

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



*Lo político entre la comunidad liberal y la política de la  
justicia*

**T E S I S**  
**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:**  
**DOCTOR EN FILOSOFÍA**  
**P R E S E N T A**  
**Mtr o. Rogelio Del Prado Flores**

TUTORA: DRA. ANA MARÍA MARTÍNEZ DE LA ESCALERA  
COMITÉ TUTORAL: DRA. SILVANA RABINOVICH KAUFMAN  
DRA. ELISABETTA DI CASTRO STRINGHER

México, Ciudad Universitaria, mayo, 2009



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**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.

A mi esposa Renata  
a mis hijas Betsy y Fátima  
*por haberme amado, esperado, a que tuviera tiempo para ellas*

A Lala, Malú y Liz  
*por estar siempre ahí, velando*

A la memoria del mi padre, Rogelio,  
*que con su ausencia, ha sido mi maestro*

A la Dra. Ana María Martínez de la Escalera  
*por haber creído en mí desde hace tanto tiempo,*  
*por guiarme,*  
*por su enorme espíritu para la docencia,*  
*por su testimonio de responsabilidad para el otro*

A la Dra. Silvana Rabinovich  
A la Dra. Elisabetta Di Castro  
*por haberme acompañado en el desarrollo de esta investigación,*  
*por su amistad*

A la Dra. Erika Lindig  
Al Dr. Gerardo de la Fuente  
y a todos los profesores que en el Programa de Posgrado de Filosofía de la UNAM  
me ayudaron a adentrarme en el pensamiento de la diferencia

A la memoria del filósofo neoyorquino  
A la memoria del filósofo argelino  
*que tan próximos y tan lejanos, virtualmente, me compartieron de su sabiduría*

## ÍNDICE

Introducción: Debate entre pragmatismo y una lectura gramatológica	4
Capítulo 1: Pragmatismo y redescrición	15
Capítulo 2: Una comunidad contingente y pos-filosófica	27
2.1 Comunidad, lenguaje y contingencia	28
2.2 Etnocentrismo y liberalismo	39
2.3 Liberalismo e individualismo metodológico	50
Capítulo 3: Pragmatismo y política	59
3.1 Notas sobre la distinción público privado	60
3.2 La ironía y lo privado	70
3.3 Política y consenso	91
Capítulo 4: Derrida y Levinas. Un texto de huellas, tachaduras y heteronomías	118
4.1 Levinas y la ontología	120
4.2 Lo Mismo y el Otro	130
Capítulo 5: Lectura gramatológica y política	146
5.1.1 Gramatología, lenguaje y política	146
5.1.2 Escritura y logocentrismo: un recorrido hacia una lectura gramatológica a partir del pensamiento de la diferencia de Jacques Derrida	149
5.2 Políticas de la justicia	170
Conclusiones	187
Bibliografía	200

## Introducción: Debate entre pragmatismo y una lectura gramatológica

Nuestro trabajo consiste en la recuperación de un fructífero debate entre desconstruccionistas y pragmatistas, encabezados principalmente por Jacques Derrida (Argelia, 1930-París, 2004<sup>1</sup>) y Richard Rorty (Nueva York, 1931- 2007). En las últimas décadas esta polémica ha tomado un gran realce, prueba de ello son los innumerables ensayos que se han escrito en torno a la interpretación rortiana de la obra de Derrida. A pesar de que Rorty se formó en sus inicios como pensador dentro de la corriente analítica<sup>2</sup>, ha estado atento —como pocos dentro de esta escuela— a la producción filosófica de la corriente denominada por ellos mismos como “filosofía continental”; asimismo, desde los años setenta, se ha dedicado a analizar detenidamente la obra del filósofo argelino. En ocasiones Rorty se consideró seguidor y admirador de Derrida, pero esto no impidió que también fuera uno de sus críticos más tenaces.

Lo cierto es que el pragmatismo rortiano<sup>3</sup> como la desconstrucción derridiana, han generado un contexto bastante amplio tanto de detractores como de fervientes seguidores. Cada uno por su lado ha recibido fuertes críticas, y no son pocos los autores que los clasifican en el mismo bando bajo la trillada noción de “posmodernidad”,<sup>4</sup> como es el caso de Mauricio Beuchot,<sup>5</sup> entre muchos otros.

---

<sup>1</sup> El 8 de octubre Jacques Derrida (no) muere, en París, en un hospital de la Rue d’Ulm, de cáncer de páncreas, a los 74 años.

<sup>2</sup> En 1946 llega a la Universidad de Chicago, que en ese entonces estaba casi dominada por una mística neoaristotélica liderada por Hutchins y sus amigos Mortimer Adler y Richard McKeon.

<sup>3</sup> Nuestro estudio no se detendrá a analizar las similitudes y las diferencias entre el pragmatismo clásico (Dewey, James, Peirce) que dominó la escena intelectual en los Estados Unidos hacia principios del siglo XX, con el pragmatismo de Richard Rorty. Sin embargo, serán inevitables las referencias a Dewey ya que Rorty hace constantes referencias a él. Incluso llega a comentar que lo único que hace es decir las mismas cosas que dijo Dewey pero a públicos diferentes.

<sup>4</sup> El 2 de mayo de 2002, Jacques Derrida se dirigió al público mexicano vía satélite desde la Universidad de Irvine, en California. Esta videoconferencia se realizó gracias al apoyo de la UNAM y del Tecnológico de Monterrey. Dentro del comité organizador estaba la Dra. Ana Martínez de la Exalera. Aquí algunas palabras del filósofo argelino sobre la referencia a la posmodernidad y su trabajo: "sobre la posmodernidad, en efecto nunca he utilizado esa palabra y jamás me he sentido representado en mi trabajo por ese vocablo, sobre todo porque la idea de posmodernidad implica una cronología y un orden lineal de la historia, un antes y un después, algo que no me parece adecuado para describir mi relación o el lugar de mi trabajo en la historia." *La Jornada*, México, 3 de mayo de 2002

<sup>5</sup> Cf. Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, Editorial Torees Asociados, México, 2004. Sobre Rorty las páginas son: 149-159; sobre Derrida: 87-105; *Posmodernidad, Hermenéutica y analogía*, Universidad Intercontinental, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, México,

Habermas, por ejemplo, es uno de los detractores iniciales de la desconstrucción que más ha influido en la cultura occidental. En *El discurso filosófico de la Modernidad*, de 1985, Habermas analizó la relación de la desconstrucción con la historia de la metafísica. Habermas considera que Derrida permanece apegado, en términos idealistas, a la historia de la metafísica, ya que le da un trato privilegiado, como si fuera un “superacontecer que determina todo lo intramundano”.<sup>6</sup> Sobra decir que Habermas se opone a tal tratamiento. La perspectiva de Habermas ha alimentado, en el campo de la “filosofía profesional”, el rechazo contra Derrida. Sin embargo, en referencia a la perspectiva habermasiana, en contrapartida, se desataron, en el mundo anglófono, una serie de críticas contra lo que se consideró una lectura errada. Es el caso de Christopher Norris quien en su volumen *¿What’s Wrong with Postmodernism?*, de 1990, corrige a Habermas.

Por su parte, la lectura rortiana acerca de la desconstrucción también ha ido creciendo en relevancia en el ámbito internacional, generando reacciones intelectuales a favor y en contra de dicha interpretación. La diferencia de la lectura rortiana respecto a la controversia entre Habermas y Derrida, radica en que se inserta preferentemente en un debate político en torno a las consecuencias de la desconstrucción, que rebasa el mero academicismo. Bajo este nuevo horizonte de controversia política —sobre la interpretación rortiana en torno a las posibilidades de la desconstrucción en lo político, el 29 de mayo de 1993, Chantal Mouffe tuvo el acierto de organizar el simposio “Desconstrucción y pragmatismo”, celebrado en el Collège International de Philosophie de París. En ese simposio participaron Richard Rorty y Jacques Derrida, y como comentaristas estuvieron Simon Critchley y Ernesto Laclau. Sin embargo, es importante aclarar, que el debate entre pragmatismo y desconstrucción se remonta más atrás del simposio señalado, incluso se remonta más allá de la

---

1996; *Interpretación y realidad en la filosofía actual*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996; *Ética*, Editorial Torres Asociados, México, 2004

<sup>6</sup> Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad. (Doce lecciones)*, versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, Taurus Humanidades, Madrid, 1989, p. 248

interpretación rortiana. Por ejemplo, en torno a la obra *Cómo hacer cosas con palabras*, de Austin, Derrida y Searle mantuvieron un debate singular.<sup>7</sup>

Nuestro estudio pretende analizar detenidamente el diálogo entre la perspectiva pragmática de Rorty y la lectura gramatológica de Derrida; tratamos de contextualizar la polémica para comprender las posibles implicaciones que acarrea un diálogo de esta naturaleza en ámbito de lo político.<sup>8</sup> Es cierto que el diálogo entre gramatología y pragmatismo no tiene todas las claves para descifrar la complejidad de lo político, pero sí creemos que favorece el reexamen de la política democrática, sobre todo permite aproximarse al debate entre dos tradiciones contrapuestas dentro de la escena mundial contemporánea.

Hoy, a la vista del análisis de lo político desde los “estados de excepción”, conviene pensar si la “espectralidad” derridiana nos permite revisar aquellos singulares escenarios, como lo son Auschwitz o los Campos de Exterminio, y sus posibles relaciones o conexiones con la política democrática. Gracias al desajuste o desarme que provoca un análisis sobre la espectralidad en torno a los “estados de excepcionalidad”, se pueden tomar estos resultados como modelos explicativos de lo político.<sup>9</sup>

Los integrantes de las dos tradiciones que analizamos coinciden en condenar enérgicamente al nazismo, al *apartheid*, al Holocausto, y a la serie de acontecimiento racistas y genocidas de nuestro siglo que aquí conjuntamos bajo

---

<sup>7</sup> Sobre la interpretación derridiana sobre la obra de Austin, véase el ensayo: “Signature, événement, contexte”, en, *Marges de la philosophie*, Les Editions de Minuit, Paris, 1972, pp. 370ss. En la traducción al español, en Cátedra, traducción de Carmen González Marín, Madrid 1998, pp. 347ss. Por nuestra parte, nos referimos a este debate en el capítulo tercero de este estudio.

<sup>8</sup> La primera implicación es aproximarse a una nueva concepción de lo político. A partir de ésta podría hablarse también de lo académico-político, lo estético-político y de lo tecno-político.

<sup>9</sup> Por ejemplo, el empleo que hace Steiner del término “Holocausto” nos remite a un análisis más amplio de lo que sucedió con la ejecución (empleamos el término “ejecución” para poner de manifiesto la horrible “legalidad” del proceso, en contraste con una mera matanza) de seis millones de mujeres, hombres, niños judíos. En vez de referirse exclusivamente a lo que sucedió en los campos de exterminio, y de forma sumamente indicativa, Steiner utiliza el término “Holocausto” para referirse a la muerte por guerra, sobre todo a partir de lo que se denomina por genocidio, de setenta millones de personas desde 1914. En este corto período de tiempo, Steiner incluye el sacrificio de la juventud europea en la primera guerra mundial, uno de los actos suicidas de mayores proporciones en cualquier civilización de la historia de la humanidad, así como las purgas de Stalin, las deportaciones de pueblos enteros, las hambrunas planificadas, etcétera. Agamben, por su parte, con la figura del “musulmán” nos permite pensar de otra forma lo que tradicionalmente llamamos “humanidad”, lo político, lo social. La referencia se encuentra en Hilary Putman, “La revolución francesa”, en la edición a cargo de Eliot Deutsch, *Cultura y Modernidad. Perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente*, Editorial Kairós, traducción de David Sempau, Barcelona, 2001, p. 237



la categoría de “Estados de excepción”, que Steiner denomina como el “Holocausto de nuestro siglo”. Pero las diferencias en torno a las acciones que hay que tomar después de estos contundentes signos de “estados de excepcionalidad” son muy grandes. La postura reformista de los pragmáticos sostiene que las instituciones democráticas deben ser revisadas pero no destruidas ni transformadas radicalmente, defienden sus tesis sobre la base de que dichas instituciones son la única opción viable que conocemos y que tenemos a la mano. Ellos son más proclives a revisar las circunstancias sociales, económicas y políticas que llevaron a la concreción de estos horribles escenarios, para intentar que se corrijan.<sup>10</sup> Implícitamente son defensores de una postura “conservadora”; de tal suerte que los actos de violencia generalmente son considerados como excepciones al orden democrático. Por lo mismo desestiman todos los esfuerzos críticos de sus oponentes que indagan en la tradición metafísica occidental las raíces de la violencia, los actos de exclusión del “otro hombre”.<sup>11</sup> Por el otro lado tenemos la perspectiva de una lectura gramatológica, pensamiento de la diferencia, que mantiene en tensión el examen de la tradición metafísica de la presencia junto al universo “concentracionario”. Este último es pensado como fenómeno político de la Modernidad. La gramatología intenta proporcionar una transformación del lenguaje de lo político a partir de tomar el universo concentracionario como modelo teórico. Se trata de evaluar si la violencia contra el otro hombre es inherente a la categoría de lo político que hereda el pragmatismo.<sup>12</sup>

Apostamos desde un inicio por un acercamiento a la lectura gramatológica, creemos que ésta nos permitirá advertir qué juegos de poder

---

<sup>10</sup> Esta es una posible interpretación en torno a la herencia del pragmatismo clásico. Pienso que una de las características centrales del pragmatismo clásico es el rompimiento con la tradición europea. Éstos consideraban una virtud liberarse de lastre de la historia europea e iniciar su propia construcción política desde sus convicciones morales. Cf. Rivero A, “Liberales, comunitaristas, posmodernos y pragmatistas”, en, Eric Herrán (coordinador), *Filosofía política contemporánea*, UNAM, 2004

<sup>11</sup> Emmanuel Levinas lleva el análisis de la violencia hacia el otro hombre hacia los fundamentos de la filosofía griega para demostrar que en la ontología hay una reducción epistémica de la alteridad del otro.

<sup>12</sup> El concepto de lo ‘político’ que heredamos de los griegos supone entre otras cosas la soberanía de un territorio. Frente a fenómenos tales como la migración mundial como el de la globalización de las comunicaciones, es necesario una revisión de las nociones de soberanía, de territorio, de las fronteras políticas y del mismo concepto de lo político. Creemos que la crítica destructiva nos puede ayudar a revisar el lenguaje para una nueva política porvenir.

encierran los ejercicios de poder contemporáneos.<sup>13</sup> No se trata de quedarse en una revisión crítica sobre la tradición metafísica de la presencia condensada sobre todo en la Modernidad, tampoco se pretende asentarse en una crítica sobre la dinámica conceptual del liberalismo político, no se busca la superación de la tradición. Se trata, en cambio, de pensar en la necesidad de una “comunidad de debate”<sup>14</sup>, en un nuevo escenario de debate interdisciplinario para *la* filosofía. De esta manera pretendemos incrementar la base común de acuerdos para el diálogo en favor de una auténtica política plural y democrática.

El asunto de la relevancia y la pertinencia de este debate interdisciplinario (entre desconstrucción y pragmatismo), tiene que ver con el reconocimiento de que los principales problemas que aquejan a la academia se deben, en mucho, a la falta de intercambio entre las dos tradiciones.

Aunque pareciera que al concentrarse en un debate teórico sólo se está privilegiando el diálogo entre dos tradiciones,<sup>15</sup> nuestro trabajo busca que el pragmatismo -y sobre todo una lectura gramatológica- nos ayuden a desarticular las fronteras culturales e ideológicas que dividen y que dejan fuera de los acuerdos políticos, las voces de aquellas víctimas que necesitan ser escuchadas. Esta problemática debe ser atendida si es que en verdad *hay* el deseo de encontrar un espacio para el intercambio de ideas, por lo tanto, *hay* que inventar un campo de visibilidad pública donde se incluyan “los argumentos” de las víctimas; se

---

<sup>13</sup> La obra de Derrida tiene efectos políticos. La lectura gramatológica que él hace pone en marcha nuevos escenarios de interrogación sobre el sentido aporético de lo político. Un ejemplo es *Políticas de la amistad* donde hace referencia a la teoría política Carl Schmitt. Sin embargo no es apropiado describir bajo una sola categoría su estrategia desconstruccionista; Antonio Negri afirma que *Espectro de Marx* es un regreso a la ovillo histórico que condiciona la génesis de la desconstrucción. En otros textos y sobre todo en entrevistas, Derrida cuestiona casos concretos y singulares de la escena contemporánea para evidenciar las relaciones contradictorias que guarda con la tradición de la metafísica de la presencia. Cf. Antonio Negri, “La sonrisa del espectro”, en Michael Sprinker (ed), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*, traducción de Marta Malo de Molina Bodelón, Ediciones Akal, Madrid, 2002, p. 24

<sup>14</sup> La noción “comunidad de debate” corresponde a la Martínez de la Escalera. Hay que distinguir entre comunidad de debate y comunidades interpretativas. Estas últimas comparten diversas interpretaciones especializadas sobre un tema determinado sin estar obligadas de facto a llegar a una conclusión, en cambio, las comunidades de debate estarían obligadas a sacar conclusiones *políticas*. Las comunidades de debate implican un diálogo entre tradiciones y distintos saberes.

<sup>15</sup> Cuando Rorty realizó una autoevaluación de su pragmatismo lo calificó como “burgués posmoderno”. Tiempo después, se arrepintió de haber utilizado el término posmodernidad para evaluar su filosofía ya que, según él, actualmente la palabra “posmodernidad” está vacía o demasiado usada lo que implica una vaguedad en el término. Cf. Richard Rorty, *Essays on Heidegger and others*, Cambridge University Press, 1991, p. 1. En la traducción al español de Jorge Vigil Rubio en Ediciones Paidós, Barcelona, 1993, p. 15

trata de crear, fabricar, un lugar para *la* política que responda a los retos actuales de aquellos asuntos que tienen que ver con la exclusión del otro. El principal reto consiste en la elaboración de un “proyecto” que incluya como categorías de pensamiento la “experiencia del otro hombre”, del excluido, de la víctima.

Pensar para que nazcan “cosas”; hacer filosofía implica asumir responsablemente las consecuencias que provoca escuchar la voz del otro; la “política burguesa posmoderna”<sup>16</sup> no resiste el diálogo con un adversario radical; excluye los gritos y el llanto de la víctima<sup>17</sup>; de este modo, se reconoce que al tomar decisiones estratégicas se deben aceptar las aporías implícitas en los acuerdos, aunque sean provisionales. La perspectiva pragmática pugna por una sociedad sin paradojas. En este caso, la “indecidibilidad” derridiana nos permite recuperar la singularidad del acontecimiento. La tesis que se puede formular es la siguiente: lo otro socava las pretensiones de seguridad regulativa teórica al momento de fijar una posición política. Para Derrida, lo indecible es la experiencia de lo que siendo extranjero –heterogéneo con respecto al orden de lo calculable y de la regla-, debe entregarse a la decisión imposible teniendo en cuenta todos los saberes disponibles. Sólo así es posible hablar de una responsabilidad para el otro hombre.<sup>18</sup>

Por ejemplo, en la academia como en los medios generalmente las voces de las víctimas del exterminio nazi, como del *apartheid*, y de tantos hechos racistas y genocidas de nuestro tiempo, son reducidas al estatuto de “testimonio”, de relato, o vivencia personal; lo más grave es que no se les otorga el valor de argumentalidad epistémica, de valor teórico. Las voces de las víctimas por lo general quedan fuera del debate político. La construcción de una “comunidad de debate” se conforma a partir de la recuperar las voces de las víctimas. Advirtamos que la interpelación del “otro hombre” lleva, dentro de una comunidad de debate interdisciplinario, a poner en marcha el valor de verdad

---

<sup>16</sup> La referencia es de Rorty.

<sup>17</sup> Rechazamos también la utilización del término ‘posmodernidad’ para designar el pensamiento de Jacques Derrida. En reiteradas ocasiones, él mismo se deslinda del término. Cf. “Marx e hijos” en, Michel Sprinker (ed), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*. Editorial Akal, Madrid 2002

<sup>18</sup> Jacques Derrida, *Force de loi. Le « Fondement mystique de l’ autorité »*, Éditions Galilée, 1994, p. 53. Traducción al español por Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez, Editorial Técnos, 1997, p. 55

(según decimos verdad en sentido coloquial) o de especulación filosófica.<sup>19</sup> La interpelación que proviene de las víctimas es el paso de la contemplación teórica a la ejecución.

Todo esto deriva de la necesidad de repolitizar las experiencias humanas, de evaluarlas en su dimensión política, histórica, lingüística y de conflicto -o el conflicto a través de estos dos-. Hacemos esta tesis a partir de la necesidad de resignificar a la política; buscamos examinar las conexiones entre las diferentes formas de dominación y la ontoteología (Heidegger); evaluaremos si estas conexiones se relacionan en la construcción de las instituciones públicas, incluidas las de enseñanza pública. El reexamen del vocabulario de la política nos permitirá replantear algunos asuntos que se encuentran en la encrucijada entre la política y la ontoteología, así como analizar las viejas herramientas teóricas con las que se cuenta para su interpretación.

Suponemos que los efectos performativos que proporciona el reexamen del vocabulario de la política implican pensar en los nuevos escenarios políticos. La lectura gramatológica pondrá en duda la necesidad de pensar en un sujeto para la política. Tradicionalmente se piensa que los sujetos políticos son quienes se encuentran con la tarea de superar los límites culturales y sociales para crear condiciones más equitativas para todos. Las teorías de la justicia derivan en muchos casos de la idea de que no puede haber filosofía política sin sujeto. Por eso, la filosofía política se encuentra atrapada por la también clásica oposición entre lo público/privado. Bajo esta tensión interpretativa hay que entender la idea derridiana que sostiene que la política democrática está siempre porvenir; por otro lado, creemos que a través de estos debates la noción de “sujeto político” se estará resignificando.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> No se trata de otorgarle reconocimiento al otro en calidad de favor o dádiva. La interpelación que viene del otro desajusta los resortes de la conciencia del Yo (Levinas). El Yo es respuesta insustituible a la acuciante interpelación del otro.

<sup>20</sup> En este estudio trataré de presentar algunas reflexiones que vayan más allá de liberalismo político. Sobre todo me gustaría creer que es posible pensar de forma distinta a la menara como los defensores del liberalismo conciben la lealtad: “No lamentamos nuestro compromiso personal, nuestra parcialidad y nuestra falta de distancia, no luchamos por superarlos como signos de debilidad. Al contrario: creemos que son humanos y adecuados (...) sólo un **monstruo** no se sentiría más afectado por el dolor de su hijo que por el llanto de un extraño.” Cf. Ronald Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, Editorial Paidós, Pensamiento Contemporáneo 29, traducción de Antoni Domènech, Barcelona, 1993, p. 56. (Las

El simposio organizado por Mouffe nos permite graficar el hilo conductor de nuestra investigación, empezando por la tarea de ubicar el terreno común entre pragmatismo y gramatología. Del mismo modo, este debate nos permite encontrar las grandes diferencias que existen entre ellos, y analizar sus efectos para esta resignificación del vocabulario de la política. Hay que agradecerle a Rorty el que haya estructurado las áreas estratégicas de la polémica.

No solamente se abordarán las pistas que nos ofrece el simposio. En realidad en él se pretende encontrar el principio de una investigación,<sup>21</sup> sin ser exhaustiva, del esbozo de una forma de interrogación que quiere ser propia.

El presente trabajo está dividido en cinco capítulos. Los tres primeros están dedicados al estudio del pragmatismo de Rorty, y los dos últimos capítulos están dedicados al pensamiento de Levinas y Derrida.

En el primer capítulo abordamos sucintamente la polémica del pragmatismo de Rorty con la epistemología tradicional. Tocamos el debate entre realismo/antirrealismo y el debate entre representacionalismo/antirrepresentacionalismo. Nos concentramos, sobre todo, en la perspectiva contingente del lenguaje y del “yo”. Una perspectiva de esta naturaleza sólo se logra adoptando una postura antirrepresentacionista. Uniendo estos elementos se alcanza lo que para nosotros es el tema central del pensamiento de Rorty, a saber, la redescipción. La redescipción es un elemento básico que recorre todos los aspectos del pensamiento de Rorty. La perspectiva contingente de la redescipción nos permite abordar el segundo apartado. En él se analizan dos tópicos: el etnocentrismo —el “Nosotros” de Rorty— y la propuesta utópica de una comunidad contingente y postfilosófica. Aunque estas dos categorías están interrelacionadas, vale la pena introducir aquí algunas especificaciones.

---

negritas son mías). Siguiendo a Derrida, Levinas y Laclau, entre otros muchos, pensamos que es posible un *humanismo* distinto. No una utopía, no una reinterpretación de la tradición judeocristiana, sino algo que dependa de problematizar la contingencia y la necesidad; la libertad y la Naturaleza humana; la política y la ley.

<sup>21</sup> Y también de una aventura que implica arriesgarse a pensar de otra manera.

Para esto, distinguimos ocho características que subyacen en la concepción del “nosotros” dentro del contexto del pragmatismo y el liberalismo político.

1. La concepción del “nosotros” no es la representación de una substancia, tampoco es consecuencia de un plan superior, es más bien la suma de individuos que conforman una red tejida a través de convicciones y lealtades hacia la patria, la comunidad y la familia.

2. Esta concepción del “nosotros” es fruto de una educación pragmática y liberal. La educación sería la manipulación de los sentimientos que permite ampliar la cultura a la que se pertenece, así se puede considerar como “uno de nosotros” a aquellos que antes se les consideraba como “ellos”, o extraños.

3. La concepción pragmática del “nosotros” está ligada con el sentimiento de solidaridad liberal. La solidaridad es el sentimiento que construye un “nosotros” más amplio y diverso. La identificación es un proceso de empatía: consiste en sentir que lo que les afecta a los otros nos afecta a *nosotros*. La identificación es la expansión de la conciencia del “nosotros”, es la *capacidad* de incluir más y más gente de la que se suele llamar “marginal” hasta considerarlos uno de “nosotros”.

4. Los constructores y maestros en la edificación del “nosotros” son ante todo los antropólogos e historiadores, debido a que son gentes que nos permiten considerar a todo ser humano, por exótico que sea, como “uno de nosotros”.

5. La expansión de la conciencia del “nosotros” implica un trabajo persuasivo y terapéutico, en el que el pragmatismo tendría mucho que aportar, a partir, por ejemplo, de la difusión de una concepción contingente del lenguaje y del “yo”.

6. El “nosotros” tiene una función política, permite creer que el “nosotros” conformado por ironistas liberales, son los contemporáneos de “la mejor democracia jamás inventada y la fuente de todas las cosas buenas.”<sup>22</sup>

7. La concepción del “nosotros” es una categoría política. Esto se explica porque Rorty naturaliza las relaciones humanas, es decir, da por hecho que la noción del

---

<sup>22</sup> La idea de que “la democracia americana es la mejor cosa jamás inventada y la fuente de todas las cosas buenas”, Rorty la retoma de Emerson y Whitman. Richard Rorty, 2005, p. 74

“nosotros liberales y burgueses”, tiene una historia corta, identificable en sus orígenes y desligado de la historia europea. Concibe al “nosotros” desalienado, desdivinizado y descontaminado del lastre del pasado. Se trata de un “nosotros” nuevo, casi como recién llegado a la historia. Esto obviamente es cuestionable. En el capítulo tres de este estudio se analizará los efectos políticos de esta naturalización.

8. Como se puede apreciar, el sujeto de la política liberal es el “nosotros”. Desde esta perspectiva, habría que entender a la política liberal a partir de dos aspectos centrales: primero, como un proceso por el cual se desinfla, se desanima, a la filosofía y por extensión a la pluralidad; y un segundo aspecto, como un efecto metonímico del discurso político: se trata de hacer pasar la parte por el todo, un grupo de gente —un “nosotros”— que piensa y actúa como si fuera la totalidad. Esto se examinará con mayor cuidado en el capítulo tres y se problematizará en los dos últimos apartados.

Ahora bien, sobre la utopía de una comunidad contingente y postfilosófica distinguiremos dos características importantes. Primero, se puede decir que esta utopía está estructurada bajo el proyecto de una suma de individuos que mantienen una perspectiva contingente de todo lo que les rodea. Segundo, estos ironistas (es decir, individuos con una concepción contingente del lenguaje y del “yo”) se unen bajo el interés de mantener por separados los intereses de la vida privada del ámbito de lo público, para gozar en plenitud de la libertad liberal.

Esta utopía es por demás importante para contrastarla con la tesis de una “comunidad de debate interdisciplinario.” Aunque en el segundo apartado se toca el tema de lo político, y la relación entre el pragmatismo con la tradición liberal, deliberadamente decidimos dejar para el tercer apartado el análisis sobre la distinción entre lo público/privado. Lo consideramos pertinente porque tal distinción implica referirse al consenso traslapado de Rawls. En este sentido es importante decir que Rorty hace una interpretación historicista de Rawls —se aleja del conocido debate de si Rawls cumple o no con el objetivo de aplicarle el principio de tolerancia a la propia filosofía—. La interpretación historicista de

Rawls se yuxtapone a la despolitización que Rorty hace del lenguaje. En este tercer capítulo también se analiza la concepción de “solidaridad”.

En el cuarto capítulo se pretende analizar la relación entre la “posibilidades conceptuales” levinasianas (Rabinovich) con el pensamiento de la diferencia derridiano. Tocamos brevemente lo que a nuestra consideración resulta esencial en Levinas para comprender la encrucijada del pensamiento de la diferencia. Se revisan varios “tópicos”: la crítica a la ontología, la experiencia heterónoma, la alteridad de lo otro, la responsabilidad por el otro. Estas “posibilidades conceptuales” introducen al quinto capítulo. En este último apartado de lo que se trata es de exponer los efectos políticos de una “lectura gramatológica” (Martínez de la Escalera). Este capítulo está dividido en dos partes. En la primera parte explicamos por qué consideramos que la lectura gramatológica comporta efectos políticos. También se describen los presupuestos de los que parte una lectura gramatológica: la crítica a la pretensión de abandonar a la metafísica, la relación aporética que se mantiene con dicha tradición, la noción de “escritura”, los conceptos de logocentrismo y de diferencia. En la última parte del quinto capítulo se parte de una interpretación política del discurso freudiano. Se analiza el trabajo de duelo por la “muerte de Marx” como hipótesis para interpretar la actual fase geopolítica. Abordamos las cuestiones de lo espectral para exponer la idea de que tanto el pasado como el futuro inciden en el hoy de la política, de esta manera abordamos lo incondicional y el llamado a una justicia indesconstruible. Estas nociones, que no son categorías de pensamiento fundamentadas en una metafísica de la presencia, nos permiten, por un lado, evaluar la naturaleza de lo político, y por otro lado, realizar una hiperpolitización. El pensamiento de la diferencia es hiperpolitizante al seguir caminos y códigos que no son claramente tradicionales. La hiperpolitización permite pensar lo político y lo democrático al garantizar el espacio necesario para no quedar encerrado en esto último.



## 1. Pragmatismo y redescipción

Todo lo que es sólido se disuelve en el aire.  
Carlos Marx

Richard Rorty considera que el pragmatismo consiste en abandonar las distintas clases de teorías del conocimiento, y en rechazar la posibilidad de que haya referentes anteriores al lenguaje. Afirmar que hay referentes independientes al lenguaje implica suponer que el lenguaje está en su mejor condición cuando es perfectamente transparente a la realidad (idéntico a su objeto).<sup>23</sup> De acuerdo a Rorty, la epistemología tradicional, aquella que entiende el conocimiento como correspondencia, supone que la mente es capaz de conocer la naturaleza intrínseca de la realidad sobre la base de que el “mundo está ahí a fuera”, o de que hay “hechos” que suceden con independencia del sujeto y que pueden ser representados.<sup>24</sup> Sobre esta base, el conocimiento consistiría en la correcta adecuación de la mente con el objeto<sup>25</sup>. En contraste, el “giro pragmático”<sup>26</sup> que Rorty quiere efectuar, no se empeña en ofrecer ninguna nueva teoría del

<sup>23</sup> Cf. Richard Rorty, *Essays on Heidegger and others*, Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom, 1991b. p. 130 En la traducción al español, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, traducción de Jorge Vigil Rubio, Paidós, Barcelona 1993, p. 184

<sup>24</sup> Por ejemplo, según Bernard Williams, normalmente los antirrepresentacionistas (está pensando en el segundo Wittgenstein, de quien Rorty es un seguidor) no piensan que de trás del enunciado verdadero *S* haya una fragmento de realidad no lingüística configurado por el enunciado denominado “el hecho de que *S*” –un conjunto de relaciones entre objetos que valen independientemente del lenguaje- que vuelven verdadero a “*S*”. Cf. *Moral Luck*, Cambridge University Press, 1981, pp. 162-163. En la traducción al español: “Wittgenstein y el idealismo”, en *La fortuna moral*, traducción de Susana Marín, UNAM, México, 1993, p. 204. Sobre la respuesta a Williams de parte de Rorty, véase, *Objectivity, relativism, and truth, Philosophical papers. Volume 1*, Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom, 1991, pp. 4-5, 8, 12. En la traducción al español, *Objetividad, relativismo y verdad*, traducción de Jorge Vigil Rubio, Paidós, Barcelona 1996b, pp. 19-20, 24, 29

<sup>25</sup> Para el pragmatista, la noción de “objetividad” proviene de la confusión entre: “1. Gran parte del mundo es como es pensemos lo que pensemos sobre éste. 2. Además del mundo, existe ahí afuera algo llamado ‘la verdad sobre el mundo’.” El pragmatista asiente de *todo corazón* a 1, pero no puede dar razón de 2. El pragmatista se contenta con decir, siempre el mismo argumento que, durante siglos las tentativas de definir que es la “correspondencia” han demostrado ser fallidas, sobre todo a la hora de explicar cómo y por qué el vocabulario último de la física acabará por ser el de la Naturaleza, aquél que, al fin y al cabo, nos permite formular oraciones que se ciñen a lo que la propia Naturaleza piensa de sí misma. Cf. Richard Rorty, *Consequences of pragmatis (Essays: 1972-1980)*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982, p. xxvi. En la traducción de José Miguel Cloquell, Editorial Tecnos, Madrid, 1996, pp. 35-36.

<sup>26</sup> El propio Rorty utiliza la noción de “giro” para describir su propuesta: se trata de “un giro global en contra de la teoría y hacia la narrativa.” Richard Rorty, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom, 1989. p. xvi. En la traducción al español por Alfredo Eduardo Sinnot, editado por Paidós, Barcelona, 1991, p. 18. Por otro lado, Habermas es quien utiliza la noción de “giro pragmático” para describir el distanciamiento, pero sobre todo, la desconstrucción que Rorty efectúa de la epistemología tradicional, con lo cual completaría el giro inconcluso de la filosofía del lenguaje. Cf. Richard Rorty / Jürgen Habermas, *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?* Amorrortu Editores, traducción de Patricia Wilson, Argentina, 2007, pp. 89ss.

conocimiento que desplace a la decimonónica teoría de la correspondencia.<sup>27</sup> Se contenta más bien con dejar de lado las discusiones en torno a la distinción metafísica entre apariencia/realidad (incluyendo la polémica entre representacionalismo y antirrepresentacionalismo). Esta perspectiva aleja sobre la inutilidad de las disertaciones sobre la naturaleza de la verdad. De esta forma, Rorty no cree que haya algo privilegiado llamado “teoría” que nos revela la naturaleza intrínseca de la realidad. Él supone que en el transcurso de la historia conocida no ha habido argumentación válida o suficiente para que sea oportuno conceder ventajas especiales a algún tipo de representación teórica.<sup>28</sup> Su argumento es que todos los esfuerzos teóricos por fundamentar el valor del conocimiento “objetivo” recaen en la circularidad.

Según Rorty, las descripciones que realiza el pragmático son *acontecimientos* exclusivamente intralingüísticos que no requieren la validación o la constatación de una mirada sinóptica (con otras palabras, se trata de la propuesta antiplatónica sobre la ubicuidad del lenguaje<sup>29</sup>). Tal aseveración se “sustenta” en lo que en palabras de Hilary Putnam se reconoce como la imposibilidad de tener el “ojo de Dios” para comprobar la objetividad de cualquier descripción.<sup>30</sup> Bajo esta lógica, el pragmático no fundamenta ninguna

---

<sup>27</sup> Una de las sospechas que tiene el pragmatismo contra la teoría de la verdad como correspondencia, es la argumentación de que varios siglos de esfuerzos no han servido para dar un sentido digno de interés a la noción de “correspondencia” (de los pensamientos o de las palabras con las cosas). Cf. Richard Rorty, 1982, p. xvii. En la traducción de 1996, p. 23. Sobre la idea de que el pragmatismo no trabaja en la construcción de nuevos sistemas, véase, 1991, pp. 3-4. En la traducción de 1996b, p. 18. Uno de los pensadores que se oponen las ideas de Rorty es Thomas Nagel, Ver, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, p. XII. Nagel argumenta que los pragmatistas creen que nuestra incapacidad de establecer lo que valida o invalida determinada solución de un problema constituye una razón para dejar de lado el problema, en cambio, él afirma que “el que un problema sea irresoluble no significa que sea irreal”.

<sup>28</sup> Cf. Richard Rorty, 1982, p. xvii. En la traducción de 1996, p. 3

<sup>29</sup> El pragmatismo de Rorty suma las aportaciones de los “últimos filósofos analíticos”: Wittgenstein, Sellars, Quine y Davidson, con el “filosofar continental” para defender la ubicuidad del lenguaje. La ubicuidad del lenguaje tiene que ver con el fracaso de todos los variopintos candidatos al puesto de “puntos de partida naturales” del pensamiento, anteriores e independientes de las maneras de hablar. Cf. Richard Rorty, 1982, pp. xix-xx. En la traducción de 1996, pp. 26-29. Sobre las acusaciones contra el pragmatismo de asemejarse, o suponer, una metafísica *cuasi-idealista*, y sobre la defensa que Rorty hace contra dichas acusaciones, véase, 1996, p. 38. En la traducción de 1996b, p. 19. Sobre el caso de la “filosofía continental”, véase el ensayo de Jacques Derrida: “Signature, événement, contexte”, en *Marges de la philosophie*, Les Editions de Minuit, Paris, 1972, p. 376. En la traducción al español, en Cátedra, traducción de Carmen González Marín, Madrid 1998, p. 357

<sup>30</sup> Cf. Hilary Putnam, *Representación y realidad. Un balance crítico del funcionalismo*, Editorial Gedisa, traducción de Gabriela Ventureira, Barcelona, 2000, p. 168. En este sentido, Rorty piensa que, siguiendo a Davidson, ninguna ciencia puede ofrecernos un anclaje en los cielos, algo que pueda elevarnos desde

axiomática que permita conceder algún tipo de valor de verdad a determinadas representaciones, ni siquiera las que se efectúan en el campo de la ciencia.<sup>31</sup> Todo lo que buscaría el pragmático es la coherencia de sus descripciones a favor de una creciente utilidad.<sup>32</sup> De este modo, cuando un pragmático utiliza nociones como “verdad”, “bondad”, “racionalidad” dentro de sus descripciones, las emplea con un sentido meramente coloquial, como un “cumplido” que se les hace a los individuos por sus “aciertos”<sup>33</sup>. O bien, para un pragmático el término “verdad” es el nombre de una propiedad que todos los enunciados “verdaderos comparten”. Por ejemplo, proposiciones que son aparentemente incuestionables por el sentido común -como “ayer llovió”, “ $E=mc^2$ ”, “es mejor hacer el amor que la guerra”, “dos más dos es igual a cuatro”-, tienen en común que son enunciados

---

nuestras creencias hasta un punto de vista objetivo. Cf. 1991, p. 9. En la traducción de 1996b, p. 25. Sobre las coincidencias entre Rorty y Putnam, en especial sobre la opción de librarse de la idea de una “visión desde ninguna parte –la idea de un tipo de conocer que nada tiene que ver con el actuar, los valores o los intereses-”, véase, Richard Rorty, *Truth and Progress*, Cambridge University Press, United Kingdom, 1998, p. 45. En la traducción al español por Ángel Manuel Faerna, en Editorial Paidós, Barcelona, 2000, p. 65

<sup>31</sup> Los defensores de la objetividad del conocimiento científico alegan que la ciencia es *operativa*, es decir, *logra resultados*: nos permite curar enfermedades, borrar del mapa ciudades, y cosas por el estilo. La postura realista se preguntan: ¿cómo sería esto posible, si ciertos enunciados científicos no corresponden al modo de ser de las cosas en sí mismas? El pragmatista responde: “¿qué otras especificaciones de la relación de correspondencia pueden darse para que esta explicación tenga más valor que el recurso a la *virtus dormitiva* (a la que el doctor Molière apelaba para explicar por qué el opio provocaba el sueño)?” Richard Rorty, 1982, p. xxiv. En la traducción de 1996, p. 33. Sobre la propuesta pragmática de sustituir a la ciencia, pero sobre todo a la cultura “científica”, positivista, por algo *mejor*, véase, 1982, p. xxxvii-viii. En la traducción de 1996, p. 51. Sobre la equiparación pragmática de la ciencia física con otras disciplinas como la astrología o la crítica literaria, véase, 1991, p. 8. En 1996b, p. 24. Sobre la propuesta pragmática de reinterpretar la objetividad como intersubjetividad, o como solidaridad, véase, 1991, p. 13. En, 1996b, p. 30.

<sup>32</sup> Desde el ensayo número I de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979), y hasta *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*, 1998, Rorty se ha apoyado de los argumentos de Donald Davidson para buscar el holismo y la coherencia en el discurso, en vez de buscar oraciones que correspondan a algo. Cf. Richard Rorty, 1982, p. xviii. En, 1996, p. 25. Sobre el caso de la utilidad, Rorty distingue la utilidad de una cierta descripción para hacerle frente al entorno, de la intención de explicar esta utilidad por referencia a nociones representacionistas. Cf. 1991, p.5. En, 1996b, p. 21. “For pragmatist, the question should always be <<What use is it?>> rather than <<Is it real?>> Criticism of other philosophers’ distinctions and problematics should charge relative inutility rather than <<meaninglessness>> or <<illusion>> or <<incoherence>>.” Richard Rorty, 1998, p. 45. En traducción al español, 2000, p. 66.

<sup>33</sup> En realidad, después de la desalentadora historia de la filosofía, el pragmatista cree que la afirmación de que “las oraciones verdaderas funcionan porque corresponden con el modo de ser de las cosas”, es un vacío cumplido metafísico, es decir, inocuo, en tanto que es una palmadita retórica en la espalda del investigador. Cf. Richard Rorty, 1982, p. xvii; en 1996, p. 23. También véase la lectura que hace Rorty del pensamiento de James, en torno a que “verdadero” es una noción normativa, un cumplido a las oraciones que parecen cumplir su cometido. Cf. 1982, p. xxv; en 1996, p. 35. Sobre James, véase, *Pragmatism and the Meaning of Truth*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1978, p. 42. Sobre la objeción que le hace Putnam de que él (Rorty) sugiriera que se altere el modo común de usar dichas palabras, y el rechazo de Rorty a tal aseveración, véase, Richard Rorty, 1998, p. 44. En la traducción al español Paidós, Barcelona, 2000, p. 65

“verdaderos de acuerdo a su propio contexto”. En consecuencia, el único criterio que se dispone para la aplicación de la palabra “verdadero” es la justificación, y la justificación –al igual que la aplicación del criterio de utilidad- siempre es relativa a un auditorio. Por tanto, la noción de “verdad” también es dependiente de la apreciación de ese auditorio –a los propósitos que desea ver atendidos y a la situación en la que se encuentra-.<sup>34</sup> Lo característico de los pragmatistas en torno a la noción de “verdad”, es que dudan de que haya mucho que decir sobre lo que hace verdadero a un enunciado. De la misma forma, creen que hay acciones buenas, que dentro de determinadas circunstancias merecen la pena realizarlas, pero nuevamente los pragmáticos sospechan que haya algo general y útil que decir sobre lo que hace que una acción sea buena.<sup>35</sup>

Por lo tanto, las descripciones pragmáticas son finitas, contingentes. Es decir, no cuentan, ni pretenden ninguna fundamentación metafísica.<sup>36</sup> Destacamos de manera general, dos aspectos más, que unidos conforman lo que de ahora en adelante llamaremos, la “contingencia de las redescripciones” rortianas. Estos aspectos son muy similares pero vale la pena distinguirlos. Son similares porque comparten una postura antiesencialista. Un primer aspecto reside, como hemos dicho, en que la redescipción no se empeña en construir nuevas relaciones teóricas oponiendo argumentos, en cambio, busca la construcción de nuevos contextos interdisciplinarios donde las viejas categorías no encuentren eco, o donde éstas tengan “mal aspecto”.<sup>37</sup> De tal forma que el antiesencialismo radica en el diseño de nuevos escenarios de interrogación a partir de relacionar disciplinas que tradicionalmente se han manejado por

---

<sup>34</sup> Sobre el tema de que el pragmático no dispone más criterio para la verdad que la justificación, y que la justificación y la preferibilidad-de-creer siempre serán relativas a los auditorios, véase, Rorty, 1998, p. 2,4. En la traducción al español por Paidós, Barcelona, 2000, p. 12-14.

<sup>35</sup> Los pragmatistas piensan que la historia de los conatos de aislar lo “Verdadero” o lo “Bueno”, o de definir dicho términos, refuerza la sospecha de que todo lo que se haga en dicha área carece de interés. Cf. Richard Rorty, 1982, p. xiv; en 1996, p. 19. Sobre la polémica entre pragmatismo y realismo basada sobre determinada serie de textos que suscitan los “profundos” problemas “Filosóficos” que el realista se empeña en preservar, véase, 1982, p. xxix, xxxvii-viii; en 1996, p. 41, 50-51.

<sup>36</sup> Considérese también la redescipción pragmática que Rorty hace de la historia occidental como un asunto que cobro forma a raíz de un gran número de meras contingencias, véase, Richard Rorty, 1989, p.16 En la traducción al español, 1991, p.36

<sup>37</sup> El pragmático busca que las objeciones de sus oponentes tengan mal aspecto mediante la estrategia de redescibir el léxico en que se formulan las objeciones en contra, para que a su vez, éste también tenga mal aspecto. Cf. Richard Rorty, 1989, p. 44. En la traducción al español, 1991, p. 63.

separado. Se trata de redefinir la forma en que se han dividido tradicionalmente los saberes en Occidente. Pero, la redescipción pragmática no tiene interés alguno, como hemos dicho, en sustituir un enfoque teórico por otro de mayor alcance.<sup>38</sup> La creación de nuevos escenarios de interrogación no cuenta con el deseo de responder a preguntas metafísicas como: ¿cuál es la naturaleza de la verdad? ¿Cuál es la esencia de lo humano? ¿El género humano tiene un deseo natural por conocer la verdad? etcétera. El otro aspecto de la redescipción rortiana se trata de, una vez lograda la yuxtaposición de contextos, trasladar ingeniosamente argumentos. En este sentido, la redescipción no trabaja tesis por tesis tratando de encontrar lo que subyace al argumento o al texto mismo (al respecto puede verse la polémica entre Habermas y Rorty. Para Habermas, Rorty se equivoca en la comprensión de los paradigmas filosóficos. De acuerdo a Habermas los nuevos paradigmas se establecen dialécticamente como tentativa de resolver los problemas filosóficos del pasado<sup>39</sup> En vez de apostar por una investigación concluyente, la redescipción trataría de colocar las ideas principales, o las premisas fundamentales de una tradición, en contextos distintos para producir descripciones nuevas. Re-contextualización que permite deshacerse de ciertas descripciones y adquirir otras. Por eso mismo, la re-descripción es un perspectivismo, que sin dejar de ser un proceso abierto, nunca termina.<sup>40</sup> Al ser la redescipción un proceso abierto tiene la posibilidad de deslindarse de sus posiciones asumidas, hasta que se alcance un antiesencialismo radical.<sup>41</sup> La diferencia entre estos dos aspectos radica en que en el primero, la redescipción abandona totalmente la forma en que jerárquicamente se han dividido las disciplinas o los saberes, es decir, en éste se trata de crear nuevos y diferentes

---

<sup>38</sup> En este mismo sentido, la redescipción también consiste en “jugar” con las figuras del poeta romántico, del idealista alemán y del pensador utópico para darles otra función que no ocupan en la tradición occidental. Cf. Richard Rorty, 1989, p. 7. En la traducción de 1991, p. 27

<sup>39</sup> Cf. Richard Rorty / Jürgen Habermas, *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?* 2007, pp. 95ss.

<sup>40</sup> La alternativa consiste en sustituir, remplazar, el desvelamiento gradual de la “verdadera” naturaleza de las cosas por una continua redescipción. La idea de que la redescipción es un proceso sin término debe relacionarse con el ejercicio incesante de la Libertad, y no con la convergencia hacia una Verdad ya existente. Cf. Richard Rorty, 1989, p. xvi. En la traducción al español, 1991, p. 19.

<sup>41</sup> Por ejemplo, si en un momento, por estrategia se toma partido a favor del idealismo alemán, se hace con el fin de mostrar los supuestos metafísicos y teológicos de la epistemología tradicional. Posteriormente se hará lo mismo con el idealismo alemán.

contextos, mientras que en el segundo aspecto, se trata de re-contextualizar ciertos argumentos para producir nuevos efectos. Ahora bien, hay una forma en que estos dos aspectos pueden quedar integrados. Esto se logra haciendo alusión a los léxicos alternativos. Es decir, puede entenderse el trabajo del pragmatista -siguiendo a Davidson-, como el quehacer de redescubrir léxicos alternativos.<sup>42</sup> Bajo esta perspectiva, Rorty afirma que en el proceso de contrastar entre sí vocabularios y formas culturales traemos a escena nuevas, más útiles y “mejores” formas de hablar y de actuar; modos que no son “mejores” ateniéndonos a un canon previamente reconocido universalmente, sino por cuanto llegan a parecernos a “nosotros”, valga la redundancia, indudablemente “mejores” que sus predecesores.<sup>43</sup>

Es importante destacar que, para Rorty, la prevalencia por la contingencia hace que las redescubriciones no se estacionen, ni se asimilen a ninguna tradición filosófica que no sea el pragmatismo. De hecho, como se sabe, gran parte de la tradición filosófica ha trabajado en redescubrir el pasado (Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Derrida son maestros de la redescubrición). Pero la diferencia más relevante con la tradición consiste en que, como ya se ha dicho, el pragmatismo no pretende alcanzar ningún punto de apoyo arquimédico o ahistórico. Ni tampoco pretende encontrar las condiciones de posibilidad del conocimiento (Kant).<sup>44</sup> De igual manera que sus antecesores, el pragmatista reformula el sentido y el alcance de la historia de la filosofía

---

<sup>42</sup> Davidson propone abandonar la distinción metafísica esquema/contenido. Esto es, Davidson objeta que haya “algo” que no sea tan sólo un texto más, “algo” a lo que distintos textos deban ajustarse -en contraste, de acuerdo a Rorty, el metafísico es aquel que considera que existe “algo”, un Contexto correcto donde las cosas se ven como realmente son, sin referencia a los propósitos de nadie-. De este modo, Davidson nos invita a desechar la idea de que las creencias representan un contenido según las convenciones de un esquema. Cf. Richard Rorty, 1991, p. 9; en la traducción de 1996b, p. 25. Sobre Donald Davidson, “The myth of the Subjective”, in Michael Krausz (ed), *Relativism: Interpretation and Confrontation*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Ind., 1989, pp. 165-6. La cita corresponde a Rorty.

<sup>43</sup> Sobre la idea de que no hay criterios universales desde la perspectiva de Davidson, véase Richard Rorty, 1989, pp. 9-10. En la traducción de 1991, p. 29. Sobre el optimismo del pragmatista, véase, 1982, p. xxxviii-ix; en la traducción de 1996, p. 51-52. Sobre la idea de que el pragmatista, pese a todo, está abocado a considerar alguna visión del mundo como mejor que otras, véase, Richard Rorty, 1998, p. 43. En la traducción al español, 2000, p. 63

<sup>44</sup> Sobre la crítica pragmática a la tradición kantiana véase algunos texto relevantes: En 1982, p. xv, 93; en la traducción de 1996, p. 21, 161. En 1991, p. 83; en la traducción de 1996b, p. 119

occidental.<sup>45</sup> Pero, toma distancia al polemizar con lo que Rorty llama el “lado perverso de la autoimagen de la filosofía”.<sup>46</sup> Este lado “perverso” consiste en suponer que se ha captado algo “real” que subyace a las apariencias. O en suponer que se ha captado, por fin, el error común en el que incurrieron todas las descripciones que se ofrecieron en el pasado. Al polemizar con el “lado perverso de la filosofía”, Rorty está alineándose con la postura nietzscheana. En efecto, para Rorty, el pensamiento de Nietzsche es tan valioso como lo son los aportes de Dewey. Nietzsche y Dewey coinciden en criticar las pretensiones de la epistemología tradicional. Sobre todo, Rorty retoma de Nietzsche la idea de que la verdad es un “ejército móvil de metáforas”. Por ejemplo, en *Sobre verdad y mentira* Nietzsche sostiene que:

Los diferentes lenguajes, comparados unos con otros, ponen en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada pues, en caso contrario, no habría tantos lenguajes. La “cosa en sí” (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje.<sup>47</sup>

Del anterior texto, Rorty deduce la idea de que no hay descripciones del mundo que representen al mundo en sí mismo. Pero Rorty se aparta de la perspectiva nietzscheana cuando Nietzsche recae en la indagación de un sustrato metafísico. En lugar de ello, Rorty formula que las descripciones que utilizamos -para diferentes fines o intereses-, son contingencias que aparecen en tanto factores fortuitos que no corresponden, ni obedecen, ni se someten, a una Voluntad de Poder que las anteceda. Rorty no cree que se pueda indagar sobre la diferencia entre la Voluntad de Poder y las descripciones. Dedicarse a ello, entrar en detalle de las diferencias, significa para Rorty, pararse sobre el suelo de la metafísica. De esta forma, para Rorty suponer que hay temas filosóficos que siguen arrastrándose de vuelta hasta nosotros bajo distintos disfraces, es caer en una “deformación profesional”. Según Rorty, la deformación profesional consiste en exaltar la importancia de las materias comprendidas en el plan de estudio de la filosofía, bajo el supuesto de que estas asignaturas nos darán las herramientas para

---

<sup>45</sup> Esto lo encontramos a lo largo de sus múltiples ensayos donde contrapone diferentes descripciones de la tradición filosófica. Cf. Richard Rorty, “La filosofía en cuanto género de escritura: ensayo sobre Derrida” (escrito en 1978), en, 1982, pp. 90ss; en la traducción de 1996b, pp. 159ss.

