov a nuestro conocimiento de las posibilidades

---

<sup>24</sup> Cfr Rorty, Richard *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Ibérica, Barcelona, p.p. 172-175

<sup>25</sup> Nabokov, Vladimir. *Pale Fire* [citado por] Cfr Rorty, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Ibérica, Barcelona, p.p. 183-184

---

humanas: el cómo podemos ser crueles mostrando indiferencia por aquellas cosas que son de vital importancia para otras personas.

Para Rorty, esta forma de crueldad es la que el reconoce como «humillación», considerándola una de las difundidas, ya que constantemente ocurre que las personas intentan decirnos que están sufriendo y somos crueles en la medida en que nuestras actitudes individualistas nos hacen ignorarlos.

En este sentido, considera que entre más indiferente y más frío se es, se está siendo más cruel, por lo que cree que tenemos más probabilidades de advertir las alegrías o los sufrimientos de una persona si llama nuestra atención hacia ella la sorpresiva indiferencia de otra persona.

Según lo aprecia, una de las peores ideas que muestra Nabokov, a través de sus personajes es el esteticismo, es decir, la convicción de que existe una cosa denominada «técnica literaria» o «talento político», que representa la capacidad práctica que flota libre de contingencias de la vida de un poeta en particular, lo que lo lleva a creer que para lograr la inmortalidad, sólo basta hallar un buen poeta, contarle todo lo referente a sí mismo y esperar la glorificación a través de versos imperecederos.

Para Rorty, esta idea de que el lenguaje pueda separarse de los autores, y que la técnica es como un poder divino que actúa con independencia de las contingencias mortales y particularmente, respecto de la contingente noción que un autor tiene de lo que es la bondad, es la raíz del «esteticismo» en el mal término, en el sentido según el cual la estética es una cuestión de forma y el lenguaje es más bien, una cuestión de contenido y de vida; lo cual lo lleva a la conclusión de que el novelista Nabokov no tenía interés alguno de ser un esteta, mientras que el Nabokov teórico, no podía concebir mejor explicación de su propia práctica.

Así, considera que aun cuando el mérito literario no dependa de que se consolide un léxico último muy difundido, o de que se logre decirnos lo que siempre habíamos sabido, pero que nos era difícil expresar de manera satisfactoria, no debe omitirse el hecho de

---

---

que el lenguaje literario siempre ha mantenido y mantendrá una relación parasitaria con el lenguaje ordinario, y, en particular, con el lenguaje moral ordinario, por lo que el interés literario mantendrá siempre una relación parasitaria con el interés moral.

Desde su óptica, mientras Nabokov deseaba la belleza y la preservación de sí mismo, su contraparte está representado por George Orwell, quien también aborda el tema de la crueldad, pero desde una práctica diferente, pues deseaba ser útil a seres humanos que sufrían.

Respecto a éste último, Rorty señala:

*“Las mejores novelas de Orwell, serán muy leídas sólo mientras describamos la política del siglo XX tal como él lo hacía. [...] Orwell consideraba a nuestro siglo como el período en el que «la igualdad humana se volvió técnicamente posible» y en el que, al mismo tiempo, prácticas que hacía tiempo que habían sido abandonadas en determinados casos desde hace siglos -la prisión sin juicio, al mismo tiempo, prisioneros de guerra como esclavos, las ejecuciones públicas, la tortura como medio para obtener confesión, el uso de rehenes y la deportación de poblaciones enteras- no sólo volvieron a ser comunes, sino que fueron toleradas y hasta defendidas por personas que se consideraban a sí mismas iluminadas y progresistas.”<sup>26</sup>*

A pesar de las controversias que han generado las afirmaciones de Orwell, Rorty cree que su éxito radica en haber escrito los libros precisos en el momento preciso, su descripción de una contingencia histórica particular fue, o resultó ser exactamente la que se necesitaba para establecer una diferencia en relación con el futuro de la política liberal, despertando la sensibilidad ante un conjunto de justificaciones de la crueldad que un grupo había puesto en circulación: el uso de la retórica de la «igualdad humana».

Para Rorty, a través de las obras de Orwell es posible apreciar por qué las personas no solamente son ejecutadas, sino también

---

<sup>26</sup> Cfr. Rorty, Richard *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Ibérica, Barcelona, p. 187

---

torturadas, evidenciando que el objeto de la tortura es la tortura misma; es una visión de lo que llama «posttotalitarismo», no como una advertencia de lo que ocurre actualmente, sino de lo que podría ocurrir.

Orwell fue el primero en preguntarse cómo podrían concebirse a sí mismos, en los Estados modernos, los intelectuales, una vez que se hubiese puesto de manifiesto que los ideales liberales no tenían relación con un futuro humano posible, concediendo una especial importancia a la «desesperación apocalíptica».<sup>27</sup>

A través de su obra *1984*, Orwell enseña a afrontar a aquellos intelectuales que procuran decir que la verdad no está «ahí afuera», que lo que se considere como una posible verdad es función del léxico que uno emplea, y que lo que se considere como verdad es función del resto de las creencias que se tengan; de ahí, que Rorty considere que el pensamiento de éste representa la clásica oposición metafísica entre la presencia artificiosa y la realidad desnuda.

Como ejemplo de estos hechos morales, está aquel en el que se asume que es preferible ser bondadoso a torturar, buscando plantear evasivas y generar maniobras filosóficas; sin embargo, para Rorty, no hay hechos «desnudos» «ahí afuera», tampoco verdades independientes del lenguaje, ni un terreno neutral en el cual instalarse para afirmar que la tortura y la bondad son preferibles la una a la otra, por lo que considera de poca utilidad «despertar la sensibilidad» de una audiencia ante casos de crueldad y de humillación que esa audiencia no ha advertido; sino que es mejor concebirlas como una redescrición de lo que puede ocurrir o ha ocurrido.

Según lo aprecia, las redescriciones que modifican nuestras opiniones acerca de situaciones políticas no son tan transparentes; por el contrario, piensa que sólo los escritores que disponen de un talento muy especial, y que escriben en el momento y forma adecuada, son capaces de lograr. Esta es una de las características que

---

<sup>27</sup> *op. cit.* p.p 188-191

---

atribuye a Orwell, quien a través de sus trabajos, excluyó la retórica de la transparencia mostrando los hechos al desnudo.<sup>28</sup>

Aun cuando Orwell es considerado por muchos, como un ingenuo, Rorty piensa todo lo contrario, ya que la manera en que correspondía describir la situación política posterior a la Segunda Guerra Mundial, no era algo obvio, ni lo es. Cree que a partir de las descripciones de Orwell a lo que se llega no es a la consolidación de un léxico que acrecienta nuestra capacidad de predecir y de gobernar los acontecimientos, sino de reconocer lo poco pertinente que ha sido un léxico político anterior para la situación política actual.

Para Rorty, nadie ha logrado elaborar un sistema en el que se pongan en relación las grandes esperanzas de una igualdad humana con la distribución real del poder en el mundo; de modo que a su juicio ni los neoconservadores, ni la izquierda postmarxista han logrado elaborar un libreto plausible para actualizar lo que Orwell llamaba «posibilidad técnica de la igualdad humana».<sup>29</sup>

A pesar de que Rorty reconoce que la obra de Orwell sólo logra un acercamiento al objetivo de establecer la igualdad humana; lo que sí hace es colocarnos frente a realidades morales mostrando que ya no se puede continuar utilizando las viejas políticas, pero que tampoco se dispone de alguna que sea de mucho mayor utilidad para hacer que los acontecimientos se orienten en dirección de las metas liberales.

Particularmente respecto al personaje central de 1984 (O'Brien), Rorty considera que Orwell no lo creó para que le sirviera como contrapartida dialéctica, sino para advertirnos acerca de él, tratando de mostrar que es posible una política concreta al encontrar respuestas respecto a cómo se describen a sí mismo los intelectuales de un futuro posible, qué harán de sí mismos y la manera en que emplearán su talento. Así, Orwell no ve a O'Brien como un loco, descarriado, seducido por una teoría errónea, o como un ciego ante

<sup>28</sup> Rorty, Richard *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Ibérica, Barcelona, p. 192

<sup>29</sup> Cfr *op. cit.*, p. p 192-193

los hechos morales, sino más bien como un sujeto tan peligroso como posible.

Asimismo, Orwell en un escrito define lo que él llama «una falacia muy peligrosa», la cual considera que se encuentra muy difundida en los países en los que el totalitarismo no se ha establecido. La falacia consiste en creer que bajo un gobierno dictatorial uno puede ser libre «interiormente».

Para Orwell, el mayor error es imaginar que el ser humano es un individuo autónomo, pues esa libertad de la que secretamente se puede gozar bajo un gobierno despótico es un sin sentido, debido a que los pensamientos de uno nunca son enteramente propios:

*“Los filósofos, los escritores, los artistas y hasta los científicos, no sólo necesitan del aliento y de un público, necesitan también de un estímulo constante por parte de las demás personas. Elimínese la libertad de expresión y las facultades creativas se marchitarán”.*<sup>30</sup>

En contraste, Rorty subordina la verdad a la libertad, pues para él lo que importa no es una verdad y mucho menos si es una verdad subjetiva o si corresponde con la realidad externa, sino que lo único que importa es que si uno cree en las cosas, pueda decirlo sin sufrir perjuicios por hacerlo, es decir, lo que importa es la facultad que se tenga de hablarles a los demás acerca de lo que a uno le parece verdadero, y no lo que en efecto es. En particular puntualiza:

*“Si uno se preocupa por la libertad, la verdad se cuida a sí misma. Si somos suficientemente irónicos acerca de nuestros léxicos últimos y suficientemente curiosos acerca del de todos los demás, no tenemos que inquietarnos, por si estamos en contacto inmediato con la realidad moral, o si nos ciega la ideología, o si somos enfermizamente «relativistas»”.*<sup>31</sup>

Sin embargo, para Rorty ser una persona es hablar un lenguaje particular, el cual nos habilita para discutir creencias y

---

<sup>30</sup> *The Collected Essays Journalism and Letters of George Orwell* [citado por] Rorty, Richard *Idem*, p. 194

<sup>31</sup> Rorty, Richard *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Ibérica, Barcelona., p. 195

---

deseos particulares con personas de una especie particular, es una contingencia histórica en que uno se ha socializado; pues lo plantea que lo único que compartimos con los demás seres humanos es lo mismo que compartimos con los demás animales: la facultad de experimentar dolor, por lo que considera que nuestro léxico moral debería extenderse hasta abarcar tanto a las personas como a los animales, procurando aislar un elemento que distinga el dolor humano del animal.

Es aquí, donde Rorty rescata la obra de Orwell, quien plantea que los seres humanos que han sido socializados en un lenguaje, en una cultura, comparten en efecto una capacidad de lo que los demás animales carecen: a los seres humanos se les puede producir una clase especial de dolor, se les puede humillar destruyendo mediante la violencia las estructuras particulares de lenguaje y creencias en las que fueron socializados, o que han sido forjadas por sí mismos.

En este sentido, Rorty considera:

*“Lo peor que uno le puede hacer a una persona no es hacerle dar aullidos de agonía sino utilizar la agonía en forma tal que, aun cuando la agonía haya pasado, esa persona no pueda reconstituirse. La idea es hacerle hacer o decir cosas tales que después ella sea incapaz de enfrentarse con el hecho de que las ha llevado a cabo o las ha pensado. Por tanto, uno puede «deshacer su mundo» logrando que le sea imposible utilizar el lenguaje para describir lo que esa misma persona ha sido”.*<sup>32</sup>

De esta manera, para Rorty hacer que una persona niegue una creencia sin que haya razones para ello, constituye el primer paso para volverlo incapaz de urdir una trama coherente de creencias y de deseos, lo transforma en irracional, de modo que no es capaz de dar una razón de su creencia, que armonice con sus restantes creencias; se convierte en irracional, no porque pierda contacto con la realidad, sino porque ya no puede dar explicaciones racionales, ni justificarse ante sí misma; de ahí que Rorty considere que el fin de la

---

<sup>32</sup> op cit., p 196



tortura no es hacer que las personas obedezcan, ni que crean falsedades, el objeto de la tortura es la tortura misma.

En particular, para Rorty es imposible creer que los «liberales» puedan imaginar un futuro de dignidad humana, libertad y paz; pero cree que sí se puede pensar en diversos sistemas económicos que sean preferibles al actual.