<sup>46</sup> Por ejemplo, Rorty dice: “el idealismo alemán constituyó un compromiso efímero e insatisfactorio. Kant y Hegel se quedaron a la mitad del camino.” Para revisar los argumentos rortianos contra el idealismo alemán, véase, 1989, p. 4; en la traducción de 1991, p. 24

<sup>47</sup> Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, traducción de Luís Valdés y Teresa Orduña, Editorial Tecnos, Madrid, 2000, p. 22

erradicar o desvelar las lacras en las cuales seguimos –consciente o inconscientemente– siendo victimizados<sup>48</sup>

Ahora bien, es muy importante señalar que, desde la perspectiva de Rorty, abandonar los tradicionales problemas del conocimiento, sobre todo el de la distinción apariencia/realidad, se hace en pos de la solidaridad, a través de distinguir maneras de hablar menos útiles y más útiles, para dar cabida así, a otros distintos escenarios de relaciones humanas.<sup>49</sup> De esta forma, al dejar de lado las discusiones en torno al conocimiento, Rorty pretende que la política eclipse a la epistemología.<sup>50</sup>

Como corolario sobre la noción de utilidad, hay que decir que el pragmatismo de Rorty comparte los principios del utilitarismo de Bentham y Mill, a saber: que debemos promover el bien, la felicidad del mayor número de personas, y que debemos evitar el mal, el dolor. Pero, la característica que distingue a Rorty de tales autores es que abandona la necesidad de elegir lo que es bueno a través de un cálculo (racional) de placeres y dolores. De igual forma, Rorty se opone a la idea de que haya alguna clase de placeres más deseables y valiosos que otros.<sup>51</sup> John Stuart Mill proclamó la superioridad de los placeres del intelecto, la imaginación, los sentimientos morales, por encima de los

---

<sup>48</sup> Cf. Richard Rorty, 1998, pp. 46-5. En la traducción al español de 2000, p. 67-8

<sup>49</sup> En el prólogo la edición de 1996 de su obra *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, Rorty señala que desde el inicio de elaboración de todos los ensayos que se encuentran cercanos a la publicación de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979), tenía en claro que la “doctrina central del pragmatismo representa la propuesta de reemplazar la distinción entre apariencia/realidad.” Richard Rorty, “Prólogo a la edición en castellano (1994)” (obviamente en el texto original de 1982 no se encuentra esta afirmación) 1996, p. 13. Al respecto, también véase la Introducción de Richard Rorty a su, *Truth and Progress*. pp. 1-12 En la traducción al español, 2000, pp. 11-25. Sobre la sugerencia de que el pragmático debe desechar todas las cuestiones metafísicas que se utilizan para hacernos entender lo que significa la realidad, véase, 1991, p. 5, 12; en 1996b, pp. 21, 29. Sobre la idea de que la filosofía francesa en gran parte ya ha superado la problemática representacionista, véase, 1991, p. 12; en 1996b, p. 29. Sobre el tema de reemplazar o sustituir los anhelos de objetividad teórica por la solidaridad, véase todo el ensayo “¿Solidaridad u objetividad?”, en 1991, pp. 21-34; en 1996b, pp. 39-56.

<sup>50</sup> Reitero que este abandono, esta des-habitación de las cuestiones epistémicas no se hace con nuevos o mejores argumentos teóricos que expliquen adecuadamente el problema de la construcción del conocimiento como lo intentara Kant. Por otro lado considérese que: “esa ansia (de incondicionalidad) no es saludable, porque el precio de la incondicionalidad es la irrelevancia para la práctica. De modo que pienso que el tema de la verdad no puede ser relevante para la política democrática, y que los filósofos dedicados a esta política deberían atenerse al tema de la justificación.” Richard Rorty / Jürgen Habermas, *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?* 2007, p. 13.

<sup>51</sup> A través de la distinción entre lo público y lo privado, Rorty considera que en el ámbito privado se debe dejar que las personas sean tan irracionales y esteticistas como lo deseen. De esta forma, la libertad política está por encima de cualquier tipo de distinción moral.



placeres de la sensación.<sup>52</sup> En cambio, para Rorty, el hecho de que en Occidente se establezca la superioridad de algunos placeres corresponde a un acontecimiento azaroso de la historia. Como veremos en el siguiente apartado, Rorty considera deseable conservar los ideales de la Europa ilustrada, pero abandonando su justificación racional.

Hasta aquí las consideraciones sobre la redescrición y la perspectiva anti-representacionalista del pragmatismo de Rorty. Ahora bien, antes de pasar a la descripción pragmática sobre la cultura post-filosófica y liberal –que nos abrirá la puerta al debate sobre lo político más allá de la solidaridad rortiana-, nos detendremos brevemente en la descripción sobre lo que Rorty llama la “contingencia del yo”. Conviene que nos ocupemos de tal descripción, no sólo porque el tema del “yo” ha sido parte central de la tradición filosófica, sino porque la descripción rortiana enfatiza que la utopía política liberal deberá estar conformada por hombres y mujeres que asuman cabalmente la clásica distinción entre lo público y lo privado. Y esto es algo que nosotros objetaremos. Pero vayamos por partes.

De manera general, la concepción pragmática del “yo” que Rorty defiende sigue comprometida con la idea clásica de la Modernidad. Sobre todo, bajo la estela del ideal de “autocreación”. Sin embargo, al igual que rechaza las teorías del conocimiento como adecuación, también desprecia los esfuerzos teóricos de la Modernidad que buscaron la fundamentación metafísica del “yo”. Por lo tanto, su concepción de “autocreación” es moderna pero antiesencialista. La postura filosófica que Rorty nos propone implica tres aspectos importantes. En primer lugar, su perspectiva desecha la vieja pregunta acuñada por la interpretación platónica del cristianismo que interroga ¿qué es el hombre? En efecto, esta pregunta refleja la búsqueda imperiosa de algo exterior a lo que el hombre deba ajustarse, ya sea un código ahistórico, o una entidad preexistente al propio individuo. La anterior idea se construyó bajo el supuesto de que tal Autoridad

---

<sup>52</sup> Cf. John Stuart Mill, *Utilitarismo*, Alianza Editorial, traducción de Esperanza Guisán Seijas, Madrid, 2000. Capítulo 2

conoce a la perfección lo propio del hombre, de tal forma que puede dictar la naturaleza del comportamiento racional. En segundo lugar, igualmente, el pragmatismo de Rorty trata de relegar la posibilidad de encontrar lo que es el “yo” en el interior de uno, o en una supuesta naturaleza intrínseca universalmente compartida reflejada en facultades.<sup>53</sup> En vez de eso, en tercer lugar, el pragmatismo de Rorty, prefiere relacionar las ideas de Larkin, Bloom, Nietzsche y Freud.<sup>54</sup> El resultado de esta recontextualización trae consigo la idea de que el “yo” es consecuencia de continuas descripciones que el individuo realiza para sí mismo, intentando explicar las “ciegas marcas” que el azar se encargó de poner en sus acciones antes de que, como se dice coloquialmente, la muerte le alcance. De esta forma, el “yo” es un efecto del discurso y no punto de partida.<sup>55</sup> Sobre todo es lo que uno se cuenta a sí mismo en el intento de remontar a su origen las marcas contingentes. Por tanto, la meta de redescubrir el “yo” consiste en que uno le gane la partida al pasado diciendo: “así lo quise”.<sup>56</sup> Por otro lado, para el pragmatismo de Rorty es esencial suponer que el “yo” no es una conciencia prelingüística a la que el lenguaje deba adecuarse.<sup>57</sup> Así, Rorty encuentra razonable la posibilidad de redescubrir permanentemente el “yo”; esta idea permitirá a su vez renunciar a la posibilidad de que, de entre el sinfín de

---

<sup>53</sup> Por ejemplo, sobre la crítica rortiana a la idea platónica y kantiana de racionalidad en el entendido de que para ser morales hay que colocar las acciones particulares bajo principios universales, véase, 1989, p. 32-33. En 1991, p. 52-53.

<sup>54</sup> La interpretación de Rorty sobre la obra de Philip Larkin destaca la disputa entre la poesía y la filosofía, al respecto, véase, 1989, p. 25. En la traducción al español, 1991, p. 45. La lectura de Rorty sobre Harold Bloom se basa en, *The Anxiety of Influence*, Oxford University Press, 1973. La interpretación de Rorty al respecto, destaca la idea bloomiana sobre la “angustia del poeta vigoroso”, su horror a descubrir que es solamente una copia o una réplica, sobre el tema, véase, 1989, p. 24. En la traducción al español de 1991, p. 44. Sobre Nietzsche, Rorty destaca que éste pensador fue el primero en sugerir explícitamente la exclusión de la idea de “conocer la verdad”. Es decir, la definición nietzscheana de la verdad como “un ejército de metáforas” equivale a afirmar de que había que abandonar de la idea de “representar la realidad por medio del lenguaje. Al respecto, véase, Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, traducción. Luis Valdés y Teresa Orduña, Tecnos, Madrid, 2000, pp. 21ss. Sobre la interpretación rortiana de Nietzsche, véase, 1989, p. 27, en la traducción de 1991 p. 47. La lectura de Rorty sobre Freud, destaca la idea de que éste fue el moralista que contribuyó a desdivinizar el yo haciendo remontar las conciencia a sus orígenes situados en las contingencias de nuestra educación. Para llegar a esta idea, Rorty se basa en la obra de Joseph Smith y William Kerrigan (comps.), *Pragmatism's Freud*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1986. Esto se ve reflejado en, 1989, p. 30, en 1991, p. 50.

<sup>55</sup> La idea del que el “yo” es un efecto del discurso debe relacionarse con el reconocimiento de la contingencia del lenguaje. Ambas ideas nos llevan a reconocer el *hecho* de que no hay forma de salirse de los diversos léxicos. Cf. Richard Rorty, 1989, p. xvi. En la traducción al español, 1991, p. 18.

<sup>56</sup> Cf. Richard Rorty, 1989, p. 37 En la traducción al español, 1991, p. 56

<sup>57</sup> Cf. Richard Rorty, 1989, p. 21 En la traducción al español, 1991, p. 41.

descripciones verdaderas de uno mismo, haya una que me diga a mí, “quién soy yo.”<sup>58</sup>

Como decíamos más arriba, la postura pragmática de Rorty supone el clásico reto de inventarse, de autocrearse, pero reconciliándose con el azar, a sabiendas que nada hay necesario en el hombre, ni nada por lo que forzosamente deba pasar. Es importante advertir que ninguna descripción sobre el “yo” es definitiva o completa. Sin embargo, sí se busca que las redescripciones sobre el “yo” de uno sean lo más finamente relatadas y multiformes.<sup>59</sup> En este sentido, no hay buenas ni malas descripciones, lo que cuenta, por así decir, es el ejercicio de describirse detalladamente<sup>60</sup> (aquí entra la tentación de afirmar, siguiendo la lógica pragmática, que no hay mejores ni malos seres humanos, pero lo omitimos con la intención de que en el apartado sobre la contingencia de la comunidad liberal lo retomemos para enlazarlo con el tema de la solidaridad).<sup>61</sup> Es importante advertir, que en el pragmatismo de Rorty no hay ningún rasgo de pesimismo, no hay nada de lo que uno deba lamentarse. Pero tampoco hay aquí un optimismo desmesurado, ya que en cualquier caso, no hay ningún punto de comparación con el cual el individuo pueda exaltarse o devaluarse. Sencillamente el pragmatismo se engarza con lo que parece ser ya una idea clásica en torno a la evolución de las especies: el hombre como cualquier especie biológica “avanza” por puras circunstancias azarosas.<sup>62</sup>

---

<sup>58</sup> La esperanza de que una de ellas responda precisamente a esta pregunta constituye el impulso que en la cultura ilustrada lleva a que serios científicos y eruditos alberguen en sus días postreros la esperanza de que su obra tenga “implicaciones Filosóficas” y una “profunda significación humana”. Cf. Richard Rorty, 1982, XI; en 1996, p. 53

<sup>59</sup> Esta idea rortiana es parte de su lectura sobre Freud, véase al respecto, Richard Rorty, 1989, 32ss. En la traducción de 1991, p. 52ss.

<sup>60</sup> Como decíamos, lo que se destaca es la interpretación rortiana de Freud: la idea es “liberarse” del pasado, evitando, los juicios morales tales como la mala conciencia de no haber ajustado las acciones personales con pautas universales. Al respecto, véase, Richard Rorty, 1989, p. 33. Sobre la idea de que la vida del hombre consiste en revestirse de metáforas, de tal forma, que no hay nadie que sea absolutamente obtuso, ni nadie que no disponga de tiempo suficiente para autodescribirse, véase, 1989, pp. 35-36. En castellano, 1991, pp. 55-6. Sin embargo, considérese que algunas personas tienen especial talento para la redescripción, véase, 1989, pp. 75-6. En la traducción de 1991, pp. 93-4.

<sup>61</sup> La urdimbre entre Bloom, Nietzsche y Freud, le permite a Rorty establecer que el “poeta vigoroso es el arquetipo del ser humano.” Richard Rorty, 1989, p. 34. En la traducción de 1991, p. 54

<sup>62</sup> “For genuine novelty can, after all, occur in a world of blind, contingent, mechanical forces. Think of novelty as the sort of thing which happens when, for example, a cosmic ray scrambles the atoms in a DNA molecule, thus sending things off in the direction of the orchids or the anthropoids.” Richard Rorty, 1989, p. 17. En la traducción de 1991, p. 37

A partir de esta descripción en torno al “yo”, Rorty sacará algunas consecuencias para la concepción de una comunidad política liberal. Si el “yo” es cuestión de inventarse, si es sólo un asunto de describirse afilegranadamente a sí mismo, una comunidad política liberal debería, entonces, fomentar la distinción público/privado, con el supuesto de que ningún individuo buscaría imponer, a sabiendas de la contingencia de sus concepciones, sus creencias más profundas sobre el resto de los integrantes de la comunidad política. De esta forma, un individuo con concepciones liberales y pragmáticas, sería lo suficientemente racional –en el sentido de buscar la mayor utilidad- para entender la conveniencia política que implica la separación entre lo socialmente compartido y los aspectos inconmensurables de las visiones generales de la vida. Pero este es un asunto que desarrollaremos en el tercer apartado. Hasta aquí dejamos el tema de la contingencia del “yo”. Abordamos ahora el desarrollo de la concepción pragmática de una comunidad contingente post-filosófica.

## 2. Una comunidad contingente y post-filosófica

En este apartado analizaremos la propuesta rortiana de una comunidad con aspecto contingente y postfilosófico (de ahora en adelante me referiré a ella con las siglas CCPF). Dejaré para el siguiente capítulo, el reexamen de la distinción entre lo público y lo privado implicada en tal propuesta. Ahora bien, la idealización de esta comunidad la efectúa Rorty desde el tiempo en que prepara y publica *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979) y los ensayos contenidos en *Consecuencias del pragmatismo* (1982). Para Rorty, una comunidad contingente está conformada por la suma de individuos que poseen, por educación, una óptica contingente de todo lo que les rodea –incluso, hasta de sus deseos más profundos-. El elemento central de una educación de perspectiva contingente, corresponde al intento de desdivinización de la cultura que se inició en Europa desde la época de la Ilustración. En este proceso de desdivinización de la cultura, el siglo XIX se destaca por sus contribuciones para eliminar los residuos teológicos de una época donde se intentó que el “yo” ocupara el lugar que Dios había dejado vacío. Para Rorty, Nietzsche, Darwin y Freud son los autores que más contribuyeron para que todo pueda ser tratado como producto del tiempo y del azar. De esta forma, Rorty cree que es posible yuxtaponer el “sentimiento de comunidad” con la idea de un “yo” desdivinizado. En el debate que sostiene con filósofos kantianos, Rorty defiende la idea de que no hay un nexo deductivo entre la desaparición del sujeto trascendental –el “hombre” en cuanto poseedor de una naturaleza que la sociedad puede reprimir o cultivar- y la desaparición de la solidaridad humana, como los kantianos suponen.<sup>63</sup> En cambio, para Rorty, la solidaridad –recurso indispensable para mantener un sentimiento de comunidad- aparece tan sólo a través de descripciones (útiles). Rorty tiene la idea de que a través de descripciones detalladas de cómo son lo

---

<sup>63</sup> Cf. Richard Rorty, 1982, p. 207. En la traducción al español, p. 293

otros, los individuos se hacen más sensibles al dolor de personas extrañas.<sup>64</sup> La educación cívica es otro de esos recursos descriptivos que generan un fuerte vínculo de solidaridad entre los individuos. De acuerdo a lo anterior, la filosofía en cuanto tal, desde la perspectiva rortiana, tiene muy poca eficacia a la hora de generar un sentimiento de comunidad. Como se irá viendo, para Rorty, el periodismo, las novelas, la antropología social, cumplen mejor el propósito de volver a los individuos más sensibles al dolor de los extraños que la propia filosofía. Ahora bien, lo que a continuación haremos, será analizar la relación entre una CCPF con la concepción pragmática del lenguaje.

## 2.1 Comunidad, lenguaje y contingencia

Así pues, la concepción de una CCPF reúne en sí la crítica a la epistemología tradicional (de corte correspondentista) y la concepción contingente del “yo”. Rorty espera reunir estos temas de forma coherente, y no con la finalidad de ofrecer fundamentos para la CCPF. Se trata de yuxtaponer perspectivas contingentes (del lenguaje y de un “yo” carente de centro) que sustituyan al dualismo metafísico entre apariencia/realidad, que tradicionalmente ha servido de fundamento para la comunidad política. Esta yuxtaposición discursiva pretende ser sugerente, persuasiva: la propuesta de una CCPF consiste en que si hombres y mujeres se reconocen abiertamente abandonados a sí mismos, como seres meramente finitos, sin ningún vínculo con el más allá,<sup>65</sup> despreocupados, además, de las cuestiones teóricas del conocimiento, se lograría, entonces, crear un ambiente donde se podría vivir alejado de los temores que infunde el no poseer la verdad.<sup>66</sup> La postura antirrepresentacionista tendría la función de

---

<sup>64</sup> En este sentido Rorty afirma que: “Antropólogos es historiadores pasarán a ser para nosotros –ideólogos occidentales, cultos y acomodados-, gentes que nos permiten considerar a todo ser humano, por exótico que sea, como ‘uno de nosotros’.” Richard Rorty, 1982, pp. 203-204. En la traducción al español, p. 288

<sup>65</sup> Cf. Richard Rorty, 1982, p. xlii-iii. En la traducción de 1996, p. 58

<sup>66</sup> Según el análisis de Rorty, la reacción antipragmatista refleja miedo a que después de que desaparezca la Filosofía se pierda igualmente algo esencial para la vida intelectual de Occidente. Véase, 1982, p. xxxviii. En la traducción de 1996, p. 51. Al respecto, según la lectura de Rorty sobre el *Discurso filosófico de la modernidad* de Habermas, éste teme que el pragmatismo y la deconstrucción efectúen una destrucción “romántica” de las instituciones políticas, por no apegarse a una “comunicación libre de dominación”. Véase, Richard Rorty, 1998, p. 66ss. En la traducción al español, 1991, pp. 85. Sobre la postura de Habermas, véase su libro, *El discurso filosófico de la modernidad*.

desmitificar esas etiquetas honoríficas que han acompañado por siglos las nociones de “verdad” y “objetividad”. De tal suerte que una CCPF estaría abierta a una pluralidad discursiva sin jerarquizaciones (sin referentes verticales en torno al conocimiento).<sup>67</sup> Esta yuxtaposición “sin método” –porque no se trata de sustituir el método de la epistemología tradicional, por otro mejor o de mayor alcance- entre el antirrepresentacionalismo y la concepción contingente del “yo”, promovería una proliferación discursiva distintivamente horizontal. Es lo que Rorty llamó en su *Filosofía y el espejo de la naturaleza* con el nombre “conversación cultural de la humanidad”. En esta obra, Rorty enfatiza que la epistemología tradicional fue un empeño inútil desde sus inicios; en consecuencia, le sugiere a los filósofos abandonar esta búsqueda ilusoria y reincorporarse a la “conversación cultural” en igualdad de condiciones con sociólogos, críticos literarios y otros que nunca han abrigado ambiciones de tan altos vuelos. Como comenta con acierto Norris, se trata de “prescindir de todo un conjunto de pseudosoluciones (“ideas claras y distintas”, conceptos a priori, datos sensoriales, argumentos trascendentales, etc.) que hasta ahora han logrado ejercer un poder tan fascinante”<sup>68</sup> hasta dividir a científicos -y sus ayudantes los filósofos analíticos- del resto de la cultura. La idea es que el pragmatismo opere una desmitificación en la cultura, sobre todo, se espera que desvele las falsas expectativas de la epistemología. Esto homologaría a la indagación científica con el quehacer literario. La postura pragmática de Rorty –antirrepresentacionista- estaría abocada, entonces, a cultivar la conversación, y esto sólo sería posible si sus miembros participan en “intercambios civilizados”, con la debida apertura

---

(*Doce lecciones*), versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, Taurus Humanidades, Madrid, 1989, p. 248ss. Por otro lado, también puede consultarse las objeciones que Habermas plantea a la hipótesis rortiana en torno a la posibilidad de una comunidad donde los individuos no deseen poseer la “verdad”. De acuerdo a Habermas, es constitutivo del “mundo de la vida” suponer que los integrantes de una sociedad poseen el sentido de verdad para las operaciones y cosas que hacen. Cf. Cf. Richard Rorty / Jürgen Habermas, *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?* Amorrortu Editores, traducción de Patricia Wilson, Buenos Aires, 2007, pp. 119ss (sobre todo, p. 123).

<sup>67</sup> Al respecto, considérese estos dos pasajes: “Si se desecha las ideas tradicionales de “objetividad” y “método científico” estaremos en posición de ver la continuidad entre las ciencias y la literatura”. “Las líneas divisorias entre las novelas, los artículos periodísticos y los ensayos sociológicos se desdibujan. La demarcación entre distintas temáticas obedece a los intereses prácticos al uso, y no a un supuesto *status ontológico*.” Richard Rorty, 1982, pp. 203-204. En la traducción al español, 1996, p. 288

<sup>68</sup> Christopher Norris, *¿Qué le ocurre a la posmodernidad? La teoría crítica y los límites de la filosofía*, traducción de Michel Angstadt., Editorial Tecnos, Madrid, 1990, p. 218

para contrastar diferentes formas de narrar la realidad. Es decir, es condición para participar en la “conversación cultural” el reconocer que no se poseen garantías teóricas. Esto permitiría que hubiera sitio para toda suerte de debates sobre cuestiones de política, ética, filosofía, crítica literaria o lo que fuera. De tal suerte, que los individuos se verían motivados, por sí mismos, a abandonar el léxico de la epistemología tradicional y del racionalismo ilustrado -como en su momento, los ilustrados excluyeron, de sus perspectivas, el vocabulario de la avanzada escolástica-. Estos individuos, de perspectiva contingente, tendrían en mente una doble cuestión: en primer lugar, el deseo de autoinventarse, y en segundo lugar, dar cabida a CCPF, cuya conversación marcaría el tono de una cultura democrática liberal.<sup>69</sup>

Ahora bien, como se ha dicho, el pragmatismo abandona las expectativas de la indagación intelectual y adopta el deseo de una conversación abierta al contraste. En esta postura pragmática juega un papel determinante la concepción del lenguaje. Por lo que habría que detenerse aquí para analizar tal cuestión, pero sobre todo, habría que analizar los vínculos entre una CCPF con el lenguaje.

Así pues, desde la perspectiva de Rorty, la historia de la comunidad está en relación estrecha con la historia del lenguaje. Es decir, lenguaje-comunidad conforman una totalidad discursiva difícil de separar, ya que el lenguaje comporta en sí las aspiraciones, los objetos deseables y las cosas que se aborrecen en una comunidad. Parafraseando a Heidegger, “el lenguaje habla a la comunidad”<sup>70</sup>. Pero no sólo eso, el lenguaje comporta además la posibilidad de repetirse, de permanecer, de continuar (comunitariamente hablando). Esto parece ser un hecho, incluso desde la perspectiva de una paleopolítica. Para Sloterdijk, por ejemplo, la horda aseguró su continuidad con el conversar, parlotear, cantar y palmear, y con ello aseguró “que esta horda es esta horda.”<sup>71</sup> Sin embargo, hay que advertir que los análisis sobre el lenguaje, desde la perspectiva pragmática de

---

<sup>69</sup> La relación entre el ironista –que desea autoinventarse- con la cultura democrática liberal será tratada con detenimiento en el siguiente apartado, bajo la problemática entre público/privado.

<sup>70</sup> Cf. Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 2000, pp.11-2

<sup>71</sup> Peter Sloterdijk, *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*, traducción de Manuel Montan del Junco, Ediciones Siruela, Madrid, 2006, p. 32



Rorty, no tienen el alcance hasta una paleopolítica. Como veremos en el siguiente capítulo, el lenguaje de lo político se distingue por su utilidad pública. Pero nosotros creemos que la perspectiva pragmática del lenguaje comporta una dimensión crítica, que puede utilizarse más allá de la distinción entre usos, incluso, en contra de esta distinción.

Entonces, desde la perspectiva del pragmatismo de Rorty, lenguaje y comunidad conforman un continuo; si teóricamente se intentara separar las “partes” se correría el riesgo de caer en los dualismos metafísicos. En vez de dividir, para Rorty, la comunidad se oculta tras el lenguaje y viceversa. “La comunidad habita en el lenguaje”<sup>72</sup>. Como sostiene Putnam, no es posible separarse del lenguaje y conservar un sustrato, un núcleo, con el que contemplar la realidad, la moral, la política.<sup>73</sup> De tal suerte que toda mirada a la historia del lenguaje-comunidad se hace desde un posicionamiento discursivo. En este sentido, Rorty coincide con Nietzsche-Derrida en que en todo posicionamiento hay un cruce entre una economía de las reinterpretaciones y un abandono de una determinada herencia. Como Nietzsche afirma:

Aquello que ha llegado de algún modo a realizarse, es interpretado una y otra vez por un poder superior a ello, en dirección a nuevos propósitos, es apropiado de un nuevo modo, es transformado y adaptado a una nueva utilidad. (...) Que todo acontecer es un subyugar, un enseñorearse, y que a su vez, todo subyugar y enseñorearse es un reinterpretar, un reajustar, en los que, por necesidad, el “sentido” anterior y la “finalidad” anterior tienen que quedar oscurecidos o incluso totalmente borrados.<sup>74</sup>

Lo que Rorty no está dispuesto a aceptar de Nietzsche, es que esta historia de transformaciones y adaptaciones corresponda a una Voluntad de Poder, a una Voluntad de subyugar, como tampoco acepta que la historia de estas represiones conserve un “secreto” –en una lógica que conserva lo que es negado, dejado

---

<sup>72</sup> Nuevamente parafraseando a Heidegger, en 2000, p. 11

<sup>73</sup> Cf. Hilary Putnam, 2000, p. 169. También véase, Richard Rorty, 1991, p. 24 y 140; en la traducción de 1996b, p. 43 y 190.

<sup>74</sup> Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2006, tratado segundo, párrafo 12, pp. 127-8.

atrás, escondido- como sugiere Derrida en *Dar la muerte*.<sup>75</sup> Para Rorty, en cambio, no hay nada “oculto”, nada hay anterior al uso de metáforas, ninguna economía del sacrificio, ninguna lógica que no sea la del cambio azaroso y repentino de los usos de metáforas muertas.<sup>76</sup> Al respecto, Rorty tiene una postura optimista, él cree que en el cruce de estas fuerzas (de reinterpretación y de abandono), se abre también la posibilidad de crear, de innovar discursivamente. Por ejemplo, Rorty cree que cuando Europa se descubrió hablando de forma distinta a los escolásticos, se abrió también la posibilidad de un nuevo tipo de hombre y de relaciones humanas.<sup>77</sup> En esto Rorty tiene razón, pero su optimismo exagerado desdibuja la posibilidad de una arqueología de la historia del pensamiento. Rorty enfatiza el lado optimista del *phatos* nietzscheano de una filosofía de la vida; como los románticos, Rorty piensa mejor en las oportunidades que se abren para la autocreación, y en las posibilidades que se tienen para “superar los errores del pasado de la humanidad”. De esta forma, Rorty minimiza el valor, sobre todo, considera inútiles tanto las lecturas gramatológicas<sup>78</sup> como los análisis genealógicos de la historia del pensamiento occidental. En este sentido, la postura de Rorty es similar a las críticas que Habermas expresara contra la desconstrucción de Derrida –es conocido que Habermas le critica a Derrida el suponer que los dualismos metafísicos se encuentran presentes en todas las áreas del cultura, “como un superacontecer que determina todo lo intramundano”<sup>79</sup>-. Sin embargo, la posición optimista de Rorty, en cierto aspecto, también entra dentro de la crítica habermasiana. Para Habermas, Rorty -al igual que Derrida- es un idealista, porque pasa por alto que el entendimiento posee una potencial de negación, es decir, según Habermas, “la apertura lingüística del mundo” de Rorty, no tiene contrapeso alguno en el

---

<sup>75</sup> Cf. Jacques Derrida, *Dar la muerte*, Editorial Paidós, traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Barcelona, 2000, p. 17

<sup>76</sup> Sobre la polémica entre Rorty y la perspectiva nietzscheana-derridiana en torno al “secreto guardado”, por así decir, o sobre la herencia metafísica que se arrastra hasta el presente, cf. Richard Rorty, “¿Es Derrida un filósofo trascendental?” en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, 1991, pp.119ss; en la traducción de 1993, pp. 169ss.

<sup>77</sup> Cf. Richard Rorty, 1989, p. 16; en la traducción de 1991, p. 36

<sup>78</sup> Sobre el sentido de una lectura gramatológica véase el quinto apartado de este estudio.

<sup>79</sup> Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones)*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Editorial Taurus, Madrid, 1993, p. 248

esbozo de una práctica intramundana.<sup>80</sup> Ahora bien, las objeciones de Habermas se desvanecen si se considera que él apela, en su crítica hacia Derrida y Rorty, a “pretensiones de validez que apuntan a un más allá de los horizontes del contexto vigente.”<sup>81</sup> Como se puede inferir, desde la perspectiva pragmática, las pretensiones de validez sólo tienen sentido, por sí mismas, en relación a un auditorio determinado. Parafraseando a Sloterdijk, se trata de objetarle a Habermas que “las pretensiones de validez apuntan a aquello a lo que puede hacerse referencia desde la isla; y lo que para los isleños no puede ser, jamás será.”<sup>82</sup>

Por otro lado, aunque como se ha dicho, lenguaje/comunidad conforman una totalidad discursiva, un continuo, para fines didácticos se puede, sin embargo, definir el lenguaje de manera separada. Así pues, ¿cómo Rorty concibe al lenguaje? ¿A qué lógica responde los cambios hegemónicos, las reinterpretaciones, las rupturas, las represiones, los desplazamientos discursivos desde la perspectiva del pragmatismo de Rorty? Aclaremos que, con estas cuestiones, no tratamos de plantear interrogantes genealógicas -en el sentido de preguntarse por el origen del lenguaje y sus causas primeras-, ni pretendemos indagar el significado de los signos lingüísticos antiguos (cuestiones de etimología), como tampoco tratamos de analizar las cuestiones relacionadas con la causalidad, los principios, los fundamentos de una CCPF. En cambio, tratamos de analizar la concepción del lenguaje de Rorty desde una perspectiva nietzscheana. <sup>83</sup>

Ahora bien, de acuerdo a Rorty, el lenguaje está constituido por metáforas, cuyo funcionamiento no es describir cómo son las cosas en sí mismas, antes bien, la caracterización principal de las metáforas es la utilidad, la creación. Incluso, siguiendo a Davidson, Rorty sostiene que no existe una entidad llamada

<sup>80</sup> Cf. Jürgen Habermas, 1993, p. 248-9

<sup>81</sup> Richard Rorty, 1989, pp. 68-9. En la traducción al español de 1991, p. 87

<sup>82</sup> Peter Sloterdijk, 2006, p. 32

<sup>83</sup> Empleo esta perspectiva porque Rorty enfatiza que Nietzsche y Dewey le permitieron abandonar la estructura del pensamiento analítico anglosajón. Para Rorty, ambos son críticos de la metafísica de la presencia. La diferencia está en que Nietzsche no compartiría seguramente las afirmaciones de Dewey en torno a la democracia americana. Así pues, nos cuestionamos ¿cómo analizar la yuxtaposición entre antirrepresentacionalismo y liberalismo desde una perspectiva nietzscheana? Esta cuestión también puede ser descrita desde el horizonte de un nietzscheanismo más agudo, como el de Derrida, ejemplificado en *La escritura y la diferencia* -para Derrida, “la fecundidad y calidad de una reflexión han de medirse a partir de cuestionarse su relación crítica con el pensamiento occidental.” Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, 1967, p. 414. En la traducción de Patricio Peñalver, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 388

“lenguaje”.<sup>84</sup> Lo que se tiene son marcas y sonidos con los que se pueden hacer cosas. Rorty está de acuerdo con Davidson en que “el sentido” de las metáforas no preexiste al uso.<sup>85</sup> Para Rorty, pensar que las metáforas expresan un “sentido” que antecede al uso, que la mente en sí misma captara por anticipado, implica recaer en el dualismo metafísico esquema/contenido que Davidson acertadamente denunciara. En cambio, la propuesta de Rorty consiste en remplazar la idea tradicional del lenguaje como un medio (como un colchón ultrafino que se encuentra entre la mente y el mundo) por la metáfora del lenguaje como herramienta.<sup>86</sup> Esto es, así como las herramientas sirven para hacer cosas, las metáforas sirven para describir cosas que son útiles para los intereses de determinado auditorio. Ahora bien, las herramientas aunque funcionales son desechables -las herramientas son intercambiables, no son insustituibles de por vida-, los léxicos, en consecuencia, obedecen también a esta lógica del cambio, éstos pueden ser reemplazados, sustituidos, abandonados. Según Rorty, los léxicos cambian debido a un uso diferente de las mismas marcas y sonidos convencionales (metáforas muertas), que si se corre con la suerte de impactar en la mayoría, se puede originar un uso novedoso, contrastante, atractivo, sugerente, convirtiéndose ellas mismas en metáforas vivas, que con el uso, abuso, y repetición, se convertirán más tarde en metáforas muertas, que a su vez, servirán de base de contraste para nuevas metáforas. Esto es importante, porque, para Rorty, la elección de un nuevo léxico (la lógica del cambio), no corresponde a la implementación de criterios ahistóricos, inmutables -que la mente de un genio haya encontrado con lo cual descubrir la naturaleza intrínseca de la realidad-. En este sentido, es interesante la metáfora que utiliza Richard Bernstein para explicar la postura rortiana, a saber: “a causa de una serie de contingencias históricas, le va dando ‘pequeños codazos’ al primero, hasta que lo hace a un lado”.<sup>87</sup> Bernstein tiene razón, para Rorty, el desplazamiento histórico de un léxico a otro se da de forma azarosa y contingente. Debido a ello,

---

<sup>84</sup> Cf. Richard Rorty, 1989, p. 13 y 15; en la traducción de 1991, p. 33 y 35

<sup>85</sup> Cf. Richard Rorty, 1989, p. 36; en la traducción de 1991, p. 56

<sup>86</sup> Cf. Richard Rorty, 1989, p. 11ss; en la traducción de 1991, p. 31ss

<sup>87</sup> Richard Bernstein, *Perfiles filosóficos*, traducción de Martí Mur Ubasart, Siglo Veintiuno Editores, México, 1991, p. 39

hay una homologación de todo posible léxico. Esto es, Rorty no concibe ningún tipo de distinción especial, ningún privilegio esencial en el proceso de cambio en el uso de marcas y sonidos convencionales (metáforas muertas).<sup>88</sup> El análisis de Habermas es acertado al considerar que “Rorty concibe la ciencia, la moral, la economía y la política, sujetas *al igual y de la misma forma* que el arte y la filosofía, a un proceso de protuberancias creadoras de lenguaje.”<sup>89</sup> Pero Habermas se equivoca, desde la perspectiva del pragmatismo, al atribuirle una peculiar posición a los discursos -de la ciencia, la moral y el derecho-, que según él, se diferencian de la comunicación cotidiana.

Por otro lado, la postura de Rorty se opone a la idea de que la historia del lenguaje/comunidad obedezca a un telos –tal como el descubrimiento de la verdad o el de la emancipación de la humanidad-.<sup>90</sup> De tal forma que lo característico en el pragmatismo de Rorty es el reconocimiento de que todas las descripciones son contingentes.<sup>91</sup>

Así pues, Rorty asocia lo contingente con la historia del lenguaje, del “yo” y de la comunidad. Aunque Rorty no trata por separado el sentido de lo “contingente”, valdría la pena detenerse aquí para especificarlo. En lo que resta de esta sección se relacionará, pues, lo contingente con el lenguaje-comunidad y con la idea de “progreso”. Por “contingente” Rorty entiende aquello que fortuitamente encontró un lugar –un casillero, por así decir- en medio de una maraña de mutaciones accidentales, mientras que muchísimas cosas no hallaron ninguno -tal como ocurrió con las orquídeas y los antropoides-.<sup>92</sup> En palabras de Rorty, “lo contingente es una novedad que ocurre en un mundo de fuerzas ciegas”.<sup>93</sup> Como hemos visto, lo que menos le importa a Rorty es el conocimiento de las “fuerzas ciegas” –poco útil resulta la indagación intelectual de las fuerzas, las Voluntades y los “secretos”-. Lo que es útil, según Rorty, es lo ya acontecido, lo que ya es

<sup>88</sup> Cf. Richard Rorty, 1989, p. 37. En la traducción de 1991, p. 57

<sup>89</sup> Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones)*, 1993, p. 248.

<sup>90</sup> Cf. Richard Rorty, 1989, p. 17; en la traducción de 1991, p. 37

<sup>91</sup> Cf. Richard Rorty, 1989, p. 39; en la traducción de 1991, p. 59

<sup>92</sup> Cf. Richard Rorty, 1989, p. 16; en la traducción de 1991, p. 36

<sup>93</sup> Richard Rorty, 1989, p. 17; en la traducción de 1991, p. 7

tema de conversación, la novedad que se dispone y que permite pensar y hacer cosas nuevas nunca antes imaginadas.<sup>94</sup>

Considérese también la posición de Rorty en contraste con la perspectiva mecanicista de Hobbes y Hume. Según Rorty, Hobbes y Hume albergan una reducción filosófica abstracta, un “platonismo invertido”. Es decir, estos autores retienen los dualismos de Platón a fin de invertirlos. Para Rorty, Hobbes y Hume coinciden en el reto filosófico de describir los organismos en tanto “máquinas perfectamente ensambladas”. La descripción que hace Ferrater Mora, en su *Diccionario de filosofía*, sobre “mecanicismo” nos ayuda a contrastar a Rorty con Hobbes y Hume. De acuerdo a Ferrater, “el mecanicismo remite a un tipo de doctrina según la cual toda realidad, o cuando menos, toda realidad natural tiene una estructura comparable a la de una máquina, de modo que puede explicarse la realidad a base de modelos de máquinas”.<sup>95</sup> En cambio, las descripciones, desde la perspectiva del pragmatismo de Rorty, intentan, como las herramientas, hacer cosas, y no describir como es en sí la realidad. En este sentido, hay, desde luego, descripciones (herramientas) que para ciertos propósitos funcionan mejor que otras descripciones, hasta que no aparezca un nuevo léxico que las desplace.

Ahora bien, en el pragmatismo de Rorty es posible relacionar los cambios contingentes, los desplazamientos en las descripciones, con la idea de “progreso”. Rorty yuxtapone las perspectivas de Nietzsche, Darwin y Davidson para explicar que los cambios en las descripciones remiten a “modos alternativos de adaptación.”<sup>96</sup> Esta analogía permite concebir al lenguaje y a la cultura, como resultado de miles de pequeñas mutaciones. Esto es, tanto las descripciones científicas, como las descripciones poéticas, en general todo tipo de descripción,

---

<sup>94</sup> Si en el campo de la ciencia, por ejemplo, se intenta conectar detalladamente factores fortuitos, hasta formar cada vez relaciones más complejas es porque responde a una utilidad de nuestro tiempo: permite predecir el comportamiento de los organismos. El interés por predecir el comportamiento de otros organismos ha hecho que la ciencia conciba “plausiblemente” el sustituir el léxico de Aristóteles por el de Newton, pero no es porque éste último posea una estructura que revele cómo es la naturaleza en sí misma del mundo o del hombre. Para Rorty, como decíamos, el cambio o desplazamiento de un léxico a otro responde a la utilidad- incluso en el terreno de la ciencia-, a las cosas nuevas que permiten hacer y pensar, y que, a su vez, parecen más atractivas que las anteriores. Rorty no supone un progreso de tipo esencialista o de un mayor acercamiento a la verdad. Cf. Richard Rorty, 1989, pp. 5-6. En la traducción al español, 1991, p. 25-6

<sup>95</sup> José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Tomo III, Editorial Ariel, Barcelona, 2001, pp. 2344-5

<sup>96</sup> “La historia nietzscheana de la cultura, y la filosofía davidsoniana del lenguaje, conciben el lenguaje tal como nosotros vemos ahora la evolución: como algo compuesto por nuevas formas de vida que constantemente eliminan a las formas antiguas, y no para cumplir un propósito más elevado, sino ciegamente.” Richard Rorty, 1989, p. 19. En la traducción al español, 1991, p. 39

son “especies narrativas alternativas en mutación.”<sup>97</sup> Como ya se decía al inicio de este apartado, entre ciencia y literatura no hay “diferencia ontológica”, por llamarlo así. Algunas descripciones azarosamente logran permanecer dentro la conciencia de determinado auditorio, cultura o nación. Los cambios en el uso de léxicos, sin embargo, como ya apuntábamos, permiten hablar de cierto progreso en la historia intelectual. Sin embargo, la idea de “progreso” no es indicador de un mejor uso de una facultad rastreadora de verdades llamada “razón”.<sup>98</sup> De acuerdo a Rorty, se puede hablar de “progreso” cuando un nuevo vocabulario permite resignificar cosas, y de esta manera, hacer cosas nunca antes imaginadas. Es decir, se “progresa” si se contrasta genialmente el uso ya gastado, literal, de un léxico determinado, con una nueva forma de hablar que permita hacer cosas distintas a las habituales.<sup>99</sup> De esta forma, el “progreso” es resultado de la imaginación y no de la captación más clara de “verdades”, como tampoco es resultado de la intervención de una “mano invisible”, que se dedicara, por sí misma, a conducir los intereses individuales –aunque el individuo en sí, sólo esté buscando su propio beneficio- hacia algo más grande.<sup>100</sup> En este sentido, como un corolario adicional, para Rorty el “progreso” proviene de la coincidencia accidental de una obsesión privada con una necesidad pública. Siguiendo a Freud, Rorty piensa que la contingencia de algún episodio singular en la infancia de un prometedor individuo puede dejar alguna “marca ciega” en el inconsciente de este, que con el tiempo y con suerte, podría convertirse en la formulación genial de un nuevo uso metafórico. De esta misma forma es como Rorty concibe

---

<sup>97</sup> Richard Rorty, 1989, p. 16. En la traducción al español, 1991, p. 36

<sup>98</sup> La filosofía, como la ciencia y la literatura progresan volviéndose más imaginativas que tornándose más rigurosas. Abandonar la idea de que la ciencia o que la filosofía se acercan cada vez más a la verdad, es darle primacía a la imaginación sobre la inteligencia argumentativa y al genio sobre el profesionalismo. Cf.

Richard Rorty, 1994, p. En la traducción al español, 2000, p. 23

<sup>99</sup> Una genialidad no es un hallazgo que le atina a algo universal, preexistente que se halla ahí, en el mundo, o en lo profundo del yo. Es, más bien, actos individuales que resultan ser comprendidos por otras personas o atractivos para toda una comunidad; y ocurre así, debido, según Rorty, “a la contingencia de una situación histórica, de una necesidad particular que una comunidad determinada resulta tener en un momento determinado”. Richard Rorty, 1989, p.

En la traducción al español, 1991, p. 57

<sup>100</sup> Rorty aceptaría sin lugar a dudas la idea de que la división del trabajo trae consigo el progreso “en las facultades productivas de trabajo”, como lo afirma Adam Smith. Pero lo que no aceptaría es que “algo” distinto al interés individual conduzca las intenciones de los individuos hacia un fin superior, por ejemplo, el interés público. Cf. Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, traducción de Gabriel Franco, Fondo de Cultura Económica, México, 2004. p. 402

el uso metafórico que Aristóteles hizo de *ousía*, el uso metafórico que Pablo de Tarso hizo de *ágape* y el uso metafórico que Newton hizo de *gravitas*.<sup>101</sup>

Así, en la perspectiva del pragmatismo, como decíamos, lo contingente está relacionado con el azar en la emergencia de las descripciones. De tal suerte que las relaciones humanas, como las relaciones entre los individuos con el resto del Universo, dependen exclusivamente de descripciones. En consecuencia, lo contingente se encuentra supuesto tanto en las descripciones de los procesos culturales como en las descripciones de los “acontecimientos naturales”. Sin embargo, esto que parece una obviedad, una simpleza, tiene su importancia. Esto es, “lo contingente” nivela, desdiviniza, homologa, “naturaliza”, por así decir, todo tipo de descripción, y con ello todo tipo de relación.<sup>102</sup> Naturalizar las descripciones en torno a las relaciones humanas tiene fuertes implicaciones políticas (esto se profundizará en el tercero y quinto capítulo de este estudio). La perspectiva contingente que defiende Rorty pone lo humano con lo no-humano en una relación de igualdad.<sup>103</sup> Es una homologación de las relaciones porque toda descripción, en última instancia, es una herramienta. Esta homologación de las descripciones se opone al supuesto de que el mundo o el “yo” tienen una naturaleza intrínseca. Pero además, para Rorty la homologación en las descripciones implica oponerse a un supuesto mayor y más antiguo, a saber, la idea de que el mundo es creación divina, la obra de Alguien que ha tenido algo, el mundo, en su mente. Se trata de lo mismo que Sartre denunciara en su conferencia *El existencialismo es un humanismo*, de 1946: la idea de un gran artesano que habla con lenguaje propio en el que describiría su proyecto, la Creación.<sup>104</sup> Lo contingente se opone, pues, a la imagen del universo como persona o como algo creado por una persona. Imagen teológica que ha dado pie,

<sup>101</sup> Cf. Richard Rorty, 1989, p. 17. En la traducción al español, 1991, p. 37

<sup>102</sup> Siguiendo a Nietzsche y a Davidson, en relación a la educación como reconocimiento del proceso de desdivinización que se inició con la Ilustración, Rorty dice que estos sugieren “que intentemos llegar al punto en el que ya no veremos a *nada*, en el que a *nada* tratamos como una cuasidivinidad, en el que tratamos a *todo* –nuestro lenguaje, nuestra conciencia, nuestra comunidad– como producto del tiempo y del azar. Alcanzar ese punto sería, en palabras de Freud, “tratar al azar como digno de determinar nuestro destino”. Richard Rorty, 1989, p.22 En la traducción de 1991, p. 42

<sup>103</sup> Aquí cabría hacer una doble crítica al pragmatismo de Rorty. En primer lugar, desde la perspectiva de Levinas, habría que oponerle a Rorty la idea de que la alteridad de lo otro excede todo trato, contrato, relación de igualdad con el yo. La excedencia, la heterogeneidad nos hablan de una heteronomía de la ética. En segundo lugar, desde el pensamiento de Derrida abordaremos una crítica a Rorty, en lo referente a que el aspecto contingente del lenguaje implica una despolitización del lenguaje.

<sup>104</sup> Cf. Jean Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Ediciones Quinto Sol, México, 2001, p. 32



a lo largo de la historia intelectual, a la idea de que el mundo tiene una “naturaleza intrínseca”. La idea de que el mundo tiene una naturaleza intrínseca se ha relacionado, a su vez, con el supuesto de que hay representaciones del mundo más adecuadas que otras. La tarea de distinguir qué descripciones representan el mundo adecuadamente se la han adjudicado los científicos y los profesionales de la filosofía. A esta última perspectiva, hay que oponerle la idea de que sólo podemos enfrentarnos con descripciones en tanto herramientas, dentro de las cuales, hay algunas que son más aptas que otras para cumplir con determinado propósito, tal como lo postula el pragmatismo de Rorty.

## 2.2 Etnocentrismo y liberalismo

Antes de relacionar la CCPF con el liberalismo, es preciso especificar qué entiende Rorty por etnocentrismo y qué entiende por liberalismo. Empezaremos por analizar la noción de etnocentrismo. Rorty afirma que “el etnocentrismo permite establecer un puente entre el antirrepresentacionalismo y el liberalismo político”.<sup>105</sup> El hecho de que el etnocentrismo forme un “puente” entre la perspectiva pragmática y la teoría política liberal, significa que la postura etnocéntrica de Rorty es un caso especial. Rorty está redefiniendo el significado común de etnocentrismo. Por ejemplo, El Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia, dice que “etnocentrismo” es: “la tendencia emocional que hace de la cultura propia el criterio exclusivo para interpretar los comportamientos de otros grupos, razas o sociedades.” En el ensayo titulado “Sobre etnocentrismo: respuesta a Clifford Geertz”,<sup>106</sup> Rorty utiliza la metáfora de las “monadas semánticas” para distinguir entre “comunidades sin ventanas”, de aquellas comunidades con ventanas”. Si analizamos la definición de etnocentrismo que nos proporciona el Diccionario de la Real Academia, Rorty diría que esa descripción corresponde a una “monada semántica casi sin ventanas”, sinónimo de un “peligroso etnocentrismo” o de fundamentalismo.

---

<sup>105</sup> Richard Rorty, 1991, p. 2. En la traducción al español de 1996b, p. 16.

<sup>106</sup> Cf. Richard Rorty, 1991, pp. 203-210. En la traducción de 1996b, pp. 275-284

Ahora bien, ¿qué es lo que hace que una comunidad tenga muchas ventanas? ¿Qué permite que un etnocentrismo sea saludable e inofensivo? La respuesta es poseer una perspectiva contingente de todo. Para ello es útil el antirrepresentacionalismo. Por un lado, el antirrepresentacionalismo supone el reconocimiento de la imposibilidad de alcanzar la descripción correcta de la forma de ser de las cosas desde la perspectiva de Dios. Por otro lado, supone abandonar la imagen de saltar fuera de la mente –que permita una vista universal-. De esta forma, tener una postura antirrepresentacionista es reconocer que no se posee la verdad, y esto, a su vez, coadyuva a implementar la metáfora de una “mónada semántica con muchas ventanas”. Esta imagen corresponde a la de una mente que gradualmente se vuelve mayor y más fuerte por la adición de nuevas opciones –nuevos candidatos a creencias y deseos expresados en vocabularios que impactan con el uso corriente de las palabras-. El medio principal de este crecimiento es la ampliación gradual de nuestra imaginación mediante el uso innovador de viejas marcas y sonidos. El uso novedoso de “metáforas muertas” alteraría gradualmente a la cultura, de tal suerte, que se podrían producir escisiones que servirían, con suerte, de apoyo a nuevas iniciativas. Estas escisiones generan tensiones que hacen que los individuos atiendan a ideas no conocidas en la esperanza de hallar medios para superar esas tensiones. La eliminación sistemática de las tensiones -o de nuestra conciencia de ellas- por parte del poder del Estado, es lo que aterroriza en *Un mundo feliz*, o en 1984, por ejemplo.<sup>107</sup> Desafortunadamente la eliminación sistemática de las tensiones por parte de los gobiernos es lo que hasta ahora ha predominado en nuestras sociedades. Rorty está consciente de ello, y seguramente compartiría las críticas que Kymlicka formulara contra las políticas estatales en torno a la asimilación de los inmigrantes. <sup>108</sup>

---

<sup>107</sup> Cf. Richard Rorty, 1991, p. 14. En la traducción de 1996b, p. 31

<sup>108</sup> Según Kymlicka, antes de 1960 se esperaba que los inmigrantes que ingresaban a los Estados Unidos, Canadá y Australia, abandonaran su herencia distintiva y se asimilaran totalmente a las pautas culturales existentes, lo que se conocía como modelo inmigratorio de “angloconformidad”. Existían grupos, nos dice Kymlicka, que se les negaba la entrada si no se les consideraba asimilables (como ejemplo, están las restricciones a la inmigración china). Así, pues, Kymlicka revela que antes de 1960, en estos países se producía la eliminación sistemática de la presión de los grupos de inmigrantes. La asimilación se consideraba esencial para la estabilidad política, algo que se racionalizaba posteriormente mediante la

Ahora bien, es importante advertir que el pragmatismo como herramienta filosófica, puede estar en manos muy diversas. Puede servir de apoyo tanto para un discurso emancipatorio, como de aval para una declaratoria dictatorial. Por eso mismo, el pragmatismo como perspectiva filosófica, por sí misma, no fundamenta ninguna posición política. Es necesario relacionarla con un determinado deseo o “esperanza social”. La tesis central es esta: que la política dirija a la filosofía. “Que sea la política democrática la que señale las metas de la filosofía, en vez de que sea ésta la que señale las metas de la política.”<sup>109</sup> Por lo tanto, para Rorty, el pragmatismo debe estar en función de las esperanzas liberales, de “las esperanzas de la burguesía del Atlántico Norte.”

De esta forma, el pragmatismo de Rorty se da a la tarea de redefinir las esperanzas de la burguesía del Atlántico Norte. Lo hace siguiendo, en primer lugar, el mismo espíritu secular de la Ilustración. Rorty reinterpreta estas esperanzas dentro de un proceso histórico contingente; específicamente reconoce la contingencia del vocabulario en el que se formulan esas esperanzas. Y en segundo lugar, propone que el antirrepresentacionalismo deba entenderse, en términos “terapéuticos”. Esto es, según Rorty se trata de “curar a aquellos liberales burgueses que aún no son posmodernos.” Para Rorty, tienen un “problema psicológico local”, aquellos liberales que todavía utilizan la retórica racionalista de la Ilustración para respaldar sus ideas liberales –son individuos que se aferran a que existe algo llamado naturaleza humana común, un sustrato metafísico en el que están incorporados cosas llamadas “derechos”-. Para Rorty, autores como Dewey y Derrida, nos han aliviado de la necesidad de ese léxico. Estos autores sugieren que, en vez de utilizar criterios de racionalidad transcultural –aquellos que la Ilustración pensó como el medio más adecuado para que la filosofía justificara los ideales liberales y con esto se fijaran los límites a la tolerancia liberal-, se utilice un medio alternativo, el de “formular los

---

denigración etnocéntrica de las otras culturas. Cf. Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Editorial Paidós, traducción de Carme Castells Auleda, Barcelona, 2006, pp. 29-30

<sup>109</sup> Richard Rorty, *Cuidar la libertad*, Editorial Trotta, traducción de Sonia Arribas, Edición a cargo de Eduardo Mendieta, Madrid, 2005, p. 68

límites caso a caso, bien por intuición o por compromiso en el diálogo.”<sup>110</sup> En consecuencia, los “liberales burgueses posmodernos” son aquellos individuos que no llaman “necesarios” o “naturales” a las creencias y deseos centrales de la cultura democrática.