Aun cuando está consciente de que no se cuenta con un libreto de gran escala que permita llegar al establecimiento de la «posibilidad técnica de la igualdad humana», el retomar a Orwell le permite ver cómo éste ayudó a formular una descripción pesimista de la situación política que las experiencias de los siguientes cuarenta años se encargaron de confirmar, lo que le permite considerar que “las malas noticias siguen constituyendo el gran hecho inflexible de la especulación política contemporánea, el único hecho que obstaculiza todos los libretos liberales”.<sup>33</sup>

En este sentido, cree que ninguna tesis filosófica por más amplia que sea, puede desvirtuar las convicciones o aspiraciones políticas que un sujeto ha desarrollado, es más considera que psicológicamente es posible renunciar al liberalismo político basándose en una concepción acerca de la naturaleza del hombre, la verdad o la historia, pues son modos de redondear y de retomar conciencia de la identidad moral propia y no justificaciones de esa identidad, o armas que pudiesen destruirla.

Cree que ninguna teoría así puede cancelar la indagación, la discusión y la búsqueda de la verdad, de la misma forma en que uno no puede cancelar la búsqueda de alimento y amor, para él, sólo la fuerza puede producir tales cancelaciones, no la filosofía.

Por ello, reafirma su concepción de que una forma en que podemos subsistir a los hechos de crueldad y violencia, es lograr hablar con otras personas, procurar confirmar nuestra identidad, articulándola en presencia de otros, a fin de que estas otras personas digan algo que contribuya a mantener la coherencia del tejido de nuestras creencias y nuestros deseos.

---

<sup>33</sup> Rorty, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Ibérica, Barcelona., p. 200

#### 4.3) INSTITUCION Y LIBERTAD EN LA NUEVA DEMOCRACIA.

Para Rorty, el desafío de nuestro tiempo, es la búsqueda de una forma de vida que conjugue en una misma declinación la solidaridad humana y la libertad individual; sin embargo, para él no hay teoría que satisfaga esta necesidad, sino medidas prácticas basadas en el funcionamiento de las instituciones liberales, en donde las ideas de contingencia e ironía, son los únicos signos teóricos para que esta composición sea posible.

Para poder conjugar esta declinación de la solidaridad social y la libertad individual; considera necesario tener claro que si en algún momento se habla de irresponsabilidad social, ha de definirse en función de qué elementos se está sustentando, pues generalmente las quejas sobre la irresponsabilidad social de los intelectuales, conciernen a la tendencia intelectual a desplazarse de una comunidad mediante su identificación interior con otra.

Para él, esta tendencia no es exclusiva de los intelectuales, sino que puede encontrarse más generalizada, por lo que cree que los que practican esta marginación no deben ser tachados de cometer irresponsabilidad social, pues "no se puede ser irresponsable hacia una comunidad de la que uno no se considera miembro".<sup>34</sup>

Plantea que si esta crítica tuviese sentido, equivaldría a pensar en la existencia de una supercomunidad con la que tendríamos que identificarnos, a saber, la humanidad en cuanto tal, entonces, podría apelar a las necesidades de esa familia, nuestra comunidad, nuestro país, quienes evidentemente podrían apelar a los mismo cuando se critica la irresponsabilidad de quienes rompen con ellos.

Al respecto, reconoce dos posiciones diferentes: 1) Los pensadores con tendencias «kantianas», que desean mantener una distinción ahistórica entre moralidad y prudencia como soporte de las instituciones y prácticas democráticas y para quienes existe una «supercomunidad», una dignidad humana intrínseca y derechos

---

<sup>34</sup> Cfr Rorty, Richard.1996 *Liberalismo burgués posmoderno*. [en] *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós Ibérica, Barcelona, p.p. 267-268

---

humanos intrínsecos; 2) los pensadores con tendencias «hegelianas», que asumen la crítica de Hegel a la concepción kantiana de moral y para quienes la «humanidad» es una noción más biológica que moral, por lo que para ellos no existe una dignidad humana que no derive de la dignidad de una comunidad concreta.

Dentro de esta segunda posición a su vez hay dos tendencias: aquellos que quienes desean abandonar esas instituciones porque suponen una filosofía desacreditada; y por otro, aquellos que desean conservar las instituciones abandonando su soporte kantiano tradicional.

Concretamente, la forma en que Rorty expresa esta tendencia hegeliana, con la que es afín, está representada por lo que él denomina «liberalismo burgués posmoderno»:

*"Voy a denominar «liberalismo burgués posmoderno», al intento hegeliano de defender las instituciones y prácticas de las prósperas democracias del Atlántico Norte y sin utilizar [la visión transcultural y ahistórica de la «racionalidad» y de la «moralidad»] [...] Lo llamo «burgués» para subrayar que la mayoría de las personas de las que hablo [conciernen] que aquellas instituciones y prácticas son sólo posibles y justificables en determinadas condiciones históricas, y en especial, económicas"<sup>35</sup>*

En función de esto, para Rorty es importante establecer un contraste entre *el liberalismo burgués*, (el intento de cumplir las esperanzas del Atlántico Norte), con *el liberalismo filosófico*, (un conjunto de principios kantianos que pretenden justificar que se tengan esas esperanzas); considerando que para los «hegelianos» los principios de éste último, son útiles para resumir sus esperanzas, pero no para justificarlas.

Así, plantea que aun cuando la mayoría de quienes se consideran más allá de la metafísica y de las metanarrativas, también piensan que se han desmarcado de la burguesía, para él en parte es difícil erradicar de las instituciones liberales burguesas, el

---

<sup>35</sup> Cfr. Rorty, Richard *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Ibérica, Barcelona, p. 269

---

vocabulario que éstas heredaron de la Ilustración, el cual se centra en torno a la distinción entre moralidad y prudencia, aunque considera que tanto este vocabulario y en particular esta distinción puede reinterpretarse para adaptarse a las necesidades de los liberales burgueses posmodernos.

A partir de esta reinterpretación, lo que busca Rorty es sugerir de qué manera éstos liberales pueden convencer a la sociedad de que la lealtad a ella es suficiente moralidad, por lo que no necesita de un respaldo ahistórico; de modo que más que ver una «irresponsabilidad», se pueda llegar a la convicción de que la sociedad sólo tiene que ser responsable ante sus propias tradiciones, y no también ante la ley moral.

Para él, la fuerza moral de estas lealtades y convicciones *consiste por completo* en la «dignidad humana», y en que nada más tiene fuerza moral alguna, por lo que no hay «fundamento» para estas lealtades y convicciones, salvo el hecho de que las creencias, deseos y emociones que las apoyan se traslapan con muchas de otros miembros del grupo con el que nos identificamos para los fines de deliberación moral o política; para él, éstos son los rasgos distintivos de ese grupo, que se utilizan para construir su autoimagen mediante contrastes con otros grupos.<sup>36</sup>

Asimismo, considera que el análogo hegeliano naturalizado de la «dignidad humana intrínseca» es la dignidad comparativa de un grupo con el que una persona se identifica, de modo que considera que distinción entre moralidad y prudencia parece una apelación a dos partes de la misma red que constituye el «yo».

En particular, para él la moralidad estaría constituida por aquellas creencias, deseos y emociones que se traslapan entre la mayoría de los miembros de las otras comunidades con las que contrasta la nuestra; por ello, considera que una persona apela a la moralidad en vez de a la prudencia, para considerarse parte de un «Nosotros», es decir, la moralidad es como lo ha señalado Sellars:

---

<sup>36</sup> *Idem*, p.p 270-271

---

cuestión de «nos-intenciones».<sup>37</sup>

A partir de esto, cree que gran parte de los dilemas morales son reflejo del hecho de que la mayoría de nosotros nos identificamos con diversas comunidades y somos igualmente reacios a marginarnos con relación a cualquiera de ellas; cuya diversidad de intenciones aumenta con la educación, igual que el número de comunidades con las que puede identificarse una persona aumenta con la civilización.

De ahí, que considere que las intenciones intrasociales que caracterizan a la sociedad pluralista, raramente se resuelven apelando a principios generales; sino que más bien se resuelvan apelando a la convención y la anécdota, considerando que el discurso político de las democracias es, en el mejor de los casos, el intercambio de anécdotas sobre los efectos anteriores de diversas pláticas y predicciones de lo que sucederá si se modifica, o a menos que se modifique, algunas de aquellas.

Desde su óptica, las deliberaciones morales del liberal burgués posmoderno, consisten substancialmente de este mismo tipo de discurso, evitando la formulación de principios generales excepto cuando la situación, así lo amerite.<sup>38</sup>

En este sentido, es que le resulta importante erradicar la distinción entre moralidad y prudencia, buscando con ello romper el vínculo entre verdad y justificabilidad, y a su vez, el nexo entre las dos vertientes del compromiso de la Ilustración.

Como efecto de todo esto, Rorty señala que se ha producido una polarización de la teoría social liberal, en donde por un lado está una postura *absolutista*, en la que se abandonan las explicaciones metafísicas de la naturaleza de derecho, insistiendo en que en todo lugar, en toda época y cultura, los miembros de nuestra especie han tenidos los mismos derechos; y por otro, la postura

---

<sup>37</sup> Cfr *Idem*. p. 272

<sup>38</sup> Esta concepción de la deliberación moral y política fue un lugar común entre los intelectuales norteamericanos de la época en que Dewey era el filósofo norteamericano dominante, una época en la que el «realismo jurídico» se consideraba más un pragmatismo deseable que un subjetivismo carente de principios

---

pragmatista, en la cual se hace referencia a los «derechos» como un intento de disfrutar de los beneficios de la metafísica, sin asumir las responsabilidades correspondientes, aunque considera que se necesita «algo» para distinguir el tipo de conciencia individual que respetamos, del tipo que condenamos como «fanática»<sup>39</sup>

Desde su punto de vista, esto sólo puede ser «algo» relativamente local y etnocéntrico, donde la cultura liberal de la época reciente ha encontrado una estrategia para evitar la desventaja del etnocentrismo producido por la aculturación, la cual implica estar abierto a los encuentros con otras culturas reales y posibles y convertir esta apertura en un elemento esencial de autoimagen.

Según lo aprecia, nuestra aculturación, es lo que hace que ciertas opciones estén vivas, sean importantes o forzosas, volviendo a otras muertas, triviales u opcionales; por lo que considera que sólo podemos superar nuestra aculturación al educarnos en una cultura que no sea monolítica, una cultura tolerante a la pluralidad de las subculturas y con disposición para escuchar a las culturas vecinas. De hecho, ésta es la vinculación que vio James entre el antirrepresentacionalismo y la democracia.

En este sentido, Rorty señala:

*"... en vez de intentar saltar fuera de nuestra mente -intentar elevarse por encima de las contingencias históricas que llenaron nuestra mente hasta llegar a las palabras y creencias que contiene actualmente- hagamos de la necesidad una virtud e intentemos y nos contentemos con enfrentar unas partes de nuestra mente con otras. Para nosotros los antirrepresentacionalistas, esto equivale a decir que no deberíamos intentar lo imposible: no deberíamos buscar anclajes celestiales, sino sólo un asidero".<sup>40</sup>*

Para Rorty, formar parte de una sociedad es estar integrado como posible interlocutor por aquellos que configuran la autoimagen

---

<sup>39</sup> Cfr. Rorty, Richard *La prioridad de la democracia sobre la filosofía* [en] *Objetividad, relativismo y verdad*. Paidós Ibérica, Barcelona, p p. 239-241.

<sup>40</sup> *op. cit.* p p 31-32

---

de esa sociedad; por lo que para él, las tareas de la democracia se dividen entre los agentes del amor y los agentes de la justicia, es decir, una democracia así utiliza y faculta tanto a los especialistas de la diversidad como a los guardianes de la universalidad.

Según lo considera, mientras los especialistas de la diversidad insisten en que existen pueblos fuera que la sociedad que esta no ha percibido, buscando hacerlos visibles para que sean integrados; los guardianes de la universalidad por su parte, aseguran que una vez que estas personas son admitidas como ciudadanos, son tratados igual que el resto de nosotros.

Con esto, propone que el instrumento de nuestra sociedad para resolver las «cuestiones sociales críticas» en torno a la diversidad cultural, consiste en tener a la mano muchos agentes del amor y muchos especialistas de la diversidad, de modo que la sociedad renuncie tácitamente a la idea de que la teología o la filosofía puedan proporcionar reglas para resolver estas cuestiones.

Por ello, considera que la formulación de principios morales generales ha sido menos útil para el desarrollo de las instituciones liberales, que la expansión gradual de la imaginación de quienes ostentan el poder, así como su disposición gradual para utilizar el término «nosotros» de forma que incluya tipos de personas cada vez más diferentes.<sup>41</sup>

De manera particular, Rorty plantea que es necesario concebir el antirrepresentacionalismo como una protesta contra la persistencia de la retórica de la Ilustración en una época en la que nuestro conocimiento de la diversidad ha hecho que esta retórica parezca engañosa y estéril; para él, “no se trata de una reacción contra el amor o contra la justicia o contra las instituciones liberales, es sólo una dosis de terapia filosófica *ad hoc*, un intento para erradicar la idea de que cuando no puedes apelar a criterios neutrales, estás siendo irracional y probablemente viciosamente etnocéntrico”.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Cfr Rorty, Richard *Sobre el etnocentrismo* [en] *Objetividad, relativismo y verdad*. Paidós Ibérica, Barcelona, p. 280

<sup>42</sup> *Op. cit.* p. 282

---

Desde su punto de vista, esta terapia insta al liberal a tomarse muy en serio el hecho de que los ideales de justicia procedimental y de la igualdad humana son idealizaciones culturales de carácter grupal, reciente y excéntrico; pero sobre todo, que esto no significa que tenga menos valor combatir por ellos, sino que más bien esto debe instarnos a que los ideales puedan ser locales a la vez, de que estén ligados a la cultura. Al respecto, considera:

*"La idea importante es que no tenemos que aceptar mucho más de la cultura occidental para encontrar atractivo el ideal occidental de justicia procedimental. La ventaja del liberalismo posmoderno es que reconoce que al recomendar ese ideal, no se está recomendando una concepción filosófica, una concepción de la naturaleza humana o el significado de la vida humana, a los representantes de otras culturas".<sup>43</sup>*

Para Rorty, es fundamental reconocer la ventaja práctica de las instituciones liberales para permitir la convivencia de individuos y culturas, sin entrometerse en su respectiva privacidad, en las concepciones del bien de los demás; sugiriendo prestar mayor atención a los informes de nuestros agentes de amor, de nuestros especialistas como una condición adecuada y necesaria de nuestra identidad personal.

Desde su óptica, al atender a los informes de nuestros agentes de justicia podemos ver cómo estos «yoes» exclusivistas y etnocéntricos pueden cooperar para mantener funcionando las instituciones de la justicia procedimental:

*"No aspiraremos a nada más fuerte que al compromiso con la justicia procedimental rowlsiana -un compromiso moral, cuando lo formulan los miembros de ciertos grupos, pero una cuestión de conveniencia cuando lo formulan los miembros de otros. La síntesis política definitiva del amor puede resultar así un collage de densa textura del narcisismo privado y el pragmatismo público".<sup>44</sup>*

---

<sup>43</sup> *Idem.*, p. 283

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 284

---



Además del absolutismo y del pragmatismo, Rorty considera que existe un tercer tipo de teoría social, el cual es más difícil de situar: el comunitarismo, en el que se ubica a pensadores que rechazan simultáneamente el individualismo racionalista de la Ilustración y la idea de «derechos», pero que a diferencia de los pragmatistas, consideran que este rechazo pone en tela de juicio a las instituciones y a la cultura de los estados democráticos supervivientes, al plantear que éstas no deberían o no pueden sobrevivir a la quiebra de la justificación filosófica que les proporcionó la Ilustración.

Para Rorty, aquellos que compartan (como él) el pragmatismo de Dewey, considerarán que aunque pueda necesitarse de una cierta articulación filosófica, no es necesario un respaldo o una justificación filosófica para la democracia liberal.

Para sustentar esta postura, retoma la visión de Rawls<sup>45</sup>, para quien ninguna concepción moral general puede ofrecer en el ámbito de la política práctica, la base para una concepción pública de la justicia en una sociedad democrática moderna.

Con base en esto, Rorty plantea que al igual que el pensamiento social de la Ilustración se propuso poner entre paréntesis muchos temas teológicos comunes al deliberar sobre la política pública y el diseño de las instituciones políticas; ahora se debe poner entre paréntesis muchos temas de la indagación filosófica, que para fines de la teoría social, pueden soslayarse.

En particular, considera que con esta posición Rawls, lo que hace es desactivar muchas de las críticas hechas al liberalismo norteamericano en la tradición de Horkheimer y Adorno, al considerar que el remedio no consiste en formular mejores opiniones filosóficas sobre los mismos temas, sino que para los fines de la teoría política, es mejor soslayarlos.

En este sentido, coincide con Rawls en que la filosofía no puede proporcionar una base operativa y común a una concepción

---

<sup>45</sup> Rawls, 1985 *Justice as fairness: political not metaphysical* [citado por] Rorty, Richard. *La prioridad de la democracia sobre la filosofía* [en] *Objetividad, relativismo y verdad* Paidós Ibérica, Barcelona, p.p 243-244

---

política de la justicia en una sociedad democrática, por lo que para estos fines, es posible prescindir de la filosofía; considerando que es más útil recabar «convicciones consolidadas» para entonces intentar organizar las ideas intuitivas y los principios fundamentales implícitos en esas convicciones en una concepción de la justicia coherente, de una forma historicista y antiuniversalista.

De esta manera, concuerda con Rawls en que para los fines de la política, no es necesario concebirnos como dotados de una esencia que precede y es anterior, negando con ello, que la explicación de una naturaleza del sujeto moral, ya que considera que en cuanto ciudadanos, en cuanto teóricos sociales, podemos ser indiferentes hacia los desacuerdos filosóficos.

En particular, considera que esta posición de Rawls, permite que tanto las ideas relativas a la naturaleza y a los fines del hombre sean separadas de la política, y que más bien queden reservadas a la vida privada; de modo que la democracia liberal no sólo eximirá de imposición legal a las opiniones sobre estas cuestiones, sino que se propondrá separar las discusiones de este tipo de las centradas en la política social, utilizando la fuerza contra la conciencia individual en tanto ésta haga actuar a las personas de manera que pongan en peligro las instituciones democráticas.

Así, interpreta que el argumento de Rawls contra el fanatismo, no es que sea un riesgo para la verdad de las características de un orden metafísico y moral antecedente, al amenazar la libre discusión, sino simplemente que supone una amenaza para la libertad, y por tanto, para la justicia.

Para Rorty, en tanto se siga pensando que las conclusiones políticas requieren fundamentos extrapolíticos, hará que deseemos también una explicación de la «autoridad» de esos principios generales, señalando que quienes sientan la necesidad de una legitimación de ese tipo necesitarán una premisa religiosa o filosófica de la política, por lo que es probable que consideren que el pragmatismo como tal, no es suficientemente fuerte como para mantener unida a una sociedad libre.

---

---

Rorty concuerda con Rawls y Dewey, en que cuando la justicia se convierte en la primera virtud de una sociedad, deja de sentirse gradualmente la necesidad de una legitimación de este tipo, ya que ésta se acostumbrará a la idea de que la política social no necesita otra autoridad que la que se establece por medio de un acuerdo exitoso entre individuos que se reconocen como herederos de las mismas tradiciones históricas y que se enfrentan a los mismos problemas.

De modo que en una sociedad de este tipo, se tenderá a fomentar la idea del fin de la ideología, considerando el equilibrio reflexivo como el único método necesario para las discusiones de política social, de modo que cuando delibere, cuando recopile los principios e instituciones a equilibrar, tenderá a prescindir de aquellos derivados de explicaciones filosóficas del yo o de la racionalidad.<sup>46</sup>

Por ello, está de acuerdo con Rawls en que "lo que justifica una concepción de la justicia no es su fidelidad a un orden anterior a nosotros y que nos es dado, sino su congruencia con nuestra más profunda comprensión de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, y con nuestra conciencia de que, dada nuestra historia y las tradiciones arraigadas en nuestra vida pública, ésta es la doctrina más razonable para nosotros".<sup>47</sup>

Para Rorty, una teoría de la justicia como ésta no parece ya comprometida con una interpretación filosófica del humano, sino solamente con una descripción histórico-sociológica de la forma en que vivimos, de modo tal que pone a la libertad por encima de la perfección, cuya voluntad se manifiesta entre los espectros del etnocentrismo y el relativismo.

Así, considera que mientras los comunitaristas abrazan posturas filosóficas que los incapacitan a imaginar un terreno intermedio entre el relativismo y una teoría del sujeto moral, los pragmatistas como Rawls tratan de definir un terreno intermedio

---

<sup>46</sup> Cfr. Rorty, Richard. *La prioridad de la democracia sobre la filosofía* [en] *Objetividad, relativismo y verdad*. Paidós Ibérica, Barcelona, p.p. 248-251

<sup>47</sup> Rawls, «*Kantian constructivism*» [citado por] Rorty, Richard. *op. cit.* p. 252.

---

semejante, y no es que se haga referencia a un punto situado fuera de la historia, sino se refiere más bien, al tipo de hábitos sociales sedimentados, consolidados que dejan amplio margen para la elección de opciones posteriores.

De este modo, Rorty coincide con Rawls en que si se ve a la justicia como equidad, será posible entender que ésta no se encuentra a merced de los deseos de recurrir a consideraciones *a priori*, por lo que el objetivo de la sociedad a largo plazo estará enfocado hacia sus líneas fundamentales que independientemente de los deseos y las necesidades personales de sus miembros actuales, no habrá lugar para la cuestión de si «las preferencias» de los hombres de interpretar el papel del superior o del subordinado, puede no ser lo suficientemente grande como para avalar instituciones autocráticas.

Para Rorty, no es posible hablar de «preferencias» cuando lo que se aborda es la democracia liberal, por ello, coincide con Rawls en que no se trata de permear una «visión deontológica completa» que explique por qué debe darse prioridad a la justicia sobre nuestra concepción del Bien; sino más bien, resaltar que es la justicia la que tiene la prioridad, más no sus presupuestos, es decir, no se interesa por las condiciones de la identidad del yo, sino solamente por las condiciones de la ciudadanía en una sociedad liberal.

De ahí, su insistencia en desechar la idea de que es apropiado un único vocabulario y un único conjunto de creencias morales para toda comunidad y lugar, y admitir que los acontecimientos históricos pueden llevarnos a desechar simplemente las cuestiones y el vocabulario en que éstas se plantean.

Asimismo, respecto a la idea de que las controversias de orden moral y político siempre tienen que «reducirse a los primeros principios», Rorty considera que es razonable, sólo si implica que debemos buscar un terreno común con la esperanza de lograr el consenso, pero es errónea si se interpreta como la tesis de que hay un

---

---

orden natural de premisas de las cuales deben deducirse las conclusiones morales y políticas.<sup>48</sup>

En este sentido, para él lo que debe prevalecer es la consideración de que los seres humanos son nexos de creencias y deseos carentes de centro, y que por lo tanto, su vocabulario y sus opiniones están determinados por las circunstancias históricas; de ahí, que le dé prioridad a la democracia política sobre la filosofía, y con ello, al libre intercambio de opiniones, sin el compromiso de que tenga que existir un acuerdo universal, en donde las acciones conduzcan a un equilibrio reflexivo.

Por ello, considera que para su Utopía lo que se requiere es un ciudadano perteneciente a un estado democrático liberal, en donde la imagen del «yo» sea una trama carente de centro y contingente a aquellos que poseen un gusto y una identidad, presuponiendo que uno tiene la libertad de crear un modelo del «yo» para adaptarlo a sí mismo, a sus ideas políticas, su religión o su noción privada del sentido de su vida, lo que a su vez presupone que no existe una «verdad objetiva» sobre cómo es realmente el yo humano.

Con todo esto, Rorty considera que la quiebra de las democracias liberales no constituiría por sí sola una gran prueba en favor del argumento de que las sociedades humanas no pueden sobrevivir sin opiniones ampliamente compartidas sobre las cuestiones últimas, así como tampoco, que el colapso final de las democracias, por sí mismo, no demostraría que las sociedades humanas necesitan un rey, una religión oficial o que la comunidad política no puede subsistir sino en el marco de las pequeñas ciudades-estado.