La comunidad con ventanas –la visión de un etnocentrismo saludable- supone, pues, la incorporación del antirrepresentacionalismo con vistas a persuadir a los liberales de los beneficios de poseer una conciencia contingente de la cultura. No se trata, como algunos críticos de izquierda suponen, de una defensa de los poderes existentes.<sup>111</sup> Se trata, en cambio, de contrastar los actuales vocabularios con otras alternativas discursivas a favor de aumentar las esperanzas sociales. Un peligroso etnocentrismo supone aferrarse al estamento de un único vocabulario, a una sólo forma de expresar las expectativas sociales, sinónimo, como decíamos, de fundamentalismo: la convicción de que “se prefiere morir antes de compartir determinadas creencias”. Un saludable etnocentrismo implica desarrollar la capacidad de aumentar la apertura de encuentros, esto es, la apertura para contrastar vocabularios, en vez de creer que se posee la verdad. De esta manera, Rorty trata de alertar a los filósofos liberales –aquellos que pretenden justificar las esperanzas liberales con argumentos universales- de su cercanía o proximidad en la que pueden estar, en pie de igualdad por así decir, con las actitudes y prácticas de los misioneros fundamentalistas. Ahora bien, esta posición ha generado una lógica reacción antienocéntrica en contra del liberalismo posmoderno de Rorty. Por ejemplo, Thomas McCarthy le objeta a Rorty que el modelo que ofrece supone imágenes de la práctica social sin sujeto, que conduce, en última instancia al relativismo y a la falta de crítica. McCarthy cree –siguiendo a Garfinkel- que la práctica social está estructurada por nociones de verdad y realidad que trascienden el contexto.<sup>112</sup> Para McCarthy, es necesario reconstruir “nuestra concepción de

---

<sup>110</sup> Richard Rorty, 1991, p. 208. En la traducción de 1996b, p. 281

<sup>111</sup> Rorty señala a Christopher Norris como un de éstos críticos de izquierda. Cf. 1991, p. 15. En la traducción de 1996b, p. 32

<sup>112</sup> Al respecto, una crítica similar al contextualismo de Rorty, la encontramos en Habermas. Cf. Richard Rorty / Jürgen Habermas, *Sobre verdad: ¿validez universal o justificación?*, en 2007, pp. 107-109

razón de forma tal que sin aspirar ya a una concepción omniabarcante, retuviera algo de su fuerza trascendente, regulativa y crítica.”<sup>113</sup>

Rorty contesta que la imagen de McCarthy es la de un liberalismo excesivo. Este último, de acuerdo a Rorty, tiene el deseo de seguir conservando el léxico del racionalismo ilustrado. McCarthy es uno de aquellos autores que defienden la relación entre el vocabulario ilustrado y la cohesión de las prácticas con las instituciones sociales. McCarthy teme que tras el abandono de nociones, tales como “objetividad”, “verdad”, se pierda la responsabilidad de los sujetos. El anti-antietnocentrismo de Rorty sugiere, en cambio, que se deseche la distinción entre juicio racional y sesgo cultural. Para Rorty, la responsabilidad social es cuestión de ensanchar los lazos de simpatía hacia los más desprotegidos de la sociedad, y esto se puede lograr sin el fundamento que proporciona la filosofía racionalista.<sup>114</sup> La imagen reformada que Rorty quiere proyectar es, como ya decíamos, la de un liberal burgués posmoderno: aquel individuo que reconoce que las esperanzas liberales son hasta ahora las mejores esperanzas jamás formuladas.

Resumiendo, debe concebirse el antiantietnocentrismo 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. 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 curar los calambres producidos en los liberales por lo que Bernard Williams llama “la teoría racionalista de la racionalidad” – la idea de que cuando no puedes apelar a criterios neutrales estás siendo irracional y probablemente viciosamente etnocéntrico-. (...) Esta terapia insta a que los ideales puedan ser locales y ligados a la cultura y sin embargo ser la mejor esperanza de la especie.<sup>115</sup>

---

<sup>113</sup> Thomas McCarthy, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y desconstrucción en la teoría contemporánea*, traducción de Ángel Rivero Rodríguez, Editorial Tecnos, Madrid, 1992, pp. 37ss. Por otro lado, las descripciones que hace Garfinkel del sentido en las escenas cotidianas, con su énfasis en el propio razonamiento práctico de los agentes, devuelve el sujeto a la práctica social.

<sup>114</sup> Cf. Richard Rorty, 1991, p. 204. En la traducción de 1996b, p. 276

<sup>115</sup> Richard Rorty, 1991, p. 208. En la traducción de 1996b, p. 282

Ahora bien, aún nos queda por analizar la redefinición de Rorty en torno a la noción de liberalismo. Conviene recordar aquí, que el aspecto político en torno a la distinción público privado, se abordará en el siguiente apartado.

Como decíamos, Rorty relaciona su propuesta pragmática con el contexto de la teoría liberal a través de la noción de etnocentrismo. Esta no es una conexión que resulte “natural” para la filosofía política convencional. Rorty lee pragmáticamente la tradición liberal, con el objetivo de allanar el terreno de discusiones políticas. El resultado no es una cuestión aporética, como bien dice McCarthy. En la tradición liberal se encuentran varias lógicas políticas y morales no siempre compatibles desde todas las perspectivas. Pero, al parecer Rorty da un “bandazo” a todas las problematizaciones. De igual forma, se opone a los intentos teóricos que se dirigen a evitar el contextualismo a favor de un universalismo. En su afán por criticar el deseo por lo universal -tachándolo de búsqueda de esencias-, deja varios problemas centrales para la política sin resolver -como es el caso de la representación política-. Pareciera que su perspectiva pragmática reduce la tradición liberal a la defensa de la libertad política y a la defensa de las instituciones sociales. El reduccionismo de “lo político” es consecuencia de su deseo de permanecer en la “superficie filosóficamente hablando” –a la Rawls-. Es decir, para Rorty sólo basta, para la conversación moral y política, el recurso a la anécdota y la convención. Quedando fuera de la perspectiva de Rorty, como lo apunta acertadamente McCarthy, la teoría crítica relevante y, por tanto, una práctica crítica teóricamente informada.

El Diccionario de política, dirigido entre otros por Bobbio, nos puede ayudar a situar la reinterpretación rortiana en torno al liberalismo en una problemática diferente a la del etnocentrismo. El Diccionario enfatiza que “liberalismo” es difícil de definir,<sup>116</sup> cosa que no reconoce Rorty, precisamente, porque en ella se

---

<sup>116</sup> En este sentido, según Dworkin, la complejidad para definir al liberalismo no es un defecto, representa, por el contrario, la intensidad y la proliferación de debates políticos. En décadas recientes esto se ha hecho patente gracias a las valiosas contribuciones teóricas de John Rawls. En efecto, en 1971, con la publicación de *Teoría de la justicia* de Rawls, se incrementó substancialmente el debate político –para Kukathas y Pettit, Rawls marca un nuevo rumbo en la discusión de la teoría de la justicia-. El paradigma rawlsiano establece, de manera general, que los principios de justicia para la estructura básica de la sociedad deben surgir de un acuerdo original. Cf. John Rawls, *Teoría de la justicia*, traducción de María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 24. Cf. Ronald Dworkin, *Ética privada e igualitarismo*

cruzan elementos históricos e ideológicos, no siempre identificables de la misma manera por todos los grupos que se llaman liberales. Sin embargo, el Diccionario especifica que:

El único común denominador entre posiciones tan diversas es la defensa del estado liberal que nació antes del uso político del término liberal: un estado que termina por garantizar los derechos del individuo frente al poder político y por eso exige formas, más o menos amplias, de representación política.<sup>117</sup>

A partir de la descripción del *Diccionario* situaremos, pues, nuestro estudio en el análisis de la relación entre el individuo con la moral liberal. El aspecto crucial en la reinterpretación rortiana del liberalismo, consiste en considerar al individuo como una “red contingente de creencias, deseos, y emociones” sin trasunto alguno –sin sustrato subyacente a los atributos-. Esta reinterpretación pragmática del “yo” moral, la “encarnación de la racionalidad”, hace que una *persona* “sea simplemente esa red”. Es una red que constantemente se vuelve a tejer a sí misma. Para los fines de la conversación moral y política, un individuo *es* el traslape de autore descripciones. Rorty piensa que esa red está tejida a través de convicciones y lealtades hacia la patria, la comunidad y la familia. Para Rorty, “no hay fundamento para esas lealtades y convicciones, salvo el hecho de que las creencias y deseos y emociones que las apoyan se solapan con muchos de otros miembros del grupo con los que nos identificamos.”<sup>118</sup> Un individuo apela a la *moralidad* cuando apela a este “solapamiento”, a esta parte común de sí misma que le permite decir “NOSOTROS no hacemos ese tipo de cosas.”<sup>119</sup> De esta forma, lo crucial dentro del pragmatismo de Rorty consiste en ampliar la referencia del tipo de expresiones, tales como: “gente de nuestra clase” y “gente como nosotros”. Lo que cuenta es aquello que incrementa el sentido de pertenencia a la comunidad.

---

*político*, Editorial Paidós, Pensamiento Contemporáneo 29, traducción de Antoni Domènech, Barcelona, 1993, p. 45

<sup>117</sup> *Diccionario de política*, Dirigido por Norberto Bobbio, Nicolas Matteucci y Gianfranco Psaquino, Siglo Veintiuno Editores, Décimo quinta edición en español, México, 2007, p. 879

<sup>118</sup> Richard Rorty, 1991, p. 200. En la traducción al español, 1996b, p. 271-2

<sup>119</sup> Richard Rorty, 1991, p. 200. En la traducción al español, 1996b, p. 272

Rorty reemplaza la indagación de los fundamentos transculturales de la moralidad por la cuestión siguiente: ¿quién cuenta como prójimo nuestro? De esta forma, si se mantiene la creencia en un poder ahistórico que determina lo correcto –un poder llamado verdad o racionalidad- no se podrá dejar atrás el fundacionalismo.

Para Rorty, el mejor, y probablemente el único, argumento para dejar atrás el fundacionalismo, es la cuestión relativa a la eficacia. Es decir, ha sido casi nula la utilidad de afirmar que la naturaleza humana es ahistórica si lo que se ha buscado es ampliar el margen de referencia de la solidaridad. Rorty sospecha que tales apelaciones puedan modificar el comportamiento de los hombres. Desde hace dos siglos, se ha hecho patente esta incapacidad esencial de la razón, sobre todo, desde el Holocausto se mostró con mayor claridad que combatir las prácticas que van en contra de la esperanzas creadas por la cultura ilustrada, apelando a argumentos transculturales, no iba a cambiar las cosas significativamente. En cambio, abandonar la indagación de premisas transculturales, permitirá según Rorty, concentrar la energía en la “educación de los sentimientos”. Rorty toma como paradigma de maestro de la educación de los sentimientos a Hume. Porque Hume es “el más húmedo, el más flexible, el pensador menos falogocéntrico de la Ilustración”.<sup>120</sup> El objetivo de este tipo de educación es la manipulación de los sentimientos, que a su vez, permita ampliar la cultura a la que se pertenece, al considerar como “uno de nosotros” a aquellos que antes se les consideraba como inhumanos: los judíos en el caso de los alemanes, los musulmanes en el caso de los serbios. En este sentido, Rorty aceptaría la tesis humeana de que los sentimientos varían según la distancia o contigüidad y que “no se siente el mismo placer vivaz por las virtudes de una

---

<sup>120</sup> Rorty seguramente aceptaría de Hume que la “simpatía es un principio muy poderoso” y que “produce nuestro sentimiento de la moral”. Pero, donde Rorty se opondría sería en considerar, como lo hace Hume, que la simpatía corresponde a la naturaleza humana. Quitando todos esos nubarrones metafísicos que hay en Hume, por lo demás, Rorty aceptaría que la “aprobación de las cualidades morales no se deriva de la razón, sino que procede enteramente del sentido moral y de ciertos sentimientos de placer o disgusto que surgen ante la contemplación de cualidades o caracteres particulares.” David Hume, *Tratado de la naturaleza humana. Ensayo para introducir el método del razonamiento humano en los asuntos morales*, traducción de Vicente Viqueira, Editorial Porrúa, México 1998, parte tercera, sección primera, p. 373.



persona que vivió en Grecia hace dos mil años que por las virtudes de un amigo familiar y por las de mis próximos.”<sup>121</sup>

Ahora bien, es importante advertir, que el pragmatismo de Rorty sólo en cierta medida implica abandonar a Kant para retomar a Hume. Decimos que en cierta medida, porque Kant contribuyó eficazmente a la creación de esperanzas sociales que hoy seguimos compartiendo. Pero, después del Holocausto, difícilmente se podrá seguir confiando en lo incondicionado. Hoy en día, “Hume es mejor consejero que Kant acerca de lo que nosotros, los intelectuales, podemos hacer para apresurar el advenimiento de la utopía de la Ilustración que ambos hombres anhelaban.”<sup>122</sup> Rorty confía más en el poder de la educación de los sentimientos que en el poder de una razón ilustrada. La educación de los sentimientos consiste en describir detalladamente las historias “tristes de aquellas personas indefensas”, de tal suerte, que los individuos sean inducidos a tolerar y a estimar a personas cuyas costumbres y creencias parecían, en un principio, un insulto a la identidad moral -para el sentido de los límites de la diversidad humana tolerable-. De esta forma, Rorty redescubre con optimismo los dos últimos siglos como un “período en que ha llegado a ser mucho más fácil que nos movilizemos hacia la acción impulsados por las historias tristes y sentimentales.”<sup>123</sup>

Así, Rorty se propone sustituir la pregunta kantiana, ¿qué es el hombre? por esta otra clase de pregunta, ¿qué clase de mundo podemos preparar para nuestros nietos? De esta forma, podría establecerse que el pragmatismo de Rorty sustituye el conocimiento por la esperanza. La esperanza de que los dos últimos siglos no sean sólo un espejismo, sino que constituyan el comienzo de una época en que se alcance una cultura de los derechos humanos basada en el poder de la educación de los sentimientos. Por tanto, si se conjuntan las esperanzas sociales ilustradas con las lamentables experiencias de exterminio tan frecuentes en la historia reciente, la moraleja que obtenemos es, según Rorty, que se debería, por un lado, abandonar la distinción entre sentimiento/obligación moral, e

---

<sup>121</sup> David Hume, 1998, p. 373

<sup>122</sup> Richard Rorty, 1993, En la traducción al español, 1995, p. 75ss (Ediciones Nueva Visión)

<sup>123</sup> Richard Rorty, 1993, En la traducción al español, 1995, p. 80 (Ediciones Nueva Visión)

implementar, por otro lado, la distinción entre prácticas útiles e inútiles socialmente hablando. Bajo esta lógica, un ingeniero social contribuye más al proyecto de alcanzar las utopías sociales, que un filósofo perteneciente a la tradición Platón-Kant.

Desde el punto de vista pragmatista, al que adhiero, se trata de un problema de eficiencia, de un problema de cómo hacer realidad la utopía esbozada por la Ilustración. Si las actividades de aquellos que pretenden alcanzar este tipo de conocimiento parecen inútiles para hacer realidad la utopía, entonces ésa es una razón para pensar que tal conocimiento no existe. Si parece que gran parte de la tarea de cambiar las intuiciones morales se lleva a cabo manipulando nuestros sentimientos, tendremos allí una razón para pensar que no existe un conocimiento del tipo que los filósofos como Platón, Aquino, Kant esperaban alcanzar.<sup>124</sup>

Un corolario de esta concepción pragmática es que la “justificación moral” de las instituciones y prácticas de la sociedad, es en lo sustancial cuestión de narrativas históricas, en vez de argumentaciones filosóficas. Para Rorty, el respaldo principal de la historiografía no es la filosofía, sino las artes, que sirven para desplegar y modificar la autoimagen de un grupo. De esta forma, la conversación moral y política requiere, como decíamos, de la identificación o pertenencia a una comunidad. El sentido de pertenencia a la comunidad es una autoimagen que se crea a través de narraciones históricas y artísticas. Según Rorty, las diversas narrativas históricas van creando un “baúl de anécdotas” sobre los efectos anteriores de diversas prácticas y predicciones de lo que sucederá si se modifica tal práctica. El discurso político de las democracias se reduce, pues, al intercambio de “recordatorios de un propósito particular”.

Las deliberaciones morales del liberal burgués posmoderno consisten sustancialmente en este tipo de discurso (recordatorios de un propósito particular), evitando la formulación de principios generales excepto cuando la situación puede exigir esta táctica particular –como cuando se redacta una constitución, o las normas a memorizar por los niños pequeños-.<sup>125</sup>

Esta posición claramente etnocéntrica es objeto de críticas. Rorty está consciente de que su filosofía –McCarthy la llama “predica etnocéntrica”- puede confundir y ser señalada de relativista. Si por relativismo entendemos, que no hay verdad, objetividad y normas para juzgar qué argumentos o posturas morales

<sup>124</sup> Richard Rorty, 1993, En la traducción al español, 1995, p. 65ss (Ediciones Nueva Visión)

<sup>125</sup> Richard Rorty, 1991, p. 200. En la traducción al español, 1996b, p. 271-2

son mejores o peores, entonces, Rorty ciertamente no es un relativista. Como bien señala Bernstein, la meta de Rorty no es negar o denigrar la “verdad” y la “objetividad”, sino desmitificar esas “etiquetas honoríficas”. Lo que hace “ruido” en la filosofía de Rorty es su sugerencia de que cada comunidad apele a su propia historia para resolver las tensiones sociales. Pero esto no significa que “todo se vale”. Para Rorty, las tensiones sociales -del tipo de las que con razón dice Dworkin caracterizan a nuestra sociedad pluralista-, raramente se resuelven apelando a principios generales del tipo de los que considera necesarios los defensores del platonismo.<sup>126</sup> Reemplazar a la filosofía por la anécdota y la convención, no conlleva al relativismo. En este mismo sentido, hay una diferencia entre decir que cada comunidad es tan buena como cualquier otra y decir que tenemos que actuar a partir de “las redes que somos”, a partir de las descripciones históricas con las que *nos* identificamos actualmente.<sup>127</sup> Así pues, aunque la reinterpretación del liberalismo conlleva una buena dosis de etnocentrismo no implica un relativismo. Puede aclararse este asunto a través de la sugerencia de Hilary Putnam, a saber: la de que dejemos de intentar una “perspectiva divina” y que se constate que “sólo podemos esperar crear una concepción más racional de la racionalidad o una mejor concepción de la moralidad si operamos desde dentro de nuestra tradición”.<sup>128</sup> Para Putnam -en una perspectiva semejante a la de Rorty-, nuestro problema no consiste en que debamos elegir entre un número prefijado y predefinido de formas de vidas óptimas, sino que no podemos estar seguros de la existencia ni siquiera de una sola forma abstracta de vida óptima. En semejante contexto, Putnam y Rorty coinciden en que no nos queda otra opción que tratar de reformar y mejorar las

---

<sup>126</sup> Cf. Ronald Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, 1993, pp. 39ss.

<sup>127</sup> Para Rorty, como ya hemos señalado, la justificación de las pretensiones del conocimiento o las de la verdad, implica apelar a aquellas prácticas sociales que se han ido desarrollando arduamente en el curso de la historia, y que son, en última instancia, formas de investigación dentro de las cuales distinguimos lo que es verdadero y lo que es falso, lo que es objetivo y lo que es idiosincrásico.

<sup>128</sup> Hilary Putnam, *Reason, truth, and, history*, Cambridge University Press, New York, 1981, p. 216. Puede verse también, “La revolución francesa y el holocausto”, en, *Cultura y modernidad. Perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente*, Edición a cargo de Eliot Deutsch, Editorial Cairós, traducción de David Sempau, Barcelona, 2001, p. 250

formas de vida que ya tenemos, así como de ensayar otras nuevas si consideramos que pudieran ser mejores.<sup>129</sup>

Ahora bien, la idea rortiana de que el individuo es una red contingente de creencias y deseos, implica hacer otro tipo de análisis. Esto lo haremos en la siguiente sección. Se analizará la cuestión de cómo se compaginan las ideas de los “derechos humanos” y “dignidad humana” con la concepción contingente del “yo” en el contexto de la reinterpretación pragmática del liberalismo. Es importante recuperar la noción de “individualismo metodológico” para que se analice críticamente la perspectiva de Rorty.

### 2.3 Liberalismo e individualismo metodológico

Para el desarrollo de este apartado, es necesario tomar prestada la explicación en torno al “individualismo metodológico” en tanto forma teórica de las ciencias sociales. A través del individualismo metodológico se abordará la constante de la tradición liberal, aquella que el Diccionario de política establece como “la defensa de los derechos individuales frente al poder político”. Después se dará cuenta de aquellos elementos de esta explicación que son recuperados por el propio Rorty.

Así, para Lukes, el “individualismo metodológico es una doctrina de la explicación, según la cual debe rechazarse cualquier intento de explicar los fenómenos sociales o individuales, que no se exprese totalmente en términos de hechos sobre individuos.”<sup>130</sup> De este modo, el “individualismo metodológico” puede servir como un esquema conceptual que relaciona algún fenómeno o problema social con cierto aspecto del individuo considerado en abstracto. Sin embargo, el “individualismo metodológico” no debe reducirse a la comprensión de lo social, lo económico, y lo político. Como sostiene Di Castro, pueden distinguirse diversos tipos de “individualismos metodológicos” (un individuo

---

<sup>129</sup> Cf. Hilary Putnam, “La revolución francesa y el holocausto: ¿Puede la ética ser ahistórica?” en, Eliot Deutsch (Editor), *Cultura y modernidad. Perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente*, 2001, p. 250

<sup>130</sup> Steven Lukes, *El individualismo*, Ediciones Península, traducción de José Luís Álvarez, Barcelona, 1975, p. 137

físico, un individuo jurídico, una institución colegiada, etcétera).<sup>131</sup> Dependiendo de cuáles sean las unidades identificadas, y de cuáles sean los presupuestos atribuidos al comportamiento de tal individuo, se hace la elección de la estrategia para encontrar hipótesis que permitan deducir una serie de conclusiones para entender determinados conflictos individuales o colectivos.<sup>132</sup> Por otra parte, el individualismo metodológico es identificable con un experimento, o ejercicio mental. A pesar del debate entre sus defensores y sus críticos, el “individualismo es uno de los principales métodos de las ciencias sociales”.<sup>133</sup> Es importante advertir, como sostiene Di Castro, que la polémica sigue abierta en torno a si todo “individualismo metodológico” presupone concepciones metafísicas. Algunos sostienen que existen diversos tipos de individualismos que no buscan pretensiones últimas; hay explicaciones que exclusivamente remiten a la pura descripción de lo que es lo individual, a partir, por ejemplo, de analizar la estructura genética, estados cerebrales, estado del sistema nervioso central, o también a partir del binomio estímulo-respuesta, agresión y satisfacción, etcétera. Tal como lo explica Lukes, este tipo de individualismo trata a los seres humanos como objetos materiales, y no se refieren a, ni presuponen nada acerca de la conciencia u otros rasgos de cualquier grupo o institución social.<sup>134</sup>

Sin embargo, desde nuestra óptica, el “individualismo metodológico” posee, independientemente de las unidades analizadoras, de las estrategias y de las conclusiones, un aspecto inmanente: implica el supuesto de una “humanidad transparente”, esto es, el individuo que se mira a través del espejo de su propia conciencia. Es el sí Mismo que se auto-reproduce (característica de la modernidad) y que representa como “otro yo”. Es lo que denuncia Blanchot -

---

<sup>131</sup> Elisabetta Di Castro, *La razón desencantada. Un acercamiento a la teoría de la elección racional*. IIF, UNAM, México, 2002, p. 45

<sup>132</sup> Di Castro destaca que Hobbes fue el primero en articular con claridad una explicación de este tipo. Los pensadores ilustrados retomaron la propuesta hobbesiana, aunque con grandes diferencias de contenido. Cf. Elisabetta Di Castro, 2002, p. 45

<sup>133</sup> Cf. Elisabetta Di Castro, 2002, p. 45

<sup>134</sup> Cf. Steve Lukes, 1975, pp. 146-147

siguiendo Jean-Luc Nancy- como “inmanencia del hombre al hombre”.<sup>135</sup> Ahora bien, como refiere Blanchot, una inmanencia absoluta tiene como garante la disolución de todo lo que le impide al hombre (puesto que él es su propia igualdad y determinación) plantearse como pura realidad individual. De esta forma, el individuo confirma, con sus derechos inalienables, su rechazo a tener otro origen que él mismo, su indiferencia a cualquier dependencia teórica frente a otro que no fuese un individuo como él, esto es, el sí Mismo indefinidamente repetido, bien sea en el pasado o en el porvenir: se trata de excluir las asimetrías a partir de un experimento mental (o de un “tablero de maniobras”, como en el caso Leibniz, que trata de representar las estrategias de guerra en un tablero.<sup>136</sup>). De ahí que Levinas denunciara la violencia ontológica del sí Mismo, e intentara oponerle la resistencia ética de la alteridad de lo otro.<sup>137</sup> (Sobre este tema volveremos en el cuarto apartado)

De tal forma que, un rasgo que sintetiza la función del individualismo metodológico es el supuesto de que el individuo puede ser comprendido en abstracto, alejado de su animalidad,<sup>138</sup> escindido de las estructuras políticas, de la economía del lenguaje, del tiempo y espacio histórico, con todo y a pesar de que se intente anticipar sus creencias, sus deseos o preferencias.<sup>139</sup> Pese a este supuesto objetivismo, el individualismo metodológico comporta, además, una dimensión moral. En el terreno de lo político, no es propiamente la indiferencia o la neutralidad la que caracteriza el posicionamiento del autor (independientemente que el objetivo de la metodología sea explicar el origen del

---

<sup>135</sup> ¿Cómo funciona el principio de una “humanidad transparente”? Funciona a través del reflejo de sí en el espejo de la conciencia, puesto que es, o debe llegar a ser tal, que sea enteramente su propia obra, y finalmente, como dice Blanchot, “la obra de *todo*”. Cf. Maurice Blanchot, *La comunidad inconfesable*, Arena Libros, traducción de Isidro Herrera, Madrid, 2002, p. 13

<sup>136</sup> La referencia corresponde a Di Castro, aunque como ella dice, “no se trataba de establecer ninguna teoría rigurosa”, hablando de la relación entre el juego y la vida real. Cf. Elisabetta Di Castro, 2002, p. 47-48

<sup>137</sup> Cf. Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, Editorial Sígueme, traducción de Daniel E. Guillot, Salamanca, 1997p. 62

<sup>138</sup> Anticipando una crítica que esbozaremos más adelante, para Derrida, pertenecemos a esa categoría casi epocal, donde todo sucede como si ninguna experiencia turbadora afectara la elaboración de la teoría. Esto implica, a su vez, la exclusión de la animalidad que también somos. Cf. Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, traducción de Cristina de Peretti, y Cristina Rodríguez, Editorial Trotta, Madrid, 2008, p. 29

<sup>139</sup> Al respecto, Di Castro explica que “en el paradigma de la elección racional, el sujeto económico, descrito por un conjunto de creencias y por un conjunto de deseos o preferencias, dispone de un conjunto de estrategias posibles, dadas determinadas restricciones.” Cf. Elisabetta Di Castro, 2002, p. 46-47

Estado). Hay una apuesta y un proyecto moral de por medio.<sup>140</sup> Por ejemplo, en la tradición política del siglo XVII, caracterizada por las guerras de religión, determinada por el auge de teorías puritanas, y por la aparición de teorías que pretendían la justificación del Estado liberal, entre ellas, la teoría política de John Locke, el individuo ocupa, estratégicamente –metodológicamente–, un amplio aunque ambiguo lugar, como bien apuntara Macpherson.<sup>141</sup> El “Estado de Naturaleza” de Locke, es un caso de la aplicación del individualismo metodológico. El Segundo tratado sobre el gobierno, publicado en 1690, de Locke, se caracteriza por fundamentar la necesidad de “vivir en comunidad política” a partir de una estrategia discursiva que resalta –intencionadamente– características individuales (obviamente, comunes a todos los individuos en Estado de Naturaleza) en constante conflicto.<sup>142</sup> De esta forma, la ficción del Estado de Naturaleza funciona haciendo creer cosas. Si como dice Macpherson, en Locke encontramos ideales que son básicos para la tradición liberal, entonces, “el liberalismo requiere, para funcionar, para producir efectos políticos-morales, de una ficción histórica”.<sup>143</sup> En consecuencia, el individuo es la unidad elemental del liberalismo.<sup>144</sup> Pero se trata, como se dijo, de una unidad ficcional. De este modo, el liberalismo que se desprende del siglo XVII naturaliza al individuo (entiéndase por “naturalizar” las generalizaciones amplias). En Locke el Estado se entiende como una necesidad inevitable para la

---

<sup>140</sup> Rorty distingue de la Ilustración su aspecto secular. Pero, secularización, es distinto de exclusión de lo otro. Lo que aquí medimos es cómo lo político, lo comunitario, en última instancia, es espejo de la conciencia de sí: inmanencia.

<sup>141</sup> Cf. Crawford B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, traducción de Juan-Ramón Capella, Editorial Trotta, Madrid, 2005, p. 14

<sup>142</sup> Por otro lado, considérese que *El Segundo tratado* recrea el contexto que rodea a los individuos en estado prepolítico de tal manera que habría posibilidades de trabajo para todos, esto es importante porque la existencia de pobres es, en última instancia, una responsabilidad individual. En contraste, Hobbes, por ejemplo, en su *Leviatán*, de 1651, recrea un ambiente de escasez. En ambos casos, subyace una moralidad de por medio.

<sup>143</sup> Al respecto, continúa Macpherson: “No se puede decir que los conceptos de libertad, derechos, obligación y justicia del siglo XVIII se hayan derivado enteramente, todos ellos, de esta concepción posesiva, pero sí se puede demostrar que los modelo con fuerza.” Crawford B. Macpherson, 2005, p. 15

<sup>144</sup> Locke pensó en un individuo que se ocupara, por un lado, de ser un trabajador motivado básicamente por la apropiación ilimitada del dinero y de la tierra (que corresponde, obviamente, a las motivaciones privadas), pero, por otro lado, pensó que el individuo debe garantizar con su conducta racional, moral, el establecimiento y continuidad de la comunidad política. De esta manera, Locke recrea un individuo contradictorio en el estado de naturaleza: por un lado, los individuos son ambiciosos e irracionales, por otro lado, son racionales para crear el pacto fundacional del Estado. Ahora bien, en el caso que se pudiera sospechar de que Rorty presupone las contradicciones del individualismo lockeano, Rorty seguramente respondería que éste no sería un asunto relevante, a menos de que se quisiera conservar el léxico del racionalismo ilustrado. Caso que él mismo desecha. Sin embargo, lo que hay que objetarle a Rorty es que asume, simple y llanamente, la tradición liberal, tal como le ha llegado, sin detenerse a evaluarla.

supervivencia del individuo, la recreación del contexto –la teatralidad del experimento mental- lo exige.<sup>145</sup>

Ahora bien, después de este breve recorrido sobre la noción de individualismo, hay que preguntar: ¿qué aspectos del individualismo recupera el pragmatismo de Rorty? Y, en el caso de Locke, ¿cuál es la relación del pragmatismo con la herencia del contrato social? (Es importante advertir que en esta encrucijada no sólo se encuentra la tradición liberal -individualismo metodológico-, sino también hay que incluir los detractores de ésta, en general, la modernidad en su conjunto). Para responder estas cuestiones es necesario recordar que el pragmatismo comporta una actitud “experimental”. Pero, “experimental sin método”. En primer lugar, el pragmatismo adopta el “trasfondo” de la autoconciencia liberal “absteniéndose de afirmar que esta concepción ha sido ‘establecida por un método, y mucho menos por un método fiable para alcanzar la verdad sobre la naturaleza de las cosas’.”<sup>146</sup> Rorty hace una defensa de la tradición liberal a partir de una vertiente experimental y sincretista –de esta manera Rorty espera hacer una mejor defensa que estableciendo un método claro y preciso-. Se trata, entonces, de ensayar una y otra vez, de confrontar ideas y estilos de vida que se encuentran en la cultura liberal, con la esperanza de que algunas convicciones o estilos de vida se vuelvan a “tejer”, y pueda así surgir algún consenso.

En segundo lugar, Rorty asume la tesis liberal de que los hombres son dueños de sí mismos, dueños de su trabajo, de los frutos de éste, dueño de su tiempo, autónomos para inventarse a sí mismos (el legado teórico de Locke). Pero reinterpreta la noción de autonomía, como “libertad para autoinventarse”. La redescrición, junto con la concepción contingente del “yo” –a las que nos hemos referido en el primer capítulo de este estudio- favorecen la receptividad a lo nuevo. Es una actitud “experimental” en la que se trata de retejer los viejos códigos morales –en la que de paso, se intenta ayudar a que la comunidad

---

<sup>145</sup> El objetivo es garantizar el funcionamiento, dentro de la comunidad política, de aquellas características esenciales (autonomía, posesión natural de la propia persona, y en consecuencia, libertad de apropiación, por ejemplo) que se adjudicaron a los individuos en el estado de naturaleza ahistórico.

<sup>146</sup> Richard Rorty, 1991, p. 65. En la traducción al español, 1996b, p. 96



democrática se libere de la cultura religiosa en que comenzó y que en muchos aspectos aún domina su vida-. En este sentido, para Rorty, el “devenir quienes somos” -como parte de la autoconciencia de la libertad individual-, se escinde del conocimiento de la naturaleza intrínseca de lo humano. Rorty defiende el individualismo liberal sin fundamentos filosóficos. Esto lo interpreta como una “actitud hacia el experimentalismo”.

Ahora es conveniente hacer algunas precisiones sobre el trasfondo de la autoconciencia liberal contemporánea que subyace al pragmatismo de Rorty. En este trasfondo, Rorty identifica –pero sobre todo reinterpreta- el debate entre los defensores del liberalismo y los detractores de éste. Según Rorty, algunas ideas de los detractores son dignas de retener, pero él abiertamente toma parte del lado de los defensores del liberalismo.<sup>147</sup> Rorty echa de menos que las críticas de los detractores del liberalismo se hayan radicalizado en contra de “la democracia de los Estados Unidos”. Así pues, en este debate se encuentran perfectamente dibujados dos polos. Uno estructurado por la reinterpretaciones que Rorty hace de la tradición marxista (los detractores), y el otro polo comandado por pensadores con perspectiva contingente (afines a defender el liberalismo). En el segundo polo se encuentra una variedad de autores, pero sobre todo destaca la figura de Dewey. En este segundo polo se trataría de corregir los excesos del polo marxista.<sup>148</sup> Respecto al primer polo –en el que Rorty conjunta a Marx, a Althusser, a Foucault y a Derrida-, Rorty dice aceptar la tesis que sostiene que las relaciones humanas son el resultado de las estructuras sociales y económicas. En este mismo sentido, según él, también acepta la tesis foucaultiana de que el discurso es una retícula de relaciones de poder constituido.<sup>149</sup> Rorty comparte la idea de que el hombre es un animal más, hasta que la cultura, los engranajes del

---

<sup>147</sup> De esta forma, Rorty redefine el polo marxista en el contexto del pragmatismo, y lo pone en diálogo con el fin de contribuir a “la conversación de la humanidad” –y en última instancia, como parte de un “experimentalismo pragmático” a favor de mantener y continuar con las esperanzas que subyacen al individualismo liberal, que es, para Rorty, algo mejor que el comunismo de Marx-.

<sup>148</sup> “Mientras que Marx pensó que podía ver la forma de la historia del mundo y podía concebir el presente como una etapa de transición entre el feudalismo y el comunismo, Dewey se contentó con decir que el presente era una etapa de transición hacia algo que podría ser, con suerte, inimaginablemente mejor.” Richard Rorty, en la traducción de 1997, pp. 19-20

<sup>149</sup> Cf. Richard Rorty, 1982, p. 208. En la traducción al español, 1996, p. 295

poder, empiezan a transformarlo en algo distinto.<sup>150</sup> Sin embargo, dentro de la lógica del segundo polo, Rorty no cree que estas tesis (Marx-Foucault) conlleven la consecuencia lógica del desplome de las instituciones democráticas, como estos autores supondrían.<sup>151</sup> Para no caer en el pesimismo, o en el escepticismo en contra de la tradición liberal, mantiene, como hemos señalado, una postura etnocéntrica. Para Rorty, el etnocentrismo implica identificarse con la historia contingente de la comunidad a la que se pertenece. De esta forma, Rorty cree que la CCPF es heredera de “la última revolución social y política”: esta revolución consiste en que los gobiernos se dediquen a llevar a un grado óptimo el equilibrio entre el dejar en paz la vida privada de las personas e impedir el sufrimiento innecesario.<sup>152</sup> Por otro lado, Rorty no cree que el individuo esté absolutamente sumergido en las estructuras del poder del Estado y de la economía, de tal forma que no tenga el tiempo y las habilidades lingüísticas suficientes para la autocreación. De esta manera, tener una actitud pragmática implica decidirse entre dos alternativas: seguir a Freud y a Dewey, y pensar en las posibilidades que estos autores nos ofrecen para la auto-redescripción, con la esperanza de hacerse el mejor “yo” que se pueda (se trata, entonces, en palabras del propio Rorty, de que “nosotros los ironistas tenemos la esperanza de hacernos el mejor yo que podamos.”<sup>153</sup>). O, por otro lado, podemos seguir a Michel Foucault, y hacer hincapié en las descripciones que nos ofrece las ciencias sociales, por las cuales se puede deducir un nexo entre conocimiento y poder. Para Rorty la

---

<sup>150</sup> Tampoco Rorty piensa que haya algo rousseauiano a “reprimir”; en este sentido, “represión” y “liberación” son sólo nombres para las facetas deseables e indeseables de las estructuras de poder. Cf. Richard Rorty, 1982, p. 208. En la traducción de 1996, p. 295.

<sup>151</sup> Rorty piensa que la parte más valiosa de la obra de Foucault consiste en la demostración del modo en que las pautas de la enculturación características de las sociedades liberales han impuesto a sus miembros formas de coacción con las que sociedades anteriores, pre-modernas no habían soñado. No está dispuesto a admitir que esas coacciones se compensen con una disminución del dolor. Rorty sí cree que esa disminución sí compensa, de hecho, aquellas coacciones. Cf. Richard Rorty, 1989, p. 63. En la traducción al español, 1991, p. 82.

<sup>152</sup> Cf. Richard Rorty, 1989, p. 63. En la traducción del 1991, p. 82.

<sup>153</sup> Richard Rorty, 1989, p. 80. En la traducción de 1991, p. 98. Sin embargo, nos gustaría cuestionar, adelantándonos al siguiente capítulo de este estudio, ¿por qué el ironista no pone en tela de duda el deseo de autoinventarse? ¿Por qué el ironista, si sabe que no hay referentes más allá del lenguaje, cree que puede autoinventarse más allá de *toda* economía del lenguaje? Para nosotros, en el supuesto rortiano de “devenir individualidad”, ideal en el que converge tanto el liberalismo como la modernidad en su conjunto, refleja una actitud a-crítica, como bien apunta McCarthy.

decisión no debe pasar por cuestiones teóricas, escépticas. Más bien, por el tipo de esperanzas que podemos albergar a partir de Freud y Dewey.<sup>154</sup>

Resumiendo, el elemento teórico que relaciona el antirrepresentacionalismo con el liberalismo político es, como se ha dicho, la idea del etnocentrismo. Rorty supone que el antirrepresentacionalismo -la crítica de la metafísica de la presencia operada desde Nietzsche-, nos ha dejado sin un “anclaje”, punto de apoyo arquimédico, con el que huir de la forma como hemos sido educados. Pero la postura etnocéntrica de Rorty es singular, porque al tiempo que confirma la adhesión a la trayectoria histórica de una comunidad liberal, a la vez se enorgullece de sospechar del etnocentrismo. Esto es, Rorty cree, que el antirrepresentacionalismo y la perspectiva contingente de la historia, hace que se disminuyan las desventajas de una postura etnocéntrica. ¿Por qué? Rorty sostiene que las exigencias de una moralidad son las exigencias de un lenguaje, y si los lenguajes son contingencias históricas, y no intentos de captar la verdadera configuración del mundo o del “yo”, entonces, “defender resueltamente las convicciones morales propias es cosa de identificarse con una contingencia así”.<sup>155</sup> En este sentido, no hay que deducir que el pragmatismo funciona como fundamento filosófico de la tradición liberal. El pragmatismo es utilizado por Rorty, como lo confirma Putnam, con una perspectiva terapéutica.

Sin embargo, la perspectiva antirrepresentacionalista de Rorty es ambigua en esta función terapéutica. En un primer momento, funciona como crítica de toda actitud fundacionista de la tradición liberal –ayuda a “curar” a los filósofos liberales que todavía no son posmodernos-. Pero en un segundo momento, como veremos en el siguiente capítulo, se paraliza en el momento de llamar a cuentas a las instituciones liberales. Rorty piensa que CCPF debe estar abierta al debate, a la “conversación de la humanidad”, a la comparación entre culturas pasadas con propuestas utópicas. Pero, se analizará que una cosa es conversar y comparar, y otra cosa es examinar, deconstruir. Rorty no puede concebir que la estructura

---

<sup>154</sup> Según Rorty, “¡o que Foucault no nos ofrece es lo que Dewey desea ofrecernos: una esperanza de tal naturaleza que no necesite del respaldo de un <<sujeto trascendental inmutable>>.” Richard Rorty, 1982, pp. 203-204. En la traducción al español, pp. 288-9, 292

<sup>155</sup> Richard Rorty, 1989, p. En la traducción del 1991, p. 79

básica de la sociedad albergue injusticias contra algún sector de la sociedad, como señala McCarthy. Rorty no ve la necesidad de llevar a extremo las críticas de Horkheimer, Adorno, Foucault y Derrida contra el individualismo liberal, ni de someter a las instituciones liberales al escrutinio del espectro de Marx, que ronda, por cierto, en algunas instituciones académicas. Para Rorty, la eliminación del sujeto trascendental no implica la eliminación de las instituciones liberales, porque, para él, lo más importantes es conservar la utilidad y los beneficios de estas instituciones, aunque tengan resabios metafísicos. Rorty supone que éstos, con el tiempo, se irán quitando. Como ya se dijo, para Rorty, en sí mismo el criticismo es irrelevante para la democracia estadounidense. De esta forma, podríamos definir el pragmatismo de Rorty como una crítica a la crítica de la Ilustración. Pero, la “crítica” que hace Rorty, no se realiza desde una posición privilegiada apuntalada por argumentos trascendentales. Su “crítica” consiste en dar razones de por qué hay que abandonar los problemas propios de la tradición ilustrada. Y estas razones abrevan de una posición etnocéntrica. Según él, su etnocentrismo es saludable. Ya que reconoce la contingencia de la historia de la comunidad liberal.

Para finalizar, según Rorty, él no pretende construir la sociedad del futuro con presupuestos eternos e inmutables, ni busca que la CCPF corresponda a la Naturaleza Humana. Una cultura contingente no esperaría que los problemas sociales se resuelvan gracias a un nuevo y repentino descubrimiento del verdadero ser de las cosas. En una actitud terapéutica, Rorty sostiene que la mejor propuesta política hasta ahora inventada es la tradición liberal, porque ésta alberga en sí misma la esperanza de una creciente solidaridad humana. Y estas esperanzas, como veremos más adelante, aunque infundadas, son de vital importancia.<sup>156</sup> Por lo tanto, de acuerdo a Rorty, el ciudadano liberal debería sólo desear reformas institucionales y no la Revolución. Pero con estas afirmaciones estamos incursionando en el tema del siguiente apartado.

---

<sup>156</sup> Según Rorty, “Dewey cumple en mayor medida el objetivo de Nietzsche y de Foucault, simplemente porque su vocabulario da cabida a una esperanza injustificable y a un sentimiento de solidaridad humana infundado, pero de vital importancia.” Richard Rorty, 1982, pp. 208. En la traducción al español, pp. 296. Por otro lado, “pienso que el liberalismo burgués es el mejor ejemplo de una solidaridad ya alcanzada, y que el pragmatismo de Dewey es su mejor formulación.” Richard Rorty, 1982, pp. 203-204. En la traducción al español, pp. 293.

### 3. Pragmatismo y política

Este capítulo está dividido en tres secciones. En la primera sección se analiza la distinción público/privado. Esta es una distinción fundamental dentro del pragmatismo de Rorty, porque coadyuva a justificar el deseo de perfección privado y el deseo de justicia social dentro de la cultura democrática. Rorty aclara que tal distinción no deriva de una especulación teórica, ni tampoco es una distinción metafísica que intente la reconciliación de las partes en una visión general comprensiva que tradicionalmente suele darse, por ejemplo, en la figura del individuo liberado a sus propias fuerzas (Locke), o en la figura del Estado (la *República*). La intención última de esta distinción, según Rorty, es mantener alejados los deseos esteticistas de autocreación de la política. En esta sección se retoman elementos ya vistos, como la idea del lenguaje como herramienta. Ahora bien, en la segunda sección se analiza la figura del ironista. Rorty distinguen dos tipos de ironistas, lo teóricos y los liberales. La descripción de la teoría ironista se relaciona estrechamente con lo privado. Mientras que la ironía liberal se vincula con lo público, sobre todo, con el deseo de evitar la crueldad innecesaria. Y por último, en la tercera sección se analiza la relación entre la idea de consenso con la defensa de la democracia liberal. El ironista liberal es aquel ciudadano que considera conveniente utilizar el consenso en lugar de la crítica en asuntos de interés público. Ya que la distinción público/privado se relaciona con la distinción (política) entre teoría ironista y con la idea de consenso, la comprensión cabal de la primera distinción se obtiene una vez que se ha analizado estos dos últimos elementos.

### 3.1 Notas sobre la distinción público/privado<sup>157</sup>

¿Qué papel desempeña la distinción público/privado dentro del pragmatismo de Rorty? ¿Cuál es la relevancia de esta distinción para una política de perspectiva pragmática? Pero sobre todo, ¿cuál es la historia filosófica de esta distinción? Para responder a estas cuestiones, Rorty se remonta a la figura del historicismo ilustrado. Según Rorty, los pensadores historicistas abrevaron de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Rorty le atribuye a Hegel el propiciar el llamado giro historicista, de que todo lo humano es efecto de una circunstancia. Se trata de “la insistencia en que la socialización, y por tanto, la circunstancia histórica, abarca la *totalidad de lo humano*.”<sup>158</sup> En consecuencia, para un historicista nada hay “debajo” de la socialización o antes de la historia que sea definitorio de lo humano.<sup>159</sup> Los historicistas, según Rorty, se caracterizan porque buscan liberarse, gradual pero firmemente, de la tentación de huir del tiempo y del azar. Un historicista es aquel que está reconciliado con el azar, con la contingencia de su existencia, y posee una perspectiva desdivinizada de lo social y lo político. Ahora bien, el historicismo, según Rorty, es parte fundamental del proceso de secularización característico de la Ilustración. Los historicistas reemplazaron el ideal de Verdad por el de Libertad como meta del progreso social.<sup>160</sup> De esta forma promueven la construcción de una sociedad justa como reflejo del esfuerzo humano y no como imagen de una “Ciudad Celestial” (a la manera de Agustín de Hipona).

Sin embargo, y sin dar mayores explicaciones, Rorty afirma que “la vieja tensión entre lo público y lo privado perdura aún después de haberse producido el giro historicista.”<sup>161</sup> Para Rorty, la cultura ilustrada simplemente confirma la ya

---

<sup>157</sup> Encontramos “naturalizada” la distinción público y privado en *Contingencia, ironía y solidaridad*, de 1989. En el tiempo que transcurre entre *La filosofía y es espejo de la naturaleza* 1979 y 1989, Rorty se convence de los aportes de Dewey en asuntos de interés público, lo que le lleva a renunciar a lo que él antes consideraba como tarea de la filosofía: unir en una sola visión los deseos de perfección privada y la justicia social. Cf. Richard Rorty, 1989 p. xiii. En la traducción al español, 1991, p. 16. Sobre la idea de que la distinción público/privado es “naturalizada” por Rorty, volveremos más adelante.

<sup>158</sup> Richard Rorty, 1989, p. xiii. En la traducción de 1991, p. 15

<sup>159</sup> Cf. Richard Rorty, 1989, p. xiii. En la traducción de 1991, p. 15

<sup>160</sup> Cf. Richard Rorty, 1989, p. xiii. En la traducción de 1991, p. 16

<sup>161</sup> Richard Rorty, 1989, p. xiv. En la traducción de 1991, p. 16

existencia de la “vieja tensión” entre lo público y lo privado. Es decir, el historicismo ilustrado no inventa, por decir así, la distinción, pero tampoco los pensadores historicistas problematizaron la historia de esta distinción.<sup>162</sup> De este modo, Rorty se libera de la necesidad de analizar la historia de esta vieja tensión entre lo público y lo privado, y también abandona la posibilidad de hacer una filosofía de tal distinción. Él dice: “no concibo cómo poder “teorizar” la naturaleza de la partición entre privado y público.”<sup>163</sup> En contraste, para nosotros, la resistencia a analizar la gestación histórica de tal distinción, y el rechazo a analizar la distinción como contradicción, comporta un problema grave, porque la distinción público/privado es esencialmente inestable, además que es constantemente traspasada y superada (en esto seguimos a Jacques Derrida y a Ernesto Laclau).<sup>164</sup> El resultado de no problematizar es la “naturalización” de la distinción. Esto es, al no analizar los efectos (en algunos casos contradictorios) políticos, culturales, económicos, sociales, religiosos, etcétera, de esta vieja tensión, lo que se está haciendo, implícitamente, es tomarla como si fuera *evidente, clara, natural*, su existencia entre nosotros. El trabajo genealógico de Nietzsche abrió la posibilidad de un estudio crítico de esta índole; se puede demostrar que las viejas categorías ético-políticas (por ejemplo, la distinción público/privado) ya no tienen lugar. Nosotros creemos, contrariamente a lo que piensan Rorty, Habermas y McCarthy, que este tipo de crítica es indispensable

---

<sup>162</sup> Si se me permiten metáforas embrionarias, se podría decir que, de acuerdo a Rorty, la Ilustración está preñada del “gen” de la distinción público/privado. Un “gen” que hay que cuidar, del que no hay necesidad de “desembarazarse” porque implicaría abortar lo mejor de la Ilustración.

<sup>163</sup> Richard Rorty, “Respuesta a Ernesto Laclau” en Chantal Mouffe (coord.), 1998, p. 148

<sup>164</sup> Por el contrario, para nosotros, como hemos dicho, es fundamental el problematizar la distinción público/privado. Pensamos que el análisis en torno a dicha distinción nos puede conducir, por ejemplo, a la figura de Locke. Locke deseaba analizar “la verdadera fuente del poder político”. Locke, como otros autores, idearon la hipótesis de un Estado de Naturaleza Racional -con características ahistóricas-, para defender ciertos derechos naturales del hombre, anteriores al pacto fundacional (derechos pre-políticos). Estas hipótesis coadyuvaban a que se arraigara en el sentido común de nuestra cultura occidental las distinciones entre moralidad/prudencia, racional/irracional, universalidad/contingencia y la consecuentemente distinción público/privado. Entre las consecuencias sociales de este tipo de argumentaciones se encuentran la creación y consolidación de valores morales que han dado vida a diversas instituciones dentro de la democracia moderna. Sin embargo, después de Nietzsche, muchos autores han argumentado sobre el desfundamiento de los valores morales de la racionalidad ilustrada. Y no ha sido raro que algunos piensan que las instituciones sociales que se erigían en tales presupuestos filosóficos se habían quedado, por lo tanto, sin fundamentos racionales. Cf. Max Horkheimer; Theodor Adorno, *La dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, traducción de Juan José Sánchez, Editorial Trotta, Madrid, 2001

para alcanzar un mayor grado de conciencia de la complejidad de lo político y para comprometerse responsablemente en la invención de alternativas futuras.<sup>165</sup>

La estrategia que utiliza Rorty para conservar la distinción público/privado, consiste en reclasificar y reordenar la pluralidad de pensadores historicistas desde tal distinción. El resultado de este reordenamiento produce la división de dos grandes ejes o “ideales regulativos”: el anhelo de libertad (como deseo de perfección privada), y el deseo de justicia social. Es decir, a partir del eje público/privado distingue a los siguientes pensadores que para él son todos historicistas: por un lado agrupa a Nietzsche, Heidegger y Derrida, en los que predomina el deseo de autocreación, y por el otro lado, agrupa a los historicistas en los que predomina el deseo de una comunidad humana más justa y más libre, como lo son Dewey, Habermas y Rawls.<sup>166</sup> Rorty no se compromete con ningún grupo, hace “simplemente” un uso pragmático de ellos: “propongo no elegir entre ellos, sino, más bien, darles la misma importancia y utilizarlos para diferentes propósitos.”<sup>167</sup>

Esta reclasificación rortiana busca que el anhelo privado de perfección individual -de libertad para autoinventarse- no implique la aniquilación del anhelo de justicia, y viceversa. Para Rorty, la distinción público/privado no representa un dilema en el que tengamos que elegir entre uno de los dos proyectos: no se trata excluir uno a partir de optar por el otro, por el contrario, se trata de usarlos astutamente para diferentes fines. Por lo tanto, la distinción público/privado es útil para mantener vivos tanto el anhelo de libertad como el deseo de justicia. El compromiso con la democracia liberal implica conservar tal distinción. De acuerdo a Rorty, la distinción público/privado es el mayor logro de

---

<sup>165</sup> Pareciera evidente que la distinción público/privado es ya obsoleta, o que ha quedado traspasada por lo que suele denominarse la “globalización” de las tecnologías de la información, pero resulta problemático, en algunos sectores académicos que siguen fuertemente comprometidos con el racionalismo ilustrado, la decisión de tomarse demasiado en serio los estudios de Nietzsche sobre la *Voluntad de Poder*, de Foucault sobre la *Historia de la locura*, de Derrida en *Papel Máquina, Canallas*, por ejemplo. Los detractores de Foucault y Derrida, no ven que pueda articularse una política desconstruccionista positiva en beneficio de la democracia. Sobre esta polémica volveremos en el quinto apartado de este estudio.

<sup>166</sup> Aquí está otra descripción de lo que Rorty entiende por lo privado y por lo público: “con lo ‘privado’ quiero significar la parte de la vida en que dirigimos nuestras obligaciones hacia nosotros mismos y no nos preocupamos de los efectos de nuestras acciones sobre los demás. Con lo público aludo a la parte en la que nos preocupamos por esos efectos.” Richard Rorty, “Respuesta a Ernesto Laclau” en Chantal Mouffe (coord.), 1998, p. 148

<sup>167</sup> Richard Rorty, 1989, p. xiv. En la traducción de 1991, p. 16



la cultura democrática. Como veremos, para Rorty, Rawls describió correctamente la fundamental tarea del Estado democrático: esta consiste en dejar en libertad a los ciudadanos –mientras que no dispongan de los recursos materiales que en principio les corresponde a los más desprotegidos de la sociedad-, y en propiciar condiciones de justicia social.

Ahora bien, según Rorty, los pensadores historicistas nos han dado buenos motivos para no abandonar estos dos anhelos (libertad y justicia). Unos autores nos han hecho ver que las virtudes sociales no son las únicas a las que podemos aspirar –según Rorty, hay que reconocer que algunos hombres han tenido éxito en su empeño de recrearse a sí mismos, por ejemplo, Kierkegaard y Derrida-. Los del otro grupo de historicistas, en cambio, nos advierten de las deficiencias de nuestras instituciones y prácticas sociales para vivir de acuerdo a las convicciones con las que ya estamos comprometidos, por ejemplo, la virtud de la tolerancia (es importante señalar que de acuerdo a la interpretación rortiana de Rawls, las convicciones con las que estamos comprometidos se encuentran presentes en el léxico público). Para Rorty los dos grupos de historicistas tienen razón, “pero no hay forma de hacer que ambos hablen un mismo lenguaje.”<sup>168</sup> Por tratarse de dos lenguajes inconmensurables, Rorty abandona la idea de tematizar la relación entre libertad de perfección y justicia social. Con otras palabras, el trabajo intelectual de aquellos que tematizan es incompatible con respecto a los que hablan de justicia social.

En la Ilustración, según Rorty, la filosofía fue fundamental para la tematización historicista. Nociones como “los derechos del hombre”, “plusvalía”, “la nueva clase”, etcétera, han sido indispensables para la emergencia de una conciencia historicista. Pero Rorty sospecha que ya se tiene hoy en día toda la teoría historicista que se necesita para reformar las instituciones sociales. Por otro lado, de acuerdo a Rorty, en la actualidad la crítica filosófica en sí misma es un peligro para la política liberal si se cree que ella puede o debe combinar los anhelos de perfección privada con la política.<sup>169</sup> Al respecto, según Rorty, el

---

<sup>168</sup> Richard Rorty, 1989, p. xv. En la traducción de 1991, p. 17

<sup>169</sup> Lo cual no está lejos de suponer un tipo de “policía del discurso”.

caso de Hitler en Alemania es un ejemplo de los peligros que se pueden correr si se toma en serio la idea de reconciliar lo esencialmente inconmensurable. Sin embargo, para nosotros, con estas afirmaciones, Rorty está haciendo una simplificación o reducción del potencial del lenguaje. El pragmatismo no implica una rígida división de las cosas que se pueden hacer con el lenguaje. Esto es, la performatividad en el lenguaje supera las barreras del contexto social, político, económico, religioso, etcétera. La “creación literaria” no es algo que se pueda evitar al momento de hacer política.

En general, para Rorty, cualquier tipo de teoría es incapaz de reunir en una misma perspectiva –con la ayuda de un metaléxico- el deseo de creación de sí mismo con la justicia. Rorty sostiene que no está claro cómo impactará la invención de “vocabularios privados” en el discurso público. Sin embargo, Rorty acepta que a lo largos de los siglos estos “vocabularios privados” –por ejemplo el de Nietzsche y el de Derrida- tendrán un cierto impacto en el discurso público.<sup>170</sup> Desde nuestra interpretación, Rorty no atiende suficientemente el problema de la performatividad del lenguaje. No es posible dividir los efectos pragmáticos del lenguaje anticipando o distinguiendo los efectos que ocurrirán en el “presente”, de aquellos que, pasando los siglos, acontecerán. Hay irrupciones que no avisan, como los movimientos de las capas del subsuelo que nos toman por sorpresa. Porque los efectos son incalculables, de ahí la importancia de una lectura gramatológica.<sup>171</sup>

En general, para Rorty, la teoría no es algo realmente viable y digno de tomarse en serio a favor de la política liberal. Según él, se podría practicar la política liberal sin recurrir a la teoría. Esto es, la política liberal no necesita de ningún fundamento teórico que sirva de base para las intuiciones y costumbres del presente.<sup>172</sup> En este sentido es oportuno recuperar la crítica de McCarthy y de Beuchot. McCarthy sostiene que a Rorty nunca le ha impresionado mucho la

---

<sup>170</sup> Rorty afirma, “hay una tendencia a concebir el esfuerzo poético como algo compatible con la actividad de participación en el discurso público. Yo no creo que son compatibles (...) Cuando gente como Nietzsche, Kierkegaard y Derrida desarrolla imágenes de uno mismo y vocabularios privados, no está claro cómo esto impactará, si es que lo hace, en el discurso público. Pero a lo largo de los siglos, resulta que tiene cierto impacto.” Richard Rorty, 2005, pp. 70-1

<sup>171</sup> Sobre esta polémica volveremos en el quinto capítulo.

<sup>172</sup> Cf. Richard Rorty, 1979, p. 12. En la traducción al español de 2001, p. 20

teoría social.<sup>173</sup> Igualmente Beuchot sostiene que Rorty llega a una búsqueda tan anti-teórica de la política liberal que raya en la anti-filosofía.<sup>174</sup> Ahora bien, lo importante es preguntarnos, ¿por qué Rorty es tan adverso a la teoría? Una posible respuesta está en su perspectiva antiplatónica. Según Rorty, el error de los filósofos adscritos al canon Platón-Kant es que ceden con facilidad a la tentación de lograr una síntesis entre perfección privada y justicia, la tentación de elaborar una teoría que unifique y englobe reclamos en principio inconmensurables.<sup>175</sup> Para Rorty, sería mejor si se evitase pensar a la filosofía como una disciplina que tiene una función social.<sup>176</sup> En este sentido, según Borradori, comentando la obra de Rorty, sostiene que a la filosofía ya no le corresponde el papel de madre y reina de las ciencias.<sup>177</sup> Más aún, según Rorty, en realidad “no tenemos ya necesidad de la filosofía para la crítica social: para eso está la sociología, la novela, el psicoanálisis..., hay muchas otras maneras más eficientes para criticar a la sociedad que el recurso a la filosofía.”<sup>178</sup> De esta forma, Rorty sugiere que se abandone el ideal platónico de conjuntar, a través de la filosofía, lo privado con lo público: “sólo la fe infundada en un padre sustituto que, en contraste con cualquier padre real encarna el amor, el poder y la justicia por igual, podría lograr el juego de manos que se había propuesto Platón.”<sup>179</sup> En lugar del platonismo, Rorty propone, como hemos dicho, contentarse con tratar ambos tipos de exigencias como igualmente válidas, aunque definitivamente irreconciliables. Ahora bien, cabría objetar que la muerte de Sócrates produjo consecuencias para el platonismo. Y el platonismo en sí mismo ha tenido efectos

---

<sup>173</sup> Cf. Thomas McCarthy, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y desconstrucción en la teoría contemporánea*, traducción de Ángel Rivero Rodríguez, Editorial Tecnos, Madrid, 1992, p. 49

<sup>174</sup> Cf. Mauricio Beuchot, 2004, p. 149

<sup>175</sup> Esta forma de vincular al platonismo y a la tradición kantiana forma parte de la estrategia rortiana. Tal como él concibe al pragmatismo, éste consistirá de deslindarse de estas dos tradiciones. Puede verse su ensayo autobiográfico, Richard Rorty, “Trotsky and the Wild Orchids”, *Philosophy and social hope*. Penguin Books, To the University of Virginia, 1999. pp. 3-20. Hay dos traducciones al español, en la traducción de Ángela Ackermann, en Gedisa, Barcelona, 2002, pp. 135-156. Y en editorial Paidós, traducción de Rafael del Águila, 1998, pp. 27-47

<sup>176</sup> Cf. Richard Rorty, 1989, p. 83. En la traducción de 1991, p. 101

<sup>177</sup> Cf. Giovanna Borradori, en, Richard Rorty, 2005, p. 51

<sup>178</sup> Richard Rorty, 2005, p. 63

<sup>179</sup> Richard Rorty, 1999, p. 12. En la traducción al español, 2002, p. 146. En este sentido, Según Rorty, Sartre tendría razón al denunciar la aspiración autoengañososa de Kant de alcanzar la certeza, pero se equivocaría cuando tachaba a Proust de burgués débil e inútil, caracterizándolo en comparación con lo único que realmente importaba para él, es decir, la lucha por el derrocamiento del capitalismo.

en el discurso público. El punto es, ¿desde dónde, sobre todo, qué le permite a Rorty distinguir lo inconmensurable? Como hemos dicho, la posición pragmática de Rorty consiste en alegar sobre la inviabilidad de los “vocabularios privados” para la política liberal de perspectiva etnocéntrica (lo que habría que preguntarse es si la defensa del etnocentrismo no asume ya una posición inconmensurable, metafísica). De acuerdo a Rorty, la inconmensurabilidad de lo público con lo privado radica en la incompatibilidad de los vocabularios privados con las instituciones sociales de las democracias adineradas del Atlántico Norte.

Según Rorty, el modo de autonomía que buscan historicistas creadores de sí mismos como Nietzsche y Derrida, no es una cosa viable que alguna vez pudiera encarnarse en instituciones sociales.<sup>180</sup> Al respecto, Rorty dice que:

(Creo que) el ataque de Nietzsche-Heidegger-Derrida a la metafísica de la presencia produce satisfacción privada a gente que está profundamente interesada en la filosofía (y, por tanto, necesariamente, en la metafísica), pero no tiene consecuencias políticas, excepto de manera indirecta y a largo plazo.<sup>181</sup>

Ahora bien, a manera de corolario analicemos brevemente las objeciones de McCarthy y Dworkin a la perspectiva pragmática de Rorty en torno a las consecuencias de la distinción público/privado. Para McCarthy, el tratamiento que le da Rorty a la parte privada es objetable. Según McCarthy, la tematización rortiana de la parte privada se mueve exclusivamente en el nivel del individuo aislado.<sup>182</sup> McCarthy en cierta medida tiene razón porque la figura que maneja Rorty sobre el individuo no incluye un análisis genealógico de tal figura. En los ensayos de Rorty no se encuentra ninguna problematización histórica de la relación entre el individuo y el Estado. Aunque la figura del individuo que maneja Rorty posee la habilidad de expandir su conciencia en aras de una creciente solidaridad, sin embargo, es una figura que no tiene las suficientes fisuras de tal suerte que cuestione o pongan en entredicho la distinción público/privado.

---

<sup>180</sup> Cf. Richard Rorty, 1989, p. 65. En la traducción de 1991, p. 84

<sup>181</sup> Richard Rorty, “Notas sobre desconstrucción y pragmatismo”, en *Desconstrucción y pragmatismo*, 1998, p. 41

<sup>182</sup> Cf. Thomas McCarthy, 1992, p. 44

Por otro lado, es cierto que el ciudadano perteneciente a la utopía liberal de Rorty no vive a la *Robinson Crusoe*, pero también es cierto que Rorty está muy lejos de atreverse a cuestionar tal invención. Por otro lado, uno más de los problemas serios que enfrenta la descripción rortiana en torno a la distinción público/privado consiste –retomando la crítica de Dworkin a Rawls–, en la cuestión de si es factible suponer que el ciudadano ideal de Rorty sea adaptable, psicológicamente hablando, a mantener por separados los anhelos de autonomía y de justicia social.<sup>183</sup>

Ciertamente Rorty reconoce que la distinción entre lo público y lo privado implica un problema de adaptación psicológica, pero no de síntesis. El problema de la adaptación se resuelve, según Rorty, en primer lugar, reflexionando en torno a la utilidad de la distinción. Al no ser una distinción metafísica o abstracta no implica ningún problema serio que trastorne la psique del ciudadano liberal. La distinción público/privado de Rorty es, sencillamente, útil, y en algunos casos, según él, puede curar (aliviar) del platonismo. Según Rorty, los ciudadanos ideales pueden ver la distinción como un compromiso político con la democracia liberal. En todo caso, es una distinción que coadyuva a la permanencia de la política liberal. Al respecto, Rorty afirma que “a veces es útil recordarle a la gente una distinción plausible sin tratar ni de estabilizar una frontera ni de teorizar una partición.”<sup>184</sup> (Una objeción más sería preguntar ¿a quién le conviene esta rígida distinción? La respuesta de Rorty es a “Nosotros” los pertenecientes a las democracias ricas del Atlántico Norte) Se trata, entonces, de un trabajo persuasivo y terapéutico, en el que el pragmatismo tendría mucho que aportar (a partir, por ejemplo, de la difusión de una concepción contingente del lenguaje y del “yo”).<sup>185</sup> Después de todo, lo cierto es que, de acuerdo a Rorty, resulta irrelevante saber cuál es la genealogía de tal distinción.

---

<sup>183</sup> Cf. Ronald Dworkin, 1993, p. 56

<sup>184</sup> Richard Rorty, “Respuesta a Ernesto Laclau” en Chantal Mouffe (coord.), 1998, p. 148

<sup>185</sup> Como hemos visto, para Rorty, la explicación pragmática en torno a la verdad y a la creación de sí mismo se ajusta *mejor* a los propósitos de preservación y progreso de las sociedades liberales democráticas que una filosofía representacionista. Desde la perspectiva de Rorty, no se puede decir, sin embargo, que la filosofía del lenguaje sea *la* filosofía primera, detrás de la cual se colocaría en seguida, la epistemología, la *antropología filosófica*, y hasta el último lugar, como consecuencia del encadenamiento, la filosofía política.

Por otro lado, una segunda posible respuesta rortiana al problema de la adaptación psicológica, está en su argumentación en torno a las semejanzas que guardan los “léxicos últimos” con las herramientas (más adelante retomaremos el sentido pragmático de un “léxico último”). Esto es, para Rorty, la distinción entre los dos tipos de reclamos -de autonomía y de justicia social en tanto léxicos últimos irreconciliables- es similar a la utilización de herramientas –los pinceles y las palancas son instrumentos tan poco necesitados de síntesis-. De esta forma, para Rorty es factible suponer que un ciudadano liberal ideal utilice por separado, sin ceder a la tentación de conjuntar, los dos tipos de léxicos últimos. Un ciudadano liberal ideal reconocerá, en principio, según Rorty, que la historia de los dos últimos siglos *nos* insta a mantener, como algo viable y digno de tratarse por separado, los reclamos de libertad y de justicia social, generados en última instancia, por dos léxicos últimos inconmensurables. Ahora bien, como bien apunta Beuchot, para Rorty, los dos léxicos últimos a los que estamos aludiendo, sobreviven, fundamentalmente porque *nos* gustan y *nos* son útiles, y no porque éstos nos ayuden a describir y a explicar la realidad o la naturaleza social del hombre.<sup>186</sup> Por otro lado, para nosotros, la semejanza entre los léxicos con las herramientas es una analogía forzada. Nuestra posición se basa en la idea de que los vocabularios dejan huellas en las relaciones sociales. (Sobre este tema volveremos en el capítulo cinco)

La perspectiva pragmática de Rorty, implica, entonces, concebir al lenguaje como instrumento, como herramienta. Para Rorty, el léxico de la política debe ser simple, ordinario, conformado exclusivamente para asuntos comunes (esta problemática será atendida más adelante). En este sentido conviene recordar que Rorty es de la idea de que si se traducen los problemas filosóficos al lenguaje ordinario, el problema filosófico se elimina.<sup>187</sup> Ahora bien, como decíamos, para Rorty, el uso político del lenguaje debe concretarse a la tarea de resolver conflictos *actuales*. Esta es una posición diametralmente opuesta al uso del lenguaje como creación poética que Rorty delimita

---

<sup>186</sup> Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, Editorial Torres Asociados, México, 2004, p. 153

<sup>187</sup> Cf. Richard Rorty, 1979, p. xiii. En la traducción de 2001, p. 11

intencionadamente hacia el ámbito de lo privado. En este sentido, la política es desplazada por Rorty hacia los espacios de interés público, como si hubiera una frontera perfectamente delimitable que separara lo público de lo privado. Rorty supone una frontera, una incisión entre metáforas vivas y metáforas muertas: se trata de una barrera, el “no-paso” del léxico poético hacia la política.<sup>188</sup> (El uso de metáforas muertas en la política será tratado en las siguientes secciones.)

Al no reconocer la utilidad del léxico crítico-poético para la política, Rorty deja sin revisar los procesos históricos que dieron forma a la distinción público/privado.<sup>189</sup> ¿Por qué Rorty no problematiza la distinción público/privado? Según Rorty, porque el compromiso con la utopía liberal implica *privatizar* el intento nietzscheano-derridiano de autenticidad a fin de impedir caer en una perspectiva política que lleve a pensar que hay una meta política más importante que evitar el dolor innecesario.<sup>190</sup> Sin embargo, cabría preguntar, ¿los procesos sociales que dieron pauta a la distinción en cuestión, son públicos o son privados? Seguramente la respuesta de Rorty iría en el sentido de desestimar la cuestión. Es decir, para él es irrelevante la respuesta, porque lo importante es el compromiso político que hoy en día se tiene con la política liberal.

Como veremos en la tercera sección de este apartado, para Rorty, lo político dentro de una cultura liberal debe entenderse sólo como un asunto de debatir ideas, en donde se asume (según nuestra lectura) el reconocimiento de que las tensiones producidas por la “arbitrariedad” del uso del lenguaje deben reducirse al máximo. Si se desea que la política liberal sea eficaz, de acuerdo a Rorty, lo que conviene es retomar la idea de un “lenguaje cotidiano” –

---

<sup>188</sup> La categoría del “no-paso” tiene connotaciones críticas. Aquí la utilizamos con la intención de representar la hegemonía de la distinción. La referencia la encontramos en Cesáreo Morales, *Pensadores del acontecimiento*, Siglo XXI, México, 2007, p. 7. Morales a su vez, refiere la cita a Maurice Blanchot, *El paso (no) más allá*, Paidós, Barcelona, 1994.

<sup>189</sup> Cf. Ernesto Laclau, “Desconstrucción, pragmatismo y hegemonía” en, *Desconstrucción y pragmatismo*, p. 131.

<sup>190</sup> Cf. Richard Rorty, 1989, p. 65. En la traducción de 1991, p. 84. Más adelante se darán mayores argumentos sobre la idea de que el fin de la política liberal es evitar el dolor innecesario.

supuestamente, en grado cero de retórica-, que permita establecer un consenso práctico.<sup>191</sup>

Para poner fin a esta sección, insistimos en que, de acuerdo a Rorty, el canon Nietzsche, Heidegger y Derrida, como filósofos *públicos*, en el mejor de los casos resulta inútil y, en el peor de los casos, peligroso.<sup>192</sup> En torno a la desconstrucción, Rorty afirma, en esto sí coincide con Thomas McCarthy, que “la desconstrucción es marginal a la política”.<sup>193</sup> Según Rorty la gente que quiere extraer un mensaje político de Derrida produce algo profundamente banal, que no merece la pena ni preocuparse (por ejemplo, Simón Critchley y Ernesto Laclau).<sup>194</sup> En este sentido, es mejor el desorden filosófico en política. Por eso el sugerente título de su ensayo: “La prioridad de la democracia sobre la filosofía.”<sup>195</sup> Sin embargo, como veremos, Rorty reconoce en Derrida cierta utilidad en la adaptación del sentimiento privado de identidad ironista con las esperanzas liberales. En el siguiente apartado se analizarán más argumentos rortianos con los cuales se intenta persuadir que lo “mejor” para la democracia liberal es dejar de insistir en la necesidad de la desconstrucción de la distinción público/privado.

### 3.2 La ironía y lo privado

De manera general, para Rorty, un ironista es aquel individuo que reúne tres características:

- 1) que tiene dudas radicales y permanentes acerca del léxico último que utiliza.
- 2) Es consciente que un argumento formulado con su léxico actual, no puede ni consolidar ni eliminar esas dudas.
- 3) En la medida que reflexiona acerca de su

<sup>191</sup> Más adelante se analizará la idea de consenso. Por otra parte, la idea de “grado cero de retórica” o la literalización requerida para los consensos la tomo de Ernesto Laclau. Véase, Ernesto Laclau; Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Ernesto Laclau, Argentina, 2004, p. 16

<sup>192</sup> Cf. Richard Rorty, 1989, p. 68. En la traducción de 1991, p. 86

<sup>193</sup> Richard Rorty, “Notas sobre desconstrucción y pragmatismo”, en, Chantal Mouffe (comp), *Desconstrucción y pragmatismo*, 1998, p. 94. Sobre McCarthy, véase, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y desconstrucción en la teoría contemporánea*, traducción de Ángel Rivero Rodríguez, Editorial Tecnos, Madrid, 1992, pp. 80ss.

<sup>194</sup> Cf. Richard Rorty, 2005, p. 71. Al respecto, haciendo alusión a Simon Critchley, Rorty escribe: “Desembarazarse del falocentrismo, de la metafísica y de todo eso es una admirable trabajo cultural de largo plazo, pero todavía hay una diferencia entre esos objetivos y los objetivos de relativo corto plazo llevado a cabo a través de la deliberación y de la decisión política.” Cf. Chantal Mouffe (comp), 1998, p. 94

<sup>195</sup> Richard Rorty, 1991, pp. 175-196. En la traducción de 1996b, pp. 239-266



situación, no piensa que su actual léxico se halle más cerca de la realidad que los otros –que tenga referentes extralingüísticos–, o que esté en contacto con un poder distinto de ella misma.<sup>196</sup>

Según Rorty, el “léxico último” de un individuo está conformado por palabras con las cuales se narra –a veces prospectivamente y a veces retrospectivamente– la propia historia y la relación con los otros. Son las palabras que permiten formular alabanzas a nuestros amigos, el desdén por nuestros enemigos, los proyectos a largo plazo, las esperanzas más elevadas, y las dudas más profundas acerca de nosotros mismos. Son términos “últimos” porque representan el punto más alejado al que se puede ir con el lenguaje. Más allá de ellas está la estéril pasividad, o el expediente de la fuerza. Son palabras “últimas” en el sentido de que si se proyectan dudas acerca de la importancia de esas palabras, el usuario de éstas no dispone de recursos argumentativos que no sean circulares. Según Rorty, la porción más amplia del “léxico último” comprende términos rígidos y limitados, por ejemplo: “Cristo”, “Iglesia”, “Inglaterra”, la “Revolución”, “pautas profesionales”. Sólo una pequeña porción de estos términos últimos son sutiles, flexibles y ubicuos, es decir, pragmáticos, tales como: “verdadero”, “bueno”, “bello”. Según Rorty, los términos más limitados y rígidos hacen la mayor parte del trabajo redescriptivo.<sup>197</sup>

Por otro lado, el *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia define “ironía”, en una de sus acepciones, como: “figura retórica que consiste en dar a entender lo contrario de lo que se dice.” Según la Real Academia, esta acepción del término está emparentada con la “burla”. En este sentido, un ironista sería aquel que, en una actitud burlesca, expresa sus ideas en contra del sentido común. En cambio, para Rorty, un ironista es, sobre todo, un intelectual; se trata de aquella persona que comparte las ideas antirrepresentacionistas expresadas en el primer apartado de este estudio. De esta forma, Rorty llama ironistas a los individuos que casi nunca se toman muy en serio a sí mismos, porque los ironistas saben que los términos mediante los cuales se describen a sí mismos están sujetos a cambio; son individuos que aceptan la contingencia y

<sup>196</sup> Richard Rorty, 1989, p.73 En la traducción de 1991, p. 91

<sup>197</sup> Richard Rorty, 1989, p.73 En la traducción de 1991, p. 91

fragilidad de sus léxicos últimos, y por tanto, de su “yo”. En consecuencia, un ironista se contempla a sí mismo como una contingencia histórica: tiene conciencia de que lo que más le interesa le importa porque sí, esto es, porque ha tenido determinados padres, porque nació en tal nación, y en circunstancias históricas singulares, y así sucesivamente.<sup>198</sup>

Según Rorty, un ironista tiene una perspectiva historicista y nominalista. Como se dijo, un historicista abandona la idea de que sus creencias remitan a algo más allá del tiempo y del azar. De acuerdo a Rorty, el ironista es propenso a filosofar, es alguien que reconoce que ningún léxico posee un camino seguro hacia lo real que esté más allá de las apariencias. Un ironista advierte la falsedad del metaléxico –un léxico neutral y universal-, la ilusión de contar con criterios objetivos para la elección entre léxicos alternativos. Desde esta perspectiva, un ironista abandona el deseo de encontrar un léxico que asegure las condiciones de posibilidad para un acuerdo seguro y exitoso –libre de distorsiones, a la Habermas-. En este sentido, el metafísico es aquel que sí cree que existe un vocabulario correcto para la deliberación moral, un vocabulario que está en contacto con la realidad (y en particular, con nuestra humanidad esencial).<sup>199</sup> Por el contrario, un individuo con perspectiva ironista vive en constante duda acerca de lo que es correcto, adecuado u óptimo. De este modo el ironista se siente desvinculado de *todo* posible destino, nada lo liga con *la Razón*, con *la Naturaleza*, con Dios o con *la Historia*.<sup>200</sup> Por lo mismo, el ironista vive en constante desasosiego respecto a sí mismo y a su cultura. A diferencia de lo que piensa Derrida, el ironista ideal no cree en que la indecidibilidad respecto de lo que es justo, implique una responsabilidad infinita, algo que vaya más allá del contexto cultural.<sup>201</sup> Para Rorty, el ironista es aquel que no cree que reflexionar consista en regirse por criterios trascendentales. Los criterios, a su modo de ver, son trivialidades por las que se definen contextualmente los términos de un

---

<sup>198</sup> Cf. Richard Rorty, 2005, p. 45

<sup>199</sup> Cf. Richard Rorty, 1998, p. En la traducción del 2000, p. 342 (Nota al pie de página)

<sup>200</sup> Cf. Richard Rorty, 2005, p. 45

<sup>201</sup> El tema de la indecidibilidad en la obra de Derrida será tratado en el apartado 5.2.

léxico último actualmente en uso.<sup>202</sup> El ironista estaría de acuerdo, en principio, con Davidson y Putnam en cuanto a la incapacidad de salirse del propio lenguaje a fin de contrastarlo con cualquier otra cosa. Sin embargo, como veremos más adelante, Rorty omite la distinción entre el lenguaje como representación y la función referencial del lenguaje. Es decir, coincidimos con Rorty en la perspectiva antirrepresentacionista (esto es, no hay lenguaje que sea adecuado al mundo, que represente las cosas tal como son en sí mismas), pero creemos que Rorty se abstiene –consciente o inconscientemente- de trabajar la función “referencial” del lenguaje, esto es, que el lenguaje no sólo es útil para hacer cosas, como las herramientas, sino que también el lenguaje es “eficaz” para señalar o detectar problemas interpersonales; las palabras hacen, generan, relaciones humanas (forman ciudadanía, generan relaciones de dominio, de exclusión, etcétera), aspecto que Rorty no distingue o no atiende suficientemente.<sup>203</sup> (Sobre el aspecto referencial del lenguaje, volveremos más adelante)

Ahora bien, de acuerdo a Rorty, el ironista se caracteriza por procurarse un léxico último “mejor” del que posee. El ironista se aleja de desear una investigación cuidadosa según criterios previamente formulados. Cuando el ironista se provee a sí mismo de un mejor léxico le llama “cambio”, y no descubrimiento. El ironista concibe la creación artística como sinónimo de redescipción. La redescipción –como hemos visto- se distingue de la investigación. En cierta medida, el ironismo resulta de la conciencia del “*poder antropoyéctico*” de quien se redescibe a sí mismo. (Sin embargo, aquí hay una dificultad que solamente la señalaremos para después trabajarla. Rorty, desde nuestra perspectiva, limita el “*poder antropoyéctico*” de la redescipción a un

---

<sup>202</sup> Para un ironista, proposiciones como, “todos los hombres desean por naturaleza conocer” o “la verdad es independiente de la mente del hombre”, son trivialidades utilizadas para inculcar los léxicos últimos locales, el sentido común de Occidente. Richard Rorty, 1989, pp.76-7. En la traducción de 1991, p. 95

<sup>203</sup> En el apartado siguiente, cuando brevemente tratemos el pensamiento de Levinas, se verá que antes de lo dicho, de la enunciación, lo otro confronta –con una fuerza heterológica, es decir, ética-, al sujeto que se ve interpelado a decir “algo”. En el capítulo cinco de este estudio, cuando se hable del pensamiento de Jacques Derrida, se analizará que la función referencial del lenguaje, es decir, la “eficacia” para hacer “cosas” con el lenguaje implica un minucioso estudio sobre las condiciones políticas del lenguaje. Esta función referencial del lenguaje, no tiene nada que ver con la voluntad, traspasa la distinción público/privado. Mientras que la metáfora del lenguaje como herramienta de Rorty parece que sí tiene que ver con la Voluntad y con la distinción público/privado.

plano muy estrecho, demasiado cerrado, a una burbuja, por así decir. Al redescibirse “uno mismo”, utilizando el lenguaje del otro, hay una “contaminación” incalculable que proviene del otro que rebasa lo privado. Al no existir el lenguaje propio, la distinción público/privado parece obsoleta. Sobre esto, como decíamos volveremos más adelante). Ahora bien, Rorty tiene razón al sostener que la redescipción no se relaciona más estrechamente con la ironía que con la metafísica. De este modo la redescipción es un rasgo genérico del intelectual. El metafísico también redescibe cuando formula el contenido de la “naturaleza intrínseca de lo humano”. El metafísico se distingue, en el uso de la redescipción, porque redescibe en nombre de la razón y no de la imaginación. Éste redescibe en aras de *educar* a la humanidad, y no con el deseo de reprogramarla. El metafísico justifica su redescipción diciéndole al auditorio, que la Verdad ya estaba en ellos, que sólo hacía falta sacarla a la luz.<sup>204</sup> En última instancia, para Rorty, el metafísico quiere asegurar un cambio progresivo y dinámico de la “humanidad”. En este sentido, el metafísico piensa que el poder de la redescipción consiste en una liberación. Es decir, el metafísico cree que la redescipción correcta puede hacernos más libres. El ironista rortiano, por el contrario, sabe que no puede ofrecer esas garantías. Tiene que decir a los otros que las posibilidades de ser libres dependen de contingencias históricas, en las que nuestras redescipciones sólo ocasionalmente ejercen alguna influencia.

De acuerdo a Rorty, el ironista entiende de otra manera el *poder* de la redescipción. Con ella, el ironista busca relacionarse de manera privada con sus antecesores. El ironista no entiende el poder de la redescipción como el medio por el cual relacionarse con aquella “verdad que nos hará libres”. El ironista entiende el poder de la redescipción como un recontextualizar permanente de su “sí mismo”. Como decíamos, el “sí mismo” es lo que uno se cuenta a través de

---

<sup>204</sup> Cuando Rorty alude al “metafísico” se está refiriendo a Sócrates, Platón y Kant. Es sabido que el verbo griego *ειρωνεύομαι* -que significa “disimular” y especialmente “disimular que se ignora algo”- se emplea para caracterizar el “método”, o mejor dicho, el recurso socrático. En efecto, Sócrates fingía que no sabía lo bastante acerca de cualquier asunto; el contrincante tenía entonces que manifestar su opinión, que Sócrates procedía a triturar. Con esta ficción de ignorancia –“sólo sé que no sé nada”-, Sócrates conseguía que su contrincante se diera cuenta de su propia ignorancia. En este punto, comenzaba el segundo momento, la “mayéutica”, que consistía en que, una vez eliminadas las falsas opiniones, los propios interlocutores encontrarán la verdad en sí mismos. Cf. Platón., *República*, I, 337 A; José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Editorial Ariel, Barcelona, 2001, vocablo “ironía”, Vol. II, pp. 1903-4.

emplear los términos del actual léxico último. Pero el ironista sabe que su “sí mismo” no está colmado, acabado, por ningún léxico último; ningún léxico último conforma la parte central de su “yo”. Más aún, el ironista tiene conciencia de que es un error suponer que haya una parte central en *uno*. De esta manera, el ironista se da a la tarea de extender las fronteras de su sí mismo, a través de relacionarse con hombres y familias muy distantes en el tiempo y en el espacio.<sup>205</sup> ¿Por qué lo hace así? Porque de alguna forma, el ironista vive intrínsecamente *resentido*. Su resentimiento le lleva a dudar. De acuerdo a Rorty, el ironista pasa su tiempo preocupado por la posibilidad de haber sido iniciado en la tribu errónea, le preocupa haber aprendido el juego de lenguaje equivocado.<sup>206</sup> En consecuencia, los ironistas tienen muchas dudas acerca de sí y de la sociedad en la que viven; en “algo” se sienten alienados.<sup>207</sup> Al ironista le inquieta que el proceso de socialización que le convirtió en ser humano, al darle un lenguaje, pueda haberle dado el lenguaje equivocado y haberlo convertido con ello, en una especie errónea de ser humano.<sup>208</sup> Sin embargo, según Rorty, el resentir del ironista, es un sentir privado, individual. Es una reacción individual ante las contingencias históricas que le tocaron vivir. Un ironista típico no cree que tenga que compartir su resentimiento con los demás. De esta forma, el ironista no se preocupa por promover una transgresión social o política, “por que no hay nada que transgredir.”<sup>209</sup>

En última instancia, para Rorty, la ironía es un modo de percibirse a sí mismo, un estado de ánimo –individual y no colectivo-.<sup>210</sup> Este estado de ánimo, este talante, le lleva a intentar la autonomía. Como afirma Mendieta, la ironía rortiana es activa, activista, mira hacia adelante<sup>211</sup> en la posibilidad de autoinventarse el mejor “yo” que se pueda. En este sentido, el “mejor” medio para la perfección privada, para alcanzar la autonomía deseada, es la

<sup>205</sup> Al respecto, Rorty sostiene que “nada puede servir como crítica de una persona salvo otro persona.” Richard Rorty, 1989, p. 80. En la traducción de 1991, p. 98

<sup>206</sup> Cf. Richard Rorty, 1989, p. 75. En la traducción de 1991, p. 93

<sup>207</sup> Cf. Richard Rorty, 1989, p. 88. En la traducción de 1991, p. 106

<sup>208</sup> Cf. Richard Rorty, 1989, p.75. En la traducción de 1991, p. 93

<sup>209</sup> Richard Rorty, 2005, p. 61

<sup>210</sup> Cf. Richard Rorty, 2005, p. 61

<sup>211</sup> Cf. Eduardo Mendieta (editor), “Hacia una política post-filosófica.” En, Richard Rorty, 2005, p. 20

redescripción del pasado personal. En cierto sentido la redescripción es un ejercicio de emancipación, se trata del deseo ilustrado de alcanzar la edad madura. El ironista continúa con las mismas esperanzas ilustradas: la desafiliación a cualquier poder distinto a uno mismo.<sup>212</sup> De tal forma, que al llegar a redescibir el pasado personal, el ironista sea capaz de decir: “así lo quise.”<sup>213</sup> Ahora bien, con estas suposiciones, parece que Rorty es un defensor de la Voluntad.<sup>214</sup> Es cierto que se trata de la vieja ficción romántica de que el individuo tiene la facultad de darse en autonomía e independencia su “propio destino”. Por otro lado, hay que objetarle a Rorty que la redescripción –incluso la redescripción del pasado personal- tiene una dimensión social. Parece que Rorty nos quiere vender la idea del “poeta romántico” -aquella ficción burguesa, “fatasmagoría” en palabras de Benjamin-, como aquel individuo que tiene todas las aptitudes y capacidades materiales para darse a sí mismo una vida relajada para autoinventarse. Supongamos que fuera el caso de la mayoría, de todas formas, el poema, la creación literaria, la redescripción del pasado de uno, nunca se puede contemplar como tal, nunca es propia, rebasa al autor/lector, traspasa, como decíamos, la distinción público/privado. Por otro lado, hay que decir también, que la figura del ironista, *tal* como nosotros hacemos la lectura de la obra de Rorty, sería dueño de un “idiolecto” ( *ἰδιόλεκτος*, propio, particular), es decir, un lenguaje no atravesado por ningún tipo de fuerza social o política. Desde nuestra perspectiva, así como no hay cuerpo humano sin marca, sin mácula, tampoco hay la posibilidad de ser “uno mismo” a través de un lenguaje propio. Ya que las significaciones *me* rebasan, habría que hacer entonces, una política de la significación.<sup>215</sup> Sobre este tema volveremos.

---

<sup>212</sup> “*La Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro.*” Emmanuel Kant, “¿Qué es la Ilustración?” en, *Filosofía de la historia*, traducción de Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1987, p. 25

<sup>213</sup> Richard Rorty, 1989, p. 37 En la traducción al español, 1991, p. 56

<sup>214</sup> Cf. Richard Rorty, 1989, p. xiii. En la traducción al español, 1991, p. 15

<sup>215</sup> El análisis de una política del discurso y de la significación, la haremos desde el pensamiento de Derrida. Sin embargo también puede consultarse a Pierre Bourdieu, *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Akal Ediciones, Madrid, 2001. “Todo acto de palabra y, más generalmente, toda acción, es una coyuntura, un encuentro de series causales independientes: por un lado, las disposiciones, socialmente modeladas, (...) por otro, las estructuras del mercado lingüístico, que se impone como un mercado de sanciones y censuras específicas.” p, 11-12

Ahora bien, Richard Rorty distingue dos tipos de ironistas: los teóricos y los liberales. Esta distinción tiene como objeto mostrar que “la teoría se ha transformado en un medio al servicio de la perfección privada, y no al servicio de la solidaridad humana.”<sup>216</sup> Según Rorty, los ironistas teóricos se especializan en tomar distancia respecto de lo que Heidegger llamó la “tradicción de la metafísica de la presencia” –es la misma tradición que Rorty llama “el canon Platón-Kant”, y que Derrida, por su parte, llama “logocentrismo”-. (Sin embargo, como veremos más adelante, la crítica al logocentrismo tiene que ver, más bien, con las formas institucionales –con la maquinaria- de apropiación y expropiación. Esto tiene que ver además necesariamente con una postura política. Derrida analiza detenidamente el discurso político de la tradición occidental para dar cuenta de esa maquinaria institucional). Rorty utiliza el término “*theoría*” en el sentido de “observar una amplia porción de tierra desde una distancia considerable”. El componente de ese canon –las obras de los grandes metafísicos- son los intentos clásicos de ver todas las cosas desde un punto de vista único y considerarlas como un todo. Según Rorty, el metafísico se caracteriza por sus intentos de colocarse por encima de la multiplicidad de las apariencias, con la esperanza de que, vistas éstas desde las alturas, se ponga de manifiesto en ellas una inesperada unidad: una unidad que constituya el signo de que se ha visto algo “real”, algo que se halla detrás de las apariencias y que las produce.<sup>217</sup> El teórico ironista, en cambio, es aquel que desconfía de la metáfora de la mirada vertical hacia abajo. Coloca en su lugar la metáfora historicista de la mirada retrospectiva a lo largo de un eje horizontal. Sin embargo, según Rorty, el teórico ironista no dirige su mirada retrospectiva a las cosas en general, sino a una especie muy singular de individuos, a aquellos que escriben teorías metafísicas. El teórico ironista se especializa en la redescipción de ese tipo de libros, de tal forma que haga que éstos pierdan su poder que ejercen sobre él. Se trata de romper el hechizo suscitado por la lectura de sus libros predilectos.<sup>218</sup>

---

<sup>216</sup> Richard Rorty, 1989, p. 96. En la traducción de 1991, p. 115

<sup>217</sup> Cf. Richard Rorty, 1989, p. 96. En la traducción al español, 1991, p. 117

<sup>218</sup> Cf. Richard Rorty, 1989, p. 96. En la traducción de 1991, p. 117

Según Rorty el tema de la teoría ironista es la teoría metafísica. La meta de los ironistas teóricos es comprender el impulso que conduce a la teorización metafísica para librarse enteramente de ella. Por ejemplo, Rorty cita una de las más conocidas secuencias entre ironistas:

Derrida se halla respecto de Heidegger en la misma relación en la que Heidegger se halla respecto de Nietzsche. Uno y otro son el lector más inteligente, y el crítico más devastador, de su respectivo antecesor. El antecesor es, en cada caso, la persona de la que ellos más han aprendido y a la que más necesidad tienen de superar.<sup>219</sup>

La teoría ironista es como un andamio del cual el ironista debe desprenderse tan pronto como ha llegado a imaginarse qué es lo que ha conducido a sus predecesores a teorizar. A diferencia de la perspectiva rortiana, resulta muy ilustrativa la metáfora derridiana de “cortar constantemente la hierba bajo mis pies”, con la cual se designa la inestable situación que provoca la desconstrucción del canon de la metafísica occidental,<sup>220</sup> ya que la relación con el legado –la apropiación y la expropiación de cierta tradición- nunca es asumida o comprendida cabalmente. Al leer a Derrida, se puede sostener que no hay una secuencia lineal con el antecesor-sucesor, de este modo, hay que entender por “legado” la referencia a toda una tradición, y no sólo hay que considerar al pensador que antecede, por más que haya sido el “filósofo más grande del mundo”.<sup>221</sup>

Ahora bien, como apunta Rorty, lo que el teórico ironista menos desea o necesita, para llevar a cabo la tarea del ironismo, es una teoría de la desconstrucción. La ocupación de un teórico ironista no es la de proporcionarse a sí mismo y a los demás, un método, una plataforma, un sistema bien ordenado. Sin embargo, los teóricos ironistas, según Rorty, se ven frecuentemente tentados a recaer en la metafísica. Son tentados a buscar Algo Grande, a no resignarse en la construcción de algo pequeño (como la teoría literaria). Es decir, el ironista es tentado a ir más allá del pasado personal, a relacionarse con un pasado más

<sup>219</sup> Richard Rorty, 1989, p.122. En la traducción de 1991, p. 141

<sup>220</sup> Cf. Jacques Derrida, *El tiempo de una tesis. Desconstrucción e implicaciones conceptuales*, Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1997, p. 22

<sup>221</sup> Emmanuel Levinas cuenta que cuando se dirigía por tren a una provincia alemana se encontró con un joven estudiante que le comentaba que se dirigía a la clase del mejor “filósofo del mundo”, es decir, Heidegger.



amplio: la metafísica de la presencia, el logocentrismo, Europa. De esta forma, los teóricos ironistas, según Rorty, no desean sólo la belleza expresable y relativa del reordenamiento de cosas menores, sino la sublimidad inexpressable y absoluta de lo que es Totalmente Distinto, de lo Totalmente Otro. Es en este sentido en el que Rorty critica que los teóricos ironistas anden en busca de la Revolución Total.<sup>222</sup>

Debido a estas tentaciones, al teórico ironista se le presentan dos grandes problemas. El primero consiste en cuestionarse, cómo escribir una historia de la metafísica sin convertirse en metafísico. Con otras palabras, se trata de preguntarse, ¿cómo es posible ser un teórico –escribir una narración de ideas y no de personas- que no aspire a la sublimidad que la narración de *uno* excluye? Rorty identifica tal problema con el título de la autorreferencia: la creencia por demás errónea de que se ha encontrado un sustrato que subyace a todas las diferencias en la historia de la recontextualización de las ideas. Esto es, suponer que la historia de la metafísica llega a su fin justo cuando *uno* la piensa, o cuando “nosotros” somos contemporáneos del tal acontecer. En este sentido, por ejemplo, Derrida estaría de acuerdo con Rorty. Por citar sólo un caso, Derrida critica, en su réplica a la *Carta sobre el humanismo*, el uso que Heidegger hace del “nosotros”. Derrida afirma que el tal “nosotros” heideggeriano surge de una complicidad esencial, historial, con la metafísica y con el humanismo bajo todas sus formas.<sup>223</sup>

El segundo problema que enfrenta el ironista teórico es el de aceptar la contingencia de la historia, y sin embargo, no perderse en la falsa idea de que el deseo de perfección privada es una pasión inútil (Sartre).<sup>224</sup> El segundo problema consiste, en última instancia, en imaginar el modo de romper con la tentación de

---

<sup>222</sup> Cf. Richard Rorty, 1989, p. En la traducción de 1991, p. 120

<sup>223</sup> Cf. Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía*, traducción de Carmen González Marín, Editorial Cátedra, Madrid, 1998, pp. 160-1

<sup>224</sup> Según Rorty, “Sartre incurre en una decisiva petición de principio. El tema de la inutilidad podría surgir si uno intentase superar el tiempo, el azar y la redescipción de sí mismo mediante el descubrimiento de algo más poderoso que cualquiera de esas cosas.” Cf. Richard Rorty, 1989, p.125. En la traducción de 1991, p. 144. Sobre Jean - Paul Sartre, *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, traducción de Juan Valmar, Editorial Lozada, Buenos Aires, 1989, p. 573

identificarse con algo grande –por ejemplo, la llamada del Ser-, sin renunciar al mismo tiempo, al ideal de autocreación.

Según Rorty, Derrida solucionó los dos problemas. Empezó por cuestionar ese tal “nosotros” heideggeriano, al cual, supuestamente, el *hombre* pertenece en una relación esencial de custodia, de pastoreo, de vigilia, para luego dar paso a una fantástica recreación de sí. Como ejemplo de que Rorty en cierta forma tiene razón de que Derrida criticó al “nosotros” heideggeriano, puede considerarse el siguiente texto:

¿Debemos entender la cuestión de la verdad del ser como el último coletazo adormilado del hombre superior? ¿Debemos entender la vigilia como la custodia montada junto a la casa o como el despertar al día que viene, a la víspera de éste en el que estamos? ¿Hay una economía de la vigilia? Estamos quizá entre esas dos vigias que también son dos fines del hombre. ¿Pero quién, nosotros? <sup>225</sup>

Sin embargo, hay que decir, haciendo un paréntesis en nuestra exposición, que los elogios que Rorty hace a Derrida respecto a las críticas al “nosotros” heideggeriano, se le pueden voltear. Remontándonos a la posición etnocéntrica de Rorty, que trabajamos en el capítulo anterior, y también en cierto modo, adelantándonos a la figura del ironista liberal, habría que preguntarle a Rorty si no está incurriendo en una petición de principio, al defender, con una postura peligrosamente etnocéntrica, al ironista liberal como el producto de la “última revolución conceptual”,<sup>226</sup> y al creer, en consecuencia, que el “nosotros”, conformado por ironistas liberales, son los contemporáneos de “la mejor democracia americana jamás inventada y la fuente de todas las cosas buenas.”<sup>227</sup> Hay que preguntarle a Rorty, *apropiándonos* del pensamiento de Derrida, ¿quiénes conforman el “nosotros ironistas liberales ciudadanos de las democracias opulentas del Atlántico Norte”? ¿Y, a quiénes se excluyen, por “derecho propio”, de ese “nosotros”? ¿Cuál es la historia que Rorty omite al entender de este modo a la democracia? ¿Será que ese tal “nosotros”, remite, en

---

<sup>225</sup> Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Les Editions de Minuit, Paris, 1972, pp. 163-164. En la versión del español, *Márgenes de la filosofía*, traducción de Carmen González Marín, Editorial Cátedra, Madrid, 1998, pp. 174

<sup>226</sup> Cf. Richard Rorty, 1989, p. 63. En la traducción de 1991, p. 82

<sup>227</sup> La idea de que “la democracia americana es la mejor cosa jamás inventada y la fuente de todas las cosas buenas”, Rorty la retoma de Emerson y Whitman. Richard Rorty, 2005, p. 74

última instancia, a su *propio* modo de pensar, o hay, por el contrario, una historia –no necesariamente personal- que se oculta detrás de este “nosotros” rortiano? Habría que hacer, por lo tanto, una lectura política del discurso de Rorty que señale las condiciones por las que este discurso hace intervenir la exclusión, el etnocentrismo, el racismo, etcétera. Pero también habrá que mostrar por otro lado, la complejidad que subyace cuando fácilmente se dice “Nosotros los liberales pertenecientes a las democracias opulentas.” Rorty da por hecho que el “Nosotros” que utiliza estratégicamente, tiene una historia corta, identificable en sus orígenes, desligado de la historia europea. Concibe al “Nosotros” desalienado, o descontaminado del lastre del pasado. Un “Nosotros” nuevo, casi como recién llegado a la historia. En el capítulo cinco, cuando abordemos el pensamiento de Derrida, continuaremos con esta polémica, por lo pronto, dejamos aquí las cosas, no sin remitir a un texto de *nuestro* autor que nos puede ayudar a enfrentarnos a la complejidad del “nos-otros”.<sup>228</sup>

Ahora bien, retomando el hilo de nuestra exposición, Rorty admira que Derrida no se haya quedado solamente en una crítica destructiva de la crítica heideggeriana. En una primera instancia, según Rorty, Derrida se caracterizó en ser un teórico que se alejó del riesgo de convertirse en un metafísico al evitar la nostalgia heideggeriana.<sup>229</sup> Pero, en una segunda etapa más fructífera, encontramos a un “Derrida más interesado en el bello –en caso de ser fantástico-reordenamiento de lo que él recuerda.” En esta segunda etapa, lo *único* que liga a Derrida con la tradición metafísica es un cierto “aire de familia”.<sup>230</sup> Según Rorty, Derrida pasó de ser un teórico a ser un ironista ejemplar. En su segunda etapa,

---

<sup>228</sup> Sobre el tema de la complejidad que implica sostener abiertamente un “Nosotros”, Derrida alude al problema en referencia a los griegos. Considérese el siguiente texto: “Si somos todavía o ya griegos, nosotros somos también herederos de aquello que los volvía ya otros que ellos mismos, y más o menos de lo que ellos mismo creían. ‘¡Ellos mismos!’ ¿‘Ellos’ quiénes?” Jacques Derrida, “ ‘Nos-otros griegos’ ”, en, Barbara Cassin (comp.), *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*, Manantial, traducción de Irene Agoff, Buenos Aires, 1994, p. 190.

<sup>229</sup> Siguiendo a Derrida, Rorty afirma que si el teórico se ve tentado, o cede a la seducción metafísica, y en consecuencia se diera a la tarea fundamental de reflexionar en cómo atribuirse, en principio, ese tal “nosotros” –de cómo devenir, en una economía de la vigilia, en pastores del ser-, el teórico implícitamente estaría aceptando que desea un “hijo” de Heidegger, que en última instancia representa no ser más que una nota al pie de página del canon metafísico Platón-Kant.

<sup>230</sup> Según Rorty, este “aire de familia” es lo que emparenta a los comentaristas recién llegados a una secuencia integrada por comentaristas de comentaristas. Richard Rorty, 1982, p. 93. En la traducción de 1996, p. 162

Derrida hace de la filosofía algo todavía más impuro: “algo menos profesional, algo más divertido, más literario, más lleno de alusiones privadas, más provocativo, más escrito”.<sup>231</sup> En esta última etapa, de acuerdo a Rorty, Derrida está cada vez menos interesado en lo sublime y en lo inefable –supuestamente no busca “palabras que posean una fuerza al margen de *nosotros*, palabras que *nos* lleven más allá de la metafísica”-.<sup>232</sup> De esta forma, “el último Derrida” privatiza su pensamiento filosófico, eliminando de ese modo, la tensión entre ironismo y teorización.<sup>233</sup> Para Rorty, el “segundo Derrida” no ve la historia de la filosofía como una totalidad estable –a la que habría que respetar en su única secuencia lógica, por ejemplo, entender a Agustín de Hipona desde Platón, o entender a Heidegger desde Husserl y desde Nietzsche-. En lugar de ello, según Rorty, Derrida fantasea con sus predecesores, juega con ellos, da rienda suelta a las asociaciones con la autoridad y la libertad que le brinda el sólo ingenio filosófico.<sup>234</sup>

<sup>231</sup> Rorty pone en boca de Derrida la siguiente reflexión: “Dado que la filosofía es un género de escritura, ¿por qué cuesta tanto trabajo reconocerlo? (...) ¿En qué deben pensar los que consiste escribir los filósofos que ponen objeciones a una caracterización de su trabajo que tan ofensiva les parece?” Richard Rorty, 1982, p. 94. En la traducción de 1996, p. 163

<sup>232</sup> Según Rorty, “Derrida sospecha de la preferencia heideggeriana por la simplicidad y el esplendor del sermón pronunciado desde la montaña. Según piensa, dicha preferencia delata una fatal infección kantiana, la ‘metafísica’ platónica ‘de la presencia’. Pues, es característico de la tradición kantiana, independientemente de cuanto deje escrito, negar que la filosofía *haya de ser* ‘escrita’ en mayor medida que cualquier otra ciencia.” Richard Rorty, 1982, p. 93. En la traducción de 1996, p. 163. Por otro lado, sobre la cita del texto “principal” que ha provocado que escribamos esta nota al pie de página, hemos puesto en cursiva el “nosotros” con la intención de señalar nuevamente los problemas que esto suscita. En principio habría que preguntar, ¿quién es el sujeto de la enunciación? ¿Tiene rostro, sexo, qué papel desempeña en el discurso? Tal parece que Rorty hace un uso genérico, universal del “nosotros”, al cual, desde luego, nos oponemos. Cabría reflexionar aquí, sobre el término “we”, el “nos-otros” y el “nous-autres”. Como se puede apreciar, el lenguaje tanto puede politizar como despolitizar las relaciones humanas. Sobre este tema volveremos.