Por ello, no escatima sus ambiciones prácticas, su plan filosófico es conciliar lo que llama la perfección privada con la solidaridad social, o dicho en otros términos, a los pensadores de la justicia y a los de la autonomía; por lo que para él el ideal de las democracias liberales es el cosmopolitanismo, los encuentros libres y

---

<sup>48</sup> Cfr. Rorty, Richard. *La prioridad de la democracia sobre la filosofía* [en] *Objetividad, relativismo y verdad*. Paidós Ibérica, Barcelona, p.p 253-259

---

abiertos entre la gente, que los lleve a establecer finalmente, los lazos solidarios.

#### 4.4) LOS LAZOS SOLIDARIOS

Desde su visión pragmática, Rorty considera que podemos y debemos seguir organizando los acontecimientos que se agolpan ante nosotros, a partir de la idea de una historia universal de la humanidad, en tanto que la razón de hacerlo esté en elevar nuestro espíritu mediante la fantasía utópica, en vez de preparándonos con armas metafísicas; para con ello, poder contar con un relato sobre el progreso de nuestra especie, cuyos episodios subrayen cómo han ido las cosas, para poder derivar sugerencias de cómo mejorarlas en el futuro.<sup>49</sup>

Así, Rorty señala:

*"La utopía pragmatista no es una utopía en la que se ha desencadenado a la naturaleza humana, sino una en la que todos han tenido oportunidad de sugerir maneras en las que podríamos crear conjuntamente una sociedad universal (o galáctica), y en la que todas estas sugerencias se han expresado en encuentros libres y abiertos [...]. Nosotros los pragmatistas, deseamos narrativas de un cosmopolitanismo cada vez mayor, aunque no narrativas de emancipación, y es que pensamos que no hay nada de lo que emanciparse, igual que no había nada de lo que se emancipase la evolución biológica al pasar de los trilobites a los antropoides. No existe una naturaleza humana que estuvo en antaño, o esté todavía encadenada. Más bien, nuestra especie ha estado -desde que desarrolló el lenguaje- creándose una naturaleza por sí misma, esta naturaleza se ha creado mediante síntesis de cada vez mayores, más ricas, más experimentadas y más penosas, de valores opuestos".<sup>50</sup>*

Como pragmatista, Rorty reconoce su deseo de desechar la retórica revolucionaria de la emancipación y del

---

<sup>49</sup> Cfr Rorty, Richard *Cosmopolitanismo sin emancipación Respuesta a Jean François Lyotard* [en] *Objetividad, Relativismo y Verdad*. Paidós Ibérica, Barcelona, p p 285-287.

<sup>50</sup> *Idem.*, p p. 288

---

desenmascaramiento, en favor de la retórica reformista sobre una tolerancia y un menor sufrimiento; no viendo ninguna razón por la que las realizaciones sociales y políticas recientes o el pensamiento filosófico reciente, impidan intentar crear una sociedad universalista cosmopolita.

Según lo plantea Rorty, si se considera que la verdad es aquello en que nos es bueno creer, hemos de tender a sustituir cuestiones teóricas (como interrogantes sobre la objetividad de los valores, la racionalidad de la ciencia y las causas de la viabilidad de nuestros juegos de lenguaje), por cuestiones prácticas (nuestros valores, teorías y prácticas actuales); en cuyo caso no habrá nada ante lo cual ser responsables, excepto nosotros mismos.

Para Rorty, esta actitud común a los pragmatistas, representa una explicación alternativa de la naturaleza de la responsabilidad intelectual y moral,<sup>51</sup> lo cual es de suma importancia, pues desde su óptica, a partir de ello puede consolidarse lo que él considera una obligación moral: la de experimentar un sentimiento de solidaridad con todos los seres humanos, obligación moral en términos de lo que Sellars denomina «intenciones-nosotros».

Con esto, a lo que apuesta Rorty, es que nuestro sentimiento de solidaridad se fortalezca cuando se considera que aquel con el que expresamos ser solidarios, es «uno de nosotros», donde «nosotros» significa algo más restringido y más local que la raza humana.

La posición rortyana se circunscribe a aquellos que consideramos parte de nuestra comunidad, que comparten las mismas creencias, e incluso están coexistiendo en un lugar determinado.

En este sentido, Rorty puntualiza:

*“Mi posición implica que los sentimientos de solidaridad dependen necesariamente de las similitudes y las diferencias que no causen la impresión de ser las más notorias, y tal*

---

<sup>51</sup> Cfr Rorty, Richard. *La ciencia como solidaridad*. [en] *Objetividad, relativismo y verdad*. Paidós Ibérica, Barcelona, p.p p p 64-65

---

*condición de notorio es función de un léxico último, históricamente contingente".<sup>52</sup>*

Para él, esto no implica que dejemos de sentirnos exhortados a extender este sentido de «nosotros» a las personas que anteriormente hemos considerado como «ellos», basándonos en nada más profundo que en las contingencias históricas, mismas que suscitaron el desarrollo de los léxicos moral y político típicos de las secularizadas sociedades de Occidente.

Cree que el léxico último tiende a ir perdiendo su sentido teológico y filosófico, donde la «solidaridad humana» se ha constituido en un poderoso elemento retórico, por lo que en sus planteamientos más que restarle importancia a ésta, lo que ha tratado es de desembarazarla de los «presupuestos filosóficos».

Desde su punto de vista, Rorty considera que existe un progreso moral que se orienta en realidad en dirección de una mayor solidaridad humana, pero no considera que esa solidaridad consista en el reconocimiento de un «yo» nuclear (la esencia humana) en todos los seres humanos; sino más bien, la concibe como la capacidad de percibir cada vez, con la mayor claridad que las diferencias tradicionales de tribu, de raza, de religión, de costumbres, etc., carecen de importancia cuando se les compara con las similitudes referentes al dolor y la humillación; se les concibe pues, como la capacidad de considerar a personas muy diferentes de nosotros incluidas en la categoría de «nosotros».

Por ello, considera adecuados los planteamientos de Sellars, en el sentido de que podemos tener obligaciones en virtud de nuestro sentimiento de solidaridad con cualquier grupo humano, porque podemos tener «intenciones-nosotros», en donde hay una reconocida pluralidad más que una individualidad.

La idea fundamental de Sellars, retomada por Rorty, es que la diferencia entre la obligación moral y la benevolencia, es la diferencia entre el acuerdo intersubjetivo real o virtual entre un grupo de

---

<sup>52</sup> Rorty, Richard. *Solidaridad*. [en] *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós Ibérica, Barcelona, p 210

---



interlocutores y la emoción particular.

Para Rorty, esto no implica que los intentos de pensar en términos de abstracciones tales como «el hijo de Dios» o «humanidad» o «ser racional» no hayan hecho bien, por el contrario, piensa que tales nociones han sido las que han mantenido abierto el camino para el cambio político y cultural al proporcionar un *focus imaginarius*, borroso pero inspirador.<sup>53</sup>

Así, para Rorty la forma correcta de entender el lema «Tenemos obligaciones para con los seres humanos simplemente como tales», es interpretándolo como un medio para exhortarnos a que continuemos intentado ampliar nuestro sentimiento de «nosotros» tanto como podamos, es decir, en proponernos *crear* un sentimiento de solidaridad mucho más amplio del que ahora tenemos.

Para él, la forma incorrecta de hacerlo consistiría en que se nos proponga *reconocer* una solidaridad, como algo que existe con anterioridad al reconocimiento que hacemos de ella.

En este sentido, señala:

*"Si leemos ese lema en forma correcta, daremos al «nosotros» un sentido tan concreto e históricamente tan específico como sea posible: significará cosas tales como «nosotros los liberales del siglo XX», o como «nosotros, los herederos de las contingencias históricas que han creado instituciones políticas cada vez más cosmopolitas, cada vez más democráticas». Si se lee en la forma errónea, se concebirá nuestra «humanidad común» de las políticas democráticas".<sup>54</sup>*

En el sentido correcto, desde la óptica de Rorty, es posible concebir a la filosofía al servicio de la política democrática, como una contribución al intento de alcanzar lo que Rawls llama el «equilibrio reflexivo» entre nuestras reacciones instintivas a los problemas contemporáneos y los principios generales en lo que nos hemos asentado. Entendida de ese modo, la filosofía resulta ser una

<sup>53</sup> Rorty, Richard *Solidaridad*. [en] *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós Ibérica, Barcelona p.p 211-214.

<sup>54</sup> *op. cit.*, p. 215

de las técnicas para volver a urdir nuestro léxico último para la deliberación moral a fin de adaptarlo a las nuevas convicciones.

Según lo aprecia Rorty, leerlo erróneamente hace que se conciba la política democrática como sujeta a la jurisdicción de un tribunal filosófico, "como si los filósofos hubieran alcanzado el conocimiento de algo menos dudoso que el valor de las libertades democráticas y de la relativa igualdad social de las que, desde hace muy poco tiempo, algunas sociedades ricas y afortunadas han llegado a gozar".<sup>55</sup>

Para sus planteamientos, Rorty parte de la premisa de que pueda no haber tal tribunal, por lo que en concreto, plantea que en el aspecto *público* de nuestras vidas nada es menos dudoso que el valor de esas libertades, mientras que en el aspecto *privado*, puede haber muchas cosas que sean igualmente difíciles de poner en duda.

Desde su óptica, la existencia de estos dos aspectos, genera dilemas que siempre estarán en nosotros, pero nunca han de resolverse recurriendo a otro conjunto más elevado de obligaciones que un tribunal filosófico pueda descubrir y explicar, pues, considera que así como no hay algo que convalide el léxico final de una persona o de una cultura, nada hay tampoco que se halle implícito en ese léxico y determine el modo de volver a urdirlo cuando se le pone en tensión.

Para él, lo único que podemos hacer es trabajar con el léxico último de que disponemos, manteniendo entre tanto, los oídos atentos a los indicios que señalen el modo de ampliarlo o de revisarlo.

Esta es la razón por la cual Rorty aduce en favor de las concepciones acerca del lenguaje y del yo, pues considera que de las alternativas de que disponemos, éstas son las que parecen armonizar mejor con las instituciones de una democracia liberal. Por ello, considera que cuando se pone en tela de juicio el valor de tales instituciones, no es posible dar respuestas directas, porque no hay un terreno que sea totalmente neutral.

---

<sup>55</sup> *Ibid*

Para él, lo mejor que puede hacerse ante desafíos como los formulados por Nietzsche o Heidegger, es pedirles que privaticen sus proyectos, sus intentos por alcanzar la sublimidad, de manera tal que se logre verlos como irrelevantes para la política y por tanto, compatibles con el sentido de solidaridad humana que el desarrollo de las instituciones democráticas ha hecho posible.

Para Rorty esa exigencia de privatización equivale a la exigencia de que resuelvan la amenaza de un dilema subordinado a la sublimidad: al deseo de evitar la crueldad y el dolor, pues considera que:

*“no hay nada que respalde esa exigencia, ni hay necesidad de ello. No existe una manera neutral, no circular, de defender la afirmación liberal de que la crueldad es lo peor que podemos hacer, del mismo modo, no existe una manera neutral de respaldar la tesis Nietzsche de que esa afirmación expresa una actitud de resentimiento, de esclavo, o la de Heidegger de que la idea de «la mayor felicidad para el mayor número» es sólo un poco más de «metafísica» de «olvido del Ser»”.*<sup>56</sup>

De esta manera, para Rorty es claro que no podemos dirigir una mirada retrospectiva más allá de los procesos de socialización que nos han llevado a lo que somos, o bien, apelar a algo más «real» o menos efímero que las contingencias históricas que dieron existencia a aquellos procesos.

Más bien, plantea que hay que partir del lugar donde estamos, reconocer lo que somos, nuestras propias contingencias y aquellas que históricamente estamos compartiendo con todos aquellos que forman parte del «nosotros», de modo que se consolide un *ethos* cada vez más amplio, cada vez más fuerte, que nos permita a la vez desarrollar una *diferencia*, pero también una *identidad*, el tener la capacidad de apreciar si estamos compartiendo un léxico último con todas aquellas personas que coexistimos, si somos capaces de sentir

---

<sup>56</sup> Rorty, Richard. *Solidaridad*. [en] *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós Ibérica, Barcelona, p. 216

---

dolor pero sobre todo de darnos cuenta si alguien más lo está experimentando.