<sup>233</sup> Sin embargo, desde nuestra lectura lo que hace derrida no es eliminar las tensiones, sino más bien las re-politiza. Sobre este tema volveremos. Por otro lado, hay que decir, que el propio Derrida se opuso a esta división de su pensamiento: “creo que mis primeros textos, llamémoslos más académicos o menos arriesgados filosóficamente [...] eran una condición irreversiblemente necesaria para lo que vino después. [...] Para mí, los textos que son *aparentemente* más literarios y más atados al fenómeno del lenguaje natural, como *Glas* o la *Tarjeta Postal*, no son evidencia de un retiro hacia lo privado, son problematizaciones preformativas de la distinción público/privado.” Chantal Mouffe (comp), 1998, p. 154-5

<sup>234</sup> Cf. Richard Rorty, 1989, p.125. En la traducción de 1991, p. 144. Ahora bien, como hemos dicho, Derrida no está de acuerdo con esta descripción. Derrida le dice a Rorty: “jamás traté de confundir literatura y filosofía o de reducir la filosofía a la literatura. Presto mucha atención a la diferencia de espacio, de historia, de ritos históricos, de lógica, de retórica, de protocolos y de argumentación. Traté de prestar la máxima atención a esta distinción”. “Notas sobre desconstrucción y pragmatismo.” Chantal Mouffe (comp), 1998, p. 155. Sin embargo, cuando Rorty dice que Derrida “fantasea y juega con sus predecesores” no lo está diciendo en tono despectivo, o como si estuviera minimizando o ridiculizando su trabajo. “Cuando en el pasado describí a Derrida como “juguetón”, esto fue leído alguna vez como un

Al respecto, pero con un sentido opuesto, está la crítica que Searle desdeñosamente hiciera a Derrida en relación a la interpretación que éste último hizo en torno a la obra de Austin. Leamos lo que Searle le dice a Derrida:

Si usted juega de acuerdo con las reglas del juego de lenguaje de Austin, si usted respeta sus motivos e intenciones, la crítica que usted le formula no es eficaz. Si, por otra parte, usted se considera con la libertad de leer en su obra lo que usted desea; si usted, por ejemplo, la enfoca psicoanalíticamente, usted no puede sostener que lo está criticando; simplemente lo está utilizando como una figura de sus propias fantasías, está dando rienda suelta a una serie de asociaciones que para el proyecto de Austin no tienen relevancia.<sup>235</sup>

Lo que Searle considera inoportuno, impropio, ineficaz e irrelevante – refiriéndose a la interpretación que Derrida hace de Austin-, para Rorty, por el contrario, se trata de un trabajo original y fantástico. Para Rorty, el fantasear constituye el fin de la teorización ironista. Según Rorty, la escritura de Derrida se caracteriza porque no hace ninguna jugada dentro del “juego de lenguaje que establece la distinción entre fantasía y argumento”.<sup>236</sup> Derrida no está dispuesto a jugar de acuerdo con las reglas del léxico de algún otro. (Sin embargo, desde nuestra lectura que hacemos de la obra de Derrida, podemos decir, que es el *propio* texto el que autoriza otras lecturas. No hay una Voluntad que decida cómo leer y cómo trabajar los textos).<sup>237</sup> De este modo, es cierto que Derrida pone en cuestión la autoridad filosófica (de Austin y Searle y de cualquier otro,

---

epíteto despreciativo, que sugería que hay algo de liviano en él. Pero hubiera utilizado el mismo adjetivo para Platón y Nietzsche, y con el mismo sentido. Hay una diferencia entre “juego” en el sentido positivo en el que lo usaba Shiller –es decir, que el hombre es completamente humano sólo cuando juega- y lo que los ignorantes entienden por “frivolidad”. Cf. Chantal Mouffe (comp), 1998, p. 37

<sup>235</sup> John Searle, “Reiterating the Differences: A Reply to Derrida”, *Glyph*, 1, 1977. pp. 198-208. La referencia se encuentra en, Richard Rorty, 1989, p. 132. En la traducción de 1991, p. 151. En este sentido, está también la crítica de Habermas a Derrida. “Derrida puede analizar cualquier discurso según el modelo del lenguaje poético y hacer como si el lenguaje viniera determinado en general por la función poética.” Cf. Habermas, 1989, p. 247. Rorty se opone a dicha interpretación, cf. 1998, p. 313-4. En la traducción del 2000, 349

<sup>236</sup> Richard Rorty, 1989, p.133. En la traducción de 1991, p. 152

<sup>237</sup> En el texto hay una herencia ilimitada, indecible desde una sola posición crítica. Por otro lado, todo ejercicio de lectura es activa, en la lectura intervienen tanto cuestiones filosóficas como políticas. Por ejemplo, “en *La Tarjeta Postal*, la verdadera estructura del texto es aquella donde la distinción entre lo público y lo privado es claramente indecible. Y esta indecidibilidad plantea problemas filosóficos a la filosofía y problemas políticos.” Chantal Mouffe (comp), 1998, p. 155

pero no porque quiera echar abajo la distinción entre fantasía/argumento, sino porque cree que hay distintas formas de argumentar).<sup>238</sup>

Por lo tanto, para Rorty, la retirada hacia la fantasía privada es la única solución para el problema de la autorreferencia –el problema de cómo escribir sobre la metafísica sin convertirse en metafísico, el problema de cómo tomar distancia respecto de los predecesores sin hacer exactamente lo mismo que se ha repudiado de ellos-. La importancia de Derrida reside, según Rorty, “en que ha tenido el valor de renunciar al intento de unir lo privado y lo público.”<sup>239</sup> Según esto, Derrida excluye el propósito de unir la autonomía privada y la tentativa de alcanzar resonancias y utilidad pública: Derrida “piratiza lo sublime”, comprende que lo bello nunca puede ser más que privado. Según Rorty, Derrida “piratiza lo sublime” al crear un estilo de escritura inconmensurable con los de sus precursores. En lugar de comprender la naturaleza del “ser” o del “lenguaje” para llegar a las palabras elementales (Heidegger), Derrida multiplica las paradojas. En vez de tener con Heidegger la expectativa de decir siempre “lo mismo”-de llevar al lenguaje al advenimiento del Ser que sigue siendo el único tema del pensamiento-, el último Derrida se esfuerza por no decir la misma cosa dos veces. Según Rorty, en el último Derrida nunca se sabe qué va a venir a continuación. ¿Por qué? Porque Derrida se interesa en las incertidumbres de lo complicado, en asociaciones que excluyen la pureza y la infabilidad heideggeriana.<sup>240</sup> De esta forma, según Rorty, los libros de Derrida son

---

<sup>238</sup> Supongo que aquí es conveniente recordar que para Derrida hay una la relación entre decir algo en literatura, con la experiencia política y con la responsabilidad. Como se puede apreciar, Rorty no comparte dicha relación. Cf. Chantal Mouffe (comp), 1998, p. 156-7.

<sup>239</sup> Richard Rorty, 1989, p. 125 En la traducción del 1991, pp. 144-5. Por otro lado, como hemos reiterado, nos oponemos a esta tipificación de la obra de Derrida, desde nuestra perspectiva, Derrida nos muestra cómo opera la “maquinaria” institucional, y es esto lo que importa, una cierta historia que contar, una genealogía donde las distinciones tradiciones se complican, por ejemplo, en el caso de la literatura la distinción público/privado se vuelve problemática, Derrida dice: “lo que define a la literatura como tal, dentro de una cierta historia europea, está profundamente conectado con una revolución en la ley y la política: la autorización por principio de que algo puede decirse públicamente.” Chantal Mouffe (comp), 1998, p. 156

<sup>240</sup> Respecto a la distinción rortiana entre lo público/privado, Derrida dice: [...] debo decir que obviamente no puedo aceptar la distinción público/privado de la manera en que la usa en relación con mi obra. Esta distinción tiene una larga historia, cuya genealogía no es muy bien conocida, pero si he tratado de apartar una dimensión de la experiencia –ya sea que lo llame “singularidad”, lo “secreto” o lo que sea- de la esfera pública o política, no la llamaría privada. En otras palabras, para mí lo privado no se define por lo singular [...] o lo secreto. En tanto trato de tematizar una dimensión de lo secreto que es

exactamente lo que se necesita para salir de la poderosa influencia heideggeriana.<sup>241</sup>

Para Rorty, la primera mitad de *La tarjeta postal de Sócrates a Freud y más allá*, titulada, “Envíos”, es el texto que mejor ilustra la renuncia derridiana al intento de unir lo privado con lo público.<sup>242</sup> Según Rorty, “Envíos” se caracteriza por ser conmovedor. Debe esos rasgos a que es una serie de cartas de amor. Esta forma subraya el carácter privado de la escritura derridiana. “Nada es más privado que una carta de amor”, según Rorty. En una carta de amor todo depende de las asociaciones privadas que se comparten, como el “viajante de comercio” que escribe: “esperando que oigas la risa y el canto –los únicos (¿los único qué?) que no se envían, ni las lágrimas”.<sup>243</sup> En Derrida, las fantasías son, los mismo que las cartas de amor, una mezcla de lo privado y lo públicamente filosófico. De este modo, Derrida ensaya, en filósofos importantes, todos los cambios posibles de escritura. Según Rorty, Derrida “crea filósofos ficticios (muñecos de paja) que actúan como maniqués de filósofos, los cuales, colocados de pie sobre sus cabezas, los penetran por la espalda y los fertilizan de modo que den a luz nuevas ideas, y así sucesivamente.”<sup>244</sup>

Por lo tanto, para Rorty, la manera en que Derrida escapa del problema de la “crítica autorreferencial”, consiste en transferir el peso de la autoridad del texto filosófico a las tarjetas postales. Ciertamente en *La tarjeta postal*, Derrida

---

absolutamente irreductible a lo público, también me resisto a la aplicación de la distinción público/privado a esta dimensión.” Chantal Mouffe (comp), 1998, p. 154.

<sup>241</sup> Cf. Richard Rorty, 1998, p. En la traducción del 2000, p. 341

<sup>242</sup> Años después, Rorty da la siguiente caracterización respecto a la misma obra: “en *La Carta postale* de Derrida hallamos la edificante explicación de cómo un lector de Heidegger se fajó con un abuelo petulante y salió victorioso.” Cf. Richard Rorty, 1998, p. 308. En la traducción del 2000, p. 342

<sup>243</sup> Derrida continúa escribiendo: “Sólo me interesa en el fondo lo que no se expide, no se despacha de ninguna manera.” Jacques Derrida, *La tarjeta postal de Sócrates a Freud y más allá*. Traducción de Haydée Silva, Siglo Veintiuno Editores, México, 1986, p. 23

<sup>244</sup> Richard Rorty, 1989, p. 128. En la traducción de 1991, p. 147. Rorty se está refiriendo a una postal con la que Derrida tropezó, en la cual se puede comprender que un copista escribió erróneamente los nombres con las figuras de la pintura. En ella se observa a “Platón” como un feo hombrecito mal vestido que se halla de pie detrás de un “Sócrates” alto, bien vestido, sentado y escribiendo alguna cosa. Por una razón que no es clara, hay algo de gran tamaño que sale de entre la parte posterior de *Sócrates* y el asiento en el que está sentado, cosa que Derrida interpreta de la forma más obscena posible: “Te cuento que en el momento que vi que *Platón* tenía una erección en las espaldas de *Sócrates*, y vi la inmensa *hybris* de su pito, una erección interminable, desproporcionada (...) bajo la pierna derecha de *Sócrates*, en armonía, o en sinfonía, con el movimiento de ese manojito de falo (...)” Jacques Derrida, 1986, p. 26 Ahora bien, aunque parece que Rorty tiene las garantías textuales para sostener su tesis de que Derrida crea “filósofos ficticios” que cumplan con sus fantasías privadas, desde nuestra perspectiva, por el contrario, lo que posiblemente hay aquí es una crítica al folocentrismo del pensamiento occidental.

escribe: “aquello a lo que nunca me podré resignar es publicar algo distinto de una tarjeta postal.”<sup>245</sup> Rorty afirma que de este modo Derrida escapa de las tentaciones trascendentales. Porque las tarjetas postales son necesariamente privadas. Pero, ¿esto es cierto? ¿Es verdad que las tarjetas postales son necesariamente privadas? ¿Quién puede tener acceso a ellas? Rorty da por supuesto que se establece una comunicación o un léxico privado en el envío de tarjetas.<sup>246</sup> Por otro lado, para él, las tarjetas postales son aquello que se ha considerado marginal dentro de la producción filosófica. Según Rorty, quien no escriba más que tarjetas postales no se encontrará con el problema que se le presentaba a Hegel, esto es, el modo de cómo se debe terminar un libro, ni se topará con el problema que se le presentaba a Heidegger, de si se ha llegado a las palabras más elementales.<sup>247</sup> Pero tampoco llegará a un “resultado”, ni obtendrá una “conclusión”. No habrá un producto final: “nada que pueda extraerse de “Envíos” una vez que se haya terminado de leerlo.” Pero escribir tarjetas postales en vez de tratados filosóficos trae consigo una ventaja. Se trata de que nadie puede estar en posición privilegiada para escribir un último comentario –que sería en última instancia la cancelación de la filosofía-.<sup>248</sup> Para Rorty, una tarjeta postal es sólo un buen pretexto para escribir otra tarjeta aún mejor. En este sentido, sólo la falta de inventiva constituye un obstáculo real para la recontextualización, para la escritura, y envío de tarjetas postales.<sup>249</sup>

De esta forma, según Rorty, Derrida resuelve el segundo problema, el dilema entre decir, que uno ha realizado la última posibilidad que quedaba

<sup>245</sup> Cf. Jacques Derrida, 1986, p. 22.

<sup>246</sup> No estamos de acuerdo con Rorty. Es cierto que hay un sentido en el que se puede tomar a las tarjetas postales como un asunto privado. Pero, por otro lado, las tarjetas postales es lo más público que hay. Cualquiera las puede leer. No se puede anticipar quien será su *verdadero* destinatario final. Es precisamente la tarjeta postal la que nos abre hacia una serie de dificultades sobre lo público y lo privado. En este sentido, la tarjeta postal es una hipertextualidad.

<sup>247</sup> Según Rorty, “Derrida argumenta que nadie puede dar sentido a la idea de un último comentario, de un punto y final de la discusión, de un buen fragmento escrito que sea algo más que un pretexto para escribir otro aún mejor.” Richard Rorty, 1982, p. En la traducción de 1996, p. 181

<sup>248</sup> Al respecto Derrida escribe: “Lo que prefiero de la tarjeta postal es que no se sabe lo que está delante y lo que está detrás, aquí o allá, cerca o lejos, el Platón o el Sócrates, el anverso o el reverso. Tampoco lo que importa más, la imagen o el texto, el mensaje o el texto al pie, o la dirección. Aquí en mi apocalipsis de tarjeta postal, hay nombres propios, S y p, arriba de la imagen, y la reversibilidad de la imagen se desata, se vuelve loca

te lo dije la loca eres tú –de atar.” Jacques Derrida, 1986, p. 22

<sup>249</sup> Cf. Richard Rorty, 1989, p.134. En la traducción de 1991, p. 153



abierta en la historia de la metafísica, o que uno no ha sido capaz de crear una nueva realidad (pasión inútil), y que se ha convertido, irremediabilmente, en una nota más al pie de página de los textos platónicos. El anhelo por lo sublime, por lo general, lleva a los ironistas teóricos a que digan lo primero. De acuerdo a Rorty, Derrida ha resuelto el dilema porque ha desestimado la importancia de las dos alternativas. De ser cierto lo anterior, al enviar tarjetas postales, Derrida abandonaría la importancia de autocuestionarse sobre la posición que ocupará en la historia de la filosofía.<sup>250</sup> (Este tema lo valoraremos en el capítulo quinto)

Rorty resume en una sola frase su interpretación en torno a Derrida, pero lo hace muy a su manera, poniendo en boca de Derrida sus propios pensamientos: “no te enviaré niños (de Platón), sólo tarjetas postales; no te enviaré generalidades públicas, sólo cosas individuales privadas”.<sup>251</sup> Según Rorty, Derrida abrió nuevas alternativas para la ironía, Derrida contribuyó a la posibilidad de recreación personal. Quizá alguien encuentre provechoso para sí mismo el ejemplo que proporciona Derrida. Lo importante es que “Envíos” no encaja en ninguno de los esquemas conceptuales utilizados hasta ahora para valorar las novelas y los tratados filosóficos. De acuerdo a Rorty, en “Envíos”, Derrida recontextualizó incesantemente todo lo que la memoria le representaba. De esta forma, según Rorty, Derrida amplió los límites de posibilidad de la autocreación privada.<sup>252</sup>

Ahora bien, en lo que sigue de este apartado nos detendremos a analizar la otra caracterización rortiana en torno a los ironistas, a saber, la figura del ironista liberal. ¿Cuál es la caracterización principal de un ironista liberal que lo distingue del resto de los ironistas teóricos? Rorty toma la definición de “liberal” de Judith Shklar, quien dice que: “los liberales son personas que piensan que los actos de crueldad son lo peor que se puede hacer.”<sup>253</sup> De este modo, para el ironista liberal

---

<sup>250</sup> Para polemizar con esta interpretación rortiana, puede confrontarse la propia reflexión que Derrida hiciera meses antes de su muerte. Jacques Derrida, *Aprender por fin a vivir. Entrevista con Jean Birnbaum*, Amorrortu Editores, traducción de Nicolás Bersihand, Buenos Aires, 2006, pp. 28-9.

<sup>251</sup> Richard Rorty, 1989, p.129. En la traducción de 1991, p. 148

<sup>252</sup> Cf. Richard Rorty, 1989, p.137. En la traducción de 1991, p. 156; Idem, 1998, p. 308. En la traducción del 2000, p. 342

<sup>253</sup> Richard Rorty, 1989, p. xv. En la traducción de 1991, p. 17 Sobre Judith Shklar, *Ordinary Vices*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1984, p. 37

la meta social más importante es la de evitar la crueldad. El ironista liberal reserva para la vida privada “los anhelos de revolución total”, esto es, resguarda el radicalismo para momentos privados.<sup>254</sup>

De acuerdo a Rorty, un ironista liberal es aquel que reconoce que le es imposible fundamentar su esperanza de que el sufrimiento disminuya. Según Rorty, un ironista liberal no cuenta, porque no requiere, de ningún apoyo teórico para mantener su creencia de que la crueldad es horrible. En este sentido, un ironista liberal excluye la pregunta “¿cómo decidir cuándo luchar por la justicia y cuándo dedicarse a los proyectos privados de creación de sí mismo?”<sup>255</sup> El ironista liberal abandona la posibilidad de que haya una jerarquía de responsabilidades que permita decidir cuándo se debe favorecer a miembros de la propia familia, o de la propia comunidad, frente a otros seres humanos tomados al azar. Un ironista liberal (ideal) entiende que la responsabilidad para con los otros constituye *sólo* el lado público de su vida, un aspecto que entra en competencia con los afectos privados, sobre todo, entra en tensión con el intento privado de autocreación. De esta forma, Rorty sostiene que la responsabilidad por los otros no ostenta automáticamente la prioridad sobre los motivos privados.<sup>256</sup>

Un ironista liberal, según Rorty, considera que la solidaridad humana es una meta por alcanzar, fruto más de la imaginación que de la investigación. Para Rorty la solidaridad humana implica excluir el deseo de “la eliminación del prejuicio”, o la investigación en áreas antes ocultas de lo humano. En este sentido, según Rorty, la solidaridad es cuestión de creación, y no de descubrimiento.<sup>257</sup> La solidaridad se crea a partir de descripciones que incrementen la sensibilidad a los detalles particulares del dolor y humillación de seres humanos distintos.<sup>258</sup> La solidaridad “brota por sí sola” una vez realizado el

---

<sup>254</sup> Cf. Richard Rorty, “Notas sobre desconstrucción y pragmatismo”, en *Desconstrucción y pragmatismo*, 1998, p. 43

<sup>255</sup> Richard Rorty, 1989, p. xv. En la traducción de 1991, p. 17

<sup>256</sup> Cf. Richard Rorty, 1989, p.194. En la traducción de 1991, p. 212

<sup>257</sup> Como tratamos de explicar en el segundo apartado, la utopía liberal rortiana abandona la pretensión universal de validez, el momento trascendente, a partir de una perspectiva contingente del lenguaje.

<sup>258</sup> Cf. Giovanna Borradori, en, Richard Rorty, 2005, p. 51

trabajo descriptivo del sufrimiento ajeno.<sup>259</sup> La solidaridad se logra, como afirma Mendieta, a partir de narrativas convincentes, transformadas y creativas; historias que permiten re-imaginarnos en personas con solidaridades y lealtades más expansivas.<sup>260</sup> La descripción detallada de cómo son los otros, y la redescipción de cómo somos nosotros, abre el proceso hacia el reconocimiento de los demás seres humanos como “uno de ‘nosotros’, y no como ‘ellos’.”<sup>261</sup> Para Rorty, la solidaridad es el sentimiento de que otras personas y nosotros formamos un “Nosotros” amplio y diverso. La identificación consiste, para Rorty, en sentir que lo que les afecta a otros nos afecta a *nosotros*. La identificación es la expansión de la conciencia del “nosotros”, es la *capacidad* para incluir más y más gente de la que se suele llamar “marginal” hasta considerarlos uno de “Nosotros”, incluidos en un “Nosotros”, como decíamos, cada vez más amplio. Insistiendo, esta expansión de la conciencia se logra yendo a los pequeños detalles de las vidas marginales, y no elaborando teorías de lo que tienen en común todos los seres humanos.<sup>262</sup>

Ahora bien, Thomas McCarthy sostiene, en una crítica encarnizada contra *nuestro* autor, que éste cae en un “decisionismo”.<sup>263</sup> Para McCarthy no es suficientemente satisfactoria la argumentación rortiana sobre la descripción detallada del sufrimiento del otro como base para la solidaridad. Al excluir Rorty la teoría, no hay más recurso que la decisión individual para hacerse más

<sup>259</sup> Para Rorty, “la imaginación es el principal instrumento del bien... el arte es más moral que toda moralidad.” En este punto, Rorty sigue a Dewey. Según Rorty, para Dewey la moral tiende a ser una consagración del *statu quo*. “Los profetas morales de la humanidad han sido siempre poetas aun cuando se expresen en versos libres o en parábolas.” Cf. Richard Rorty, 1989, p. 69. En la traducción de 1991, p. 87.

<sup>260</sup> Cf. Eduardo Mendieta (editor), “Hacia una política post-filosófica.” En, Richard Rorty, 2005, p. 18

<sup>261</sup> Richard Rorty, 1989, p. xvi. En la traducción de 1991, p. 18

<sup>262</sup> Cf. Richard Rorty, 2005, p. 47. Por otro lado, desde la perspectiva levinasiana y derridiana que aquí nosotros intentamos defender y contraponer a Rorty, queremos objetarle dos aspectos. El primer aspecto, hay que decir, que Rorty omite, u olvida, o excluye el proceso que va a la inversa en el tema de la solidaridad, de este modo, Rorty despolitiza la escena del otro. Es decir, lo otro es lo que rompe la estructura de lo propio. Lo otro crea nuevas tensiones, posiblemente estas tensiones logren la expansión de la conciencia. Tampoco se puede asegurar, lo cierto es que la alteridad hace violencia al discurso edificante liberal. Sobre este tema volveremos en el siguiente capítulo. Sobre la segunda objeción, que ya hemos venido manejando, aunque reconoce que el “nosotros” es el producto o el efecto de la maquinaria institucional, no analiza suficientemente esos efectos prácticos-políticos. No hay “nosotros” libre, voluntario, que se pueda expandir en autonomía de lo institucional. “Expandir la identificación” también pasa por ser un efecto de la maquinaria semántica-política.

<sup>263</sup> Nosotros consideramos que es acertada esta crítica de McCarthy, porque el “decisionismo” de Rorty, implica una concepción fuerte de la Voluntad, ya que la decisión de actuar o no, recae, en última instancia, en el propio individuo.

solidario. Sin embargo, nosotros consideramos que McCarthy anda en busca de una teoría universal que de cuenta del deber moral y de la responsabilidad social; lo delatan sus inquietudes metafísicas. McCarthy le cuestiona a Rorty: “¿Por qué han de acordar libremente los autoinventores postnietzscheanos la igualación de oportunidades de vida para las torpes masas?”<sup>264</sup>

En respuesta, como ya se mencionó, para Rorty, el ironista liberal es aquel que reconoce que es imposible fundamentar la decisión de cuándo ocuparse de sí mismo y cuándo ocuparse por el dolor de los otros. El ironista liberal distingue el dolor y el sufrimiento –gracias a descripciones detalladas producidas por la etnografía y la literatura- pero no cuenta con una teoría moral universal que le permita decidir con certeza y con conciencia limpia, cuándo actuar, cuándo olvidarse de su sí mismo y cuándo ocuparse del otro. En última instancia, Rorty confía en que el ciudadano liberal no sea tan egoísta; aunque sea ésta una “esperanza desesperada”, como afirma McCarthy. En última instancia, Rorty espera mucho del poder de la redescipción, y se arriesga a creer que el ciudadano liberal no sea tan tacaño. A manera de corolario, Rorty propone sustituir las viejas categorías marxistas, como “Capitalismo” y la “nueva clase trabajadora”, por las nociones de “egoísmo”, “codicia” y “odio”.<sup>265</sup> Con estas categorías, los filósofos dejarán de pensar que tienes especiales dotes para resolver el problema de la injusticia.<sup>266</sup> Se trata entonces de homologar el lenguaje ordinario con el filosófico,<sup>267</sup> o de sustituir los problemas tradicionales de la moral y la política por categorías ordinarias o de uso común.

Ahora bien, por el hecho de tener una perspectiva contingente, el “héroe liberal” posee la conciencia de que él mismo puede humillar al otro por medio de la redescipción. El ironista sabe que hay algo potencialmente cruel en la redescipción. Una de las formas en las que se puede causar dolor prolongado a los otros es a través de la humillación, haciéndoles ver que las cosas que les parecían ser las más importantes, resultan ser fútiles, obsoletas e ineficaces. Por

---

<sup>264</sup> Thomas McCarthy, 1992, p. 47

<sup>265</sup> Desde nuestra perspectiva, parece que Rorty diluye la política en una moral sentimental.

<sup>266</sup> Cf. Richard Rorty, 1998, p. En la traducción de 2000, p. 285-6

<sup>267</sup> El problema que no atiende Rorty, es que el uso que hacemos de lo que denominamos lenguaje llano, ordinario, está cargado de racismo.

lo tanto, el ironista liberal, según Rorty, debe distinguir entre la redescrición con propósitos privados y la redescrición con propósitos públicos. Para los propósitos privados, se puede redescibir a cualquier individuo en los términos que nada tenga que ver con el sufrimiento real o posible de ese determinado individuo. “Mis propósitos privados, lo mismo que la parte última de mi léxico que no es relevante para mis acciones públicas, no son de la incumbencia de esa persona.”<sup>268</sup> Se requiere que los ironistas liberales sepan sobre las diversas formas en que otros seres humanos pueden ser humillados. De modo que el ironista liberal necesita tener tanta familiaridad imaginativa con léxicos últimos alternativos como le sea posible, y “no sólo para su propia edificación, sino a fin de comprender la humillación real y posible de las personas que utilizan esos léxicos últimos alternativos.”<sup>269</sup> Según Rorty, el ironista liberal está interesado en asegurarse que nota el dolor cuando se produce en el otro. Por lo que el ironista liberal se distingue por su destreza en la identificación imaginativa con los usuarios de un léxico final completamente distinto al suyo. Así que, un ironista liberal tiene la esperanza de que su actual léxico último, no sea un obstáculo insalvable para evitar la humillación de cualquier otro.<sup>270</sup>

### 3.3 Política y consenso

En este apartado reflexionaremos sobre las nociones de política y consenso desde la perspectiva pragmática de Rorty. Según Rorty, como ya hemos explicado, la política debe acompañarse desde un lenguaje ordinario, compartido, desde la “cotidianeidad”. Esta afirmación implica el supuesto de que el lenguaje de la política es, o debe ser, un lenguaje libre de retoricidad, un lenguaje hecho a base de “metáforas muertas”. De esta forma la política liberal no requiere de ningún tipo de redescrición, puesto que el lenguaje ordinario que la sostiene es ya el

---

<sup>268</sup> Richard Rorty, 1989, p. 91. En la traducción de 1991, p. 109-110. Como se puede apreciar, aquí es pertinente la crítica de McCarthy a Rorty sobre el decisionismo. Esto es, parece que Rorty defiende implícitamente una Voluntad Práctica que es capaz de distinguir lo relevante tanto para lo privado como para lo público.

<sup>269</sup> Richard Rorty, 1989, p. 92. En la traducción de 1991, p. 110

<sup>270</sup> Cf. Richard Rorty, 1989, p. 93. En la traducción de 1991, p. 111

último grado de transparencia. Este punto lo habremos de poner en cuestión de manera determinante a partir de Derrida.

Entonces, lo que se necesita para hacer política es de un lenguaje que todos compartan. Ahora bien, la tesis rortiana de que existe un lenguaje cotidiano hecho de metáforas muertas cumple una doble finalidad. En primer lugar, permite que el individuo en lo privado busque una redescrición de sí mismo, creando nuevas metáforas. En segundo lugar, la idea de que hay metáforas muertas –que todos entienden y comparten-, coadyuva a que el individuo, en el dominio público, busque defender sus intereses a partir de éstas.

En seguida se contrastará la perspectiva política de Rorty, desarrollada según la concepción del liberalismo político de Rawls, con la propuesta de Mouffe y Laclau (el deseo por recuperar las ideas de Chantal Mouffe y Ernesto Laclau reside, como hemos señalado en la introducción de este estudio, en que son pensadores que hacen uso político de las “nociones políticas” de Derrida para idealizar una perspectiva democrática plural). A grandes rasgos, Mouffe y Laclau afirman que la interpretación rortiana en torno a la teoría liberal, articulada bajo la tesis del consenso rawlsiano, presupone una concepción de lo político que es contraria al proyecto de una democracia plural. Mouffe y Laclau sostienen que detrás del ideal del consenso político se esconde un supuesto de mayor magnitud: la noción de lo político como reducción o eliminación del conflicto en favor de la libertad liberal.<sup>271</sup> Además, para Laclau, la concepción de democracia que defiende Rorty, en principio no es la única posible ni mucho menos la mejor.<sup>272</sup> Con el supuesto de que la política requiere de un lenguaje ordinario, lo que en realidad está haciendo Rorty, según Mouffe y Laclau, es minimizar la posibilidad de un efectivo cambio en la alternancia de hegemonías discursivas políticas.<sup>273</sup> Al

---

<sup>271</sup> Como he insistido, parte de mi objetivo en este apartado tiene que ver con la comprensión de lo político en esta articulación entre pragmatismo y liberalismo político. Desplazando esta articulación al pensamiento lacaniano de Žižek, podríamos formular que esta articulación funge como un edificio ideológico que busca una hegemonía que sirva para legitimar la existencia de relaciones de poder a partir de una resuelta defensa de la libertad liberal. Cf. Slavoj Žižek, *Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad*, Editorial Síntesis, traducción de Pablo Marinas, Madrid, 2004, p. 16ss

<sup>272</sup> Ernesto Laclau, “La comunidad y sus paradojas; la utopía liberal de Richard Rorty”, en *Emancipación y diferencia*, Ariel, Barcelona, 1992, pp. 183-214.

<sup>273</sup> Paradójicamente es la redescrición rortiana la que nos permite articular la posibilidad de construcción de comunidades de debate y de redefinir lo que es el poder político. Por otro lado, Es conveniente

paralizar el “continuo tropológico” -la diferencia en política-, Rorty excluye el conflicto en torno a las diferentes interpretaciones del sentido de lo político. Esto es, desde la perspectiva liberal de Rorty, el conflicto ciertamente es ineludible, pero éste debe ser atenuado por un consenso. El consenso existe para minimizar, o reducir, los efectos políticos de los conflictos. Pero, si se excluye el conflicto, se tacharían las diferentes perspectivas de los individuos en los momentos específicos del disenso. Además se estaría confirmando el supuesto de que el diferendo o conflicto interpretativo es un error en política. En otros términos, se acepta la pluralidad pero sus efectos performativos son reducidos al máximo. De este modo la finalidad de la política liberal es el fin de la diferencia.

Ahora bien, para continuar con esta polémica es necesario seguir la idea de lo político como consenso a partir de la argumentación que Rorty ofrece en su polémico ensayo “La prioridad de la democracia sobre la filosofía.”<sup>274</sup> La estrategia de Rorty en dicho ensayo consiste en vincular a Jefferson, Dewey y Rawls, entendidos como pensadores de la vertiente historicista cuasi-hegeliana y pragmática, con la defensa de la democracia liberal. Hacia el final de este apartado retomaremos las críticas de Mouffe y Laclau para reexaminar, contrastar y polemizar la propuesta rortiana en torno a lo político.

Antes de pasar a este análisis, es importante señalar, que no es nuestra intención abordar por sí mismas las obras de Jefferson, Dewey y Rawls. Nuestro enfoque de estudio parte de la interpretación rortiana sobre estos autores, que por cierto, entra en polémica con otras formas de ubicar y analizar a dichos pensadores. (Aquí encontramos un problema. Tal pareciera que Rorty sólo hace una lectura de la tradición liberal a partir de la propia historia estadounidense. Habría que contraponer otras interpretaciones que entran en conflicto, como la tradición que surge desde la Revolución Francesa, por ejemplo.) Por lo tanto, no nos interesa discutir, por ejemplo, si Rawls cumple o no su objetivo de aplicarle

---

recordar que la lógica del pragmatismo es diferente de la lógica de la tradición liberal y que la combinación o traslape de estas posturas no es una combinación exenta de re-descripción y desplazamientos deconstructivos.

<sup>274</sup> El ensayo “La prioridad de la democracia sobre la filosofía” de Rorty, se encuentra en, 1991, en la traducción al español, en, 1996b. Por otro lado, no está por demás advertir, que este análisis se enriquecerá con muchas más ideas de Rorty expuestas en otros libros.

el principio de tolerancia a la propia filosofía.<sup>275</sup> O si, Rawls en realidad defiende una perspectiva historicista a favor de la política liberal. Por el contrario, nuestro interés reside en leer la forma en que Rorty relaciona las obras de Jefferson-Dewey-Rawls en la articulación de la política liberal como modelo del consenso. Claro está que nosotros no compartimos las posiciones políticas de Rorty, pero para polemizar con él, primero vemos la necesidad de exponer su pensamiento. Sin más preámbulos pasamos a nuestro análisis.

Según Fernando Guier, Thomas Jefferson era un ilustrado que creía en la afirmación de la igualdad humana, en la doctrina del pacto social como origen de todo gobierno y garantía de todos los fueros individuales.<sup>276</sup> Sin embargo, existe el problema de la recomposición de la obra jeffersoniana. Para Max Beloff, debido al tiempo en que vivió Jefferson, y sobre todo, debido a su propia mente inquieta y ansiosa, resulta casi imposible la construcción de una doctrina jeffersoniana completamente consistente.<sup>277</sup> Pese a esta imposibilidad de reconstrucción, al inicio del ensayo en cuestión, Rorty afirma que “la interpretación pragmática de la tradición liberal encuentra su tono, o su forma de ser, en la figura de Jefferson.”<sup>278</sup> ¿Cuáles son esas ideas jeffersonianas que son el tono, la forma de ser y la figura para una interpretación pragmática de la tradición liberal? Según Rorty, Jefferson se caracterizó por despolitizar a la religión, pues tenía en claro los beneficios que acarrearía la separación entre política y religión para la construcción de la democracia. Esta estrategia anti-religiosa trajo como resultado el que “pueda separarse de la política las creencias

---

<sup>275</sup> La obra de John Rawls ha suscitado innumerables debates en el ámbito de la filosofía anglosajona. Como veremos, la interpretación de Rorty rompe con la ya tradicional forma de ubicar el debate en torno a *Teoría de la justicia*. El debate se centra, generalmente, entre filosofía moral kantiana y la teoría política. Desde mi lectura, la postura de Rorty rompe con este debate al defender un pragmatismo e historicismo en la obra de John Rawls. Sobre la forma en que se ha ubicado el debate en torno a Rawls, puede verse, el ensayo de Faviola Rivero Castro, “Pluralismo y tolerancia en John Rawls”, en las memorias del *Primer Encuentro Internacional sobre Filosofía de la Cultura y Multiculturalismo 2001*, coedición entre, CONACULTA, Gobierno del Estado de Campeche, Campeche, 2004, pp. 310-319. En este ensayo, Rawls es excluido de la perspectiva pragmática.

<sup>276</sup> Cf. Fernando Guier, en el Prólogo a, Thomas Jefferson, *Autobiografía*, Universidad Autónoma de Centro América, Costa Rica, 1986, p. 8

<sup>277</sup> Cf. Max Beloff, *Thomas Jefferson y la democracia norteamericana*, versión en español de Luisa María Álvarez, Universidad Autónoma de Centro América, Costa Rica, 1986, p. 227

<sup>278</sup> Richard Rorty, 1991, p. En la traducción de 1996b, p. 239



acerca de las cuestiones de importancia última.”<sup>279</sup> De esta forma, Jefferson permitió tener como respetable la consideración de que “no es un ultraje que mi vecino diga que hay veinte dioses o que no hay ninguno”.<sup>280</sup> Para Rorty, la tolerancia religiosa es el aspecto más destacado del pensamiento de Jefferson. (De aquí se puede desprender el debate sobre el Estado laico. Sin embargo, el tema de la separación entre Iglesia y Estado nos llevaría a otros parajes, a investigar las contradicciones del planteamiento ilustrado, que por la amplitud del tema no lo podemos tratar debidamente.)

Según Rorty, la característica principal de Jefferson en el tema de la tolerancia religiosa consiste en oponerse a la eliminación total de la religión - como en el caso de los marxistas-, ya que creía innecesario inculcar una fe política expresamente secular que conformara la conciencia del ciudadano “norteamericano”. De acuerdo a Rorty, los pensadores marxistas se caracterizan por considerar que las creencias religiosas son irrelevantes para la cohesión política, de tal modo, que para ellos, son creencias desechables. En cambio, desde la perspectiva pragmática de Rorty, Jefferson dio el tono para la política liberal, puesto que pensó atinadamente que era suficiente el proyecto privatizador de la religión. Jefferson consideró a la religión como irrelevante para el orden social, pero relevante y quizás necesaria para la perfección individual.<sup>281</sup>

Para Rorty, Jefferson argumentó correctamente sobre la pertinencia de la tolerancia a las visiones comprensivas. En consecuencia, los ciudadanos de una democracia jeffersoniana deberían abandonar o modificar sus opiniones sobre cuestiones de importancia última -las opiniones que hasta entonces han dado sentido y razón a su vida-, si estas opiniones comportan una acción política que no pudiera estar justificada para la mayoría de sus conciudadanos.<sup>282</sup> Rorty encuentra razonable que se deba separar de la política todas aquellas creencias

---

<sup>279</sup> De hecho, Rorty abre su famoso y polémico ensayo “La prioridad de la democracia sobre la filosofía” haciendo alusión directa a la persona de Jefferson. Richard Rorty, 1991, p. 175. En la traducción al español, 1996b, p. 239

<sup>280</sup> La cita sobre Jefferson es de Rorty, 1991, p. 175. En la traducción de 1996b, p. 239

<sup>281</sup> Cf. Richard Rorty, 1991, p.175. En la traducción al español de 1996b, p. 239

<sup>282</sup> Cf. Richard Rorty, 1991, p. 175. En la traducción al español de 1996b, p. 239-40. Por otro lado, esta es una posición política muy complicada, ¿cómo saber que se comparte la perspectiva de la mayoría en un tema crucial y polémico, como por ejemplo, la invasión a otro país presuntamente promotor y defensor del terrorismo?

personales que pongan en riesgo la estabilidad de la vida democrática. Se trata de separar aquellas posiciones distintas, u opuestas al consenso. Implícitamente Rorty está defendiendo la idea de “Nosotros intolerantes”. Como se verá más adelante, el “loco” y el “fanático” encarnan el “no-paso” de la política democrática liberal.

Sin embargo, la tolerancia religiosa no es el único elemento que se puede rescatar del pensamiento político de Jefferson. Hay dos aspectos relevantes más a considerar. El primer ingrediente fundamental es la libertad liberal. Rorty considera destacable que Jefferson defendiera la libertad de los ciudadanos para ser tan religiosos como irreligiosos según les plazca, pero “siempre que no fueran ‘fanáticos’.”<sup>283</sup> Es loable, según Rorty, que la doctrina jeffersoniana fuera fiel al proyecto liberal y ajustable con la defensa de la democracia de los Estados Unidos.<sup>284</sup>

El segundo aspecto relevante es que, según Rorty, se puede afirmar que Jefferson creía en el fin de la ideología. Pues Jefferson ya tenía en claro la prioridad de la política liberal sobre la filosofía. En cierta medida, Jefferson ya contaba con una perspectiva “posmoderna” y pragmática. Al respecto, el propio Jefferson escribía: “No me agrada leer lo que es meramente abstracto y no se aplica en forma inmediata a alguna ciencia útil.”<sup>285</sup> Según Max Beloff, Jefferson declaró, en el curso del último año de su vida, que se rebelaba contra “toda lectura metafísica. Estos sueños del día, como los de la noche, se desvanecen, convirtiéndose en vapor y sin dejar detrás de sí ni una ruina.”<sup>286</sup>

Ahora bien, Rorty detecta que con el paso del tiempo se han dado dos diferentes vertientes en torno a la reinterpretación del legado político de Jefferson. Rorty los denomina como el lado absolutista y el lado pragmático de Jefferson. Según Rorty el discurso absolutista tiene secuelas metafísicas. Este

---

<sup>283</sup> Sobre la problemática pragmática que implica el “fanático” volveremos más adelante.

<sup>284</sup> En este sentido, haciendo alusión a Dewey y a Jefferson, Rorty comenta que la separación de lo privado (la moral, la filosofía, la teología) de la política debe verse como un “experimento” para describir el talante de la democracia estadounidense, experimento que implica asumir un riesgo: el dejar a los ciudadanos en completa libertad para que por sí mismos elijan su propio estilo de vida -de tal suerte que puedan ser tan esteticistas o “irracionales” como quieran. Cf. Richard Rorty, 1991, p. 196. En la traducción de 1996b, p. 266

<sup>285</sup> La cita es de Jefferson tomada de Max Beloff, 1986, p. 228

<sup>286</sup> La cita es de Jefferson tomada de Max Beloff, 1986, p. 228

lado absolutista afirma que “la facultad moral común”, en los ciudadanos estadounidenses, es suficiente como recurso para la justificación en política. Bajo este criterio absolutista se cree que “todo ser humano, sin el beneficio de una revelación especial, tiene todas las creencias necesarias para la virtud cívica.”<sup>287</sup> Para los defensores del lado absolutista, la conciencia es la facultad universal en la cual se fundamenta la dignidad y los derechos del hombre. Por el contrario, el lado pragmático en la interpretación del legado jeffersoniano, sostiene que “cuando el individuo encuentra en su conciencia ideas relevantes para la política, pero no susceptibles de defensa en virtud de las creencias comunes, éste debería sacrificar su conciencia en el altar de la convivencia general.”<sup>288</sup> (Como decíamos, la piedra de toque es aquí la idea del consenso. Esto es, lo que no es aprobado por la mayoría queda fuera de la política. La pregunta sería, entonces, ¿cómo opera ese procedimiento que llamamos consenso? ¿Cuáles son esas las líneas de fuerza que permiten su ejecución?)

Ahora bien, según Rorty, la tensión entre estas dos vertientes puede interpretarse de otra manera. Esto es, se puede preguntar si en algún sentido la democracia liberal necesita justificación filosófica alguna.<sup>289</sup>

Para Rorty, Dewey representa la mejor defensa que se pueda dar a favor de la vertiente pragmática del legado de Jefferson. En efecto, Dewey hace una defensa de la democracia liberal sin apelar a la autoridad filosófica. Aunque puede necesitarse una articulación filosófica para la democracia liberal, en realidad, según Dewey, ésta no necesita ningún tipo de respaldo filosófico. La filosofía, para Dewey, surge de las presiones y reacciones que se originan en la vida de la comunidad, ya que los problemas específicos de la filosofía varían en consonancia con los cambios acaecidos en la vida humana.<sup>290</sup> En este sentido, la filosofía sólo tiene un papel sintetizador de los procesos humanos.<sup>291</sup> Desde una perspectiva deweyana, según Rorty, se puede suponer que el filósofo a fin a la

---

<sup>287</sup> Richard Rorty, 1991, p. 176. En la traducción al español de 1996b, p. 240

<sup>288</sup> Richard Rorty, 1991, p. 176. En la traducción al español de 1996b, p. 240

<sup>289</sup> Cf. Richard Rorty, 1991, p. 178. En la traducción al español de 1996b, p. 243

<sup>290</sup> Cf. John Dewey, *La reconstrucción de la filosofía*, traducción de Amando Lázaro Ros, Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1970, p. 26

<sup>291</sup> Cf. John Dewey, 1970, 64

democracia liberal puede desear crear una moral cívica que se conjunte con las instituciones que admira. Pero, probablemente, Dewey advertiría que semejante filósofo no justifica con ello las instituciones democráticas por referencia a premisas más fundamentales. De este modo, la interpretación pragmática que hace Rorty de Jefferson y Dewey, muestra, o trata de defender, la “naturalidad” de las instituciones democráticas. Como si de suyo fuera evidente la existencia y necesidad de las instituciones democráticas (como se decía, al no interrogar los procedimientos históricos que llevaron a la creación de las instituciones democráticas, de los cuales muchos de ellos se consolidaron a partir de artificios de exclusión, se da por hecho su “natural” existencia). Para Rorty, la principal tesis de Dewey consiste en que primero se ponga a la política, y luego se intente construir una filosofía adaptada a ella.<sup>292</sup>

Abordemos ahora la polémica entre Rorty y Horkheimer y Adorno que se encuentra en la parte central del ensayo “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”. Más allá de ser un simple corolario a la interpretación pragmática –deweyana– del legado de Jefferson, la crítica de Rorty contra Horkheimer y Adorno tiene una función estratégica. La finalidad es doble. Por un lado, Rorty quiere desatar una crítica porfiada con los anti-liberales, y por otro lado, legitimar su perspectiva pragmática y liberal. Ahora bien, según Rorty, la crítica de Horkheimer y Adorno en contra de la tradición liberal se resume en el temor aparentemente fundado de que el pragmatismo no es lo suficientemente fuerte como para mantener unida una sociedad libre.<sup>293</sup> Es probable –así lo piensa

---

<sup>292</sup> Este razonamiento es de suma relevancia porque Rorty lo contrapondrá constantemente a los detractores de la democracia liberal, y en el punto en el que estamos, le sirve para contrastar a los seguidores de Adorno y Horkheimer, que a menudo hablan, según el propio Rorty, como si las instituciones políticas no fuesen mejores que su fundamento filosófico. Cf. Richard Rorty, 1991, p.178-9. En la traducción de 1996b, p. 244-5

<sup>293</sup> Por el contrario, según Rorty, el continuo entre Jefferson-Dewey supone que cuando “la justicia se convierte en la primera virtud de una sociedad, deja de sentirse gradualmente” el temor por los “riesgos” que conlleva el asumir el pragmatismo. De esta forma, Rorty supone –siguiendo a Dewey– que una sociedad como ésta se acostumbrará a la idea de que la política no necesita otra autoridad filosófica que la que se establece por medio de un acuerdo exitoso entre individuos. Según esto, ésta sería una sociedad que fomentaría el “fin de la ideología”, consideraría, como veremos más adelante, que el equilibrio reflexivo es el único método necesario para las discusiones de política social. Rorty supone que cuando una sociedad así, delibere, paulatinamente tenderá a prescindir de aquellos argumentos derivados de explicaciones filosóficas del “yo”, de la racionalidad, y de la ética. Semejante sociedad concebirá tales explicaciones, en el mejor de los casos, como cuestiones relevantes para la búsqueda privada de

Rorty- que Dewey aceptaría las críticas de Horkheimer y Adorno contra el liberalismo político. Rorty supone que Dewey seguramente estaría de acuerdo en que Jefferson, como muchos de sus contemporáneos, tenía ideas filosóficas y religiosas muy dudosas; quizás Dewey convendría en que la moral cívica de Jefferson contenía “la semilla de su propia destrucción”.<sup>294</sup> Pero, Rorty cree que la respuesta de Dewey (y, como veremos, Rorty estima que Rawls daría el mismo tipo de respuesta) iría en sentido contrario a la “evidencia”, o a la lógica de *Dialéctica de la Ilustración*. Rorty está seguro que Dewey afirmaría que el remedio contra la violencia de la razón ilustrada no consiste en formular mejores opiniones filosóficas en torno a todos los controvertidos temas que ésta suscita, sino en “soslayar benévolutamente esos temas en pro de la política liberal.”<sup>295</sup>

Se trata de que política liberal pase de largo, abandone, que no se responda a las críticas a través de más filosofía. Pero sobre todo, se trata de abandonar toda crítica que ponga el peligro la estabilidad del consenso evidenciado en la figura tropológica del “Nosotros”. Como se ha venido elucidando, el sujeto de la política de Rorty es un supuesto “Nosotros” que jamás explica detenidamente. Desde esta perspectiva, habría que entender a la política liberal a partir de dos aspectos centrales: primero, como un proceso por el cual se desinfla, se desanima, a la filosofía y por extensión a la pluralidad; y el segundo aspecto como un efecto metonímico del discurso político, hacer pasar la parte por el todo (un grupo de gente, un Nosotros, que se hace pasar por la totalidad).

Lo que ahora haremos será analizar la incorporación de Rawls en la perspectiva pragmática del legado de Jefferson. Según Rorty, Rawls muestra cómo puede funcionar la democracia liberal sin presupuestos filosóficos. Veamos el texto de Rawls que Rorty utiliza para la defensa de una perspectiva pragmática de la política jeffersoniana:

---

perfección individual, pero no para la política social. Richard Rorty, 1991, pp. 183-4 En la traducción al español, 1996b, p. 251

<sup>294</sup> Al respecto, según Horkheimer y Adorno, no sólo no ha avanzado hacia el reino de la libertad, hacia la plenitud de la Ilustración, sino que más bien retrocede y “se hunde en un nuevo género de barbarie”. Horkheimer y Adorno se proponen, en la *Dialéctica de la Ilustración*, comprender las razones de este drama, de esta sombría regresión que significaba para ellos, “la autodestrucción de la Ilustración”. Cf. Max Horkheimer; Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, 2001, pp. 51, 53.

<sup>295</sup> Cf. Richard Rorty, 1991, p. En la traducción de 1996b, p. 245

La idea esencial es esta: ninguna concepción moral general puede ofrecer, en el ámbito de la política práctica, la base para una concepción pública de la justicia en una moderna sociedad democrática. Las condiciones sociales e históricas de una sociedad semejante se originan en las guerras de religión posteriores a la Reforma y a la formulación del principio de tolerancia, en la formación de los regímenes constitucionales y las instituciones de las grandes economías de mercado. Estas condiciones inciden profundamente en los requisitos de una concepción operativa de la justicia política: semejante concepción debe dar cabida a una diversidad de doctrinas y a una pluralidad de concepciones del bien conflictivas y en realidad incompatibles, como las afirmadas por los miembros de las sociedades democráticas actuales.<sup>296</sup>

En el anterior texto de Rawls se distingue tres aspectos claramente. Primero, la moral no puede servir como basa o apoyo para ninguna concepción pública de la justicia en el ámbito de la política práctica. Lo que no implica su anulación, pero sí su reducción al ámbito privado. Segundo, la historia de una moderna sociedad democrática está marcada por tres aspectos de forma por de más reducida: por las guerras de religión, por la construcción de los regímenes constitucionales y por la economía de mercado. Tercero, las circunstancias anteriores repercuten en los requerimientos de una concepción operativa de la justicia política. Ahora bien, nótese que la estrategia de entrada del texto es hablar de la diversidad de concepciones morales generales, y no de la pluralidad de concepciones políticas. Con lo que se quiere dar a entender, por obviedad, que la moral debería encajarse en el contexto de lo propiamente privado. La moral no juega aquí un papel relevante en la conformación de una *transindividualidad*. Es decir, se excluye la posibilidad de hacer una evaluación genealógica de los lazos que unen a la mora con la política en la construcción de la ciudadanía. De este modo la distinción entre lo público y lo privado encuentra su razón de ser a partir de una supuesta ineptitud o incapacidad esencial de la moral para servir de apoyo en la deliberación pública.

Rorty equipara la justicia como imparcialidad de Rawls con el principio de tolerancia religiosa de Jefferson, y con el proceso secular de la Ilustración. A partir de estos tres discursos políticos, se justifica que se pongan entre paréntesis muchos temas filosóficos y teológicos en la indagación de la política pública y en

---

<sup>296</sup> John Rawls, "Justice as fairness: political not metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, 14, 1985, p.225. El texto es tomado de la traducción es de Jorge Vigil Rubio, en, Richard Rorty, 1996b, pp. 244-5.

el diseño de las instituciones políticas.<sup>297</sup> Así es como Rawls, según Rorty, nos permite concebir a la política liberal como el ejercicio práctico por el cual se pueden “reducir” muchos temas habituales de la indagación filosófica, sobre todo, aquellos que persiguen el ideal de fundamento, como suelen ser las visiones generales comprensivas.<sup>298</sup>

A manera de corolario respecto a la idea de que la concepción de la justicia como imparcialidad de Rawls no presupone ninguna doctrina general, Rorty sostiene además, que tal teoría tampoco necesita de ninguna concepción del “yo” anterior a la deliberación moral y política.<sup>299</sup> Incluso, según Rorty, Rawls no necesita de una “concepción pragmática del yo”, como aquella que puede deducirse del primer apartado de este estudio, en el cual advertíamos, que la redescrición permite pensar en un “yo” carente de centro, desensubstancializado, donde el “yo” sería algo así como red o una mera concatenación contingente, histórica, de deseos y creencias, a la Hume. La idea de una justicia como imparcialidad de Rawls no necesita el respaldo o la base de una teoría del “yo”, llámese “la contingencia del yo”, o bien, un “yo humeano” (ni presupone tampoco la idea de un “agente activo”, como Sandel cree que se halla implícito en la teoría de Rawls<sup>300</sup>). Por otro lado, según el propio Rawls,

---

<sup>297</sup> Aquí, es útil recordar aquí que en la utopía rortiana –de una comunidad contingente post-filosófica–, los temas concernientes a una naturaleza humana ahistórica, la naturaleza intrínseca del “yo”, la motivación de la conducta moral y el sentido de la vida humana son excluidos por pertenecer a una época caracterizada por la centralidad de la metafísica y la teología, que en resumidas cuentas, estas intentaban unir, bajo un sólo proyecto, el deseo de perfección privada y el deseo de justicia social. Por eso, Rorty encuentra convincente el relacionar a Rawls con Jefferson, el cual, en su momento, consideró que las cuestiones relativas a la Trinidad y a la transubstanciación eran temas irrelevantes para la política de los Estados Unidos.