Así, para Rorty una vez que se ha entendido que las cuestiones del dolor y las cuestiones acerca del objeto de la vida humana, el dominio liberal, el dominio ironista, es como finalmente veremos que lo público y lo privado en realidad no se encuentran aislados, pues todo esto en su conjunto hace posible que una persona sea las dos cosas.

#### **4.5) CONCLUSIONES PARCIALES.**

A lo largo de este capítulo he expuesto lo relacionado con el nuevo enfoque del liberalismo, algunos elementos sobre la crueldad y la violencia, la relación que establece Rorty entre institución y libertad en la forma de democracia que él plantea, así como lo referente a los lazos solidarios a partir de cuya articulación plantea el proyecto utópico liberal.

Independientemente de hacer algunas precisiones para cada uno de estos tópicos, considero que es importante destacar que en gran medida la utopía liberal de Rorty se estructura no sólo de estos elementos sino de los que le anteceden, teniendo como eje rector la escisión entre lo público y lo privado.

Aún cuando en las conclusiones anteriores advierto las dificultades que desde mi punto de vista representa la fragmentación de estos ámbitos, me parece pertinente considerar que esto no implica de manera automática la descalificación de todos los elementos que Rorty incorpora en su propuesta.

Aquí, retomo algunos puntos centrales, mismos que analizaré de manera integral en las conclusiones generales, en los casos que así juzgue pertinente, y no con la intención de obviar algunos de ellos, sino para evitar ser reiterativo rescatando aquello cuya visión de conjunto modifiquen la consideración inicial.

Inicialmente y reafirmando mi desacuerdo con la división que hace Rorty de lo público y lo privado, me parece importante que

---

Rorty considere igualmente legítimas ambas esferas, con lo que no estoy de acuerdo (además de esta escisión), es con lo que él considera que representa la esfera pública.

Si bien podría coincidir con Rorty e que la esfera privada implica todo aquello que tiene que ver con el proceso de autocreación; considero que respecto a lo público en un tanto cuanto reduccionista al pretender reconocer de manera exclusiva a la solidaridad.

A mi juicio en esta esfera además de este componente típico "afectivo", hay una gama lo suficientemente rica y diversa de expresiones derivadas de la propia cultura, política y hasta economía que se trasladan hacia problemáticas igualmente complejas como para obviarlas, pretendiendo como lo hace Rorty, que a través de la conformación de una solidaridad, producto de la lucha contra la crueldad y la comprensión de lo que es el otro, han de ser subsanadas.

De todo esto, la implicación más significativa, es que Rorty crea ciegamente que las sociedades democráticas liberales a las que hace referencia han de fincarse en esta solidaridad.

Específicamente, considera que la acción democrática no requiere de una teoría de la verdad y de nociones como incondicionalidad y validez universal, sino más bien de una variedad de prácticas y movimientos pragmáticos destinados a persuadir a la gente de que amplíe el espectro de su compromiso con los demás, por lo que cree que la democracia se produce más a través de la simpatía que por medio de la racionalidad y el discurso moralista universal.

En este sentido, si bien coincido con Rorty en que los principios democráticos sólo pueden afianzarse y defenderse de un modo contextualista, a través de la internalización de estos principios como una parte constitutiva de nuestra forma de vida, a modo de *ethos* democrático al que hace referencia, esta forma de liberalismo que él plantea si bien reconoce la pluralidad, desconoce

---

como lo he mencionado, las implicaciones que ello tiene sobre todo, en el elemento conflictual, el cual sugiere que es posible resolver.

Rorty cree fervientemente que la democracia depende de que las personas tengan condiciones de existencia más seguras y que compartan más creencias y deseos con los demás. Sin embargo, aprecio que Rorty está omitiendo un punto central y éste es, que cualquier concepción de la democracia implica de manera necesaria que se comprenda la propia naturaleza de la política, donde el conflicto juega un papel central.

Esta posición que él asume, como lo señalé anteriormente, deriva de su limitada visión de lo qué es la política y por ello, de la serie de interrelaciones y procesos que se generan en torno a ésta.

Por otra parte, Rorty plantea toda una serie de elementos que permiten ver las ventajas que la «teoría ironista» contra la «teoría metafísica», contrastando la verticalidad y por tanto el enfoque unidireccional de ésta última que lleva a reducir la multiplicidad en un punto unificador, en tanto la teoría ironista, rescata la unidad que subyace a esta multiplicidad, producto de un enfoque horizontal en el que se consideran muchos puntos de contacto.

De principio, considero que es importante este señalamiento que Rorty hace respecto a la pretensión de la teoría metafísica de intentar unificar las diferencias existentes entre los individuos, las prácticas, contextos, etc., en una teoría; pues desde mi óptica, esto implicaría no sólo reconocer la diversidad existente al respecto, sería como tratar de homogeneizar lo heterogéneo, lo cual no sólo empobrecería cualquier planteamiento generado a partir de ello, sino que la propia «teoría» que se establezca sólo podría tratar de ajustarse unas veces y otras no a diferentes fenómenos sociales, obviando con ello no sólo los contextos, sino las diferencias existentes producto de las mutaciones que se dan en las diferentes sociedades; que desde el punto de vista práctico restarían toda significancia a este tipo de teorización; lo que en su conjunto coloca a la «teoría metafísica» en desventaja de las posibilidades que generaría la «teoría ironista».

---

---

Sin embargo considero que el propio Rorty desconoce éstas ventajas de reconocer la "unidad que subyace a la multiplicidad" de manera contextual, histórica, etc., al pretender que han de reconocerse para simplemente desecharse, en aras de forjar algo propio.

En este sentido, me parece que hay distancia diametral entre querer unir la multiplicidad para plantear una teorización que "estandarice" los fenómenos sociales: y entre pretender reconocer la unidad de la multiplicidad para descartarla, pues según lo plantea Rorty, el «teórico ironista» no busca proponerse a sí mismo y a los demás ironistas un método, una plataforma o una exposición razonada; más bien su objetivo es intentar ser autónomo, librarse de las contingencias heredadas para formar sus propias contingencias y con ello, librarse de un léxico viejo para forjarse uno propio.

Al respecto, creo que la posibilidad de una visión retrospectiva nos permite el diagnóstico y evaluación de ciertos aspectos a fin de plantear nuevos derroteros, lo cual no implica "librarse de ellos" como lo sugiere Rorty, pues son precisamente estas plataformas constituidas a través del tiempo las que hacen posible dotar de sentido a las acciones presentes, así como plantear la posibilidad de escenarios futuros.

De aquí que considero que lo que ahora somos (tanto en lo individual como en lo colectivo), es producto de un pasado que ha amalgamado a partir de diversos factores que se reconfiguran y buscan adecuarse a las exigencias presentes.

Se trata pues, de un proceso más de actualización que de cancelación y que incluso el propio Rorty contempla cuando señala que hemos de saber cuáles son las cosas de las que se es irónico, y cuáles elementos del pasado revisten importancia, yo preguntaría ¿con ello no se contradice al instarnos a que nos liberemos de las contingencias heredadas?

Por otro lado, como parte de su utopía liberal (me permitiría señalarla como la parte medular de ésta), Rorty considera que una vez descartada toda metateoría (como la que supone la teoría

---

metafísica) y todo metalenguaje, lo que resta es defender aquél léxico que dé formas a nuestras convicciones de lo que la sociedad y la justicia deben ser; asumiendo que el responsable de este compromiso es el «ironista liberal» ironista, porque acepta su radical contingencia y liberal porque cree que el aborrecimiento de la crueldad y de la humillación del otro, es la que mueve al hombre a la deseada solidaridad.

A partir de esto Rorty pretende mostrar que no es a través de la filosofía sino de la literatura, (haciendo referencia en particular a lo que se puede aprender de literatos como Nabokov y Orwell) que se puede apreciar las diferentes formas de la crueldad y la violencia para poderlas erradicar.

Suponiendo que la democracia es cuestión de benevolencia, de hacer que la gente se vuelva mejor con los demás, sea más tolerante, que las personas tengan condiciones de existencia más seguras y que compartan más creencias y deseos con los demás.

Si bien todo ello puede representar un factor importante para la aglutinación social, no es una condición suficiente para establecer un sistema democrático, y mucho menos si se considera el propio contexto en el que nos encontramos, el cual Rorty trata de estandarizar al referirse a las «sociedades burguesas posmodernas», pero sobre todo por esta visión consensual fundada en la justicia social que de entrada clausura el propio espacio democrático, al cancelar la posibilidad de expresión del disenso.

---

---



## CONCLUSIONES GENERALES

En la época actual los temas clásicos de los que se ha ocupado la filosofía vuelven a plantearse desde esquemas conceptuales que, recuperando aportes de pensadores anteriores, pretenden dar cuenta de complejas problemáticas que surgen en el nuevo contexto histórico.

Tal es el caso del problema de la democracia, el cual en nuestros días cobra especial relevancia debido a la especificidad del contexto histórico en el que se inscribe: fin del mundo bipolar, globalización económica, política, y cultural, trasnacionalización de la actuación de la sociedad civil organizada, emergencia de conflictos interétnicos, crisis de patrones culturales, políticos e identitarios tradicionales, entre otros.

De esta forma, es posible identificar diferentes tendencias, enmarques y posiciones que se han generado en torno a la democracia, por lo que considero que la importancia de retomar alguna de ellas radica en la posibilidad que ésta pueda brindar para reflexionar y valorar su viabilidad en nuestro contexto nacional actual.

Es preciso señalar que no se trata de adaptar o adoptar, de manera arbitraria una propuesta generada en un contexto distinto al nuestro, sino de analizar planteamientos de autores de otras latitudes sobre problemáticas que, teniendo su especificidad, se inscriben en la arena del debate filosófico contemporáneo.

Es en este sentido que he retomado la propuesta utópica liberal de Richard Rorty, quien a partir de una visión antifundamentalista y antiuniversalista, plantea la posibilidad de la democracia, dentro del complejo contexto de las sociedades actuales.

---

---

Respecto a los diferentes planteamientos que dan sustento a la propuesta de Rorty, en cada uno de los capítulos que integran este trabajo he ido rescatando aquellos que a mi juicio son más relevantes, señalando en cada caso mi coincidencia o discrepancia.

En estas conclusiones generales, pretendo realizar una valoración del conjunto de las propuestas de Rorty, para desarrollar sucintamente algunas reflexiones en torno a los problemas que implica pensar, desde su marco de referencia, el lenguaje, el individuo y la democracia.

Rorty propone analizar al lenguaje desde su propia contingencia, dejando de lado la visión logocéntrica, para verlo como una herramienta a partir de la cual se configuran nuevas metáforas, nuevos léxicos y nuevos sentidos que dependen del uso y significado que se dé a las palabras.

En principio, retomando a Wittgenstein y Davidson, Rorty afirma que no es posible identificar al lenguaje como una entidad absoluta, sino más bien como un conjunto de signos que ayudan a transformar el mundo y a nosotros mismos; de modo que, más que darle prioridad a la relación entre palabras y realidad, le otorga una mayor relevancia a la relación que se establece entre lenguaje y acción humana.

De aquí, que proponga analizar a la sociedad en un contexto ya no ahistórico, sino en un horizonte donde el lenguaje se vea como un conjunto de juegos de lenguaje y vocabularios basados en las prácticas cotidianas, lo cual brinda la posibilidad de pensar la democracia como una construcción social.

Sin embargo, detecto una seria inconsistencia cuando se contrasta esta propuesta inicial, con la escisión que hace de lo público y lo privado, particularmente cuando sugiere que ha de forjarse un «léxico último» (a través de los juegos de lenguaje) para cada una de estas esferas, es decir, vocabularios finales e insolubles; uno en el que domine el deseo de la autocreación y otro, que deriva del sentido de la solidaridad humana.

---

En este sentido, si bien Rorty retoma de Wittgenstein la noción de «juegos de lenguaje», a partir de lo cual reconoce que el lenguaje se construye a través de un juego en el que primero aprendemos las reglas usándolas y ejerciéndolas; Rorty omite un aspecto fundamental que puede destacarse al revisar lo expuesto por Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas*.

Para Wittgenstein, los juegos de lenguaje suponen una dinámica en cuanto a sus reglas, las cuales representan una *praxis* social y pública, reglas que están representadas por las instituciones, las costumbres, por lo social y lo público, y no así por lo individual y privado, pues el carácter propio de estas reglas exige la publicidad del lenguaje; por ello, es posible que existan experiencias privadas, pero no un lenguaje privado, pues todo lenguaje obliga al uso de estas reglas.

Aquí la pregunta que surge es ¿Cómo se puede construir un léxico último, un vocabulario final privado, a partir de juegos de lenguaje públicos, cuando Rorty considera que ambas esferas son irreconciliables?, por otra parte, si Rorty considera que el lenguaje se construye a través de un juego en el que primero aprendemos las reglas usándolas ¿No se está contradiciendo cuando plantea la escisión entre lo público y lo privado?

Desde mi punto de vista, no hay manera de construir un lenguaje "privado", pues el lenguaje es producto de la interacción pública, por lo que no es posible desconocer, como Rorty lo hace, las relaciones diversas y complejas que se establecen entre estos dos ámbitos.

Respecto a lo planteado en el segundo capítulo, coincido con Rorty en que si bien el léxico del racionalismo ilustrado fue esencial en los comienzos de la democracia liberal, éste se ha convertido en un obstáculo para la preservación y el progreso de las sociedades democráticas, por lo que es necesario abandonar el léxico generado en torno a las nociones de racionalidad y obligación moral.

Un punto importante que puede rescatarse de Rorty es precisamente la separación que propone entre el liberalismo

---

ilustrado y el racionalismo ilustrado; al considerar que éste último obstaculiza no sólo la comprensión de los valores e instituciones democráticas, sino el propio establecimiento de una adhesión hacia ellos.

Dadas las características de las sociedades actuales, no es posible creer que los valores democráticos pueden extenderse a través de argumentos racionales y/o de la construcción de exigencias de verdad que trasciendan el propio contexto en el que estas se desarrollan; más bien, han de extenderse por medio de la internalización de estos valores, a través de prácticas concretas, discursos diversos y juegos de lenguaje.

Por otro lado, si bien coincido con Rorty en que la verdad no está «ahí afuera» y que por lo tanto, no hay fundamentos que puedan ser absolutos; me parece que confunde la necesidad de renunciar a justificar nuestros argumentos con base en estos criterios absolutos, con la eliminación del anhelo mismo de alcanzar la verdad, el cual permite dotar de sentido las prácticas generadas, tanto en lo individual como en lo colectivo.

Desde mi punto de vista, estas dos concepciones de la verdad tienen distintas implicaciones en el plano socio-político; ya que si ésta es concebida como posesión, la responsabilidad hacia los demás se tornará un tanto cuanto paternalista, pues si alguien posee la verdad o cree poseerla, esto lo llevará a creer que sabe lo que “en verdad” le conviene al otro, tratando de convertirse su juez; pero si se concibe a la verdad como un anhelo, como algo a lo cual tendemos pero que es inalcanzable, en sentido absoluto, entonces la responsabilidad hacia los demás individuos estará representada por el respeto a sus diferencias, con lo cual la convivencia democrática es más factible.

Por ello, considero que la sugerencia de Rorty de eliminar definitivamente la búsqueda de la verdad y entregarnos a un juego libre de re descripciones siempre nuevas, como única garantía de la libertad democrática, es inconsistente.

Como lo expuse en las conclusiones del tercer capítulo, la escisión que hace Rorty entre lo público de lo privado acarrea serias

limitantes y contradicciones para su propuesta, destacando como su pragmatismo no sólo lo orienta, sino que lo condiciona y limita.

Si bien ratifico mi coincidencia con Rorty en su crítica contra la finitud, la unicidad y universalidad que implicaría un meta-vocabulario; su escisión de lo público y lo privado lleva a plantear las siguientes interrogantes: ¿Cómo es posible escapar de las descripciones heredadas y a la vez consolidar un inventario idiosincrático? ¿Al pretender que escapemos de las descripciones heredadas no está negando la riqueza cultural producto de la convivencia humana? ¿De qué manera podemos escapar de la contingencia de la existencia? ¿Cómo es posible llegar a nuevas descripciones que nos hagan autónomos si no es a través de una práctica pública y de juegos de lenguaje? ¿Podemos generar un léxico último como el que él plantea sólo de manera autorrefencial, autodialógica y privada? ¿Cómo pueden diferenciarse los límites entre lo público y lo privado? Y finalmente, ¿Cómo entiende lo político y dónde lo ubica?

Aun cuando considero que en su conjunto estas interrogantes pueden evidenciar las contradicciones y limitantes que, desde mi óptica, implica la escisión que Rorty propone, plantearé algunas reflexiones al respecto.

Una de las premisas de la propuesta de Rorty es su enmarque en los usos del lenguaje, de ahí la justificación de considerar su posición postanalítica dentro de la filosofía del lenguaje, a través de una perspectiva diferente, en donde el elemento clave es la generación de un léxico último propio a través del cual podamos, por un lado, alcanzar la autonomía, ese inventario ideiosincrático generado por las contingencias particulares que nos constituye como individuos; y por otro, un léxico de tipo público que nos lleva a ser más solidarios.

Sin embargo, Rorty establece que para alcanzar esa autonomía hemos de escapar de las contingencias heredadas, con lo cual está presuponiendo una ruptura con el pasado, con lo que culturalmente nos ha sido heredado y a partir de lo cual podemos

---

emprender nuestras propias acciones; considero que si uno escapara de estas contingencias, entonces no sería posible hablar de un inventario idiosincrático y mucho menos de poder alcanzar la «diferencia» que él plantea

El que seamos diferentes, no sólo depende de características como la raza, el sexo, el origen cultural, etc., depende de aquello que hemos logrado como producto de la interacción social, como resultado del proceso de socialización en el que nos encontramos inmersos; por lo tanto, no es posible escapar de las descripciones heredadas, sin que esto implique un escape de nosotros mismos.

Una cosa es que nuestras capacidades cognoscitivas, valorativas y creativas nos permitan ubicarnos en posiciones diferentes, al adecuarnos y desarrollarnos de una manera diferencial respecto a los demás y otra, que rompamos en un momento determinado, con lo que hemos sido desde que existimos como sujetos sociales, pues ello implicaría no sólo desconocer todo ese caudal simbólico, al cual le atribuye gran importancia Rorty, sino también despreciar la riqueza del bagaje socio-cultural que nos ha sido legado.

En particular, tampoco puedo entender cómo es posible escapar de las contingencias de la existencia, pues son precisamente éstas las que hacen posible definir el sentido de la misma.

Por ello, considero que no es posible marcar límites entre un ámbito y otro, ya que ambas esferas se encuentran estrechamente relacionadas, y por lo tanto no se puede establecer con precisión donde inicia una y donde termina otra.

La crítica de fondo que yo planteo a esta escisión, es que tratándose de una distinción metodológica, que como tal puede adoptar diferentes perspectivas, él la considera como una distinción ontológica. Considero que la distinción público-privado obedece a vicisitudes históricas, por lo que no responde a una tesis filosófica, ni a un enfoque metodológico determinado, sino al contexto histórico que se manifieste en cada lugar y en cada época.

---

---

Por otra parte, considero cuestionable su concepción de lo político, como una cuestión pragmática de reformas a corto plazo, y compromisos que deben ser puestos y defendidos en términos familiares que no necesitan disección filosófica ni de presuposiciones filosóficas; lo que lo lleva a querer prescindir de la filosofía, al no encontrar una función social que ésta pueda cumplir.

Aun cuando coincido con la visión antifundamentalista y antiabsolutista de Rorty, esto no implica que se pueda nulificar la importancia que tiene la reflexión filosófica en torno a los fenómenos sociales; en particular, tomando como referencia a la democracia, una cosa es considerar que ésta no puede tener fundamentos y otra muy diferente negar que la filosofía tenga una función social. Al respecto, considero que la función social de la filosofía también depende del contexto en el cual ésta se inscribe, pues por ejemplo, en las sociedades latinoamericanas la filosofía tiene una función muy importante ya que subsisten múltiples problemáticas que reclaman de ésta.

Por ello, la democracia liberal que Rorty defiende, a la cual supone como "pluralista" por el hecho de considerar la diversidad de concepciones sobre el bien; omite que esta pluralidad de valores supone un elemento conflictual, que no ha de desaparecer al disminuir las cuotas de crueldad y de violencia en la sociedad, como él lo propone.

En este sentido, no es posible converger con esta "visión cosensual" de Rorty, ya que una democracia pluralista necesita también dar lugar a la expresión tanto de valores como de intereses en conflicto, pues la simple cancelación de éste último implica la disolución del propio pluralismo democrático.

La postura liberal de Rorty, basada exclusivamente en la ironía («ironista liberal») corre el riesgo de banalizar el discurso político, sin conseguir resolver los problemas que surgen de la relación entre la exigencia de mantener estables los límites del conocimiento, de nuestras formas de racionalidad, y la de dar una

---

---

respuesta lo suficientemente consistente a las instancias provenientes de la práctica social, en términos de identidad y solidaridad.

Según lo aprecio, Rorty se encuentra continuamente ante este problema y oscila entre la voluntad de atenerse a una postura rigurosamente irónica, que asegure a nivel teórico, el final de toda veneración y de toda imposición violenta sobre las conciencias y la necesidad en el plano práctico de «poetas elocuentes» y de una «fidelidad» en condiciones de garantizar el respeto general a los valores de la solidaridad social.

Asimismo, me parece que la conciencia del carácter relativo de las convicciones y de la función de la ironía, no consigue conjugarse con la capacidad igualmente válida de hacer frente a las exigencias de solidaridad social, de modo que los problemas planteados por Rorty sobre la relación entre acción y conocimiento, acción y orden simbólico normativo que expliquen cómo pueden conciliarse relativismo cognitivo y compromiso en la práctica, adolecen de un esquema conceptual consistente que permita su articulación, pues el acento puesto en la afirmación de que «la solidaridad no depende de tener una verdad o un fin común, sino de tener una esperanza egoísta común», parece confiar al libre juego de las decisiones subjetivas la posibilidad de fundar un proyecto social común.

En esta perspectiva sólo es el libre consentimiento, como dato efectivo, el que aporta la base legitimadora de la acción política, sin que se ofrezcan posibilidades de argumentación sólidas para favorecer la producción del consenso que Rorty presupone como elemento fundamental.

Rorty plantea que en la esfera pública es preciso renunciar a la pretensión de dar razones a fin de favorecer la igualdad y la reducción de la crueldad; donde el irónico liberal se limitaría a aportar redescripciones que aumentarían nuestras oportunidades de ser buenos, con el convencimiento de que el único vínculo social necesario, es la conciencia de que la humillación representa un sufrimiento para todos, de modo que bajo el punto de vista de los

---

---



intereses públicos, cada uno puede tener un vocabulario decisivo distinto del de todos los demás, pero para la solidaridad sería suficiente una mayor conciencia de la existencia del dolor, sin recurrir a una razón para ocuparse de ello.

En este sentido me parece que Rorty se apoya en una base débil, lo cual influye también sobre una concepción errónea de la solidaridad que, desde mi punto de vista, no consiste como cree Rorty, en la capacidad de restar cada vez más importancia a las diferencias tradicionales (de tribu, religión, raza, costumbre, etc.), frente a la semejanza en el dolor y en la humillación, sino más bien en comprender la importancia de estas diferencias dentro de una situación existencial común.

Desde mi óptica, la posibilidad que el individuo tiene de reconocer la relatividad de sus convicciones y, por tanto, de tratarlas con ironía, tiene su origen en la capacidad de tomar distancia respecto a toda las formas de objetivación, ya sean exteriores al individuo (los demás, el mundo natural) o internas a éste (representaciones de la realidad, formas del conocimiento, su propia identidad social, etc), como una capacidad para distinguirse de los demás y de las cosas, o bien, de reivindicar la diferencia respecto a las definiciones que los demás dan de uno.

Considero que esa capacidad de distanciamiento no significa que el sujeto pueda decidir sobre su situación, realizándose como pura creatividad, ya que por una parte, todo individuo es, en gran medida producto de las convicciones del ambiente sociocultural en que ha nacido, de modo que no puede prescindir de las formas de mediación simbólica, como el lenguaje, las reglas de conducta, que constituyen la determinación de su ser, etc.; si bien puede oponerse a éstas, transformándolas para crear otras, esto sólo puede hacerse en la medida en que éstas ya existen.