<sup>298</sup> En este sentido, Rawls afirma que: “El estado no se ocupa de doctrinas filosóficas y religiosas, sino que regula la búsqueda que hacen los individuos de sus intereses morales y espirituales conforme a principios con los que ellos mismos estarían de acuerdo en una situación inicial de igualdad.” John Rawls, *Teoría de la justicia*, traducción de María Dolores Gonzáles, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, § 32, p. 202

<sup>299</sup> Según Michael Sandel, “identificar cualquier conjunto de características como mis intereses, ambiciones, deseos, etc., implica siempre algún sujeto “yo” ubicado detrás de ellos, y la forma de este “yo” debe estar dada con anterioridad a cualquiera de los fines o atributos que detento.” Michael Sandel, *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1982, p. 19. En español, *El liberalismo y los límites de la justicia*, traducción de María Luz Melon, Editorial Gedisa, Barcelona, 2000, p. 36

<sup>300</sup> Para Michael Sandel la teoría de la justicia de Rawls está condenada desde el principio. Según Sandel, la doctrina de Rawls según la cual “la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales” supone el respaldo de la metafísica en la articulación de una teleología invertida, donde lo más esencial, no son los fines que elegimos, sino la capacidad de elección. Por lo que esta capacidad debe hallarse en un “yo” que es anterior a los fines que elige. Cf. Michael Sandel, 2000, p. 36

tampoco se trata de analizar las visiones comprensivas que se encuentran vigentes hacia el interior de la democracia liberal, y de ahí deducir, en consecuencia, una teoría política que se gane la lealtad de los ciudadanos. “Eso supondría una mala construcción de la concepción política.”<sup>301</sup> De esta forma, la política liberal –al estilo Rawls- no necesita de la filosofía.<sup>302</sup> Lo único que se requiere para la implementación de una política liberal es del sentido común, la historia y la sociología. Y en estas disciplinas, raramente aparece una concepción del “yo” fuerte.

En este sentido se puede afirmar que cuando Rawls establece que “la filosofía en cuanto búsqueda de la verdad sobre un orden metafísico y moral independiente no puede (...) proporcionar una base operativa y común a una concepción política de la justicia en una sociedad democrática”<sup>303</sup>, no está recayendo, como algunos suponen, en una teoría moral comprensiva general. En el mismo sentido se puede decir que Rawls tampoco está defendiendo un escepticismo filosófico.<sup>304</sup> Lo único que Rawls está haciendo es seguir el mismo impulso secular de la Ilustración, pero a la manera jeffersoniana.<sup>305</sup>

---

<sup>301</sup> John Rawls, 2002, p. 64

<sup>302</sup> Según Rorty, el texto de Rawls puede ser interpretado factiblemente a favor de una perspectiva pragmática, porque, además, plantea la posibilidad de que muchas concepciones filosóficas *no* sobrevivirán en estas condiciones (las establecidas por una concepción política de la justicia como equidad a través de un consenso superpuesto). Esto es revelador porque en el mismo ensayo donde Rorty analiza las ideas políticas de Rawls, incluya, además, sus críticas contra Horkheimer y Adorno, cosa que no es muy común de hacer en la tradición anglosajona cuando se está analizando a Rawls. De esta forma, Rorty articula a Rawls con el pragmatismo con la intención de desarticular las críticas de los seguidores “fanáticos” de la *Dialéctica de la Ilustración*. Rorty-Rawls supondrían, entonces, que las críticas de Horkheimer y Adorno no sobrevivirán tras la vertiente historicista y contingente de la terapia pragmática.

<sup>303</sup> John Rawls., “Justice as fairness: political not metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs*, 14, 1985, p.225-6. En la traducción al español, en, Richard Rorty, 1996b, p. 246.

<sup>304</sup> En el supuesto de que se esté afirmando que no existen valores objetivos o porque los valores sean subjetivos que imposibiliten que las personas se pongan de acuerdo en el juicio político. Por el contrario, se trata de que el pluralismo característico de las democracias es una evidencia de la severidad de los conflictos. Cf. John Rawls, 2002, p. 63-64

<sup>305</sup> Según Rorty, se trata de excluir de la política *todo* recurso a una verdad eterna e inmutable (de la misma manera como la Ilustración excluyó a la teología dominante en la concepción del liberalismo político. Sin embargo, Rorty sostiene que la Ilustración tejió gran parte de su retórica en torno a la figura del científico como una especie de sacerdote, como una persona que lograba ponerse en contacto con la verdad no humana por ser “lógico”, “metódico” y “objetivo”. Así que no hay necesidad de pensar que es necesario rescatar o replantear la racionalidad ilustrada, sino simplemente verla como todo lo demás, como algo transitorio. Suponer que la racionalidad ilustrada es algo más que eso, es pensar que existe algo así como el género humano, una facultad universal, los derechos humanos inalienables, y que es tarea del filósofo conocer y permanecer responsablemente fiel. Cf. Richard Rorty, 1991, p. 203ss. En traducción al español, 1996b, pp. 267ss.



Ahora bien, a reserva de que toda esta interpretación de la política liberal se ponga en cuestión más adelante, se puede anticipar, brevemente, que el problema que nosotros vemos no es el de si la política requiere de fundamentos o no, sino de cuestionar los efectos performativos de la construcción del “Nosotros herederos de la tradición liberal”. Entonces, de lo que se trataría sería, ante todo, de analizar esos efectos del discurso político. Habría que interrogar, por ejemplo, ¿cuáles son los requisitos para ser miembros de una sociedad democrática actual? ¿Qué pasa con los individuos que no se asumen como herederos de esta tradición, los “sin papeles”? Dejamos abiertas, por el momento, estas ingentes cuestiones, esperando que revelen una problemática inscrita, no pensada o rechazada, en la perspectiva pragmática de Rorty.

Retomemos ahora el hilo de nuestra exposición. Rorty defiende una lectura historicista y no filosófica en Rawls con lo cual busca yuxtaponer a éste con la vertiente pragmática del legado de Jefferson y Dewey. El historicismo en Rawls se manifiesta por la exclusión de la posibilidad de inspirar a la política pública con otra cosa que no sea un “consenso superpuesto”, que no tiene el carácter de fundamento sino de ser un articulador de ideas morales básicas en “una determinada tradición política”.<sup>306</sup> Leamos el texto de Rawls que Rorty utiliza en clave historicista:

Puesto que la justicia como equidad se concibe como una concepción política de la justicia para una sociedad democrática, intenta inspirarse únicamente en las ideas intuitivas básicas incorporadas a las instituciones políticas de una sociedad democrática y en las tradiciones públicas de su interpretación. La justicia como equidad es una concepción política, en parte porque tiene su origen en el seno de una determinada tradición política. Esperamos que esta concepción política de la justicia esté avalada cuando menos por lo que podríamos denominar un “consenso superpuesto”, es decir, por un consenso que incluya a todas las doctrinas filosóficas y religiosas contrapuestas que es probable que persistan y ganen partidarios en una sociedad democrática constitucional más o menos justa.<sup>307</sup>

---

<sup>306</sup> Según Rawls, una sociedad democrática que ha funcionado razonablemente bien contiene ciertas ideas fundamentales desde las que es posible desarrollar una concepción política apta para un régimen constitucional. John Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*. Edición a cargo de Erin Nelly, traducción de Andrés de Francisco, Editorial Paidós, Barcelona, 2002, p. 61

<sup>307</sup> John Rawls, “Justice as fairness: political not metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs*, 14, 1985, pp. 225-6. La traducción es de Jorge Vigil Rubio, en, Richard Rorty, 1996b, pp. 245-6.

Existen tres ideas básicas en esta parte del ensayo de Rawls. Primero, Rawls afirma que la teoría como equidad es una concepción política, por lo tanto, según él, no es ni metafísica, ni moral. Es una teoría política para uso exclusivo de una sociedad democrática, por lo que sólo *debe* inspirarse a partir de ella, a partir del dominio público de las interpretaciones de sus tradiciones e instituciones políticas. Segundo, la justicia como equidad es una concepción política porque se origina, o tiene su razón de ser, a partir de una determinada tradición política. Que ha de suponer que la tradición liberal de la que proviene también se habrá distinguido, o se habría separado de la moral y la metafísica, lo cual de entrada es muy dudoso. Es por demás sospechoso pensar que la tradición liberal en Europa como en América tengas estas características. Tercero, y más *importante*, se espera el aval y por tanto el reconocimiento para esta teoría de la justicia a partir de lo que Rawls denomina un “consenso superpuesto” que incluya *todas* las doctrinas filosóficas y religiosas contrapuestas. Pero Rawls establece dos condicionantes para que estas doctrinas sean tomadas en cuenta: que persistan por lo menos de una generación a otra y que ganen partidarios en una sociedad democrática constitucional. Es evidente que estos condicionamientos excluyen a los individuos con concepciones diferentes, con perspectivas que nos son compartidas por una mayoría. Y resulta claro que el consenso, o el aval, lo proporcionan aquellas concepciones que representan *aparentemente* a la mayoría. Desde esta perspectiva, las doctrinas que generan el consenso son relativamente contrapuestas, ya que en el caso de la teoría de la justicia como equidad ya no lo serían. Rawls presupone que las divergencias entre concepciones políticas se desvanecerían bajo el horizonte familiar de una teoría de la justicia como equidad. Entonces, a partir de ciertos condicionantes que ejercen una función de exclusión, es posible que la teoría de la justicia como equidad gane el aval. La política liberal no puede dar cabida en sí misma a toda la pluralidad de concepciones morales y políticas. Hay un rechazó explícito a la diferencia, a la pluralidad, a lo no-familiar, y como dice Laclau y Mouffe, al conflicto.

De este modo, cuando Rorty dice que la noción del “consenso superpuesto” de Rawls es todo lo que se necesita para la política “plural” y democrática de perspectiva pragmática, nos demuestra que detrás de su concepción de “pluralidad” sólo se incluye al “Nosotros liberales”. La concepción de pluralidad que maneja Rorty es muy estrecha, está limitada por un “etnocentrismo sin ventanas”, está regida por aquellas concepciones políticas afines al tipo de pragmatismo que defiende. Ahora bien, detengámonos un momento en la argumentación de Rawls sobre la noción de “pluralidad”. En su texto *La justicia como equidad. Una reformulación*, de 2001, Rawls afirma que introdujo la idea de un “consenso entrecruzado” para dotar de un mayor realismo a la idea de una sociedad bien ordenada y para ajustarla a las condiciones históricas y sociales de las sociedades democráticas.<sup>308</sup> Pero, las condiciones históricas, según Rawls, incluyen el hecho de un pluralismo razonable. El pluralismo, de acuerdo a Rawls, es un rasgo permanente de la cultura democrática, no es una condición histórica que vaya a pasar pronto.<sup>309</sup> Este hecho implica reconocer que la concepción política de la justicia no puede ser afirmada por ciudadanos que no estén dispuestos a abandonar sus doctrinas comprensivas. Este obstáculo se salva, insistamos en esto, debido al hecho de que las ideas que presupone una teoría de la justicia como equidad son familiares y proceden de la cultura política pública.<sup>310</sup> Rawls tiene razón al suponer que la adhesión del Estado a una doctrina comprensiva sólo puede mantenerse mediante el uso opresivo del poder –con todos sus crímenes oficiales, seguidas de la corrupción de la religión, la filosofía y la ciencia-.<sup>311</sup> Lo que se busca, entonces, es que la idea de un “consenso entrecruzado” sirva como un instrumento político, no como doctrina; funciona para que una concepción política sea respaldada por doctrinas comprensivas opuestas, y pueda perdurar de una generación a otra.<sup>312</sup> Por lo tanto, la aceptación de la justicia como equidad de Rawls no presupone ninguna visión comprensiva particular porque

---

<sup>308</sup> Cf. John Rawls, 2002, p. 58

<sup>309</sup> Cf. John Rawls, 2002, p. 60

<sup>310</sup> Cf. John Rawls, 2002, p. 59

<sup>311</sup> Cf. John Rawls, 2002, p. 60

<sup>312</sup> Cf. John Rawls, 2002, p. 246

es sólo un instrumento que busca el consenso.<sup>313</sup> De este modo, es de esperarse el aval, la lealtad, de las personas razonables aunque con visiones contrapuestas para una concepción de la justicia como imparcialidad, porque sólo participarían en las discusiones aquellos ciudadanos que respalden una doctrina comprensiva que se encuentre dentro de la pluralidad de visiones que persiguen el ideal de una sociedad democrática constitucional. Por lo tanto, como decíamos, todos los que defienden una posición política diferente, o que entiende de otra manera a la democracia, quedarán fuera de la discusión y del diseño de las instituciones políticas.

Haciendo una síntesis podemos decir que Rorty interpreta a Rawls en clave historicista, contingente y antiuniversalista. De acuerdo con esta concepción deweyana que Rorty atribuye a Rawls, no es necesario como fundamento de la política, una disciplina como la “antropología filosófica”; sino tan sólo el recurso al consenso superpuesto que *nos* mantenga en la “superficie” filosóficamente hablando; y para ello, la historia y la sociología cumplen mejor con tal expectativa que la propia filosofía; además que éstas contribuyen más a la ampliación de los límites de la deliberación moral y política que cualquier “filosofía primera”.<sup>314</sup>

Otra manera de atender a la postura anti-fundacionista de Rorty se encuentra revisando el debate en torno a los derechos humanos entre Rawls y Dworkin. El debate sobre los derechos humanos<sup>315</sup> puede ser reinterpretado,

---

<sup>313</sup> Rawls distingue tres aspectos de la justicia como equidad que le ayudarían a ganarse el apoyo de un consenso entrecruzado: “sus exigencias se limitan a la estructura básica de la sociedad, su aceptación no presupone ninguna visión comprensiva particular y sus ideas fundamentales son familiares y proceden de la cultura política pública.” Cf. John Rawls, 2002, p. 59

<sup>314</sup> Por ejemplo, sobre el tema de la lealtad, la sociología, como el periodismo, la televisión y la literatura contribuyen a ampliar los límites con las personas que nos sentimos comprometidos. Sobre el tema de la lealtad, véase, Richard Rorty, “La justicia como lealtad ampliada”, en, *Pragmatismo y política*, traducción de Rafael del Águila, Editorial Paidós, 1998, pp. 105-124

<sup>315</sup> En torno al asunto sobre los derechos humanos, Rorty establece que éstos son una cuestión histórica, ninguna teoría por sí misma abona a la construcción de una defensa sólida. Apoyándose en Rawls, Rorty sostiene que de la teoría de la justicia como imparcialidad no se desprende ningún tipo de justificación. Según Rorty, Rawls no argumenta que la esencia de los seres humanos consista en tener derechos. Además, Rorty no cree que Rawls se plantearía la siguiente pregunta: “¿cómo puede la sociedad mantener y proteger esos derechos naturales del hombre?” Ya hemos dicho, que para Rorty, siguiendo a Rawls, el único modo de “justificación” que se puede lograr en una comunidad liberal es el de un “consenso superpuesto”, que en última instancia se trata de una justificación circular de “nuestras” prácticas, una justificación que hace que un rasgo de la cultura parezca bueno remitiéndose a otro –se trata de un etnocentrismo con pocas ventanas-. De esto se desprende que la defensa de los derechos humanos

como bien afirma Dworkin, como el debate entre dos diferentes formas de entender el liberalismo político, o como un debate entre dos estrategias liberales: entre la estrategia de la discontinuidad y la estrategia de la continuidad.<sup>316</sup> El representante más importante de los últimos tiempos de la estrategia de la discontinuidad es John Rawls. Mientras que Ronald Dworkin es un defensor destacado de la estrategia de la continuidad. Desde la perspectiva de Rorty, la estrategia de la continuidad es remontable hasta la teoría platónica. Por otro lado, para nosotros, la estrategia de la discontinuidad puede verse también como una modalidad de la distinción público/privado que defiende Rorty. Debido a esto, este debate es otra versión más de la polémica entre pragmáticos y los defensores de la tradición Platón-Kant.

Ahora bien, suponiendo que la defensa de los derechos humanos es una cuestión histórica, lo primero que debería hacerse sería buscar una articulación política que logre el respaldo de los ciudadanos (en este punto, de acuerdo a la lectura de Rorty, Rawls y Dworkin concuerdan); lo segundo consistiría en buscar una articulación filosófica, pero sólo si se cree necesario. En este último aspecto, Rorty y Dworkin tienen grandes divergencias respecto a la intervención del “eje de la interpretación *filosófica*”<sup>317</sup> en la defensa de los derechos humanos. Para Rorty es irrelevante el papel de la filosofía, mientras que para Dworkin es importante el papel que ésta desempeña.

---

dependa del contexto de discusión de la comunidad política liberal en cuestión. Richard Rorty, 1991, p. 181. En la traducción de 1996b, p. 247

<sup>316</sup> Cf. Ronald Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, Editorial Paidós, Pensamiento Contemporáneo 29, traducción de Antoni Domènech, Barcelona, 1993, p. 66

<sup>317</sup> ¿En qué consiste el eje de la interpretación filosófica? Consiste en la exploración del vínculo entre la concepción liberal propia, con otras ramas del conocimiento, la creencia y la convicción. Dworkin considera necesaria una evaluación de la relación entre la política con el resto de la cultura democrática a través de la filosofía. La ética y la política están interrelacionadas de tal forma que no es conveniente sacar del ámbito político las cuestiones acerca del carácter de la buena vida, pues éstas también son cuestiones políticas. De acuerdo a Dworkin, cuando se desarrolla una concepción del liberalismo – pongamos por caso, la teoría de la justicia como equidad de Rawls- se está anticipando el “eje filosófico o fundacional”. Esto es, según Dworkin, cuando se construye una concepción del liberalismo –cualquiera que ésta sea- se da por descontado que tal teoría debería en principio “arraigarse en nuestros compromisos intelectuales generales.” Por otro lado, Según Dworkin, la política liberal surge, no cuando se dejan de lado las convicciones éticas propias, sino al contrario, cuando se activan plenamente aquellas convicciones éticas que son más globales y filosóficas. Cf. Ronald Dworkin, 1993, p. 51-2, 65

La investigación sobre los fundamentos filosóficos da la oportunidad de reconsiderar y revisar nuestra concepción política liberal.<sup>318</sup> Es conocido que Rawls trata de aplicarle el principio de tolerancia a la propia filosofía. De este modo resultaría obsoleto e impropio preguntar qué tipo de ontología da por supuesta la teoría de la justicia como equidad. Sin embargo, Dworkin plantea serias objeciones a Rawls que merecen la pena que se consideren, aunque sea brevemente. Según la lectura de Dworkin, Rawls trata de establecer una teoría que sea neutral frente a las visiones comprensivas. Esta neutralidad estratégica pretende establecer una especie de ignorancia inteligente respecto a las doctrinas que la gente defiende con la intención de no poner obstáculos innecesarios para que los ciudadanos puedan apoyar la concepción de la justicia como equidad.<sup>319</sup> No se trataría, entonces, de buscar el aval de una determinada visión general. Por lo tanto, desde la perspectiva “neutral” del liberalismo político que defiende Rawls, y por adherencia Rorty, es equivocado atribuirle importancia al eje de la interpretación filosófica para la política.

Ahora bien, a la tesis de la neutralidad en política de Rawls, Dworkin va a contraponer el ideal de una coherencia más allá de “nuestras creencias específicamente políticas”. Para defender esto, Dworkin hace una distinción entre dos tipos de estrategias liberales: la discontinuidad (Rawls) y la continuidad. Dworkin nos dice que la estrategia de la discontinuidad de Rawls es una construcción social cuyo propósito es proporcionar una perspectiva que nadie vea como la aplicación del grueso de sus convicciones éticas en las decisiones políticas, de modo tal que individuos con perspectivas personales distintas, y en conflicto, puedan abrazarla conjuntamente.<sup>320</sup> En contraste, la estrategia de la continuidad, que él mismo defiende, apela al hecho de que la gente quiere una experiencia moral más integrada. De este modo, la estrategia de la continuidad de Dworkin da por descontado -o parte del supuesto- de que los individuos tienen un

---

<sup>318</sup> “¿Qué ontología da por supuesta esa concepción? ¿Es coherente esa ontología supuesta con nuestros conceptos generales acerca de lo que hay en el mundo? ¿Descansa el argumento político en una epistemología implícita? Y si es así, ¿cuadra esa epistemología con nuestras opiniones generales acerca de los modos de obtención del conocimiento?” Ronald Dworkin, 1993, pp. 51-2

<sup>319</sup> Cf. John Rawls, 2002, p. 65

<sup>320</sup> Cf. Ronald Dworkin, 1993, p. 59

deseo natural de que sus convicciones políticas estén a la altura de sus convicciones acerca de la buena vida, y viceversa.<sup>321</sup>

Según Dworkin defender la estrategia de la continuidad implica la construcción de una teoría comprensiva, una “ética liberal” que vincule las intuiciones y convicciones acerca de los fines de la vida humana con los principios políticos liberales.<sup>322</sup> De esta forma, Dworkin argumenta la necesidad de una ética abstracta, robusta, para dirimir las tradiciones en conflicto y las concepciones controvertidas sobre lo que signifique para los ciudadanos una buena vida. En contraste, según la lectura de Dworkin, la promesa del consenso - de Rawls- no resuelve el conflicto entre interpretaciones contrapuestas, porque es “natural que las personas introduzcan sus opiniones acerca de la ética en su actividad política.”<sup>323</sup> Ahora bien, la ética liberal de Dworkin consiste en una “ética del reto”. La “ética del reto” afirma, de forma muy general, que la buena vida se basa en la realización de ella misma como respuesta a una serie de retos, más que en su producto o resultado (por el contrario, una “ética del impacto” busca precisamente resultados, entre más grandes sean los resultados el bien es mayor).<sup>324</sup> La ética del reto apoya una concepción del valor ético basada en la habilidad y en la realización.<sup>325</sup> En este sentido, la ética del reto adopta el punto de vista aristotélico que afirma que una buena vida tiene el valor inherente de un ejercicio ejecutado con destreza.<sup>326</sup>

Por otro lado, respecto al problema de las interpretaciones en conflicto, Dworkin plantea un serio problema a la teoría de la justicia como equidad de Rawls. De acuerdo a Dworkin, el problema consiste en: ¿cómo decidir cuáles son los valores –éticos y políticos- dominantes en una determinada tradición?

---

<sup>321</sup> Cf. Ronald Dworkin, 1993, p. 63

<sup>322</sup> Cf. Ronald Dworkin, 1993, p. 64

<sup>323</sup> En consecuencia, según Dworkin, personas afines, por ejemplo al utilitarismo, como las que se encuentran cercanas a la teoría de la justicia como equidad, se encuentran igualmente en posición de interpretar a su favor las intuiciones básicas de la tradición liberal. Por lo que Dworkin supone que se requerirá siempre de una teoría de la justicia más abstracta que las diversas interpretaciones encontradas en la comunidad política para dirimir las controversias políticas. Ronald Dworkin, 1993, p. 56

<sup>324</sup> Cf. Ronald Dworkin, 1993, pp. 120ss.

<sup>325</sup> Cf. Ronald Dworkin, 1993, p. 64. Ahora bien, en este sentido, Dworkin supone que el individuo es capaz, no sólo de “reconocer decentemente el sentido y la tarea que implica el reto de vivir”, sino además que el individuo es capaz de desarrollar su vida conforme a ese sentido.

<sup>326</sup> Cf. Ronald Dworkin, 1993, p. 116

Dworkin tiene razón al afirmar que, por lo general, se decide qué principios están “latentes” cuando ya se dispone de antemano de alguna concepción de la justicia. Entonces, cuando se le da prioridad a alguna de estas interpretaciones –por ejemplo, a la interpretación de la justicia como imparcialidad sobre el utilitarismo– sin tener en cuenta el examen de una ética abstracta, se corre el riesgo de no resolver el problema de las interpretaciones en conflicto. De este modo, Dworkin reprocha que la estrategia de la discontinuidad de Rawls rompa el lazo que une a las cuestiones éticas con las políticas al pedirle a los ciudadanos que pongan entre paréntesis, o que dejen provisionalmente de lado, en ocasiones específicamente políticas, sus lealtades más profundas.<sup>327</sup> La estrategia de la discontinuidad exige a los ciudadanos que anestésien, que desplacen, su perspectiva personal, y den paso a una perspectiva diferente y comúnmente compartida –por esta razón, Dworkin denomina a la perspectiva de Rawls como austera y gris-.<sup>328</sup> En contraste, Dworkin sostiene, como se ha establecido, que las convicciones éticas propias deben estar disponibles en política. El recurso más coherente, –con el fin de alcanzar *la* fuerza política necesaria para la cohesión social, es el de establecer un puente o un continuo entre lo privado y lo público a través de una ética abstracta.<sup>329</sup>

Ahora bien, Dworkin reconoce abiertamente su adhesión al platonismo. Lo justifica diciendo que “una sociedad justa es una condición necesaria para la buena vida de los individuos que viven en esa sociedad.”<sup>330</sup> De esta forma, la “ética del reto” de Dworkin puede verse como una versión más de la teoría

---

<sup>327</sup> Como hemos señalado, Dworkin supone que la estrategia de la continuidad es más acorde con el sentir de los ciudadanos porque incorpora las convicciones éticas personales dentro de lo político. Piensa que “en algún momento tenemos que confiar en lo que –según creemos– es *verdadero* respecto de la justicia para poder decidir qué interpretaciones de nuestras propias tradiciones –que manera de narrar nuestra historia– es mejor.” De modo que, según Dworkin, la atractiva idea de la “latencia” por sí misma –con todo y el apoyo de la historia y la sociología– no ofrece el argumento que necesitamos para mostrar cómo una concepción de la justicia, confeccionada y defendida de acuerdo con la estrategia de la discontinuidad, puede poseer una fuente de fuerza política categórica. *Ibíd.*, p. 83

<sup>328</sup> Cf. Ronald Dworkin, 1993, p. 57

<sup>329</sup> En consecuencia, según Dworkin, la estrategia de la discontinuidad de Rawls, no puede demostrar que los principios ordinarios de la moralidad nos exigen, por sí mismos, que adoptemos una perspectiva especial –austera y gris–, para la política. La moralidad ordinaria, según Dworkin, no es independiente de la ética-política, sino que está integrada a ella. Así pues, la estrategia de la discontinuidad no puede sacar fuerza categórica de algún principio moral especial de razonabilidad que aguante el peso, por así decir, de una perspectiva discontinua en ocasiones políticas.

<sup>330</sup> Ronald Dworkin, 1993, p. 46; cf. *La comunidad liberal*, traducción de Claudia Montilla, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 1996, pp. 180ss.



platónica (articulada en *La República*) en torno a la conexión entre lo correcto y lo bueno.<sup>331</sup> Sin embargo, para Dworkin, los aportes de Platón no se reducen a establecer un puente natural entre la ética y la política. Platón también puede ser recuperado en otro sentido, en un sentido más crítico.<sup>332</sup> Dworkin cierra la “Introducción-sinopsis” de su *Ética privada e igualitarismo privado* polemizando con los defensores de la estrategia de la discontinuidad, aludiendo, precisamente, a que el platonismo tiene implicaciones mayores y radicales que plantear a las teorías políticas contemporáneas -más allá de los límites entre estrategias liberales-. Según Dworkin, la doctrina platónica plantearía: “hasta qué punto estas teorías protegen a los individuos, ¿no será que subordinan los intereses de la mayoría en presencia de intereses competitivos?”<sup>333</sup> Cuestionamiento que, por cierto, no habría que perder de vista.<sup>334</sup>

En esta última parte hemos seguido la defensa de la incursión de la ética en la política. Se ha argumentado sobre la viabilidad del continuo entre lo público y lo privado. Esta propuesta se contrapone a una perspectiva pragmática, contextualista, caracterizada por abandonar la indagación intelectual de lo que es bueno y justo. Lo que ahora haremos será darle un giro a esta polémica para retomar los aportes de Mouffe y Laclau. Establecimos que la articulación rortiana entre consenso y liberalismo político presupone una concepción contraria al proyecto de una democracia plural. Hemos dicho que Rorty supone que la política no necesita más que del consenso superpuesto de Rawls. El

---

<sup>331</sup> La perspectiva de Platón articulada en la *República*, establece que la moralidad y el bienestar son interdependientes en una ética adecuada. Según Dworkin, “la propuesta de Platón resulta admisible cuando tenemos presentes los intereses críticos. Los criterios de una buena vida en sentido crítico no se pueden definir sin un contexto, como si fueran iguales para todo el mundo en todas las épocas de la historia. Alguien vive bien cuando responde de manera apropiada a sus circunstancias. La cuestión ética no es cómo debemos vivir, sino cómo debe vivir alguien que se halle en mi posición.” Cf. Ronald Dworkin, 2003, p. 257; 1996, p. 181

<sup>332</sup> Cf. Ronald Dworkin, 2003, pp. 269ss.

<sup>333</sup> Ronald Dworkin, 1993, 46. Al respecto, considérese el siguiente texto de Dworkin: “Podríamos adoptar el punto de vista de Platón: que nunca hay un conflicto entre la justicia y el interés propio porque nunca puede vivirse una vida críticamente buena por medio de actos injustos.” *Ibidem*, p. 105; en 2003, p. 269

<sup>334</sup> Por otro lado, el supuesto planteamiento platónico nos permite introducirnos al análisis de las diferencias entre pragmatismo y desconstrucción. Para la desconstrucción no es posible deshacerse completamente de la metafísica, en principio porque nuestro vocabulario está construido en base a estructuras ontoteológicas, que si bien hay que desconstruir, nunca es posible eliminar por completo. Por otro lado, en función de una democracia por venir, de una justicia indesconstruible, habría que utilizar en ocasiones estratégicamente el vocabulario de la metafísica. Como veremos, Rorty reprocha que el *primer* Derrida siga siendo un metafísico, un autor que recurre a estructuras trascendentales.

problema que vemos con la interpretación rortiana del consenso es que el espacio que le otorga a la discusión, a la polémica (contrariamente al proyecto de una democracia plural), es demasiado estrecho, lo que provoca la eliminación real del debate. Laclau argumenta que una democracia plural presenta una yuxtaposición de interpretaciones sobre la forma de entender lo político. El conflicto en las interpretaciones, como las que se dieron en el episodio de *apartheid*,<sup>335</sup> equivale a una cierta contaminación, de tal forma que se establece un continuo topológico entre ellas. El continuo topológico es en sí un acontecimiento, que por su irrupción inesperada problematiza las decisiones políticas -con otras palabras, nos referimos lo que Derrida llama como “indecidibilidad.” Sobre este tema volveremos en el capítulo cinco-. Para el filósofo argentino, el continuo topológico también implica la posibilidad de llegar a alianzas hegemónicas contingentes.

Sin embargo, de acuerdo a nuestra lectura, el contexto de discusión que Rorty le asigna a lo político no debe trascender los valores morales vigentes de una sociedad democrática opulenta del Atlántico Norte. Son estos valores los que condicionan el espectro del debate y la resolución de conflictos. De este modo, como se ha visto, la única justificación que cabe para asuntos de éticos-políticos es la circular. La posición política del pragmatismo de Rorty supone una nivelación, una cierta homologación de las expectativas políticas de los ciudadanos pertenecientes a la cultura liberal, lo cual, de entrada, como se dijo, es excluyente de las diferencias. Lo que busca Rorty es que los intereses privados de los ciudadanos no sean factores de distorsión del espectro de la política liberal, “convencionalmente aceptado”. El ideal liberal de una sociedad bien ordenada (el imperativo trascendental de paz kantiano presente en la determinación última de la política liberal, implícito a su vez en la perspectiva

---

<sup>335</sup> Ernesto Laclau analiza la discusión que se dio en el contexto sudafricano años antes del fin del *apartheid*. La discusión se realizó entre las tendencias respectivamente llamadas obreristas y populistas dentro del movimiento de liberación. La primera tendencia se basaba en el movimiento sindical. Afirmaba la necesidad de una transformación socialista inmediata, pero, reducía al máximo los desplazamientos contingentes motivados por la búsqueda de alianzas. En cambio, el campo populista, basados en los principios de la *Freedom Charter*, hacía de las articulaciones hegemónicas contingentes la piedra angular de su estrategia. Cf. Ernesto Laclau, *Misticismo, retórica y política*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2002, pp. 96ss.

política de Rorty), sólo puede realizarse desde la (falsa) idea de que el consenso traslapado requiere forzosamente de un lenguaje político ordinario, en grado cero de retórica, libre de reinterpretaciones hiperpolitizadas (entendemos por hiperpolitización del lenguaje el reexamen de las categorías clásicas de la política, detectando sus vínculos con la metafísica y la teología, analizando sus efectos performativos en la construcción del individuo y la sociedad).

Para nosotros, la idea del consenso, *tal* como Rorty la entiende, está confinada o diseñada, en última instancia, para ironistas liberales. Si estamos en lo correcto, podemos establecer que la función de lo político que subyace al método del consenso de Rorty es la de la exclusión del adversario: la voluntad pragmática de excluir al otro. La función de lo político inherente al consenso de Rorty es la de abandonar (excluir) las perspectivas críticas de los filósofos opositores a la democracia liberal. Rorty quiere dejar sin argumentos a sus detractores mediante una estrategia, ahora sí, peligrosamente etnocéntrica. Lo vamos a demostrar.

El propio Rorty está consciente de su visión restringida.<sup>336</sup> Defiende su postura pragmática de excluir al adversario de las discusiones políticas aludiendo al principio de tolerancia liberal. Según Rorty, el espíritu ilustrado de tolerancia *dictaría*, en principio, que los demócratas liberales *deberían* sentarse a discutir con sus adversarios políticos sobre diversos temas de alta relevancia, por ejemplo: cómo concebir una buena vida, o cómo concebir una sociedad justa.<sup>337</sup> Sin embargo, Rorty encuentra dos estrategias para salir “avante” de este problema. En primero lugar, Rorty recurre a una posición contingente en torno al lenguaje. Recurre a ésta perspectiva con la finalidad de desechar la idea de que es apropiado un único vocabulario moral y político, y un único conjunto de creencias morales para toda comunidad y lugar. Teniendo en manos esta perspectiva, Rorty alega que los temas que presuntamente son relevantes par la política y la moral, propuestos por sus detractores -por ejemplo, kantianos, platónicos y hasta marxistas-, no son más necesarios o más apropiados que los

---

<sup>336</sup> Esta visión restringida es exclusiva para la política. Cf. Richard Rorty, 1991, p. 191. En la traducción al español, 1996b, pp. 260 [Nota al pie de página]

<sup>337</sup> Cf. Richard Rorty, 1991, p. 190. En la traducción al español, 1996b, pp. 260

temas propuestos por un clérigo con formación medieval. Para demostrar esto, Rorty se apoya en una visión sesgada y amañada de la historia; él afirma que si en el momento clave de la formación histórica de las instituciones democráticas se excluyeron temas concernientes a la teología medieval sin “ningún cargo de conciencia religiosa”, de igual forma, actualmente se podrían excluir del debate político todas las cuestiones planteadas por los “filósofos esencialistas”, y esto debería hacerse con una conciencia pragmática a favor de una comunidad democrática liberal que desea abandonar para siempre el “lastre” de la historia y la filosofía, y que mira exclusivamente hacia el futuro. El dice: “Los Estados Unidos siempre han sido un país orientado al futuro, un país que se solaza con la idea de que se ha inventado para sí mismo un pasado relativamente reciente.”<sup>338</sup> Rorty propone una nueva distinción para reemplazar a las viejas categorías utilizadas por filósofos esencialistas, a saber, la distinción entre el pasado/futuro. Esta nueva distinción le permite a Rorty sustituir las nociones de “crítica”, “razón”, “condiciones de posibilidad”, “naturaleza”, por la noción de un futuro humano mejor.<sup>339</sup>

La voluntad pragmática de excluir al adversario del debate político tiene un segundo recurso, que sigue la misma lógica del historicismo. El historicismo le permite a Rorty concebir a los críticos de la democracia liberal como “fanáticos” o como “locos”. Y ello se debe a que no hay posibilidades de considerar a los detractores como conciudadanos de “*nuestra* democracia institucional estadounidense”, ya que éstos son enemigos efectivos de la cultura liberal. Son “locos”, para “nosotros”, porque rebasan “los límites fijados para nuestra salud mental”. De tal forma que sus ideas no pueden ser tomadas en serio. Esto se debe “a nuestra educación y a nuestra situación histórica”.<sup>340</sup> El argumento es que cuando se trata de tolerancia, no se puede aceptar la idea de encerrar entre paréntesis nuestro conocimiento de la historia reciente. Y la

---

<sup>338</sup> Richard Rorty, “La verdad sin correspondencia” en *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, traducción de Eduardo Rabossi, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1997, p. 9

<sup>339</sup> Cf. Richard Rorty, 1997, p. 13

<sup>340</sup> Richard Rorty, 1991, p. 187. En la traducción al español, 1996b, pp. 255-6

historia reciente nos ha demostrado que con personas como, Nietzsche, san Ignacio de Loyola, por ejemplo, no se va a llegar a ninguna parte.<sup>341</sup>

Ahora bien, con este tipo de razonamientos parece que Rorty está muy cerca de defender una “religión civil”.<sup>342</sup> Rorty tiene razón en que un pragmático como él –y no como el tipo de pragmatismo performativo que defendemos- no encontrará suficiente espacio discursivo para alcanzar consensos contingentes sobre temas políticos con adversarios radicales. Desde nuestra visión, el espacio discursivo plural puede darse sólo si se es congruente con la perspectiva de la redescrición. De esta forma es posible modificar el rígido espacio discursivo que Rorty le asigna al consenso traslapado de Rawls. Rorty argumenta que, “tras numerosas tentativas de intercambio de opiniones políticas nos hemos convencido de que no vamos a llegar a ninguna parte con los locos.” Sin embargo, lo positivo de la redescrición, desde nuestra consideración, es que ésta también propicia la apertura para un espacio discursivo ilimitado para los debates en torno a lo político. En este sentido, no importa cuán desagradable o larga haya sido la historia de los conflictos políticos, la redescrición performativa ofrece la oportunidad de alcanzar hegemonías *débiles*; al igual que ofrece la oportunidad de inventarse el mejor “yo” que uno pueda darse, la redescrición permite el trabajo político con los con adversarios radicales hasta llegar a consensos contingentes.

Rorty supone que las concepción contingente del “yo” y del lenguaje plantean en su conjunto, la idea de que tal vez no exista entre dos nexos de este tipo – por ejemplo, entre un liberal demócrata y un nietzscheano- suficiente solapamiento, o entendimiento, para que exista un acuerdo aunque sea transitivo o temporal. Pero nosotros suponemos lo contrario, creemos que son precisamente

---

<sup>341</sup> Cf. Richard Rorty, 1991, p. 191. En la traducción al español, 1996b, pp. 260

<sup>342</sup> El término es de Rousseau, *El contrato social*, libro 4, capítulo 8. Bajo esta lógica, podemos que considerar que lo que se enseña en las escuelas estatales en relación con los valores y virtudes del Estado viene a ser como la revelación secular de un “religión civil”. Aquí, es claro el ejemplo de la escuela, estamos ante una “religión” que no puede separarse del Estado: es el mismo credo del Estado, crucial para su reproducción y su estabilidad futura. La religión civil consiste en todo el conjunto de doctrinas políticas, narraciones históricas, figuras ejemplares, celebraciones y rituales conmemorativos mediante los cuales el Estado se inculca en las mentes de sus miembros, particularmente en la de los más jóvenes. Nosotros pensamos que a partir de la redescrición rortiana, paradójicamente, nos podemos plantear la siguiente cuestión: ¿Cómo es posible que haya para cada comunidad política más de uno de esos conjuntos, narraciones históricas y planes? Creo que la respuesta de Rorty a esta cuestión es negativa.

estas concepciones contingentes la que nos permite pensar en las posibilidades de una *auténtica* democracia plural.<sup>343</sup> De esta forma, planteamos la posibilidad de construir espacios discursivos eventuales y estratégicos para el debate político entre adversarios radicales, a partir de una concepción contingente del “yo” y del lenguaje.

Hay una cosa que agradecerle a Rorty. Ha sido demasiado claro en su posición política (quizá eso lo vuelva más “vulnerable” y criticable). La tesis principal que defiende, que se puede leer desde el título inicial de su ensayo, es que cuando las interpretaciones filosóficas entran en conflicto, la democracia tiene prioridad sobre la filosofía.<sup>344</sup> Este ha sido su argumento por el cual Rorty renuncia a la posibilidad de un debate auténtico para la política. Al respecto, queremos objetarle una última cosa a Rorty. Parece que detrás de su tesis (la prioridad de la democracia sobre la filosofía) se esconde un remanente kantiano, a saber: “piensa tan libremente como quieras pero obedece.”<sup>345</sup> ¿Obedecer a qué? ¿A qué tradición hay que obedecer? ¿Para qué pensar tan libremente si al final las cosas tienen que seguir exactamente igual? Una postura relativamente sencilla, o fácil de asumir en contra de Rorty, sería la de defender una posición invertida, es decir, poner por encima a la filosofía sobre la democracia liberal. Pero las cosas realmente no son tan sencillas, como si sólo se tratara de ecuaciones, de encontrar la posición correcta de las cosas, esto suena tremendamente metafísico.

Por eso, un “pensamiento gramatológico” resulta más urgente que nunca.<sup>346</sup> Pensar en la diferencia en política implica verse invadido por dimensiones de “indecidibilidad” donde el cálculo, las ecuaciones, las sumas, y

---

<sup>343</sup> A menos que se piense que los acontecimientos y circunstancias históricas son tan determinantes para el individuo y para la comunidad que conformaran un núcleo solidificado e inamovible de la personalidad, por lo que fuera inútil el ejercicio redescriptivo del “yo”. Lo que implicaría sin embargo una contradicción en el propio pragmatismo de Rorty.

<sup>344</sup> Como hemos visto, Rorty se contenta “con el hecho de alcanzar cualquier equilibrio reflexivo que se pueda dar intersubjetivamente, dada la contingente dotación de las personas en cuestión.” Cf. Richard Rorty, 1991, p. 192. En la traducción al español, 1996b, pp. 261

<sup>345</sup> Sobre Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, en ,1987, p. 25, 29-30

<sup>346</sup> Aspecto que será desarrollado en la segunda mitad de este estudio. Pero, adelantándonos un poco, la perspectiva derridiana de lo político, concretamente, el aspecto de indecidibilidad abre el espacio discursivo para al debate político, más allá de los límites verticales de las interpretaciones históricas de una comunidad. Este aspecto cuasi-trascendental permite entrever la posibilidad de desconstruir cualquier narrativa histórica que cierre o clausure el debate político.

las estrategias, son insuficientes frente a la ilimitada responsabilidad que suscita tomar una decisión política. Los debates con el otro, la apertura con el adversario radical, asignarle sobre todo un valor epistémico a los dichos de los “invisibles”, o los “sin papeles”, por ejemplo, puede traer consigo aspectos performativos en la construcción del hombre-comunidad porvenir (con esta afirmación tratamos de defender el supuesto de que lo humano se esconde detrás del lenguaje, o de decir con Sloterdijk, “venir al mundo es venir al lenguaje”<sup>347</sup>) incalculables y riesgosos. Estas nuevas manifestaciones, o acontecimientos de la diferencia, donde el hombre-comunidad por venir se asoma de manera intempestiva, exige de nosotros un especial cuidado porque son inasimilables e irreductibles a las viejas categorías políticas, incluida la distinción público/privado.

Después de este recorrido queremos preguntarnos, junto con Laclau: ¿cómo es posible que haya para una comunidad política más de una narrativa histórica, más de una interpretación sobre lo que es la libertad liberal que posibiliten entender lo político más allá de la distinción público/privado, y sobre todo, más allá de la exclusión del otro, permitiendo un efectivo cambio en la alternancia de hegemonías discursivas sin victoria final para ninguna? En los siguientes capítulos de este estudio trataremos de dar un esbozo a una posible respuesta a esta ingente cuestión.

---

<sup>347</sup> Meter Sloterdijk, *Venir al mundo venir al lenguaje*, Editorial Pre-textos, Valencia, 2002

#### 4. Derrida y Levinas: un texto de huellas, tachaduras y heteronomías

Muchos expertos sostienen que no hay la posibilidad de esquematizar una “filosofía de Derrida”, debido a que sus obras son muy variadas, excéntricas y difíciles de encasillar dentro de los cánones tradicionales de la filosofía. Sin embargo, una vez que (no) ha muerto es posible hablar del “pensamiento de Derrida”. De manera ingenua se podría decir que el total de los textos escritos por Jacques Derrida conformarían el “pensamiento de Derrida”. Pero este supuesto implicaría aceptar que se puede delimitar el principio como el fin de una obra. Pero los límites como los márgenes de una obra no son siempre comprensibles. ¿Acaso es factible reconocer cabalmente el origen, las familiaridades, las afinidades, las amistades, las herencias (en todo caso más de una), las distancias y las cercanías de un texto con otro? ¿No ha sido el propio Derrida el que nos ha instado a pensar que el origen no es simple?<sup>348</sup> Bennington sostiene, a propósito de la vasta obra de Derrida, que el origen “no-simple” comporta consecuencias inconmensurables para el pensamiento.<sup>349</sup> Una primera consecuencia sería la apertura a la sospecha, *otra* versión más del devenir del pensamiento filosófico como recelo. Reflexionar sobre que el “origen no es simple”, que hay más de uno en cada caso, supone la tarea de mantenerse dentro de un pensamiento inquieto, sin tierra firme, en destierro permanente. Por otro lado, esta sospecha trastocaría, en principio, toda estrategia filosófica que

---

<sup>348</sup> Al respecto, Derrida sostiene: “Todo sería sencillo si hubiera un principio o dos principios (...) Ahora bien, ello no es así, lo sospechamos desde hace mucho tiempo mas lo olvidamos siempre. Siempre hay más de uno –y más o menos de dos. Tanto en el orden del comienzo como en el orden del mandato.” Cf. Jacques Derrida, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, traducción de Paco Vidarte, Editorial Trotta, Madrid, 1997, p. 9; “Nos-otros griegos”, en, Barbara Cassin (comp.), *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*, Manantial, traducción de Irene Agoff, Buenos Aires, 1994, p. 190.

<sup>349</sup> Geoffrey Bennington, “Fundaciones”, traducción de Marianela Santoveña, en, Esther Cohen (editora), *Jacques Derrida. Pasiones Institucionales I*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 2007, p. 120



recurriera a la búsqueda del *arjé* para fundamentar postulados. Bajo esta perspectiva, tanto la filología como la hermenéutica sólo podrían aspirar a un estatuto provisorio. Que el origen no sea simple, implica, pues, un viaje de grandes alforjas, sin la promesa de llegar a algún “sitio” donde pisar tierra firme. Pero, ¿no es esta precisamente la tarea, el viaje, que hoy la filosofía debería responsablemente cursar?

Así, nos preguntamos: ¿cómo leer a Derrida? Además, ¿quién puede estar autorizado para calificar cualquier estudio sobre Derrida? Con estos cuestionamientos *sólo* queremos expresar que cuando se pretende saber de dónde abrevia el comienzo de un pensamiento, las dificultades se multiplican y los límites se oscurecen (se trata de la problemática de la *différance*, de las herencias y de bendiciones<sup>350</sup>). Sin embargo, los que dicen que saben, sostienen que el filósofo argelino ha sido un lector atento como pocos, de las obras de Marx, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Freud, Lacan, Blanchot y Levinas –y que se puede rastrear su pensamiento a través de la encrucijada de un sí fin de debates y polémicas que mantuvo, por citar sólo unos ejemplos, con Foucault, Habermas, Rorty y Searle-. Ahora bien, sin tomar en cuenta que la vida en sí misma es un exilio, y esto es verdad sobre todo en la vida de Jacques Derrida, ateniéndonos, pues, simplemente a las lecturas gramatológicas que Derrida hizo, se puede aventurar uno a decir que el sin fin de lecturas que efectuó es una de las razones por la cual su obra es tan variadas y fecunda, y en consecuencia resulta demasiado aventurado pretender ubicar los interminables hilos que subyacen en sus formulaciones. Lo que nosotros pretendemos ahora es algo modesto, deseamos analizar la influencia de Levinas en el pensamiento de Derrida. Si tenemos en cuenta la variedad de pensadores con los que Derrida dialoga, sin lugar a dudas nuestra tarea es pequeña. Pero esto no es así. Por las mismas razones que ya anunciábamos, el pensamiento de Emmanuel Levinas es también un palimpsesto, no sólo de autores, sino de algo más grande y más problemático de analizar: nos referimos a la influencia de la tradición judía, de la literatura rusa

---

<sup>350</sup> De acuerdo a Jacques Derrida, es una bendición la suerte de contar con la amistad de Levinas y de Blanchot. Cf. Jacques Derrida, 1998, p. 18

y de la filosofía griega (desde Platón hasta la fenomenología husserliana y heideggeriana; sí, también Heidegger es un “filósofo griego”) presentes en su obra, lo que implica un trabajo hermenéutico y filológico de gran vuelo.<sup>351</sup> Que por obvias razones, aquí no pretendemos realizar.

Entonces, precisando el proyecto de este apartado, en primer lugar, se analizará -sin filología- la relevancia filosófica del pensamiento de Emmanuel Levinas. En segundo lugar, se delimitarán aquellos aspectos de la obra de Levinas que Derrida retoma en su afán de problematizar lo político. Es importante advertir, que este apartado no pretende ser un estudio minucioso de todos los temas levinasianos. Hemos dejado muchos aspectos cruciales sin analizar. Para un estudio “completo” de la obra de Levinas a lo largo de nuestro trabajo remitimos a varios especialistas.

#### **4.1 Levinas y la ontología**

En *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, de 2004, Mauricio Beuchot no duda en asignarle la categoría de “posmoderno” a Levinas –por cierto, esta es la primera descripción con la que Beuchot empieza su análisis, en el que brevemente recorre todas las obras importantes de Levinas-. Según Beuchot, Levinas ocupa un lugar importante en el pensamiento posmoderno porque realiza una subversión del pensamiento moderno desde una ética heterónoma.<sup>352</sup> Es cierto que Levinas hace una revisión crítica de algunas de las tesis de la filosofía occidental. Y es verdad que la crítica levinasiana se efectúa desde una perspectiva judía –semejante a la que hace Franz Rosenzweig y Martín Buber, por ejemplo- en cierta oposición con el pensamiento griego, con lo cual contrapone a Atenas y a Jerusalén.<sup>353</sup>

---

<sup>351</sup> Un trabajo de estas magnitudes, en el caso de la influencia de la tradición judía en la obra levinasiana, es el realizado por Silvana Rabinovich, “Quand le Dire revient de l’ exil”, en *Rue Descartes, Collage international de philosophie / 19, Emmanuel Levinas*, Presses Universitaires de France, Février 1998, pp. 99ss. Desde luego, también está su tesis doctoral donde lo judío dialoga con lo griego, Id, *La Huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2005

<sup>352</sup> Cf. Mauricio Beuchot, 2004, p. 107

<sup>353</sup> Sobre la oposición entre lo griego y lo judío también puede verse el Prólogo de Silvana Rabinovich “Levinas un pensador de la excedencia”, a Emmanuel Levinas, *La huella del Otro*, traducción de Esther Cohen, Silvana Rabinovich y Manrico Montero, Editorial Taurus, Colección La Huella del otro, México, 1998. Rabinovich hace un estudio sobre tal oposición. Sólo quiero destacar la oposición de las metáforas

De esta forma, Levinas emprende una tarea de titanes, se aventura -no sin correr todos los riesgos del ironista privado que Rorty atinadamente describe en *Contingencia, ironía y solidaridad-*, a cuestionar el primado de la ontología.<sup>354</sup> Levinas establece una polémica directa en contra del pensamiento socrático-platónico, establece un diálogo de altura con los representantes de la ontología contemporánea, hace una revisión crítica de Husserl y Heidegger. Recordemos que Rorty describió al ironista privado como aquel teórico que se especializa en identificar una constante en la historia del pensamiento occidental para de esta forma, superar el error en que incurrieron sus predecesores. Pues bien, Levinas identificó una constante en la historia de la ontología. Esta constante es el pensamiento sobre el Ser como fuente de *todo* sistema, del *Todo* como sistema (de la Totalidad con mayúscula). Una de las razones –quizá la principal- para oponerse a la ontología reside en que, según Levinas, ésta reduce, no sin violencia, la alteridad del otro.<sup>355</sup> Ya desde su ensayo de 1935, titulado *De la evasión*, Levinas identifica al “ontologismo” como el dogma fundamental de todo pensamiento.<sup>356</sup> En el caso específico de Heidegger, según Levinas, la reducción se manifiesta por el primado de la existencia sobre el existente.<sup>357</sup> De este modo, Levinas considera que es necesario abandonar el ámbito de lo “Neutro”, accediendo a un ámbito distinto del ontológico, para él “se hace precisa la evasión”. El ser no aparece solamente como el obstáculo que el

---

heliológicas (griega) y la metáfora de la escucha (judía), que a su vez se encuentra relacionada con el sentido de la lengua. Es decir, el griego, según nos explica Rabinovich, implica retornar sobre lo Mismo, la identidad, el arraigo a la tierra (“que encuentra su símbolo en Ulises de Ítaca cuyo destino final era idéntico al origen.”), mientras que el hebreo estaría caracterizado como “movimiento sin retorno, al modo de la salida de Abraham de Ur hacia la tierra prometida que marca la ruptura con el paganismo.” p. 25. Nos interesa recuperar este estudio por la contraposición que implica, por el deseo de buscar otra alternativa, por pensar *de otro modo* que a la rortiana, sobre todo por la posibilidad que abre para el lenguaje de lo político. Lo iremos desarrollando.

<sup>354</sup> Como se explicó en el capítulo precedente, Rorty sostiene que el riesgo que corren los ironistas es caer en lo mismo que están criticando. Al tratar de encontrar el elemento que subyace a la historia de la metafísica, el ironista está haciendo el mismo ejercicio teórico que critica –elevarse a las alturas del pensamiento para observar el elemento en común-.

<sup>355</sup> “La reducción fenomenológica es una violencia que se hace al hombre –ser entre otros seres- para volver a encontrarse en tanto que pensamiento puro.” Cf. Emmanuel Levinas, (DEHH, 1949), *En descubriendo lo existente con Husserl et Heidegger*, Vrin, 2001, France, p. 52. En la traducción de Manuel E. Vázquez, en, Editorial Síntesis, Madrid, 2005, p. 70

<sup>356</sup> Cf. Emmanuel Levinas, (DE), *De l' evasión*, Fata Morgana, Paris, 1982, p. 124. En la traducción de Isidro Herrera, en Arena Libros, Madrid, 1999, p. 113

<sup>357</sup> La reducción del existente a la cuestión del ser llevada a cabo por Heidegger constituye “la esencia misma de su ontologismo.” Cf. Emmanuel Levinas, (DEHH), 2001, p. 148, en, 2005, p. 156

pensamiento libre tendría que franquear, sino como el “aprisionamiento del que se trata de salir.”<sup>358</sup>

En su ensayo titulado “¿Es fundamental la ontología?”, de 1951, Levinas tratará de situarse en un (no)lugar para pensar las relaciones humanas más allá de los alcances de la ontología. Al término de dicho ensayo, afirma que “lo humano sólo se ofrece a una relación que no es poder.”<sup>359</sup> Ahora bien, con el término (no)lugar nos referimos a lo que Levinas entiende como el “lugar en el que el hombre deja de concernirnos a partir del horizonte del ser, es decir, de ofrecerse a nuestros poderes.”<sup>360</sup> El lugar, el espacio, son regiones del ser, se accede al espacio a través de la sabiduría del ser.<sup>361</sup> El no(lugar), remite a lo otro que el ser. A una relación excedida, anárquica, desontologizada. (Por otro lado, es cierto que Levinas no es el primero que intenta abandonar las categorías del ser y del pensamiento que pregunta por el *arjé*; incluso el propio Levinas da cuenta de que en la primera hipótesis del *Parménides* de Platón se habla ya de que “el Uno es extraño a la definición y al límite, al lugar y al tiempo, a la semejanza y a la desemejanza, extraño al ser y al conocimiento, del que por otra parte todos estos atributos constituyen las categorías.”<sup>362</sup> El problema de los autores que se arriesgan a pensar en la diferencia, dejándose interpelar por lo otro [lo desconocido], es que renuncian fácilmente a la aventura en aras de una comprensión cabal del ente).

Así, pues, en este texto de 1951, Levinas afirma (denunciando) que el primado de la ontología sobre el resto de los saberes reside en una supuesta “evidencia”. La ontología se construye sobre la idea (sobre el supuesto), ante todo sobre la “evidencia” de que el ente “es”. Parece todo un hecho que la

<sup>358</sup> Cf. Emmanuel Levinas, (DE), 1982, p. 98, en, 1999, p. 82

<sup>359</sup> Sobre el texto en cuestión, aparece traducido en *Entre Nosotros*, versión castellana de José Luís Pardo, Pre-Textos, Valencia, 1993, p. 23

<sup>360</sup> Cf. Emmanuel Levinas, (EN), 1993, p. 20. Nosotros también entendemos el (no)lugar como el “juego de suelos” al que se refiere Rabinovich en su bello Prólogo, sobre ello volveremos.

<sup>361</sup> Al respecto: “El saber viene, y en todo ello ya se supone que estamos juntos, que estamos en presente; y el presente es el espacio. Deben estar juntos en el espacio, deben llegar a contemplarlo. En esto consiste en realidad la llamada a Grecia.” Emmanuel Levinas, “El rostro y la primera violencia. Una conversación sobre fenomenología y ética”, en, *La huella del Otro*, 1998, p. 112

<sup>362</sup> Cf. Emmanuel Levinas, (DEHH), 2001, p. 265. En la traducción de 1998 Esther Cohen sólo traduce el apartado titulado *La huella del otro*, la referencia corresponde a las pp. 51-52. Sobre Platón, *Parménides*, 137c- 160b.

conciencia pueda acceder a una comprensión original del ser del ente, en tanto abierto para el Mismo, a partir de este postulado básico de la ontología: si el ente es, es. Ahora bien, este postulado básico de la ontología conduce a otro supuesto de mayor alcance: si el ser del ente se manifiesta como apertura al pensamiento, es porque ya se ha inquirido el Ser. De esta forma, la ontología sostiene implícitamente que el pensamiento sobre el Ser es el que permite la comprensión del ente, de tal suerte que no habría la posibilidad de un pensamiento no-ontológico sobre el ente. En contraste, parte del proyecto levinasiano consiste en desvelar -y en denunciar-, la serie de supuestos que se ocultan bajo la idea, aparentemente fundada, de que el pensamiento sobre el Ser es el único que permite el acceso al ser del ente. Una crítica igualmente aguda la efectúa Jean-Luc Marion en *El ídolo y la distancia*, de 1977: “en la medida en que el Ser rige la aparición de los entes (...) los inviste silenciosamente”.<sup>363</sup> Por lo tanto, Levinas y Marion se oponen al exclusivismo que detenta la ontología.

Ahora bien, es cierto que desde la obra *En descubriendo l' existencia avec Husserl et Heidegger*, de 1949, Levinas ya sostenía enfáticamente que “el ser se dilata hasta penetrar en la interioridad de los hombres. Se muestra e irradia (...). Lo oculto de donde proviene se ofrece a la búsqueda.”<sup>364</sup> Pero, sobre todo es en *Totalidad e infinito*, de 1961, donde la denuncia contra el ontologismo alcanza una profundidad considerable. En *Totalidad e infinito*, Levinas insiste en que la operación dilatoria del Ser neutraliza, reduce, la alteridad del ente. De este modo, de acuerdo a Levinas, la ontología consiste en sostener la primacía de lo Neutro. Esta primacía se efectúa “al poner, de algún modo, el Ser por encima del ente.”<sup>365</sup> El Ser determinaría el sentido del ente escondiéndose a sus espaldas.

A manera de síntesis se pueden establecer dos modos de operar de la ontología. El primer modo de operar de la ontología es a la manera de

---

<sup>363</sup> Cf. Jean-Luc Marion, *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*, traducción de Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1999, p. 209

<sup>364</sup> Cf. Emmanuel Levinas, (DEHH, 1949), 2001, p. 262. En la traducción de 1998 (*La Huella del Otro*), p. 48

<sup>365</sup> Por lo tanto, de acuerdo a Levinas, la ontología al comprender todo advenimiento como un ente, prohíbe por ello mismo el reconocimiento del otro como tal. Cf. Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (TI, 1961), Le livre de Poche, Paris, 1971, p. 333. En la traducción de Daniel Guillot, Editorial Sígueme, Salamanca, 1997, p. 303.

“horizonte”. La ontología (como fundamento de la totalidad) es el horizonte que encierra, delimita, alumbra el ser del ente. De ahí que toda tematización de las relaciones entre los entes, toda sistematización que trabaje sobre semejanzas y diferencias sea a partir de esta evidencia. Ahora bien, la simple posibilidad de tematizar el horizonte que alumbra lo que es, haría que la ontología se ganara la caracterización de fundamento del resto de las disciplinas. En Occidente, no se podría tener otro origen temático del ente si no es a partir de la comprensión que nos ofrece el horizonte de la ontología. Esta imposibilidad esencial de rehuir de la ontología se ve reflejada, no sólo en el orden teórico, sino ante todo por la estrecha relación que ésta guarda con todos los aspectos de lo humano dentro de la tradición occidental. Al respecto, Levinas provocativamente dice: “el hombre todo es ontología. Su obra científica, su vida afectiva, las satisfacción de sus necesidades y su trabajo, su vida social y su muerte articulan con rigor la comprensión del ser o la verdad.”<sup>366</sup> De tal forma que nuestra civilización depende de esta comprensión del Ser que nos ofrece la ontología. Fundamento y veneración a la ontología, como dice Blanchot (a propósito de la obra de Levinas que “de forma grave ha vuelto a poner en tela de juicio nuestras formas de pensar”): “tendemos fácilmente a venerar a la ontología”.<sup>367</sup> La segunda forma de operar de la ontología es como *Totalidad*. La “Totalidad” es la “Historia”, es el conjunto, la suma, de las producciones que parten del supuesto de que la única forma válida de acceso al ente es bajo la comprensión del ser del ente, es decir, de su naturaleza intrínseca. Hay “Historia” porque hay algo verdadero que contar del ente. Lo verdadero del ente se divide en disciplinas. La ontología permite la comprensión del ente a través de regiones especializadas. Esta constatación ya se encuentra presente en la *Carta sobre el Humanismo* de Heidegger, de 1946. Heidegger establece que hay disciplinas -como la ética, la lógica, la física- porque el pensamiento pereció, desde la época clásica de los griegos, cuando éstos comprendieron a la filosofía como ciencia, como asunto de escolástica.<sup>368</sup>

---

<sup>366</sup> Cf. Emmanuel Levinas, (EN), 1993, p. 14

<sup>367</sup> La cita se encuentra en el *Diálogo inconcluso*, Editorial Monte Ávila, Caracas, 1970, p. 100

<sup>368</sup> Cf. Hartín Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, Alianza Editorial, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, 2000, p. 74

La ontología opera, pues, una arquitectónica (un horizonte) de la comprensión del ser -ya sea como olvido (Heidegger), como reducción eidética (Husserl), como contemplación de las ideas (Platón), o como la “claridad y distinción” exigida por la Modernidad en su conjunto-, de tal forma que se constituye como la condición de posibilidad de la aparición del ente. La arquitectónica permitiría un cierto encadenamiento o sujeción del ente al Ser, incluyendo el ente que es humano. Ahora bien, si aceptamos por un momento la idea levinasiana que sostiene que en Occidente “todo el hombre es ontología”, ¿acaso no será –como afirma Levinas- una obra temeraria poner en cuestión el primado de la ontología que reposa sobre la más clara de todas las “evidencias” posibles?<sup>369</sup> Ciertamente esta operación resulta temeraria, sobre todo es inaudita, sin embargo, la relevancia del pensamiento de Levinas consiste en arriesgarse a abordar a la filosofía más allá de las producciones teóricas que suponen la comprensión del horizonte del Ser. De esta forma, para nosotros, es deseable seguir a Levinas en esta aventura –prestando oído a lo otro, deviniendo escucha a lo extraño- en la posibilidad de ir más allá del dominio de la ontología.

El pensamiento de Levinas es tan vasto que es posible redescubrir la crítica contra el ontologismo desde otras perspectivas. Nos detendremos brevemente en tres perspectivas más de esta crítica. La primera consiste en reflexionar en la relación entre el Ser y la Luz, o mejor dicho, habría que pensar al Ser como metáfora luminosa. Esta relación nos remite al concepto de lo “universal”. El Ser es el horizonte (universal) que se proyecta para que el ente aparezca como lo que es: Ser como acontecer luminoso que borra los rastros de sombra, de oscuridad, de alteridad (*luz*, metáfora griega, ontología heliológica<sup>370</sup>). Una segunda perspectiva para continuar con esta crítica al ontologismo, consiste en la denuncia del acontecer del Ser en tanto insistencia en ser, esto es, de acuerdo a Levinas, el sentido verbal de la palabra “ser” sugiere de algún modo un proceso, “acontecimiento o aventura de ser”. Desde esta perspectiva del acontecer, el

---

<sup>369</sup> Cf. Emmanuel Levinas, (EN), 1993, p. 13

<sup>370</sup> Sobre este tema puede verse el ensayo de Silvana Rabinovich, “Una especie de sordera”, en Esther Cohen; Ana María Martínez de la Escalera (coord.), *lecciones de extranjería una mirada a la diferencia*, Siglo XXI Editores, UNAM, México, 2002, p. 91

sentido del Ser aparece como cierta preocupación por ser él mismo,<sup>371</sup> como insistencia sin cura y sin calma. El Ser es tensión sobre sí Mismo, intriga sin tregua. “Ser, insistencia en ser” dice Levinas.<sup>372</sup> Esta tensión del Ser sobre sí Mismo se relaciona estrechamente con una tercera perspectiva. Para Levinas, la tensión del Ser sobre sí Mismo es el origen de toda violencia. Se trata de una “violencia original”, violencia que se trasmite a los entes, o violencia en la que los entes aparecen o son reconocidos: “violencia en forma de entes que se afirman sin consideraciones los unos para con los otros en su preocupación por ser”.<sup>373</sup> Sumando las tres perspectivas, se puede sostener que desde que nace la filosofía (incluso desde el mito, la poesía y la religión), el ente ha quedado subsumido, asimilado, abarcado, bajo categorías universales, dando paso así al despliegue de una “filosofía perenne”.<sup>374</sup> Se trata de un intelectualismo sin ética: fundamento de la “violencia teórica”. De acuerdo a Levinas, este intelectualismo colmaría los límites de toda teoría posible para convertirse en el modo de ser de Occidente. Por lo tanto, Historia de Occidente como deseo de dominio, como deseo de abarcar a todo otro. Haciendo un pequeño paréntesis, a reserva de que sobre el particular se volverá más adelante, hay que señalar que el Estado se basa en esta violencia. La violencia que da origen al Estado es una violencia del cálculo. El poder del cálculo es la condición para instituir una violencia racionalizada. Poder de una violencia del ser, de la comprensión de la naturaleza y fin del Estado.<sup>375</sup>

Ahora bien, profundizando un poco más en esta última perspectiva, de acuerdo a Levinas, la violencia del Ser, o del Ser como violencia, se experimenta en diferentes grados dependiendo de los distintos modos de ser: “vida de los seres vivos en la lucha por la vida, historia natural de los humanos con la sangre

---

<sup>371</sup> “En cierto modo, en el acontecimiento de ser no se trata sino de este mismo ser.” Cf. Emmanuel Levinas, 1993, p. 10

<sup>372</sup> Cf. Emmanuel Levinas, (EN), 1993, p. 10

<sup>373</sup> Cf. Emmanuel Levinas, (EN), 1993, p. 10

<sup>374</sup> De acuerdo a Levinas la filosofía occidental es una filosofía del ser. Cf. Emmanuel Levinas, (DEHH), 2001, p. 263. En la traducción de 1998 pp. 49.

<sup>375</sup> Cf. Emmanuel Levinas, “El rostro y la primera violencia. Una conversación sobre fenomenología y ética”, en, *La huella del Otro*, 1998, p. 113



y el llanto de las guerras entre personas, naciones y clases.”<sup>376</sup> Así, el pensamiento levinasiano parte de esta evidencia, el punto de arranque es la experiencia en torno a la violencia. Esta es una realidad que por demás está viva y presente bajo el horizonte de la barbarie del hombre civilizado. Según Levinas, la experiencia de la guerra como manifestación del *conatus essendi*, alcanzará su máxima manifestación, ya sin máscaras ni tapujos que encubran sus terribles intenciones, en la experiencia trágica del Holocausto. Pero, como veremos, no se trata de huir ingenuamente o de renegar absurdamente de esta violencia, sino de pensar lo humano a partir de la suave fuerza de la alteridad de lo otro. Desde la perspectiva de Levinas, la violencia del cálculo es necesaria para instaurar el orden político, pero se trataría de procurar la menor violencia posible. En realidad no se puede dejar de ejercer violencia; la alteridad de lo otro alerta para cometer el menor daño posible.

Regresando al hilo histórico de la exposición, es cierto que por el mismo periodo que va de 1935 a 1961 (el tiempo que transcurre entre *De la Evasión y Totalidad e Infinito*, que a la vez es el período de la manifestación más cruel del odio del hombre contra el otro hombre), otros autores efectuaron la misma crítica contra esta violencia natural de todo lo que es fundamentado por la neutralidad de lo teórico. En este sentido está, por ejemplo, la obra de Horkheimer y Adorno, la *Dialéctica de la Ilustración*, de 1944, donde se analiza el afán del dominio que subyace tanto al cientificismo ilustrado como en general a toda la civilización occidental. Estos autores argumentan que la ciencia ya no aspira a la “felicidad del conocimiento” sino a la explotación y al dominio sobre la naturaleza desencantada.<sup>377</sup> Para Adorno y Horkheimer, “no soportar lo diferente y lo desconocido”<sup>378</sup> constituye la descripción más exacta de lo que ocurre con la Ilustración. La insoportabilidad de lo diferente se esconde bajo el ideal de fundamentar la identidad. Y ello marcará el curso del proyecto secular de la Ilustración, que terminará reduciendo todo a la pura inmanencia. De esta forma,

---

<sup>376</sup> Cf. Emmanuel Levinas, (EN), 1993, p. 10

<sup>377</sup> Cf. Max Horkheimer, Theodor Adorno, 2001, p. 60

<sup>378</sup> Casi de manera similar Levinas dice: “Desde su infancia, la filosofía ha estado aterrorizada por el Otro que permanece siendo Otro, ha sido afectada por una alergia insuperable.” Cf. Emmanuel Levinas, 2001, p. 263. En la traducción de 1998 pp. 49. Sobre Max Horkheimer, Theodor Adorno, 2001, p. 70

Adorno, Horkheimer y Levinas coinciden, por lo menos, en dos conclusiones respecto a la Ilustración. Primero, en el proceso de la Ilustración el conocimiento se torna en poder, y la naturaleza queda reducida a “pura materia o substrato de dominio”.<sup>379</sup> Segundo, el hombre ilustrado se relaciona con las cosas “como el dictador con los hombres”.<sup>380</sup>

Suponemos que -siguiendo a Levinas, Adorno y Horkheimer- la evidencia de la barbarie es suficiente para justificar el intento de ir más allá de la ontología. Pero, ¿esto es posible? ¿Es posible acaso evadir el imperio de la ontología? ¿Cómo se le puede “dar la vuelta” a la ontología sin convertir a la filosofía en un campo de batalla?<sup>381</sup> ¿Cómo llevar a cabo un éxodo sin retorno? ¿No será que estamos cayendo en la vieja ilusión, como dice Rorty, de que un “nuevo” e intempestivo pensamiento lograría efectivamente la evasión del Ser? ¿Acaso es posible salir de la tensión del Ser -sobre sí Mismo- si los *únicos* recursos con los que contamos en última instancia remiten a la intriga de un lenguaje preñado de la cópula “es”?<sup>382</sup> La interpretación política de la alteridad que nos ofrece Martínez de la Escalera puede ser una guía para emprender la huida. La autora propone una especie de escepticismo: “un escepticismo empeñado en poner a prueba una vez más la tradición de la que nos decimos satisfechos herederos, un escepticismo que se pregunta primero por aquello y aquellos que han sido excluidos, desheredados de la palabra o víctimas del silencio.”<sup>383</sup> Por lo tanto, el camino que se nos propone recorrer es el de un “escepticismo como vida”, como experiencia hospitalaria en la que el huésped toma la palabrea en la lengua de la interrogación.<sup>384</sup> Hospitalidad que expone la singularidad de los irreductibles y

<sup>379</sup> Cf. Max Horkheimer, Theodor Adorno, 2001, p. 65

<sup>380</sup> Cf. Max Horkheimer, Theodor Adorno, 2001, p. 64

<sup>381</sup> Esto es importante porque no se trata de confrontar, mucho menos de superar, en cambio lo que se busca es darle la vuelta a la ontología, evadirla si es posible, sin encontronazos.

<sup>382</sup> En el texto de 1935 titulado *De la evasión*, Levinas ya precisaba la necesidad de la salida de la ontología heideggeriana: “Así, si se hace precisa la evasión, el ser no aparece solamente como el obstáculo que el pensamiento libre tendría que franquear, ni como la rigidez que, invitando a la rutina, exige un esfuerzo de originalidad, sino como un aprisionamiento del que se trata de salir.” Cf. Emmanuel Levinas, 1999, p. 82

<sup>383</sup> Ana María Martínez de la Escalera, *Algo propio, algo distinto de sí. Ensayos sobre Dante, Gracián y la astucia del lenguaje*, Editorial Anthropos, Barcelona, 2001, p. 10

<sup>384</sup> Cuando se dirige una pregunta a alguien, generalmente en la estructura y en el contenido de la pregunta hay ya una respuesta esperada, hay una violencia de la cuestión en tanto que ella impone una respuesta. La justicia implica que aquel a quien se le plantea una cuestión le regrese la pregunta al otro

los umbrales de una escucha. Esta experiencia hospitalaria es aporética, *por un lado*, se desmarca de la historia ético-política de lo que llamamos frecuentemente como solidaridad, *por el otro lado*, atraviesa la necesidad del acontecimiento, algo ocurre, aquí ahora en un ritmo singular, intraducible. Algo llega desde el silencio, lo otro toma siempre por sorpresa;<sup>385</sup> en el imprevisto se encuentra el “pretexto para hablar juntos, tal vez hablar para no decir nada, hablar, dirigirse al otro allí donde lo que se dice cuenta menos que el hecho de que se hable al otro.”<sup>386</sup> Escuchar el extraño recorrido de las voces, venir al lenguaje desde las voces silenciadas de las víctimas: experiencia de la excedencia de la lengua (más allá del “léxico ordinario”, permitido, u “oficial” para la política al estilo rortiano) a partir del lenguaje del excluido; también como experiencia del éxodo a través del “balbuceo del bárbaro” (Rabinovich: el balbuceo del bárbaro es la palabra de alguien que al no comprenderse parece que no tiene lenguaje.) que a su vez implica, o intenta devenir en una huida sin retorno, que supondrá, además, el no instalarse, el ir hacia el (no)lugar de la presencia, más allá de la diferencia entre ser/ente: lenguaje como “desastre”. Blanchot, el desastre es la “prosa charlatana”.<sup>387</sup> Escepticismo como vida, preámbulo de una hospitalidad que quiere aprender por fin a vivir: trabajo que (me) compete, sin lugar a dudas, pero sobre todo, abordado (ya) por la alteridad del otro desde una separación o exterioridad irreductible a (mis) poderes.

Hasta aquí el intento de exponer la relevancia filosófica del pensamiento de Levinas, y una breve recuperación de una interpretación política de la alteridad. Lo que ahora haremos será articular aquellas “categorías” levinasianas que nos permitan aproximarnos a los efectos políticos de una lectura gramatológica.

---

“¿Qué quieres decir? Esto supone más de una frase, un diálogo abierto. Cf. Jacques Derrida, *Decir el acontecimiento, ¿es posible?* Traducción de Julián Santos Guerrero, Editorial Arena Libros, Madrid, 2006, p. 85

<sup>385</sup> Es evidente que si hay el acontecimiento hospitalario es preciso que éste jamás sea predicho, programado, ni siquiera verdaderamente decidido.

<sup>386</sup> Jacques Derrida, *Decir el acontecimiento, ¿es posible?*, 2006, p. 82

<sup>387</sup> “La prosa charlatana: el balbuceo del niño y, sin embargo el hombre que babea, el idiota, el hombre de las lágrimas, que ya no se domina, que se relaja, también sin palabras, desprovisto de poder, no obstante más próximo del habla que fluye y se derrama que de la escritura que se retiene, aún más allá del dominio.” Sobre el desastre blanchotiano, volveremos en dos ocasiones más. Maurice Blanchot, *La escritura del desastre*, Monte Ávila Editores, traducción de Pierre de Place, Caracas, 1987, p. 15

## 4.2 Lo Mismo y el otro

¿Cómo articular una relación con lo otro, lo diferente, sin recaer en la ontología? Jean-Luc Marion, advirtió -en su texto *El ídolo y la distancia*, de 1977- que si de lo que se trata es de efectuar simplemente una inversión, de pensar en la singularidad del ente en detrimento del sentido del Ser, lo único que se estaría haciendo sería volver a pisar los dominios de la ontología, ya que el ente seguiría apareciendo bajo el horizonte del Ser.<sup>388</sup> Mientras siga vigente la diferencia entre Ser/ente persistirá la arquitectónica de la ontología. Oponer un centro a otro centro no resuelve nada. Aunque el ente sea pensado de un modo más original no se habrá logrado la evasión anhelada. Ahora bien, Levinas es consciente de esta dificultad. Dentro el Prefacio a la segunda edición (1978) al ensayo de 1947, *De la existencia al existente*, Emmanuel Levinas hace referencia a la objeción de Marion. Levinas especifica que en su proceder filosófico no se trata simplemente de invertir los términos de la famosa diferencia heideggeriana privilegiando al ente en detrimento del ser, como Marion supone. Se trata, en cambio, según Levinas, de un movimiento que se abre paso hacia una ética más vieja que la ontología. De este modo, a partir de esta apertura, se “dejarán significar significaciones más allá de la diferencia ontológica.”<sup>389</sup> Según Levinas, este movimiento corresponde a “la andadura filosófica que va de *Totalidad e Infinito* a *De otro modo que ser*.”<sup>390</sup>

Por lo tanto, después de esta aclaración habría que cambiar nuestra pregunta inicial por esta otra: ¿el tema del Ser abarca la totalidad del sentido del lenguaje? Pensamos que no. Rorty considera que una efectiva salida de la ontología y del problema de la representación sólo se puede llevar a cabo a través

---

<sup>388</sup> “Evidentemente, al desplazar el privilegio del Ser al ente, sólo se consagra la preeminencia de este último como Otro al precio de invertir la diferencia ontológica y, por tanto, consagrarla. Aunque se concluya que existir puede ‘ir más allá del ser’, es todavía dentro de la perspectiva de una ‘relación última del Ser’ donde el existir se despliega en beneficio del ente (...) En esta ambigüedad se puede descubrir el síntoma de una dificultad considerable: la condición impuesta por el ser a lo Otro no desaparece cuando, en contra de ella, se recurre simplemente a dicho ente.” Cf. Jean-Luc Marion, 1999, p. 211

<sup>389</sup> Cf. Emmanuel Levinas, (DEE, 1947), 2000, p. 12.

<sup>390</sup> Cf. Emmanuel Levinas, (DEE, 1947), 2000, p. 12. Por otra parte, Jacques Rolland realiza estupendo ensayo con este mismo tema. Y, precisamente, empieza su ensayo con la objeción de Jean-Luc Marion y la aclaración de Emmanuel Levinas. Cf. Jacques Rolland, “Un chemin de pensée Totalité et Infini – Autrement qu’être”, en, Rue Descartes, Collage internacional de philosophie / 19, *Emmanuel Levinas*, Presses Universitaires de France, Février 1998, pp. 39ss.

del abandono del tema del Ser (es oportuno recordar aquí que Rorty articula el sentido del lenguaje como si las palabras fueran herramientas útiles que nos permiten trabajar y resolver problemas). Sin embargo, Levinas nos permite pensar el tema del lenguaje en un sentido distinto a la preeminencia de la ontología, y al uso del lenguaje como herramienta. Rorty y Levinas coinciden en oponerse a la teoría del conocimiento como correspondencia. Pero, la relevancia del pensamiento levinasiano radica, a nuestro juicio, en dos aspectos. El primero consiste, siguiendo todo lo que se ha dicho en la sección anterior, en la denuncia de la representación como movimiento que asimila las diferencias (“jugando” con las metáforas, asimilar puede implicar también la digestión, el deglutir, esto es, procesar lo otro en lo propio). Se trata de la crítica contra “lo Mismo”. El segundo aspecto consiste en la hiperbolización de una descripción donde lo humano y lo ético encuentran un sentido distinto al que ofrece la comprensión del Ser.

Ahora bien, sobre el primer aspecto, de acuerdo a Levinas, el ideal de asimilar encuentra su correlato (su fundamento) en la pretensión socrática (délfica) de alumbrar la verdad por medio del conocimiento de “sí Mismo”. En la filosofía que se inaugura con Sócrates, el Mismo es una metáfora que representa el movimiento intelectual que partiendo del yo, desea alejarse de la ignorancia a través de un proceso de alumbramiento. Este es un intelectualismo que aborrece lo desconocido, el misterio, lo otro. Es un cierto “amor a la sabiduría” pero como reducción de lo desconocido (lo otro) al Mismo, de lo cual se deduce, sin lugar a dudas, un intelectualismo como amistad hacia los iguales; fraternalidad al conocido que puede verse en relación a una política de la amistad. (En *Políticas de la amistad*, de 1994, Derrida sostiene que “la fratriarquía puede comprender a los primos y a las hermanas, pero *comprender* (...), quiere decir también neutralizar (...) De ahí surge todo el sentido de la educación política en democracia.”<sup>391</sup>). Entonces, el movimiento intelectual como amor a los iguales está implicado esencialmente en la neutralización de lo diferente. Esta complicidad

---

<sup>391</sup> Cf. Jacques Derrida, *Políticas de la amistad, seguido del oído de Heidegger*, traducción de Patricio Peñalver y Francisco Vidarte, Editorial Trotta, Madrid, 1998, p. 13

nos permite advertir la proximidad que guarda la ontología con la política. Es decir, “los juegos de manos” que realiza el Mismo a través de un cierto amor a la sabiduría suponen la ambigüedad –nada inocente- de los términos “comprensión” y “reducción” de lo otro, y esto se puede tomar, a su vez, como una clara posición política.<sup>392</sup> Por otro lado, ¿no es cierto que la fratriarquía como educación política en aras de neutralizar al otro y a la hermana puede guardar una estrecha relación tanto con la democracia como con el totalitarismo?

Por otro lado, Sócrates, mediante la mayéutica, se limita a dar a luz su propia interioridad. Como afirma Derrida en *Palabra de acogida* (texto que leyó un año después del fallecimiento de Levinas) “(la mayéutica) sólo podrá revelarme aquello de lo que yo ya soy capaz”.<sup>393</sup> De esta forma, la mayéutica no (me) enseña nada. Es cierto que la mayéutica no revela nada, desvela sólo aquello de lo que puedo ya saber por mí mismo. El Mismo, apunta Derrida, “es el lugar donde se reúne en sí mismo poder y saber.”<sup>394</sup>

Poder y saber reunidos en una egología como filosofía perenne. Como hemos venido señalando, puede que con ello se esté anunciando un aspecto de lo político.<sup>395</sup> Pero, además de la fratriarquía se puede advertir otro rasgo de lo político en esta relación estrecha entre el Mismo y la ontología, a saber, lo político como apropiación en tanto defensa de un cierto derecho esencial, natural, de lo propio. La defensa de lo propio, lo que se cree que por derecho natural nos es propio, ciertamente tiene una larga historia dentro de nuestra civilización. Al ser tan larga esta historia ya no se problematiza, ni se hace una genealogía de todos los intersticios donde se cruzan la ontología, la religión y la política. Y al

---

<sup>392</sup> “La relación con el ser, que funciona como ontología, consiste en neutralizar el ente para comprenderlo o para apresararlo. No es pues una relación con el Otro como tal, sino la reducción de lo Otro al Mismo.” Cf. Emmanuel Levinas, 1971, p. 37. En la traducción de 1995, p. 69

<sup>393</sup> Cf. Jacques Derrida, *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, traducción de Julián Santos Guerrero, Editorial Trotta, Madrid, 1998, p. 35

<sup>394</sup> Cf. Jacques Derrida, *Adiós a Emmanuel Lévinas*, 1998, p. 35

<sup>395</sup> Si la mayéutica no me enseñada nada, si sólo desvela de lo que se es capaz, entonces, saber y poder remiten a una política de lo viable, de lo posible, de lo rentable y calculable. Se trata de una política que vuelve sobre la figura del Mismo, como individuo o como comunidad. Es también una política que parte del poder *del* anfitrión *sobre* el huésped. Como dice Derrida, se trata de una cadena que une, como dos poderes soberanos, la hospitalidad a la ipseidad. Pensamos, por nuestra parte, que este tipo de política ha sido la más socorrida, la más investigada dentro de la historia de la filosofía política. No nos oponemos a ella de manera directa, sino que nos sentimos insatisfechos con esta visión. Cf. Jacques Derrida, *Adiós a Emmanuel Lévinas*, 1998, p. 35-6

no problematizarse esta historia, se cree fácilmente que es natural la defensa de lo propio. De este modo, en Occidente, la defensa de lo propio ha supuesto un cierto ponerse en guardia –hostilmente- frente la amenazante presencia del otro. En este mismo sentido, en *Totalidad e Infinito*, Levinas identifica la tendencia presuntamente natural a poseer relacionada con la construcción y el cultivo: formas de ser que guardan un estrecho vínculo con el sedentarismo. De este modo, la construcción de la relación entre el Mismo y el otro depende del destino de los pueblos sedentarios, poseedores y constructores de la tierra.<sup>396</sup> Este análisis (o denuncia) nos permite entender lo Mismo como el despunte de una política de la apropiación esencialmente engarzada a un cierto despliegue de hostilidad, en tanto riesgo de perder lo propio frente al bárbaro. En este sentido, para Rabinovich, el Mismo representa *hostilidad* frente al no-ser del otro.<sup>397</sup> La palabra “cultura” es un término latino que –subraya Rabinovich siguiendo atentamente a Arendt- deriva del cultivo de la tierra. Lo Mismo significa entonces arraigo a la tierra, amor a lo propio, posesión, y también posibilidad real de dar muerte física al enemigo, como dice Levinas en su ensayo de 1949, “el otro es el único ente a quien puedo querer matar.”<sup>398</sup> (Al escribir estas palabras no podemos dejar de pensar en el *Segundo tratado sobre el gobierno* de John Locke: En este texto, la comunidad política es necesaria, entre otras razones, por la falta de una autoridad a quien apelar frente al peligro de verse amenazado de muerte por la violencia de otro hombre. El estar expuesto a perder la vida por la agresión de otro hombre es lo que Locke denomina como “estado de guerra”<sup>399</sup>). En *Políticas de la amistad*, Derrida señala que el Mismo como ser-político de lo político, en tanto posibilidad del crimen, aparece como el concepto más potente de lo político en *nuestra* tradición.<sup>400</sup> En *Totalidad e infinito* Levinas califica esta relación (estrecha), entre la ontología del Mismo y el Estado, de injusta, porque el Mismo se mantiene en silencio (indiferente) frente a la eliminación del otro.

<sup>396</sup> Cf. Emmanuel Levinas, 1971, p. 38. En la traducción de 1995, p. 70

<sup>397</sup> Cf. Silvana Rabinovich, 1998, p. 31

<sup>398</sup> Cf. Emmanuel Levinas, (EN) 1993, p. 21

<sup>399</sup> Cf. John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno. Un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, Editorial Biblioteca Nueva, traducción Pablo López Álvarez, Madrid, 1999, §19, p.

56

<sup>400</sup> Cf. Jacques Derrida, *Políticas de la amistad*, 1998, p. 14

Silencio y complicidad de la Ontología. No cuestionar al Mismo es injusticia, afirma Levinas.<sup>401</sup>

Ahora bien, más allá de la denuncia y la crítica, nuestra intención es preguntar, siguiendo a Levinas, si existe alguna relación entre el Mismo y el otro que no equivalga a la transmutación del otro en lo Mismo. Bien puede calificarse la obra de Levinas atendiendo profundamente esta cuestión (como hemos dicho, desde *De la Evasión*, pero sobre todo, en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, de 1949, la cuestión está perfectamente clara para Levinas. Se trata de llamar a cuentas a la filosofía de Heidegger mediante una relación con el otro que no sea ontológica, ni de comprensión ni de dominación. Por eso mismo Levinas cuestiona si “¿la relación del hombre con el ser es sólo ontología?”<sup>402</sup>). Para Levinas, esta cuestión conduce *necesariamente* hacia la heteronomía. De este modo Levinas traslada el sentido de la crítica hacia otros parajes, preguntando: “¿puede haber algo tan extraño como la experiencia de lo absolutamente exterior?”<sup>403</sup>

Para responder, primero hay que especificar qué entiende Levinas por una experiencia heterónoma. En principio hay que decir que, para Levinas, la experiencia heterónoma no es un categorema, y no puede convertirse en un pensamiento claro y distinto, esto es, el movimiento hacia el otro no debería recuperarse en la identificación del Mismo, debería entonces alejarse del movimiento que regresa a su punto de partida. Nos aproximamos, pues, a la salida, al sentido de este éxodo sin retorno que ya anunciábamos. En el Prefacio a la obra *Entre Nosotros* (que contiene ensayos publicados entre 1951- 1988, que por cierto llevó el título de *Del ser al otro* en una publicación previa) Levinas sostiene que en la vida experimentada por los humanos sucede un consagrarse-a-otro. Se trata de una experiencia de la que no hay estadística posible. No hay una gráfica que muestre las tendencias de este posible morir por el otro. “Y sin

---

<sup>401</sup> “La ontología, como filosofía primera, es una filosofía de la potencia. Converge en el *Estado* y la no-violencia de la totalidad, sin precaverse contra la violencia de la que vive esta no-violencia y que aparece en la tiranía del Estado. [...] Filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia”. Cf. Emmanuel Levinas, 1971, p. 38. En la traducción de 1995, p. 70

<sup>402</sup> Cf. Emmanuel Levinas, (DEHH), 2001, p. 151, en, 2005, p. 159

<sup>403</sup> Cf. Emmanuel Levinas, (DEHH), 2001, pp. 265-6, en, 1998, (*La Huella del Otro*) p. 53



embargo la santidad también puede acontecer en lo humano. Uno puede morir por el otro. No puedo probarlo estadísticamente; si lo hiciera, siempre partiría de esta perseverancia del ser en el ser. Y lo humano siempre ha visto lo santo como humano.”<sup>404</sup> Lo interesante, para nosotros, es que Levinas califica esta experiencia como pura “eventualidad”. El consagrarse-a-otro es esa eventualidad heterónoma. Por lo tanto, esta “experiencia” no es la de un sujeto consciente que repara sobre el otro, por el contrario, se trata de una eventualidad, de un episodio contingente que hiere el trascorrir de la epopeya del ser. De esta forma, la “santidad” ya no participa dentro de la economía del ser.<sup>405</sup> (En este sentido, lo contingente, lo eventual, no es aquello que puede predecirse desde una conciencia que alarga sus expectativas en el transcurso de un tiempo continuo, sino lo que constituye la subjetividad misma, sobre esto volveremos).

Así, en la tensión sobre sí Mismo, *sucede* una responsabilidad para con lo ajeno. El ser del hombre no es la única palabra que puede darse sobre lo humano, hay un sentido ético anterior, diferente, inconmensurable, que no se revela con la potencia ontológica. Levinas también denomina a esta eventualidad como “de otro modo que ser”, con lo cual quiere significar una ruptura, un hiato en la indiferencia del Mismo. Entonces, para Levinas “la posibilidad del uno-para-el-otro” constituye el acontecimiento ético heterónomo. De este modo, Levinas trata de dinamitar el sentido del *conatus essendi*<sup>406</sup> (la economía de una insistencia en ser) a través de considerar a lo humano como aquello que contusiona el sentido, la intriga, del Ser, con una “fuerza que es más fuerte que la amenaza de la muerte”. Al final del Prefacio a *Entre Nosotros*, de 1991, con una escritura

---

<sup>404</sup> Levinas continúa diciendo: “El único valor que no puede ser negado es el de la santidad. Y la santidad es la posibilidad de sentir más intensamente el ser-para-la-muerte del otro que mi propio ser-para-la-muerte. Esto no prueba nada. Pero siempre que algo así ocurre decimos que en realidad es humano. Por eso he intentado encontrar un espacio –y por cierto, de una forma fuertemente fenomenológica- en la relación del hombre con el otro, donde esto ocurra.” Emmanuel Levinas, “El rostro y la primera violencia. Una conversación sobre fenomenología y ética”, en, *La huella del Otro*, 1998, pp. 102-03

<sup>405</sup> Al respecto considérese el siguiente texto: “El estallido de lo humano en el ser, la brecha del ser de la que he hablado (...), la crisis del ser, lo de otro modo que ser, se marcan, en efecto por el hecho de que lo que es más natural pasa a ser lo más problemático. ¿A caso tengo yo derecho a ser? ¿Acaso no ocupo, al ser en el mundo, el lugar de alguien? ¡Estamos poniendo en tela de juicio la perseverancia, ingenua y natural, en el ser!” Emmanuel Levinas, *Éthique et Infini*, (El) Arhème Fayard et Radio- France, 1982, p.120. En la traducción de Jesús María Ayuso Díez, Visor, La balsa de la Medusa, Madrid, 1991, p. 113

<sup>406</sup> Cf. Emmanuel Levinas, “El rostro y la primera violencia. Una conversación sobre fenomenología y ética”, en, *La huella del Otro*, 1998, pp. 102

encadenada hiperbólicamente, Levinas dice que: “el en-sí del ser que insiste-en ser- es rebasado por la gratuidad de un fuera-de-sí-para-otro en el sacrificio o en *la posibilidad* del sacrificio, en la perspectiva de la santidad.”<sup>407</sup>

En la obra de Levinas se puede leer a lo humano de otra forma distinta a la perseverancia en el ser, como posibilidad del sacrificio, como contingencia y como eventualidad más allá del ser. Hay que seguir enfatizando que nada hay aquí de destino o necesidad natural. Nada obliga a actuar de esta manera. Sin embargo existe la posibilidad del ser-para-el-otro. Más allá de la fuerza de lo natural, está la “fuerza que es más fuerte que la amenaza de muerte”. Se trata de una fuerza muy singular que se manifiesta de diversas maneras. 1. Como ya habíamos dicho, se trata una fuerza que provoca que se sienta con más intensidad el ser para la muerte del otro que el ser para la muerte del mi propia persona (A la sentencia que reza: “a que lloren en mi casa, mejor que lloren en la casa del otro”, se le puede contraponer la eventualidad, la contingencia, de que “lloren en mi casa.” Pero, de esto, como Levinas señaló, no hay prueba demostrable que valga, ni cálculo, ni registro. Pero cuando llega a suceder, decimos que es propiamente algo humano. Se trata entonces de pasar del “por” al “para el otro”. Es decir, “el por” ejemplifica el mundo de la revancha, de la venganza, de la guerra, de la afirmación prioritaria del yo. En cambio, en “el para el otro” se sufre para alguien, adquiere sentido ético la abnegación de uno, la deposición del yo, la sustitución responsable que desgarrar esa igualdad preconizada consigo mismo.<sup>408</sup>) La posibilidad imposible de que “lloren en mi casa” es signo

---

<sup>407</sup> Cf. Emmanuel Levinas, 1993, p. 10 (El subrayado es nuestro)

<sup>408</sup> Cf. Emmanuel Levinas, *De Dios que viene a la idea* (DQVI), Caparrós Editores, traducción de Graciano Gonzáles, Jesús María Ayuso, Madrid, 1995, p. 144. Por otro lado, hay que enfatizar, para no parecer que somos ingenuos o que estamos defendiendo una “filosofía celestial”, la evidencia de que estamos en este mundo caracterizado por la violencia y el odio del hombre por el otro hombre, sin embargo, tratamos de encontrar elementos que nos permitan elaborar una resistencia a la, como hemos dicho, evidencia más natural de todas la evidencias que hay. Ya hemos repetido que esta es una empresa temeraria (en cuanto es excesiva) pero no por eso deja de tener validez el intento de encontrar un sentido ético que sea independiente o separado de la ontología y la identidad. Considérese el texto de Pascal, para agravar más el asunto, que Levinas cita en exergo a *De otro modo que ser*: “<<...Ese es mi lugar al sol>>. He aquí el comienzo y la imagen de la usurpación de toda la tierra.” (DOMQS), 1995, p. 8. Para Levinas, la presencia bajo el sol y presencia en el mediodía del conocimiento se encuentran reunidos en el término onto-logía. Cf. DQVI, p. 87

hiperbólico de la hospitalidad.<sup>409</sup> La sonrisa no revela adecuadamente el sentido trágico que encierra la hospitalidad. 2. Siguiendo a Walter Benjamin, se puede entender esta *débil fuerza* como la razón por la cual el yo es sujeto de reclamos. Si se conjunta la tesis dos y la dieciocho b de las *Tesis de la filosofía de la historia* se puede sostener que el pasado se vuelca insistentemente rozando al individuo en la conmemoración, como si hubiera una cita contraída desde antiguo por donde puede entrar, en cada instante, un mesianismo sin Mesías (sobre este tema volveremos enseguida). 3. En el mismo texto que Derrida leyó en la ceremonia del a-dios a Levinas, caracterizó esta fuerza como una “suave fuerza que (me) obliga hasta llegar a esa otra curvatura heteronómica que (nos) remite a lo radicalmente otro (es decir a la justicia)”.<sup>410</sup> Estas caracterizaciones, en última instancia remiten a una cierta fuerza que obliga, que se impone, no a la manera de la ley natural de la posesión, sino como fuerza de ley que enseña una cierta exigencia ética, y por tanto, según Levinas, “más original que todo lo que pasa en mí.”<sup>411</sup> (Para que esto no confunda, habría que situar los verbos transitivos: imponer, obligar y enseñar sin el correlato de lo natural ni dentro del contexto de la ley positiva, sino dentro de la excedencia de una fuerza ética inconmensurable con cualquier tipo de fuerza o amenaza física. Pero, ¿acaso esto es posible?). De esta forma, como dice Derrida en *Del derecho a la justicia*, de 1989, hay una ley que no sólo excede o contradice el derecho, “sino que quizá no tiene ninguna relación con el derecho o que mantiene una relación tan extraña que lo mismo puede exigir el derecho como excluirlo.”<sup>412</sup> Derrida señala que hay que reservar, resguardar, la posibilidad de esta fuerza de ley. Pero ¿cómo? ¿Cómo intentar una relación de este tipo? Una aproximación a la respuesta la encontramos en la obra de Benjamin.

---

<sup>409</sup> Aludiendo a la cuestión de la hospitalidad, Derrida afirma en 1997: “Hemos estudiado, concretamente desde el punto de vista antropológico, tales ritos de la hospitalidad de antiguas poblaciones de México donde la llegada del otro, del huésped, las mujeres debían llorar (...) ¿Cómo interpretar esas lágrimas? Se dice que esas mujeres consideraban a los arribantes como (re)aparecidos, los muertos que volvían. Era preciso saludarlos como a (re)aparecidos mediante lágrimas de duelo. Entre la hospitalidad y el duelo hay cierta afinidad.” Jacques Derrida, *Decir el acontecimiento, ¿es posible?*, 2006, pp. 96-7

<sup>410</sup> Cf. Jacques Derrida, *Adiós a Emmanuel Levinas*, 1998, p. 19

<sup>411</sup> Cf. Emmanuel Levinas, (TI), 1971, p. 86. En la traducción de 1997, p. 109

<sup>412</sup> Jacques Derrida, “Du droit à la justice” en, *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»*, Galilée, Paris, 1994, p. 17. *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*, Editorial Tecnos, traducción de Adolfo Barberá y Patricio Peñalver, Madrid, 2002, p. 16

Es importante aclarar que el sentido ético-político que está inmerso en la idea de una débil fuerza, antes de ser tratada por Levinas y Derrida,<sup>413</sup> se encuentra ya presente en las *Tesis sobre la historia* de Walter Benjamin, de 1942. En específico, como se mencionó, en la tesis dos se hace referencia a que se nos ha conferido una débil fuerza mesiánica. Este hecho, otorga derechos al pasado a dirigir sus reclamos a nosotros. Benjamin dice que hay un secreto compromiso de encuentro vigente entre las generaciones del pasado y la nuestra. Como si el pasado clamara una relación con nosotros. Este clamor seguramente es audible, pero es probable que la voz del pasado que resuena con un tono ético-político se enfrente a tonalidades más ruidosas, como las del etnocentrismo. Benjamin nos cuestiona: “¿Acaso no nos roza, a nosotros también, una ráfaga de aire que envolvía a los de antes? ¿Acaso en las voces a las que prestamos oídos no resuena el eco de otras voces que dejaron de sonar?”<sup>414</sup> Por lo tanto, más que intentar una aproximación que parta del yo en dirección a la débil fuerza, hay que sostener lo contrario, esto es, la débil fuerza confronta, interpela, o convoca, desde el pasado deponiendo de esta forma las seguridades del yo. Ella toma la iniciativa, se trata de una deuda contraída con un pasado que no fue nunca nuestro pasado personal.

De acuerdo a Derrida, aquella fuerza que obliga, ha venido a alterar, discreta pero irreversiblemente, los pensamientos más fuertes y más firmes de la ontología contemporánea. ¿De dónde proviene esta fuerza que altera? Proviene, como se ha dicho, de la “proximidad del otro”. Esta “proximidad” no equivale a

---

<sup>413</sup> Desde nuestra lectura, la idea de una débil fuerza se encuentra en Levinas cuando éste trabaja la noción de diacronía. Ahora bien, esta “posibilidad conceptual” se encuentra presente cuando Levinas nos explica, por ejemplo, la relación/no relación con la idea de lo Infinito (“El tiempo como pregunta: relación desequilibrada con lo Infinito, con lo que no se puede comprender, ni englobar ni tocar, quebrantamiento de la correlación”. EN, p. 94-5). Este desequilibrio hay que conjuntarlo a su vez, con todo aquello que implique la relación ética con el otro. En esta relación, “se entreabre una temporalidad cuyas dimensiones de pasado y futuro tienen una significación propia. En mi responsabilidad respecto del otro, el pasado de los demás, que jamás ha sido mi presente, 'tiene que ver conmigo', no es para mí una representación. El pasado de los demás y, en cierto modo, la historia de la humanidad en la que nunca he participado, en la que nunca he estado presente, es mi pasado.” EN, 1993, p. 141. Por otro lado, la idea de una débil fuerza se encuentra explícitamente en Derrida en dos textos principalmente, en *Fuerza de ley* y en *Espectros de Marx*. Sin embargo hay que decir, que Derrida señala en *Espectros de Marx*, que la idea de un tiempo disyunto que nos asedia y nos convoca desde el pasado, fue trabajada en primer lugar por Shakespeare. El enfoque ético-político que encierra esta disyunción será descrita con un mayor cuidado en el apartado 5.2.

<sup>414</sup> Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Editorial Itaca, edición, traducción e introducción de Bolívar Echeverría, México, 2008, p. 36

su tematización, se rehúsa a cualquier conceptualización.<sup>415</sup> De este modo la heteronomía levinasiana no encaja dentro de ninguna ética cognitiva –que con la ayuda de un metalenguaje representaría adecuadamente (mis) deberes con respecto al otro-. En *Totalidad e infinito*, Levinas sostiene que “sólo el otro escapa a la tematización”.<sup>416</sup>

Si tradicionalmente la filosofía consiste en saber de un modo crítico - desde Platón la cuestión ha sido saber cómo plantear buenas preguntas para alejarse de la ingenuidad- es porque, según Levinas, le antecede una exigencia moral. Esta exigencia moral se puede describir de dos maneras. Primero, se podría decir que esta anterioridad, esta fuerza moral es la que tuerce la tematización de cualquier ontología regional y de cualquier epistemología. Anterioridad, inversión, torcimiento o fuerza, que, por otro lado, no conduce a conocerse a uno mismo como tema señalado por el otro, sino a someterse a esta exigencia ética. En segundo lugar, esta anterioridad haría que cualquier saber fuera insuficiente para describir la relación del yo con el otro. Esto se debe a que la alteridad de lo otro no puede ser captada cognitivamente. Ahora bien, Levinas describe esta anterioridad (cuyo sentido es exceder, trascender el *cogito*) con el término de “pre-originario”.<sup>417</sup>

De este modo, Levinas intenta reflexionar con un pensamiento impropio esta exigencia inconmensurable, anárquica, donde la proximidad del otro se anuncia en “términos éticos”. Estos “términos éticos” significan una especie de responsabilidad ilimitada que es anterior al movimiento tematizador del Mismo.

---

<sup>415</sup> En Lévinas la relación de un existente con el otro se da en la comunidad de la no-presencia, en consecuencia, de la no-fenomenalidad. Proximidad y distancias absolutas: *eros* donde, la proximidad del otro, la distancia se mantiene íntegramente, y cuya relación “patética” viene a la vez de esta proximidad. Comunidad sin luz, comunidad anterior a la luz platónica. *Luz* antes de la luz neutra, antes de la verdad que se presenta como tercera y como dialéctica.

<sup>416</sup> Cf. Emmanuel Levinas, (TI), 1971, p. 85. En la traducción de 1997, p. 108-9

<sup>417</sup> En *De otro modo que ser*, de 1974, Levinas trata de sortear los límites lingüísticos con los que tropezó en *Totalidad e infinito*. El objetivo será plantear un lenguaje pre-originario, anárquico en el que despunte el tiempo diacrónico en su única significación positiva: como responsabilidad por el otro, como sustitución y como rehén. El problema es que el lenguaje pre-originario no puede decirse en los términos tradicionales que son “palabra, discurso y lenguaje”. Según Levinas, la intencionalidad husserliana y la pregunta heideggeriana que interroga por el ser, permanecen en el plano de lo Dicho. Por eso mismo, Levinas intentará en *De otro modo que ser* postular un plano anterior a la lógica del ser, esto es el del *Decir*. Cf. Emmanuel Levinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, (DOMS, 1974) le Livre de Poche, Paris, 1978. En la traducción de Antonio Pintor Ramos, Editorial Sígueme, Salamanca, 1987, pp. 100ss.

“Términos éticos”, o como Blanchot refiere, “escritura del desastre”,<sup>418</sup> La ética pre-originaria se escribiría describiéndose. Estas tachaduras o borraduras no son categoremas del pensamiento del Mismo, y sin embargo, el Mismo se ve implicado hasta el extremo, gravemente. Por lo tanto, frente al exceso, de cara a esta curvatura de la enormidad, y ante la urgencia de esta responsabilidad, el sujeto queda acorralado;<sup>419</sup> parafraseando a Rabinovich, hay infiltraciones que disuelven la dureza del mármol.

Así, pues, “en lo pre-originario”, el otro desborda absolutamente toda idea que puedo tener de él. Pero, ¿por qué el otro desborda el concepto, por qué el imperialismo del Mismo, el arraigo en sí, retrocede frente al otro, como dice Levinas? Porque el Otro se anuncia, repetimos, como *pura* exigencia, como *puro* mandamiento, cuya palabra más grave es: ¡No matarás!<sup>420</sup> De esta forma la alteridad del otro es significación sin correlato ontológico, es huella sin marca, escritura sin *logos*, “decir” sin dicho,<sup>421</sup> significación sin signo –es *pura* significación, o significación de la significación-, por lo tanto es pobreza lingüística, miseria conceptual, balbuceo, también desnudez, cuya manera de significar consiste en que (me) señala, en que (me) llama, en que (me) ordena ¿a dar ropa, comida, a hospedar?,<sup>422</sup> más bien, a salir fuera de (mí), a ir fuera del yo

---

<sup>418</sup> Maurice Blanchot se cuestiona: “¿Será la ley el desastre, la ley suprema o extrema, lo excesivo no codificable de la ley: aquello a que estamos destinados sin que nos concierna? El desastre no nos contempla, es lo ilimitado sin contemplación, lo que no cabe medir en términos de fracaso ni como pérdida pura y simple.” Más adelante dice: “El desastre inexperimentado, lo sustraído a cualquier posibilidad de experiencia –límite de la escritura. Es menester repetirlo: el desastre des-escribe.” Maurice Blanchot, *La escritura del desastre*, 1990, pp. 10 y 14

<sup>419</sup> Levinas sostiene en *De otro modo que ser*, de 1974, que “hay que mostrar en el “decir” sin *logos*, la de-marcación del sujeto”. Cf. Emmanuel Levinas, (DOMS, 1974), p. 100. Sobre el “decir” sin *logos*, volveremos más adelante.