Por ello, considero que la ironía no puede resolverse nunca, como cree Rorty, en un simple juego, en la ligereza de una actitud estética que crea siempre nuevas redescrpciones, sino que acaba poniendo de relieve el carácter finito de la propia existencia, y por

---

---

tanto, su dimensión trágica; o bien, el hecho de que no parece haber una solución para la contradicción entre el carácter finito de la existencia y la exigencia de una verdadera transparencia del ser y una satisfacción absoluta.

Si bien la ironía impide la ilusión de poseer la verdad, no nos libera de su búsqueda, por lo que el individuo no puede evitar verse implicado en las interrogantes que se le plantean en sus relaciones con las formas del conocimiento, consigo mismo, con su destino, con los demás y con el mundo.

Como ya se ha visto, si bien no suscribo varias de las ideas de Rorty (su concepción de lo político, su idea de la filosofía, el enfoque que da a la idea de la verdad, la escisión que hace de lo público y lo privado, su ironismo liberal), considero recuperables los siguientes planteamientos:

- La importancia que le otorga al lenguaje, en tanto elemento que posibilita la constitución de mediaciones simbólicas, de identidades dentro de imaginarios colectivos que orientan la acción de las colectividades. Su concepción antifundamentalista del lenguaje, lleva a pensar en las prácticas sociales y políticas como constructos que los individuos pueden generar para cambiar su realidad y trascender prácticas, usos y costumbres que obstaculizan el desarrollo de la democracia. Para el caso de México, esta visión abre la posibilidad de pensar en la viabilidad de la transición política, enfatizando la importancia de las prácticas discursivas, de los juegos de lenguaje y de los imaginarios sociales democráticos, como una vía indispensable para la creación y consolidación de un orden democrático que no quede atrapado solamente en las reformas institucionales.
  - Haber puesto en la mesa de la discusión el problema de lo público y lo privado, si bien he criticado la posición particular de Rorty en este punto, considero que su importancia radica en haber señalado la relevancia que este problema adquiere dentro del contexto actual. Desde mi perspectiva, las distinciones entre lo público y lo privado son históricas y metodológicas, no
- 
-

ontológicas: no puede haber siempre lo público o siempre lo privado. Hay aspectos del espacio privado que son públicos y viceversa. Así, esta distinción, objeto de disputa frente a propuestas democráticas o conservadoras, supone varias dimensiones, en el caso de México nos permite ver que a partir de la construcción de ciudadanías democráticas, debe buscarse impulsar un proceso de doble democratización, en la que por un lado se asuma la necesidad de reformar el Estado desde la perspectiva de los intereses ciudadanos democráticos y por otro, la reestructuración de la sociedad civil, desde el reconocimiento de la igualdad ciudadana, el respeto a las diferencias y la confrontación de las desigualdades de género, étnicas, raciales, generacionales, sexuales, de capacidad, etc.

- Su enfoque constructivista de lo político y lo social, en el sentido de que las reformas sociales y políticas deben ir de la mano de las reformas al entramado institucional. Considero que esta perspectiva es válida para el análisis de la problemática democrática en México ya que, como lo he señalado anteriormente, las reformas que se limitan al plano institucional no serían suficientes para el afianzamiento de la democracia, se precisa equilibrarlas con el desarrollo de una ciudadanía cuya subjetividad se constituya a través de la internalización de valores democráticos, que den lugar a una cultura política participativa, sin la cual todo intento democratizador sólo será un buen deseo.
  - Su visión contexto-dependiente, antifundamentalista y antiabsolutista, la cual permite destacar que no hay un procedimiento unívoco a través del cual la democracia se puede alcanzar, lo que hay son prácticas sociales que se manifiestan en contextos específicos, cuya reelaboración permitirá adecuarnos a las exigencias de nuestros tiempos.
- 
-

Finalmente, considero que independientemente de las inconsistencias y limitaciones de la filosofía de Rorty, sus propuestas nos permiten reflexionar sobre la importancia que actualmente tiene la articulación de las problemáticas sobre el lenguaje, el individuo y la democracia para comprender a nuestra sociedad.



---

---

## BIBLIOGRAFIA

### A) OBRAS DE RICHARD RORTY

- RORTY, Richard. *The World Well Lost*. *Journal of Philosophy* 69, 1972
- \_\_\_\_\_. *Contemporary Philosophy of Mind*. *Synthese* (53), 1982.
- \_\_\_\_\_. *Pragmatism, Davidson and Truth* [en] Lepore, Ernest (comp.). *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford Blackwell, 1984.
- \_\_\_\_\_. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Trad. de Jesús Fernández Zulaica, Ediciones Cátedra, Madrid, (1ª. Edición del original: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979), 1989.
- \_\_\_\_\_. *The Dangers of Over-Philosophication*. *Educational Theory*. 40 (1), 1990.
- \_\_\_\_\_. *El giro lingüístico. Dificultades metafísicas de la filosofía lingüística*. Trad. de Gabriel Bello, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, (1ª. Edición del original: *The linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, The University of Chicago Press, 1967), 1990.
- \_\_\_\_\_. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Trad. de Alfredo Eduardo Sinnot, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, (1ª. Edición del original: *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge University Press, 1989), 1991.
- 
-

- 
- ..... *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos Filosóficos 2.* Trad. de Jorge Vigil Rubio, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, (1ª. Edición del original: *Essays on Heidegger and others*, Cambridge University Press, 1991), 1993.
- 
- ..... *Derechos Humanos, Racionalidad y Sentimentalismo* [en] Abraham, Tomás, Alain Badiou y Richard Rorty. *Batallas éticas.* Ediciones Nueva Visión SAIC, Buenos Aires, 1995.
- 
- ..... *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1.* Trad. de Jorge Vigil Rubio, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, (1ª. Edición del original: *Objectivity, relativism, and Truth. Philosophical Papers*, Cambridge University Press, 1991), 1996.
- 
- ..... *Consecuencias del Pragmatismo.* Trad. de José Miguel Esteban Cloquell, Editorial Tecnos, Madrid, (1ª. Edición del original: *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, 1982), 1996.
- 
- ..... *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo.* Trad. de Eduardo Rabossi, Fondo de Cultura Económica, Argentina (1ª. Edición del original: *Hoffnung Statt Erkenntnis: Eine Einführung in die Pragmatische Philosophie*, Passagen Verlag, 1991), 1997.
- 
- ..... *Notas sobre Desconstrucción y Pragmatismo* [en] Critchley Simon, Jacques Derrida, Ernesto Laclau y Richard Rorty. *Desconstrucción y Pragmatismo.* Trad. de Marcos Meyer e Inés M. Pousadela, Paidós, Argentina (1ª. Edición del original: *Deconstruction and pragmatism.* Routledge, Nueva York, 1996), 1998.
- 
-

## B) OBRAS SOBRE RICHARD RORTY

- ABRAHAM, Tomas, Alain Badiou y Richard Rorty. *Batallas éticas*. Ediciones Nueva Visión SAIC, Buenos Aires, 1995.
- CAVALIER, Robert. *Notes on Richard Rorty and Habermas: Commonalities between Rorty and Habermas liberal politics, solidarity, and "communicative community"*. Cambridge University Press, 1993.
- CREAMER, Barry. Rorty and commonsense irony. *Humanities* (5301), 1996.
- GERAS, Norman. *Solidarity in the Conversation of Humankind: The Ungroundable Liberalism of Richard Rorty*. Steve Palmer Publishers, 1995.
- ISENBERG, Sheldon R. and Gene R. Thursby. *A perennial Philosophy Perspective on Richard Rorty's Neo-Pragmatism*. New York, Harper and Row Publishers, 1997
- LAURITZEN, Paul. *Philosophy of Religion and the Mirror of Nature: Rorty's Challenge to Analytic Philosophy of Religion. International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. XVI (I), 1984.
- MALACHOWSKI, Alain (Edit). *Reading Rorty: Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*. Cambridge, Massachussets; Basil Blackwell, 1990.
- MOUFFE, Chantal (Comp.). Critchley Simon, Jacques Derrida, Ernesto Laclau y Richard Rorty. *Desconstrucción y Pragmatismo*. Trad. de Marcos Meyer e Inés M. Pousadela, Paidós, Argentina (1ª. Edición del original: *Deconstruction and pragmatism*. Routledge, Nueva York, 1996), 1998.
- 
-

- NEUHAUS, Richard John. *Mr. Rorty's Terrible Uncertainties. First Things*. 47, 1994.
- RAMEY, Bill. *Rorty, Nagel, and the Platonic Myth*. De. Morton White. New York: New American Library, 1994.
- TOKER, Leona. *Liberal ironist and the "Gaudily Painted Savage": On Richard Rorty's of Valdimir Nobokov. Zembla* 12 (Z), 1995.

### C) BIBLIOGRAFIA GENERAL

- ADORNO, Theodor, W. *Dialéctica Negativa*, Editorial Taurus, Madrid, 1975.
- \_\_\_\_\_ y M. Horkheimer. *Dialéctica del Iluminismo*. Editorial Sudamérica, Buenos Aires, 1987.
- APEL, Karl-Otto. *La transformación de la filosofía II. El a priori de la comunidad de comunicación*. Trad. de Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill, Editorial Taurus, Madrid, (1ª. Edición del original: *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972-1973), 1985.
- ARONOWITZ, Stanley and Henry Giroux. *Postmodern Education. Politics, Culture and Social Criticism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993.
- ARRIARAN, Samuel. *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la modernidad desde América Latina*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México. 1997.
- ASSOUN, Paul-Laurent. *La Escuela de Francfort. ¿Qué sé?: Que Sais-Je?* Presses Universitaires de France, 1991.
- AYER, A.J. *La filosofía del siglo XX*. Trad. de Jorge Vigil. Crítica, Grupo Editorial Grijalbo, Barcelona, (1ª. Edición
- 
-



del original: *Philosophy in the Twentieth Century*,  
Tweidenfeld and Nicolson, Londres, 1982), 1983.

\_\_\_\_\_ *El positivismo lógico*. Trad. de L. Aldama, U. Frisch,  
C.N. Molina, F.M. Torner y R. Ruíz Harrel, Fondo  
de Cultura Económica, México (1ª. Edición del  
original: *Logical positivism*, The Free Press of  
Glencoe, Chicago. 1959), 1986.

\_\_\_\_\_ *Lenguaje, verdad y lógica*. Editorial Planeta, Barcelona,  
1994.

BALANDIER, George. *Modernidad y Poder*. Editorial Jucar  
Universidad, Barcelona, 1988.

BALLESTEROS, Jesús. *Posmodernidad y Comunidad*. Editorial  
Trotla, Madrid, 1992.

BECK, Clive. Postmodernism, Pedagogy, and Philosophy of  
Education. *Educational Theory* 45 (4), 1995.

BELL, Daniel. *Las contradicciones culturales del Capitalismo*.  
CNCA/ Alianza, México, 1989.

BERGMAN, Gustav. *Logic and Reality*. Wisconsin University Press,  
1964.

BERMAN, Marshall. *Todo sólido se desvanece en el aire*. Editorial  
Siglo XXI, México, 1992.

BIDET, Jacques. *Teoría de la Modernidad*. Editorial El Ciclo por  
Asalto, Buenos Aires, 1993.

BLUMENBERG, Hans. *The Legitimacy of modern age*. MIT Press,  
Cambridge, 1983.

BOUTOT, Alain. *Heidegger. ¿Qué sé?: Que Sais-Je?* Presses  
Universitaires de France, 1991.

BRAUNSTEIN, Néstor A. (Comp.). *A medio siglo de El malestar en  
la cultura de Sigmund Freud*. 3ª. Edición, Siglo XXI  
editores, México, 1985.

---

- CACCIARI, Massimo. *KRISIS. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de nietzsche a wittgenstein*. Trad. de Romeo Medina, Siglo XXI Editores, México, (1ª. Edición del original: *krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da nietzche a wittgenstein*, Sfeltrinelli Editore, Millan, 1976), 1982.
- CARNAP, Rudolf. *La construcción lógica del mundo*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1988.
- CASULLO, Nicolás (Comp.). *El debate Modernidad-Posmodernidad*. Editorial Punto Sur, Buenos Aires, 1989.
- CASSIRER, Ernest. *La filosofía de la Ilustración*. Fondo de Cultura Económica, México, 1984.
- CONNOR, Steven. *Postmodernism Culture. An Introduction to theories of the Contemporary*. Basil Blackwell, Cambridge, 1991.
- CULLER, Jonathan. *Sobre la Deconstrucción. Teoría y Crítica después del Estructuralismo*. Editorial Cátedra, Madrid, 1984.
- DAVIDSON, Donald.. *On the Very Idea of a Conceptual Scheme. Proceeding of the American Philosophy Association (17)*, 1973.
- \_\_\_\_\_. *A Nice Derangement of Epitaphs*. [in] Lepore, Ernest (comp.). *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford Blackwell, 1984.
- \_\_\_\_\_. *De la verdad y de la Interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*. Trad. de Guido Filippi, Editorial Gedisa, Barcelona, (1ª. Edición del original: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, 1984), 1990.
- 
-

- 
- ..... *Mente, mundo y acción*. Trad. de Carlos Moya Espí, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona (Traducción de los títulos originales: *The Myth of the Subjective; A Coherence Theory of Truth and Knowledge; Deception and Decision; Knowing One's Own Mind y The conditions of Thoughts, Bewusstsein. Sprache und Kunst; Kant oder Hegel; The Multiple Self; Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association y Le Cahier du Collège International de Philosophie, respectivamente*), 1992.
- DE PERETTI, della Rocca Cristina. *Jacques Derrida: Texto y Deconstrucción*. Editorial Anthropos, Barcelona, 1989
- DENNETT, Daniel C. *Contenido y conciencia*. Trad. de José Ma. Lebrón, Editorial Gedisa, Barcelona, (1ª. Edición del original: *Content and Consciousness*, Routledge & Kegan Paul, 1969), 1996.
- DERRIDA, Jacques. *La filosofía como Institución*. Juan Garnica Ediciones, Barcelona, 1984.
- ..... *Márgenes de la Filosofía*. Editorial Cátedra, Madrid, 1989.
- ..... *La escritura y la diferencia*. Editorial Anthropos, Barcelona. 1989.
- ..... *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. Editorial Siglo XXI, México, 1994.
- DIGGINS, John Patrick. *The Promise of Pragmatism: Modernism and the Crisis of Knowledge and Authority*. The University of Chicago Press, 1994.
- DILTHEY, Wilhelm. *Crítica de la razón histórica*. Trad. de Jorge Binaghi, Ediciones Península, Barcelona, (1ª.
- 
-

Edición del original: *Critica della ragione storica*, P. Rossi, 1985), 1986.

DREYFUS, Hubert L. *Ser-en-el-mundo. Comentarios a la división I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Trad. de Francisco Huneeus y Héctor Orrego, Cuatro Vientos Editorial Santiago de Chile, (1ª. Edición del original: *Being-in-the-world. A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, Hubert L. Dreyfus. MIT Press, 1991), 1996.

ECO, Umberto. *Interpretación y sobreinterpretación*, Gran Bretaña, Cambridge University Press, 1995.

FORRESTER, John. *Dispatches from the Freud Wars. Psychoanalysis and Its Passions*. Harvard University Press, 1997.

FOSTER, Hal, Jürgen Habermas, Jean Braudrillard et al. *La posmodernidad*. Trad. de Jordi Fibla, Editorial Kairós, México, (1ª. Edición del original: *The Anti-aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, Bay Press, 1983.), 1988.

FOUCAULT, Michael. *Language, Counter-Memory Practice: Selected Essays and Interviews*, 1977.

GENDLIN, E. T. Thinking Beyond Patterns: Body, Language and Situations [in] *The Presence of Feeling in Thoughts*. B. Denouden and M. Moen, New York, 1991.

GUTIERREZ, Castañeda Griselda. *Cultura Política e imaginarios democráticos. Teoría*, Revista del Colegio de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, No. 4, febrero, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo, Editorial Taurus, Buenos Aires, (1ª. Edición del original: *Der*

---

*Philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985.), 1989.

---

. *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo, Editorial Taurus, Buenos Aires, (1ª. Edición del original: *Theorie des kommunikativen Handelens. Ban 2. Zyr Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1981.), 1990.

---

. *Pensamiento postmetafísico*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo, Editorial Taurus, México, (1ª. Edición del original: *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1988.), 1990.

---

. *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*. Trad. de Salvador Más Torres y Carlos Moya Espí, Red Editorial Iberoamericana, México, (1ª. Edición del original: *Theorie und Praxis*, Hermann Luchterhan Verlag, Darmstad und Neuweid, 1963.), 1993.

HEIDEGGER, Martin. *Poetry, Language, Thinking*. Harper and Row, Nueva York, 1971.

---

. *El Ser y el Tiempo*. Fondo de Cultura Económica, México. 1986.

---

. *Introducción a la metafísica*. Editorial Gedisa, Barcelona, 1993.

HOPPER, Paul J. *Times on the Sign: Lectures on Discourse and Temporality in Recent Linguistics*. Carnegie Mello University, 1989.

HORKHEIMER, Max. *Teoría crítica*. Editorial Armorortu, Buenos Aires, 1974.

HUTCHEON, Linda. *The Politics of Postmodernism*. Routledge London, 1989.

---

- JAMES, Edward W. *Mind-Body Continuism: Dualities without dualism. The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. V (4), 1991.
- JOHNSON, Paul. *Tiempos Modernos*. Trad. de Aníbal Leal, Javier Vergara Editor, Buenos Aires (1ª. Edición del original: *A history of the modern world*, Weidenfeld and Nicholson, 1983), 1988.
- KATZ, Jerrold J. *La realidad subyacente del lenguaje y su valor filosófico*. Trad. de Conxita Lléo, Alianza Editorial, Barcelona, 1980.
- KENNY, Anthony. *El legado de Wittgenstein*. Trad. de José A. Robles, Siglo XXI Editores, México, 220 p.p. (1ª. Edición del original: *The legacy of Wittgenstein*, Basil Blackwell Publisher, 1984), 1990.
- KUHN, T.S. *La estructura de las revoluciones científicas*. Trad. de Agustín Contin, Fondo de Cultura Económica, México, 320 p.p. (1ª. Edición del original: *The Structure Of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, 1962), 1985.
- LEVENTHAL, Robert S. *Jean François Lyotard, The Differend: Phrases in Dispute*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.
- LIPOVETSKY, Gilles. *La Era del Vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Trad. de Joan Vinyoli y Michèle Pendanx Editorial Anagrama, Barcelona (11ª. Edición del Título Original: *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Éditions Gallimard, París, 1983), 1986.
- 
- \_\_\_\_\_ . *El Imperio de lo Efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*. Trad. de Felipe Hernández y Carmen López, Editorial Anagrama, Barcelona, (6ª. Edición del título original: *L'Empire*
-

*de l' éphémère. La mode et son destin dan les sociétés modernes*, Éditions Gallimard, París, 1987) 1990.

LOPEZ, Gil Marta. *Obsesiones filosóficas de fin de siglo*. 2ª. Edición, Editorial Biblos, Buenos Aires, 1993.

LYOTARD, Jean François. *Reglas y paradojas*. *Universidad de México*, Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México. Volúmen XLII (437), 1987.

------. *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Trad. de Mariano Antolín Rato, Red Editorial Iberoamericana, México, 1990.

------. *Economía libidinal*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1990.

MARTINEZ, Freire Pascual F. *La nueva filosofía de la mente*. Editorial Gedisa, Barcelona, 1995.

MAYER, J. P. *Trayectoria del pensamiento político*. Trad. de Vicente Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, (1ª. Edición del original: *Political Thought. The European Tradition*, J. M. Dent & Sons, Londres, 1939), 1994.

McCARTHY, Thomas. *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo, Editorial Tecnos, Madrid, 462 p.p. (1ª. Edición del original: *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Thomas McCarthy, 1978), 1992.

McGann, Jerome J. *Social values and poetic acts: a historical judgement of literary work*. Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 1988.

MILAN, Eduardo. *Una pregunta repetida: ¿Postmodernidad?* *Universidad de México*, Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México. Volumen XLII (437), 1987.

- MIRANDA, José Porfirio. *Racionalidad y democracia*. Ediciones Sígueme, Salamanca España, 1996.
- MORALES, Cesáreo. *Individuo, autonomía, política. Cuadernos Americanos*. Segunda Época, Año XLV, Vol. CCLXVI, No. 1, Enero-Febrero, 1986.
- \_\_\_\_\_. *La regulación de los órdenes sociales colectivos: Del "Dios Mortal" de Hobbes a la "Mano Invisible" de A. Smith. Cuadernos Americanos*. Segunda Época, Año XLV, Vol. CCLXVI, Mayo-Junio, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Individuo, violencia y política*. [en] *La herencia de Foucault. Pensar en la diferencia*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Consideraciones sobre la Revolución francesa y la Revolución mexicana* [en] Gutiérrez, Castañeda Griselda (Comp.). *La Revolución Francesa. Doscientos años después*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.
- \_\_\_\_\_. *La justicia en las sociedades complejas*. [en] *Diálogos sobre filosofía política*. Colección ¿Por qué aún Filosofía? Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.
- MUCHER-VOHMER, Kurt. *The hermeneutics reader, texts of ten german tradition form the enlightenment to the present*, Basil Blackwell, Oxford, 1986.
- NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge Massachussets Harvard University Press, 1985.
- PICO, Josep (Comp.). *Modernidad y Postmodernidad*. Alianza Editorial, México, 1990.
- 
-



- PUTNAM, Hilary. *Mind, Language and Reality*. Cambridge Harvard University Press, 1975.
- RAMEY, Bill. *Derrida and Deconstruction: A Brief Introduction*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1992.
- RAMOS-POQUI, Guillem, David Rodway and Richard Hands. *Creative strategies and the counter-culture of the 90's*. First Things, 1997.
- ROSE, Gillian. *Dialéctica del nihilismo. La idea de la ley en el pensamiento postestructuralista*. Trad. de Alfredo Herrera Patiño, Fondo de Cultura Económica, México, 205 p.p. (1ª. Edición del original: *Dialectic of Nihilism. Post-Structuralism and Law*, Basil Blackwell Publisher Limited, Oxford-Nueva York, 1984), 1989.
- SCHÜRMAN, Reiner y Dominique Janicaud. *Heidegger y la filosofía práctica*. Trad. de Diego Tatián, Alción Editora, Argentina, (1ª. Edición de los originales: *Que faire à la fin de la métaphysique? Y Face à la domination*, Lcahier de l'Herne, Paris, 1983), 1993.
- SEATON, James. *Cultural Conservatism, Political Liberalism: From Criticism to Cultural Studies*. Michigan State University Press, 1996.
- SMITH, Joseph and William Kerrigan (comp). *Pragmatism's Freud*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1986.
- STRAWSON, P.F. *Singular Terms, Ontology and Identity*. *Mind* (65), 1965.
- THIEBAUT, Carlos. *La herencia de la Ilustración*. Editorial Crítica, Barcelona, 1991.
- VAN HEIJENOORT, J. *From Frege to Gödel*. Cambridge, Harvard University Press, 1967.
- 
-

- VATTIMO, Gianni. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Trad. de Alberto L. Bixio, Editorial Gedisa, México, (1ª. Edición del original: *La fine della modernità*, Gianni Vattimo, Torino, 1985). 1986.
- \_\_\_\_\_. *Introducción a Nietzsche*. Trad. de Jorge Binaghi, Editorial Nexos, Barcelona, (1ª. Edición del original: *Introduzione a Nietzsche*, Laterza & Figli, Roma / Bari, 1985), 1990.
- \_\_\_\_\_. *Las aventuras de la Diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Trad. de Juan Carlos Gentile, 2ª. Edición, Ediciones Península, Barcelona, (1ª. Edición del original: *Le avventure della differenza*, Aldo Garzanti Editore, 1980), 1990.
- VON WRIGHT, Georg Henrik. *Explicación y comprensión*. Trad. de Luis Vega Reñón, Alianza Editorial, Madrid, 1979.
- WILKERSON, Richard C. *Postmodern Dreaming: An Introduction. Electric Dreams*. Volume 4 No. 5, 1997.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. de Enrique Tierno Galván, Alianza Editorial, Madrid, 1973.
- WOLIN, Richard. *Modernismo versus postmodernismo*. *Universidad de México*, Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México. Volúmen XLII (437), 1987.
-