<sup>420</sup> Cf. Emmanuel Levinas, “El rostro y la primera violencia. Una conversación sobre fenomenología y ética”, en, *La huella del Otro*, 1998, p. 103

<sup>421</sup> Al respecto, Rabinovich sostiene: “El Decir ético sería el <<de otro modo que saber>> que no se agota en la síntesis del entendimiento, es un lenguaje pre-original, anterior a la experiencia, esto es, anterior al origen. Tal vez esté más próximo a la noción benjaminiana del lenguaje anterior a la caída. El origen que se da en lo Dicho ya transcurre en el encuentro empírico y social con los seres humanos y para él los sistemas lingüísticos son condición necesaria. El lenguaje pre-original es la posibilidad de la comunicación dentro de una lengua: pero se queda en las sombras, habita el silencio, los gestos, es la pasividad de la escucha. Es el acontecimiento en que yo me acerco al otro –o más precisamente, soy sorprendido pasivamente por el otro- y no es manifestación ni saber.” Cf. Silvana Rabinovich, 2005, p. 128

<sup>422</sup> Ahora bien, que la proximidad sea responsabilidad impermutable para con el otro, “condición de rehén”; que la trascendencia sea comunicación que implica, más allá del intercambio de signos, el “don”, la hospitalidad, la “casa abierta”: todos ellos son términos éticos y exhortaciones o incitaciones a la política. Pero cuando el otro no es más lo lejano, como lo confirma Blanchot, sino el prójimo que pesa en

a *dar*, movimiento sin retorno, expulsado sin patria, ni suelo, ni morando en algún lugar.<sup>423</sup> Pero, sobre todo, a encontrarme conmigo mismo dentro de esta exigencia, a reconocer(me) dentro de esta convocatoria, a ser (yo) en tanto “sujeto” -un “yo” sujetado-; sujetado pasivamente a esta suave fuerza que (me) obliga. Se trata de venir al mundo a través del “lenguaje del otro”. Pero, la significación pre-originaria de este “lenguaje del otro” es responsabilidad, es mandamiento, es ley heterónoma que (me) asigna, (me) señala, como (el) único sin posibilidad de renunciar. Si la responsabilidad se pudiera traspasar a otro, si se pudiera renunciar a la responsabilidad, no se estaría hablando de responsabilidad.<sup>424</sup> Entonces, la subjetividad levinasiana consiste en descubrirse como extranjero en el “propio lenguaje”, habitando la palabra que no es la propia, interpelado a proferir una palabra ante la proximidad del otro. Así, el “yo” se vuelve al mundo como lenguaje a través de la palabra del otro.

Aquí queremos detenernos brevemente para explicar un aspecto muy importante de la forma de nuestra escritura. Se han puesto entre paréntesis todos pronombres personales de la primera persona y todos los adjetivos posesivos también de la primera persona. Tenemos conciencia de que esto puede chocar al lector. La razón de esto radica en que Levinas ha escrito sus obras en primera persona y en acusativo. Lo ha hecho así, según nuestra lectura, para acentuar la gravedad de la significación ética que describe. Levinas desea borrar los rastros de indiferencia que se puedan hallar detrás de una escritura impersonal. De esta manera exalta al yo que se encuentra en acusativo antes de que acontezca el logos. Ahora bien, hemos puesto entre paréntesis estos pronombres y adjetivos, porque nuestro texto se rige por otra normatividad escolar. Al escribir entre paréntesis quizá no estamos siendo fieles a ninguna de estas normatividades –la

---

“mi” hasta abrirme a la radical pasividad, la subjetividad como exposición herida, acusada y perseguida, cae a su vez fuera del ser, lo subjetivo significa más allá del ser; ella es tanto como el otro el enigma que desarregla el orden y se opone al ser: la excepción de lo extraordinario, la puesta fuera del fenómeno, fuera de toda experiencia. Cf. Maurice Blanchot, *La escritura del desastre*, 1987, p. 27. Cf. Jacques Derrida, *La hospitalidad*, 2000, p. 33

<sup>423</sup> Cf. Emmanuel Levinas, (DOMS, 1974), p. 101.

<sup>424</sup> Cf. Emmanuel Levinas, “El rostro y la primera violencia. Una conversación sobre fenomenología y ética”, en *La huella del Otro*, 1998, p. 108

escolar y la del autor de las ideas-, sólo expresamos la dificultad que representa describir el pensamiento de Levinas para un trabajo académico.

Retomando el hilo de la exposición, la subjetividad que defiende Levinas se encuentra en entredicho antes del *cogito*. La aparición de la conciencia es producto de la proximidad del otro. De esta forma, al reconocerse como “yo” el sujeto se da cuenta que está convocado, en deuda. Con una deuda que él no ha contraído, pero de la cual es responsable sin escapatoria. La subjetividad levinasiana es, entonces, expresión de una pasividad extrema, a diferencia de la conciencia trascendental donde el yo se encuentra en acto.<sup>425</sup> La subjetividad pasiva es una locura para el *cogito*, porque no hay cura para que este mal (el otro) salga (de mí). La subjetividad es lo otro en el sí mismo. El pensamiento levinasiano puede considerarse como la trayectoria, el recorrido, donde el Mismo pasa de la necesidad de la evasión, esto es, de romper con el encadenamiento al ser, a estar encadenado, sujetado responsablemente al otro (en *De la Evasión*, Levinas sostiene que la evasión consiste también en “la necesidad de salir de uno mismo, (...) *de romper el encadenamiento más radical, más irremisible, el hecho de que el yo es uno mismo.*”<sup>426</sup>). Por lo tanto, la subjetividad levinasiana es responsabilidad por el otro. Ahora bien, como decíamos, la imposibilidad de que el sujeto evada esta responsabilidad por el otro, nos habla de que la subjetividad está constituida de “pasividad”. Contrariamente a la tradición moderna que entiende o construye una subjetividad activa a partir de la razón, Levinas concibe al sujeto desde una frágil pasividad – “del mármol al yeso débil” como dice Rabinovich.<sup>427</sup> Es la propia corporalidad la que da cuenta de esta pasividad como una inalienable responsabilidad.<sup>428</sup> Esta pasividad es, pues, desnudez de la desnudez, es exposición al ultraje, sin vestido y sin coraza para protegerse.

---

<sup>425</sup> Cf. Emmanuel Levinas “El rostro y la primera violencia. Una conversación sobre fenomenología y ética”, en, *La huella del Otro*, 1998, p. 108

<sup>426</sup> Cf. Emmanuel Levinas, (DE, 1935), 1982, p. 98, en, 1999, p. 83

<sup>427</sup> Cf. Silvana Rabinovich, 1998, pp. 29ss.

<sup>428</sup> De cara a la subjetividad moderna que se entiende a sí misma como independiente, autónoma, constructiva y activa, Levinas afirma que el hombre no es él mismo artífice de su propia subjetividad, sino que lo es por estar *sujetado y perseguido* por el otro. La subjetividad no se constituye a sí misma, sino que es constituida por los otros. Levinas propone una subjetividad ajena a la voluntad de poder, una subjetividad a la que acontece lo que desde ella misma es imposible. Lo imposible desde el yo es lo otro, lo ajeno, lo extraño.



Exposición extrema que (me) identifica como único, pero sin reconducirme a mí mismo, sino despojándome de toda quiddidad del Mismo, de tal forma que esta pasividad se hace significación ética en respuesta a una asignación. La exposición tiene aquí una significación distinta a la de la tematización. La exposición significa, para Levinas, el estar ex-puesto al otro “como una piel que se expone a aquello que la hiera.”<sup>429</sup> Ahora bien, esta “escritura exagerada”, exótica, extravagante,<sup>430</sup> “desastrosa” (Blanchot), encuentra su sentido, su relevancia filosófica, cuando de lo que se trata es de mostrar que la ética es, *en verdad*, filosofía primera, o sabiduría del amor, excluyéndose o tergiversando el estatuto de la ontología. Se trata, entonces, en todo esto, de demostrar que la ontología no es la única palabra con sentido que se puede proferir sobre lo humano. Y que la alternativa que nos ofrece Levinas, frente a la diversidad de alternativas (posmodernas) que intentan pensar lo humano más allá de la ontología, como es el caso del propio Rorty, consiste principalmente en profundizar en la gravedad de la significación de una responsabilidad que no sucumbe frente al contexto –cultural, político, económico, liberal-. Se podría decir que donde la representación epistémica fracasa, donde sólo hay esclarecimientos erráticos, la ética no se desvanece como la teoría (al respecto, también es factible advertir, parafraseando a Rorty, pero con un contra sentido, que el desorden filosófico no implica necesariamente el historicismo o el contextualismo, ni mucho menos el fracaso de lo pre-originario). Más aún, como sugiere Raymundo Mier en su Prólogo a *La huella en el palimpsesto* de Rabinovich, Levinas nos revela otro sentido para la reflexión filosófica, esto es, “el acto filosófico no es una mera voluntad de representación, de sentido, de conocimiento, sino la expresión de su condición ética.”<sup>431</sup>

---

<sup>429</sup> Levinas continúa: “(exposición a la manera) como se descubre en el momento de descuidar las defensas, de abandonar el abrigo, de exponerse al ultraje, en suma como ofensa y herida.” Cf. Emmanuel Levinas (DOMSS, 1974), p. 102

<sup>430</sup> Al principio de este apartado mencionamos que no haríamos filología, pero resulta “tentador” hacer referencia al significado que el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* presenta, sobre el término “extravagante”: Escribano que no era de número ni tenía asiento fijo en ningún pueblo, juzgado o tribunal.

<sup>431</sup> Cf. Raymundo Mier, “Leer a Levinas”, en, Silvana Rabinovich, 2005, p. 28

Como se ha visto, hemos utilizado términos hiperbólicos que no llegan a ser categorías. Rabinovich sostiene que se podrían llamar “posibilidades conceptuales”. También se podría decir que son “metáforas de metáforas” con cierto impulso mimetizador.<sup>432</sup> Sin embargo algunos podrían objetarnos que se trata de *pura* palabrería, y en cierto sentido tienen razón, porque en efecto no hay manera adecuada de describir esta exigencia ética que proviene del otro, sin que de alguna manera se traicione al mismo tiempo *aquello* que se quiere significar. Es decir, frente a la exigencia ética del otro, el lenguaje estructurado por la metafísica falla, la representación fracasa, lo dicho traiciona esta exigencia que es indecible e inconmesurable en términos conceptuales. Pero, que el lenguaje falle, que no sea una herramienta útil como quisiera Rorty, no debe implicar la renuncia a seguir pensando todo lo que la alteridad del otro nos provoca. Por lo tanto, para entender el sentido ético de esta alteridad de lo otro que aquí queremos recuperar, y que, sobre todo, nos posibilite pensar de otra forma la política, nos permitimos citar un largo párrafo del extremadamente inquietante Prólogo de Martínez de la Escalera y de E. Cohen a *Lecciones de extranjería. Una mirada a la diferencia*.

El Otro es o debería ser también la circunstancia que nos permite interrogarnos sobre el sentido y la licitud, la genealogía y el futuro de nuestras formas acostumbradas de pensar, nuestros hábitos y nuestras creencias, para mostrar lo que hemos evitado interpretar. El otro es aquel que *nos obliga a cuestionar el valor de lo “propio”*, lo nacional y las conquistas y colonizaciones que en su nombre se han llevado a cabo en contra de los otros, las víctimas. Y la pregunta que en su nombre se anuncie supone un compromiso, el compromiso a oír al otro, a hablar con él, sin el cual no podría hablarse de la invención del futuro. Pensar desde el otro para pensar lo contemporáneo e inventar comprometidamente el porvenir. Este compromiso es un instante de libertad – poético y creativo- para el pensamiento que vive en la filosofía, en la literatura, en el cine y en la historia. *La sola pregunta por el otro no es la última palabra del pensamiento, supone mantener vivo el espíritu de la reflexión, anterior a la propia pregunta, sin el cual no es posible el debate y la decisión*. Este espíritu es el de la libertad, que aunque *provisional y efímera*, dirige todas nuestras acciones.<sup>433</sup>

---

<sup>432</sup> Pero, ¿habría alguna palabra que no fuera metáfora? En esto Rorty tiene mucha razón. Al respecto hay que considerar, también, que Derrida le hace fuertes objeciones a Levinas (en su ensayo titulado “Violencia y metafísica”, en, *La escritura y la diferencia*), sobre el entendido de que pareciera que Levinas intentara encontrar una escritura que no estuviera contaminada por la ontología. Sobre este tema, volveremos en el siguiente apartado.

<sup>433</sup> Ana María Martínez de la Escalera, Esther Cohen (coordinadoras), *lecciones de extranjería. Una mirada a la diferencia*, Siglo XXI Editores, UNAM, México, 2002, p. 8. El subrayado es nuestro.

Entonces, hay que hablar de “espíritus”, de aquellos espectros que se siguen merodeando y cuestionando lo propio en nuestros días, entre ellos, el de la reflexión y el de la libertad. Escepticismo como vida, decíamos en la sección anterior; escepticismo que cuestiona la forma en que nos hemos acostumbrado a interrogar. Escepticismo del otro hombre, el otro “*nos obliga a cuestionar el valor de lo ‘propio’.*” Así, el irreductible aparece con un pensamiento y una libertad puestas en entre dicho por lo otro, se trata de una libertad que el “yo” no quisiera para sí mismo. No queremos seguir parafraseando los conceptos de Martínez de la Escalera y E. Cohen para no estropearlos. Preferimos dejar su escritura así como está, para que la fuerza performativa de esta escritura haga su trabajo (o mejor dicho, para que siga haciendo su trabajo). En el próximo apartado (5.1) relacionaremos estas “posibilidades conceptuales” (Rabinovich), con el pensamiento de la diferencia (Derrida), para entonces, pasar finalmente a una cuestión hiperbólica, cuestión de espíritus, y de espectros, hablándonos de la posibilidad imposible de una política de la justicia (apartado 5.2).

## 5. Lectura gramatológica y política

En este capítulo mencionaremos algunos aspectos importantes de las motivaciones iniciales del pensamiento de la diferencia. Esto no es un trabajo exhaustivo. Dividimos el trabajo en dos partes. En primer lugar, exponemos las razones que justifican que la gramatología sea un gesto político. En segundo lugar continuamos con la contextualización de la relación entre Derrida y Levinas que se inició en el capítulo anterior. Esta relación se expondrá ahora desde la vertiente derridiana.

### 5.1.1 Gramatología, lenguaje y política

En los tres primeros capítulos de este estudio empezamos por reconocer los argumentos del pragmatismo que contribuyen a crear un puente con la tradición del liberalismo político. Ahora, en respuesta a las objeciones rortianas, sobre todo a su propuesta de relegar a la desconstrucción al ámbito de lo privado, esbozaremos, de manera general, seis puntos que nos permiten considerar que desde la gramatología se puede hacer una crítica de lo político. Decimos que de manera general porque sería necesario tomar en cuenta no sólo el siguiente capítulo de este estudio, sino también un trabajo todavía más amplio que demuestre la relevancia de la gramatología para lo político. Y esto, creo que tardará para que mundialmente se asimile la importancia política del pensamiento de Derrida.

1. La gramatología es una crítica<sup>434</sup> de la metafísica de la lengua; efectúa una revisión de la metafísica de la lengua nacional o etnocéntrica, debido a que examina tanto el “narcisismo colectivo” como el “narcisismo instrumental”. Al luchar contra las hegemonías lingüísticas, y lo que éstas determinan, comienza por “desconstruir” los fantasmas onto-teológicos-políticos de una soberanía<sup>435</sup>

---

<sup>434</sup> En término “crítica” tiene una larga historia. Generalmente la crítica se relaciona con la tradición kantiana. Pero también refleja una necesidad casi incuestionable. Se trata de la necesidad que tienen el pensamiento de llegar al elemento más simple (aquí se puede examinar cómo la fenomenología husserliana recoge este presupuesto). La lectura gramatológica también examina todas estas historias que se cruzan dentro del término “crítica”. Así, no se ajusta a la necesidad de llegar al elemento más simple.

<sup>435</sup> Cf. Jacques Derrida, *Acabados. Discurso de Fráncfort. Seguido de Kant, el judío, el alemán*, traducción de Patricio Peñalver, Trotta, Madrid, 2004, p. 24. También hay otra traducción. *Palabras de*

indivisible y las metafísicas estado-nacionalistas. Es importante advertir, como se verá en el siguiente apartado, que la lectura gramatológica no es obra ni el efecto de un programa o método filosófico.<sup>436</sup> A la gramatología hay que entenderla como un gesto, una respuesta, debido a que una sola acción no agota la responsabilidad para el otro.

2. La gramatología es una crítica deconstructiva desengañada<sup>437</sup> sobre el uso instrumental del lenguaje, por ello va a pensar en la genealogía, en la manera como se fueron estructurando los filosofemas clásicos, mostrando las consecuencias también políticas del discurso. Después del 11 de septiembre del 2001, se agudiza la urgencia de otro pensamiento acerca de la *esencia de lo político*;<sup>438</sup> es decir, para la gramatología la singularidad de los acontecimientos mismos determinan la responsabilidad inaplazable para el pensamiento; hay una urgencia que llama a estar atentos a todo aquello que, a través de estrategias acreditadas, solda lo político con la metafísica, con especulaciones capitalistas, con perversiones del afecto religioso o nacionalista.<sup>439</sup>

Partimos del supuesto de que el proyecto metafísico crea, entre otras muchas cosas, la ficción de que se puede preservar a los pueblos detrás de sus fronteras; así, la tradición metafísica maneja la ilusión de la existencia de una lengua propia, materna, natural o adecuada al pensamiento filosófico —privilegio, afinidad *natural* de la lengua alemana con la especulación a la que Occidente le reprocha, no sin razón que es peligrosamente nebulosa<sup>440</sup>—. En efecto, a través del fantasma de lo “propio” se han excluido posibilidades retóricas y políticas. Levinas y Derrida dan cuenta de los modos en que se han

*agradecimiento. Premio Adorno*, traducción de Esther Cohen, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001

<sup>436</sup> El peligro para la deconstrucción es convertirse en un conjunto disponible de procedimientos reglados. Cf. Jacques Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris, 1987, p. 26

<sup>437</sup> Una crítica deconstructiva desengañada implica un pensamiento vigilante sobre todo aquello que a través de una estrategia acreditada —por ejemplo, a través de poderes mediáticos— solda la metafísica con la política. Cf. Jacques Derrida, *Acabados*, 2004, p. 35

<sup>438</sup> Cf. Jacques Derrida, « Auto-immunités, suicides réels y symboliques. Un dialogue avec Jacques Derrida », en Jacques Derrida; Jürgen Habermas, *Le <<concept>> du 11 septembre. Dialogues à New York avec Giovanna Borradori*, Galilée, Paris, 2004, pp. 135-6

<sup>439</sup> Cf. Jacques Derrida, *Acabados*, 2004, p. 35

<sup>440</sup> En este sentido, Derrida interroga el sentido de dos aforismos célebres acerca de los judíos y el lenguaje: “El antisemitismo es el rumor sobre los judíos”; “Los extranjerismos son los judíos de la lengua”. Theodor Adorno, *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, edición de Rolf Tiedemann, Akal, Madrid, 2006, No. 72, p. 115. Cf. Jacques Derrida, *Acabados*, 2004, p. 21

asimilado ficcionalmente las diferencias; de esta forma, el trabajo de la gramatología tiene el propósito de inventar, experimentar, nuevas estrategias del discurso político; pensamiento que hace la experiencia de lo imposible<sup>441</sup> dando voz a lo excluido, es decir, de lo otro —se trata de “la experiencia de lo otro como invención de lo imposible”<sup>442</sup>—. Para esto, la gramatología examina micrológicamente las formas de incluir, afirmar, negar, en el discurso, debido a que todas éstas son formas de hacer cosas, que a su vez comportan efectos políticos.

3. Bajo esta perspectiva, la lectura gramatología debe entenderse como una respuesta a todo lo que puede designar la frase, “después de Auschwitz.”<sup>443</sup> Auschwitz, el irremplazable nombre propio se convierte, gracias a una hiperpolitización, en una metonimia para pensar lo político de otro modo. En ello se advierte una cautela crítica indispensable para el porvenir de la mundialización. Ante los riesgos de consolidar una interpretación metafísica o instrumental del lenguaje, la gramatología plantearía las siguientes preguntas: “¿es posible estabilizar la interpretación de forma perdurable?”<sup>444</sup> ¿Cuál es la axiomática inscrita en la defensa de determinado uso del lenguaje?

5. Estos cuestionamientos exigen una responsabilidad ilimitada; más allá de un pensamiento agudo y consistente en evidenciar los presupuestos metafísicos del lenguaje habría que meditar lo que esta iteración (de los dualismos metafísicos) implica para la reflexión sobre lo humano, sobre todo, para el porvenir del problema de lo viviente/no-viviente.<sup>445</sup> En esto hay una problemática que debe desplegarse con la mayor prudencia, dado que estamos en los “resplandores” de una revolución en el pensamiento y en la acción en torno a nuestra cohabitación con esos otros vivientes que llamamos animales. Esta nueva ecología gramatológica tendría que estar atenta ante una temible fuerza: la potencia de la

---

<sup>441</sup> Al pensar que no hay estabilidad sobre la interpretación de la esencia de lo político, la gramatología logra que se crucen lo posible y lo imposible. Cf. Jacques Derrida, “Notas sobre desconstrucción y pragmatismo”, en Chantal Mouffe (compiladora), *Desconstrucción y pragmatismo*, 1998, p. 163

<sup>442</sup> Jacques Derrida, *Psyché. Inventiones de l'autre*, Galilée, Paris, 1987, p. 27

<sup>443</sup> El nombre de Auschwitz tiene el efecto innegable de apelar a la responsabilidad. Cf. Jacques Derrida, *Acabados*, 2004, p. 33

<sup>444</sup> Ana María Martínez de la Escalera, *Algo propio, algo distinto de sí. Ensayos sobre Dante, Gracián y la astucia del lenguaje*, Editorial Anthropos, Barcelona, 2001, p. 102

<sup>445</sup> Esto quedará más claro en el siguiente apartado.

tradición idealista y humanista<sup>446</sup> de la filosofía. En 1969, Adorno y Horkheimer ya advertían que el dominio del hombre contra la naturaleza está en realidad dirigido contra los animales.<sup>447</sup> “Para un sistema idealista los animales jugarían virtualmente el mismo papel que los judíos en un sistema fascista.”<sup>448</sup> (Al final del apartado siguiente se desarrollarán con mayor detenimiento estas ideas)

6. De este modo, la lectura gramatológica es un gesto político porque demuestra, entre otras cosas, el ejercicio de autoridad del discurso. Al llevar al lenguaje más allá de su espesor ceremonial que tradicionalmente se encuentra asociado con arraigadas jerarquizaciones, al hablar a otra memoria ajena a las sonoridades familiares, se efectúa un ejercicio de “políticas de la memoria”,<sup>449</sup> que supone reflexionar sobre la herencia, no para dejarla en el pasado, sino para actualizarla de otro modo (esto se trabajará en el apartado 5.2). Para esto, como apunta Raymundo Mier<sup>450</sup>, es preciso encarnar en la escritura la memoria de la desaparición. Así, la lectura gramatológica intenta que germine la intensidad del grito de los excluidos —más allá de la oposición vida/muerte— en las sonoridades tenues de la monotonía, del los hábitos del lenguaje.

### **5.1.2 Escritura y logocentrismo: un recorrido hacia una lectura gramatológica a partir del pensamiento de la diferencia de Jacques Derrida**

Ahora expondremos un breve recorrido sobre las motivaciones *iniciales* de la gramatología. En el contexto inicial, comprendido por la década de los 60, se puede reconocer la influencia de Levinas en la “construcción” del pensamiento de la diferencia. Como explicamos en el capítulo cuatro, la cuestión de Levinas

---

<sup>446</sup> Heidegger ya advertía, en su *Carta sobre el humanismo*, de 1946, no sólo la insuficiencia del humanismo sino el daño que provoca. Sin embargo, Heidegger sigue comprometido con una peligrosa ontología regional, espiritual, nacional. La crítica de Derrida a Heidegger está extendida por varias obras, pero se puede ubicar con precisión en: “Les fins de l’homme”, en, *Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972, pp. 129ss ; *Heidegger et la Question. De l’esprit et autres essais*, Flammarion, Paris, 1990, p. 16

<sup>447</sup> “La idea de hombre se expresa en la historia europea en su diferencia respecto al animal.” Max Horkheimer; Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, traducción de Juan José Sánchez, Editorial Trotta, pp. 291

<sup>448</sup> Jacques Derrida, *Acabados*, 2004, p. 35. Por otro lado puede revisarse, Jacques Derrida, *L’animal que donc je suis*, Galilée, Paris, 2006

<sup>449</sup> La frase que designa “políticas de la memoria” es trabajada por Martínez de la Escalera, Rabinovich, entre otros.

<sup>450</sup> Cf. Raymundo Mier, “Derrida: los nombres del duelo, el silencio como claridad”, Prólogo a Jacques Derrida, *Las muertes de Roland Barthes*, Taurus, traducido por él mismo, México, 1998, pp. 20-1

consiste en la búsqueda de una salida a las totalizaciones<sup>451</sup> de la historia y de la razón, nacidas en Grecia bajo la égida de la ontología. Ahora bien, el primer trabajo de Derrida sobre el pensamiento de Levinas se titula “Violencia y metafísica”, de 1964.<sup>452</sup> En este ensayo ya se encuentra activada una lectura gramatológica, sobre todo, en la necesidad de articular un éxodo sin retorno calculable de las categorías ontológicas griegas. En efecto, Derrida va a interrogar las condiciones de posibilidad de tal salida. Esto no es un asunto menor, pues se trata de avizorar un desgarramiento en el núcleo de la lengua griega. Así, la lectura gramatológica permite ubicar la experiencia del éxodo dentro de la misma lengua, lo que para Levinas constituye el “territorio” de una ética pre-originaria. En el pensamiento de Derrida se trata de un éxodo porque no se apropia de ningún territorio. Es importante aclarar que la lectura gramatológica no abandona lo griego, por el contrario, lo acarrea con todo lo que esto implica para el pensamiento. Debido a esto la experiencia del éxodo implica una aporía dado que la necesidad irreductible de operar una salida del dominio de la ontología *tiene* que realizarse en la misma lengua griega, esto es, lo que se pretende someter a cuestión es reiterado y enfatizado por los mismos recursos aparentemente sedicentes.

Derrida le señala esta aporía a Levinas, pero no como un error metodológico, sino argumentando la necesidad de trabajar dentro de la aporía. De este modo, Derrida explora la necesidad de este éxodo dentro de la lengua. Sobre todo, lo que la aporía implica. No se trata, entonces, de rehuir el problema, sino de enfatizar la aporía, mostrando la vigencia y la responsabilidad que implica

---

<sup>451</sup> Agradezco a Rabinovich el haberme aclarado que “totalidad” no es lo mismo que “totalitarismo”. Sin embargo, ¿habría alguna relación entre estos dos términos? Me remito a Levinas quien le responde a Philippe Nemo (éste le había preguntado de si existe en los pensamientos de la totalidad algo de totalitarismo) que: “mi crítica de la totalidad surgió en efecto, de una experiencia política que nosotros aún no hemos olvidado.” Emmanuel Levinas, *Ética e infinito*, 1991, p. 74. En otro lugar Levinas dice, “el totalitarismo político reposa sobre un totalitarismo ontológico. El ser sería un todo. (...) Neutro anónimo, universo impersonal, universo sin lenguaje (...) En este mundo sin palabra se reconoce el Occidente entero.” Emmanuel Levinas, *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, Éditions Albin Michel, Paris, 1963 y 1976, p. 288-9. En la traducción de Juan Haidar, para la Editorial Caparrós, Madrid, 2004, p. 257

<sup>452</sup> “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas” se publicó originalmente en *Revue de métaphysique et de morale*, 3 y 4, 1964. Posteriormente fue publicado junto con otros textos en *L'Écriture et la Différance*, Éditions du Senil, Paris, 1967. En la traducción al castellano, por parte de Patricio Peñalver, en Editorial Anthropos, Barcelona, 1989



para el pensamiento.<sup>453</sup> No rehuir la aporía es una política del pensamiento. Así, Derrida reitera su interés en el proyecto levinasiano a tal punto que dice, “nuestra cuestión es, ¿cómo es posible la buscada dislocación del logos griego, si es que esta ha de formularse finalmente en griego, en nuestra lengua? [...] ¿Se puede fingir hablar un solo lenguaje?”<sup>454</sup> A partir de estos cuestionamientos, además, se puede poner en tela de juicio el supuesto rortiano, a saber, de que hay un solo lenguaje para cada actividad -para las emociones privadas y para lo público-.

Desde la gramatología Derrida leerá *Totalidad e Infinito*, obra de madurez de Levinas, para reconocer las formas, las estructuras,<sup>455</sup> de la gramática griega que siguen envolviendo la pretendida dislocación del logos. Esto llamará poderosamente la atención de Derrida. Concluye pues que Levinas no ha interrogado suficientemente la cuestión que se le impone a partir del uso del lenguaje que su propio proyecto exige. Lo cual le lleva a examinar el hecho de que la crítica a la ontología (griega, y con sus resonancias hasta Husserl y Heidegger) no puede dejar de recurrir al lenguaje del ser, al fondo conceptual de la filosofía, es decir, al lenguaje de la lógica, de la identidad, “de nuestra identidad.” Esto supone la imposibilidad de clausurar un lenguaje para evitar su peligrosidad, o una temible contaminación; la relación con otras lenguas es inevitable. No hay pureza en la lengua, como tampoco hay un origen natural plenamente identificable; lo propio es una ficción.

En consecuencia, como lo señala Martínez de la Escalera, una lectura gramatológica nos permite formular tres cuestiones fundamentales, ¿cómo se vigila para que no entre otra lengua? ¿Cómo se clausura el lenguaje? “¿Es

---

<sup>453</sup> “Derrida revela con esa escritura la aporía constitutiva de lenguaje filosófico: su imposibilidad de aprehender el sentido de una obra. La filosofía se enfrenta a sí a su propio límite: ser una escritura en los límites de sí misma, asumir así el imperativo de la responsabilidad, responder a todo advenimiento.” Raymundo Mier, “Derrida: los nombres del duelo, el silencio como claridad”, Prólogo a Jacques Derrida, *Las muertes de Roland Barthes*, Taurus, traducido por él mismo, México, 1998, pp.20-1

<sup>454</sup> En este mismo sentido, en otra parte del ensayo Derrida afirma: “Se presiente que esta metafísica (refiriéndose a la metafísica de la separación y de la exterioridad levinasiana) tendrá dificultades para encontrar su lenguaje en el elemento de un logos tradicional controlado enteramente por la estructura ‘adentro-afuera’, ‘interioridad-exterioridad’.” Jacques Derrida, 1967, p. 132. En la traducción de 1989, p. 121

<sup>455</sup> El hecho de que Derrida explore las estructuras lingüísticas no lo ubica dentro del estructuralismo francés. La creencia que motiva la evaluación derridiana consiste en que el lenguaje es algo mucho menos estable de lo que los estructuralistas clásicos habían considerado. Cf. Terry Eagleton, *Una introducción a la teoría literaria*, traducción de José Esteban Calderón, Fondo de Cultura Económica, México, 1988, p. 157

posible estabilizar la interpretación de forma perdurable?”<sup>456</sup> Rorty respondería que bajo dominios territoriales, a través de una postura etnocéntrica, lo cual implicaría, bajo nuestra perspectiva, la cercanía experiencias de totalitarias.

Entonces, Derrida ve la necesidad de postular de manera programática la siguiente cuestión: “nos preguntamos acerca del sentido de una necesidad: la de instalarse en la conceptualidad tradicional para destruirla.”<sup>457</sup> En este sentido, Patricio Peñalver, señala que el pensamiento de Derrida consiste en estudiar esta paradoja, o esta aporía, a saber, la de que el diálogo entre helenismo y la metafísica de la exterioridad (pensamiento de la alteridad y la diferencia) debe apoyarse, o recurrir necesariamente, al lenguaje de la tradición filosófica.<sup>458</sup>

Al revisar la lectura gramatológica efectuada por Derrida, hay por lo menos tres cosas que advertir de este primer ensayo sobre *Totalidad e infinito*. La primera cosa es que Derrida y Levinas comparten la misma perspectiva contra el ontologismo.<sup>459</sup> Es importante decir que esta crítica pasa también por una puesta en cuestión de la axiomática intuicionista e idealista de la fenomenología husserliana.<sup>460</sup> Así, una de las primeras motivaciones decisivas de Derrida fue emprender el desmontaje de los supuestos metafísicos, fonologocéntricos de la

---

<sup>456</sup> Ana María Martínez de la Escalera, *Algo propio, algo distinto de sí. Ensayos sobre Dante, Gracián y la astucia del lenguaje*, Editorial Anthropos, Barcelona, 2001, p. 102

<sup>457</sup> « Nous nous interrogeons sur le sens d'une nécessité : celle de s'installer dans la conceptualité traditionnelle pour la détruire. » Jacques Derrida, 1967, pp. 165. En la traducción de 1989, p. 150. Hay que decir que Derrida aclara que no se trata de aniquilar ni de demoler la tradición metafísica sino de desmontarla para evidenciar sus supuestos. “Más que destruir era preciso asimismo comprender cómo se había construido un “conjunto” y, para ello, era preciso reconstruirlo.” Id. “Carta a un amigo japonés” en, *El tiempo de una tesis. Desconstrucción e implicaciones conceptuales*, Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1997, p. 25

<sup>458</sup> Cf. Patricio Peñalver, *Desconstrucción. Escritura y filosofía*, Montesinos, Barcelona, 1990, p. 37

<sup>459</sup> Una de las tesis que Derrida asume (de Levinas) es que el logocentrismo en su sentido filosófico desarrollado, ya sea como fenomenología o como evento del ser, está ligado de “modo inextricable” a la tradición griega y europea; de este modo, el logocentrismo es una “respuesta específicamente occidental a una necesidad mucho mayor” (el sueño estructural del fonocentrismo) que también existe en otras culturas pero que no ha evolucionado como metafísica sistemática, logocéntrica, en ninguna cultura no europea. Cf. Richard Kearney, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, Manchester, 1984, pp. 119-20.

<sup>460</sup> De acuerdo a Derrida, la axiomática intuicionista en Husserl consiste en el “principio de los principios”, esto es, el privilegio absoluto del presente viviente que conlleva a una inatención al problema de la enunciación. Cf. Jacques Derrida, “El tiempo de una tesis: puntuaciones” en, *El tiempo de una tesis. Desconstrucción e implicaciones conceptuales*, Proyecto A Ediciones, traducción de Cristina de Peretti, Barcelona, 1997, p. 14. Al respecto, también en Derrida puede confrontarse, *Sur parole. Instantanés philosophiques*, Éditions de l'Aube, France, 1999, pp. 80-90. En la traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte, *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, Editorial Trotta, Madrid, 2001, pp. 60 y ss.

fenomenología husserlina.<sup>461</sup> Esto se encuentra presente desde su Introducción al *Origen de la geometría* de Husserl, de 1962 (de acuerdo a Derrida, por otra parte, Husserl mantuvo siempre el ideal racionalista de una univocidad como *telos* de la historia<sup>462</sup>).

La segunda cosa básica que se debe rescatar de este primer ensayo en cuestión, es que Derrida enfatiza la aporía a la que nos orilla la gramática griega. Sobre todo, parece que no hay otra alternativa para transitar a la hora que se quiere poner en cuestión la propia estructura logocéntrica que utilizar los mismos conceptos griegos, con todos sus valores y efectos performativos. Es decir, los recursos teóricos indispensables para efectuar la crítica a la ontología son proporcionados por la propia estructura que se pretende evadir. Al respecto, considérese los dualismos entre adentro/afuera, interioridad/exterioridad, inmanencia/trascendencia, etcétera, que son recurrentes dentro del pensamiento levinasiano. Esto revela, como se ha dicho, la imposibilidad de evadir la terminología griega. Con otras palabras, la recurrencia implica la imposibilidad de operar una salida del léxico de la metafísica de la presencia. Por otro lado, también hay que tomar en consideración el valor, la axiomática inscrita en el uso de las palabras, esto es, los efectos performativos en la construcción de lo que llamamos como “sentido común” (un ejemplo cercano de esto sería, que en la actualidad *nadie* se atrevería a poner en cuestión el valor positivo de la democracia. El sentido común nos dicta la necesidad de preservar la cultura democrática porque es “lo mejor inventado hasta ahora”. La preeminencia de nociones como lo mejor, la presencia, *hoy* quedan en suspenso tras evidenciarse sus historias. )

---

<sup>461</sup> Derrida dedica dos textos “mayores” a Husserl: la larga Introducción a la traducción de *El origen de la geometría*, de 1962, y *La voz y el fenómeno* de 1967. De acuerdo a Patricio Peñalver, la desconstrucción sólo tiene lugar en el segundo texto, mientras que el primero “se mantiene en cambio todavía en un horizonte fenomenológico, en un marco metafísico todavía no tematizado o no reconocido como época histórica finita.” Sin embargo, existe un tercer texto, que de hecho fue el primero titulado *Le problème de la gènese dans la phénoménologie de Husserl*, escrito en 1954 pero publicado hasta 1990. También habría que tener en cuenta “Génesis y estructura y fenomenología” en *La escritura y la diferencia*, de 1967, y “La forma y el querer decir” en *Márgenes de la filosofía*, de 1972. Cf. Patricio Peñalver, 1990, p. 45

<sup>462</sup> “La univocidad absoluta es también el horizonte absoluto de la equivocidad. Al conferirle el sentido de una tarea infinita, Husserl no hace, pues, de la univocidad, como lo podríamos temer, el valor de un lenguaje que se sustrae, por empobrecimiento, a la historia, sino la condición a la vez apriórica y teleológica de toda historicidad. Esta univocidad es aquello sin lo cual los equívocos de la cultura y de la historia empíricas no serían posibles.” Jacques Derrida, 2000, p. 105

Ahora bien, esta aporía exige una responsabilidad ilimitada, es decir, más allá de un pensamiento agudo y consistente en evidenciar los presupuestos metafísicos de la fenomenología, de la ontología, habría que meditar lo que esta necesidad de pensar en griego implica para la reflexión sobre lo humano, sobre todo, para el porvenir del problema de lo viviente/no-viviente.<sup>463</sup> (De este problema se desprende el tema de la responsabilidad ante el asunto del porvenir de la Tierra. Este problema generalmente se analiza a través de oposiciones que permite lo φυσικός: naturaleza/cultura, naturaleza/tecnología, naturaleza/artificial, derechos de lo viviente/los no derechos de los que no vive o de lo que todavía no es, etcétera. La responsabilidad para el pensamiento político porvenir está en interrogar pacientemente estas dicotomías, en hacer una lectura atenta para evidenciar supuestos, axiomáticas aparentemente inamovibles, para que de esta forma se arrastren los dualismos metafísicos hacia otros territorios discursivos.)

La tercera cosa rescatable del ensayo “Violencia y metafísica” es la confluencia entre Derrida y Levinas en el análisis sobre lo que la tradición filosófica ha excluido sistemáticamente. Lo otro, es decir, lo diferente e irreductible a los categoremas clásicos, ha sido asimilado, reducido, con el propósito de producir una totalidad aparentemente estable de lo existente. Como si la “espiritualidad occidental” consistiera en no dejar nada fuera de su comprensión.<sup>464</sup> Como si hubiera un secreto compromiso por abarcarlo todo, en no dejar nada en manos de sofistas, magos y especuladores.<sup>465</sup> La Idea es que nada se rezague, que nada se pierda: guardar todo propiamente. El proyecto del pensamiento metafísico crea la ficción de que se puede preservar a los pueblos

---

<sup>463</sup> Esto quedará más claro en el siguiente apartado.

<sup>464</sup> Al reflexionar sobre *La voz y el fenómeno* de Derrida, Levinas escribe: “La metafísica occidental –y probablemente toda nuestra historia en Europa- habrán sido, a través de un aparato conceptual que Derrida desmonta o deconstruye, la edificación y la preservación de esta presencia: fundación de todas las relaciones que se hacen experiencia, es decir, manifestación de entes que se ordenan arquitectónicamente sobre una base que los porta.” Emmanuel Levinas, *Nombres propios*, traducción de Carlos Díaz, Colección Persona, Fundación Emmanuel Mounier, SOLITEC, IMDOSOC, Salamanca, 2008, p. 60

<sup>465</sup> Al respecto, Martínez de la Escalera trabaja la “querrela innecesaria” entre la filosofía y las artes retóricas. La autora establece que “por algunos significativos momentos, los sabios occidentales decidirían que los actos y la palabras fueran juzgados con las mismas leyes de la prudencia ciudadana, ética y política.” Ana María Martínez de la Escalera, *Algo propio, algo distinto de sí. Ensayos sobre Dante, Gracián y la astucia del lenguaje*, 2001, p. 7

detrás de sus fronteras. Al crear ilusiones, simulacros, se han excluido posibilidades retóricas y políticas que ahora están puestas en marcha.

De este modo, Levinas y Derrida dan cuenta de los modos en que se han asimilado ficcionalmente las diferencias, especialmente se han interesado por la fuerza constitutiva del discurso. Las formas de incluir, afirmar, negar, en el discurso, son formas de hacer cosas, que para Derrida consiste en la fuerza performativa de la escritura, esto es, lo que se hace sin decir. Por ejemplo, cuando uno afirma: “no puede haber filosofía política sin sujeto político”, lo que se está haciendo, entre otras muchas cosas, es rechazar otras alternativas de pensar lo político. Esas otras formas de hacer política no respetan ya las fronteras, la soberanía de los pueblos.

La metafísica occidental responde a este deseo de encontrar sistemas, estructuras, que organicen en saberes cada vez más especializados lo que aparece.<sup>466</sup> En el apartado precedente, se analizaba la forma en que Levinas ponía especial énfasis en la reducción (*epojé*) husserlina. Derrida da un paso más al analizar los efectos de ruptura que provoca lo diferente, lo totalmente otro, al momento que se le trata de incorporar al sistema presuntamente bien ordenado del pensamiento occidental.

En efecto, en el contexto de estudio del ensayo sobre Levinas, que se encontraba, por otra parte, bajo el dominio de la interpretación francesa de la fenomenológica husserliana, encabezados principalmente por los trabajos de Merleau-Ponty y Sartre, Derrida empieza a pisar un terreno diferente, el límite o el umbral del paso hacia un pensamiento de lo otro. De tal forma que la actividad gramatológica de Derrida fue leer lo que la interpretación dominante rechazaba u ocultaba (consciente o inconscientemente), como, por ejemplo: “el problema de

---

<sup>466</sup> En su ensayo, “La época de la imagen del mundo”, Heidegger analiza esta preponderancia a relacionar lo que aparece bajo la estructura numérica. Según objeta Heidegger, la matemática griega no se reducía al número, sino que comprendía un horizonte más amplio de percepción. Lo numérico fue apropiándose del sentido de las matemáticas bajo el supuesto de que es lo más familiar con lo que se puede relacionar al ente. Sin embargo, la intención heideggeriana de recuperar un horizonte más amplio, sigue comprometida con una descripción basada en la representación del fenómeno tal como se presenta a la conciencia. Cf. Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en, *Caminos del Bosque*, Alianza Editorial, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, 2000, p. 65

la historia, de la historia de los objetos ideales, de la verdad, la ética y la política, en la descripción, y por tanto, en la *construcción*, de la cosa misma.”<sup>467</sup>

Así, el pensamiento de Derrida se caracteriza, entre otras muchas cosas, por dar cuenta de los elementos que han sido excluidos sistemáticamente por la fenomenología husserliana y por la tradición filosófica en general.<sup>468</sup> Por ello, Derrida concentró su atención en la “escritura”, en tanto elemento denigrado o deslustrado por la jerarquía epistémica, que se encuentra sumamente arraigada en la estructura metafísica de la presencia.<sup>469</sup> En otra de sus obras importantes, *De la gramatología*, publicada en 1967, Derrida explica que la “escritura” ha sido tratada como elemento secundario en relación con el privilegio otorgado a la voz y a la escritura fonética.<sup>470</sup> Esto no es algo reciente.<sup>471</sup> Desde la teoría platónica hasta la fenomenología husserliana,<sup>472</sup> el habla goza de una relación esencial con el “querer-decir”. El “querer decir” implica la creencia de que hay un sentido vivo de las cosas que puede estar presente de manera directa a la conciencia.<sup>473</sup>

<sup>467</sup> Cf. Jacques Derrida, “El tiempo de una tesis: puntuaciones” en, 1997, p. 14. Al respecto, también puede verse, *Sur parole. Instantanés philosophiques*, 1999, p. 81-2; *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, 2001, pp. 61-2.

<sup>468</sup> Al respecto Derrida escribe: “La metafísica consiste en excluir a la no-presencia determinado al suplemento (la escritura es la amenaza suplementaria de lo que se cree erigir bajo del nombre del habla) como exterioridad simple, como pura adición o pura ausencia.” Jaques Derrida, *De la grammatologie*, p. 237, En la traducción de 1971, p. 211

<sup>469</sup> Cf. Jacques Derrida, «Sémiologie et grammatologie. Entretien avec Julia Kristeva», publié dans *Information sur les sciences sociales* VII -3 juin, 1968, et publié dans, *Positions*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972, p. 33. En la traducción al español, M. Arranz, Pretextos, Valencia, 1977, p. 31

<sup>470</sup> “Hay por lo tanto una escritura buena y una escritura mala: la buena y natural, la inscripción divina en el corazón y el alma; la perversa y artificiosa, la técnica, exiliada en la exterioridad del cuerpo. Modificación interior al esquema platónico, escritura del alma y escritura del cuerpo (...) escritura de la conciencia y escritura de las pasiones, así como existe una voz del alma y una voz del cuerpo.” Jaques Derrida, *De la grammatologie*, p. 30. En la traducción de 1971, pp. 24-5.

<sup>471</sup> En este aspecto, Rorty coincide con Derrida. Al interpretar (denostar) la tradición Platón-Kant, Rorty escribe: “La escritura es un mal necesario; lo verdaderamente imprescindible es mostrar, demostrar, hacer ver, poner de manifiesto, poner a nuestros interlocutores en una posición óptima para contemplar el mundo. La teoría de las ideas-copias, la teoría del conocimiento-espectador, constituye el núcleo de la filosofía.” Después dice: “Para Derrida, la escritura aboca a espacios cada vez mayores de escritura, al igual que la historia no conduce al Conocimiento Absoluto o a la Lucha Final, sino a una sucesión creciente de historia.” Richard Rorty, “Philosophy as a Kind of Writing: An Essay On Derrida”, en, *Consequences of Pragmatism*, 1982, p. 94. En la traducción al español, 1996, p. 164

<sup>472</sup> En *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, de 1967, Derrida denuncia el simulacro metafísico de la presencia mantenido por la voz que se escucha: presencia y posesión unidas en la conciencia de sí.

<sup>473</sup> El “querer decir” remite a la auto-afección, al en cuanto a sí, al para sí, a la subjetividad. “Es a partir de este esquema que es preciso oír la voz. Su sistema requiere que sea inmediatamente oída por quien la emite. Produce un significante que parece no caer en el mundo (...) No cae en la exterioridad del espacio y en lo que se llama el mundo, que no es otra cosa que el afuera de la voz. En el habla llamada 'viva', la exterioridad espacial del significante parece absolutamente reducida.” Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 236. En la traducción de 1971, p. 210

Al hacer una revisión –una genealogía– de la tradición platónica, Derrida revela un supuesto básico que sirve para denostar a la escritura: “la escritura es, en tanto fenómeno de representación exterior, inútil y peligrosa a la vez, porque afecta a la transparencia del sentido.”<sup>474</sup> Aquí es oportuno indicar, haciendo un pequeño paréntesis, que este señalamiento es similar a la crítica que Rorty efectúa en contra de la teoría del conocimiento como representación. Como vimos en el primer apartado de este estudio, Rorty afirma que la teoría de la representación como adecuación parte del supuesto de que la mente es como un espejo de la naturaleza. Ahora bien, la creencia de que la mente es un espejo se encuentra relacionada estrechamente con la idea de que la conciencia es capaz de expresar el sentido propio de las cosas. Este encadenamiento de supuestos deriva finalmente en la recurrente creencia de que el sujeto es plenamente consciente y dueño de sus pensamientos.<sup>475</sup> Así resulta que “la voz es la conciencia misma.”<sup>476</sup> Y bajo este último supuesto, es común sostener que, *al escucharme hablar, me estoy identificando conmigo mismo.*<sup>477</sup>

En los diversos ensayos publicados entre 1967 —entre ellos, *La escritura y la diferencia*; *La voz y el fenómeno*, y como ya se mencionaba, *De la gramatología*—, la escritura aparece como la “unidad analizadora” del discurso de la metafísica de la presencia, dislocando o desconstruyendo a la propia

---

<sup>474</sup> Cf. Jacques Derrida, «Sémiologie et grammatologie. Entretien avec Julia Kristeva», en 1972, p.36. En la traducción al español, 1977, pp. 33-34. Por otra parte, sería interesante rastrear, como parte de un proyecto de estudio para el futuro, si los argumentos que se utilizan, por ejemplo, en el *Fedón* para liberar al alma del cuerpo, son semejantes a los utilizados en el *Fedro* para excluir lo gráfico del sentido de las cosas. No hay que olvidar que en el *Fedón* se encuentra formulada la teoría de la afinidad entre el alma y las ideas. Cf. 69e- 84b

<sup>475</sup> Al analizar la obra de Derrida, Terry Eagleton señala que la idea de un yo que constituye una unidad estable es un mito. “Jamás podré hallarme íntegramente presente ante usted; ni siquiera puedo estar totalmente presente ante mi mismo,” Terry Eagleton, *Una introducción a la teoría literaria*, 1988, p. 158

<sup>476</sup> Jacques Derrida, «Sémiologie et grammatologie. Entretien avec Julia Kristeva», en 1972, p. 32. En la traducción al español, 1977, p. 30

<sup>477</sup> Si esto es así, podemos avizorar entonces otros supuestos que se ocultan tras el “querer decir”, y que sostienen la jerarquía antes mencionada. Un primer supuesto implica toda la axiomática que se desprende a partir de la dicotomía entre el sujeto y el objeto. Por lo general, a partir de esta dicotomía giran diversas teorías del conocimiento. Bajo el horizonte epistemológico, lo gráfico, lo material del signo, lo carnal de la escritura, por así decir, son excluidos a la hora de hacer formulaciones con presunción de objetividad, porque se cree, implícitamente, que el sentido es espiritual y no material. De esta manera, se ha sobreentendido que la escritura es un “vicio”, con efectos “tiránicos”. Jacques Derrida, «Sémiologie et grammatologie. Entretien avec Julia Kristeva», en 1972, pp. 34-35. En la traducción al español, 1977, p. 32

fenomenología.<sup>478</sup> En estos textos, Derrida efectuó todo un análisis orientado a comprender cómo es que la escritura constituye y trastorna, por ejemplo, el sistema del “oírse hablar”, la cuestión del “¿qué es?”, incluso la cuestión “¿qué quiere decir eso?”<sup>479</sup> En efecto, en Derrida hay toda una fascinación por la escritura, por la inscripción, o como él mismo explica: “tengo una (irresistible) inquietud por la paradojicidad inexpugnable de una huella (...) la cual para alcanzar su realización debe borrarse y producirse a costa de borrarse”.<sup>480</sup> Esto es, la huella produce efectos ficcionales que son complejos; en tanto rastro la función principal es no aparecer como ficción a costa de borrarse. El sistema que privilegia el “oírse hablar” —que se ofrece como significante no exterior, no mundano, por lo tanto, no contingente— ha dominado durante toda una época la historia del mundo, ha producido incluso la idea de mundo, la diferencia entre lo mundano y lo no mundano, el afuera y el adentro, y todo esto a costa de producir el sentido común que borra y oculta la historia de la escritura.<sup>481</sup> Es la “etapa de la transparencia”, del lenguaje universal de las afecciones del alma, que por consiguiente pueden borrarse a sí mismas.<sup>482</sup>

¿De qué se trata, pues, cuando se habla de una “lectura gramatológica”? Se trata, siguiendo al propio Derrida, de constituir algo que no sea un sistema en sí mismo, “sino una especie de dispositivo estratégico abierto, un conjunto no cerrado, no clausurable y no totalmente formalizable en reglas de lectura, de

<sup>478</sup> Cf. Patricio Peñalver, 1990, p. 55

<sup>479</sup> Desde esta perspectiva se puede analizar el sentido de lo que se denomina como “presencia”. El valor casi supremo e incuestionado que se le ha otorgado a la presencia, se puede reconocer a través de los efectos que produce el discurso filosófico, científico, literario y político, en la cultura occidental. De este supuesto, se desprende la reticencia a tratar el problema de la escritura como algo constitutivo y desconstitutivo del sentido. En el caso específico de Husserl, por ejemplo, de acuerdo a Derrida, existe una problemática que deriva de la inatención a la propia enunciación fenomenológica. Según Derrida, Husserl no cuestionó nunca el lenguaje que él mismo utilizó, aquel que le permitió el despliegue de las reducciones para llegar a las cosas mismas. De esta forma, Husserl recurrió a un lenguaje que no podía estar sometido él mismo a la *epoché* —siendo que este lenguaje es el que hacía posible todos los paréntesis fenomenológicos. Derrida llama “axiomática impensada” a este descuido, a esta desatención, pero sobre todo a la recaída en un lenguaje ingenuo, transparente, como posibilidad de todo trabajo fenomenológico. De este modo, esta axiomática impensada, señala Derrida, limita el desarrollo de “una problemática consecuente de la escritura y de la huella.” Sin embargo, como reconoce el propio Derrida, en *El origen de la geometría*, que apareció agrupado bajo el volumen IV de la obra husserliana, de 1954, paradójicamente, ya se presentaba la necesidad de un estudio de esta naturaleza. Cf. Jacques Derrida, *Positions*, 1972, p. 13. En la traducción de 1977, p. 11; Id, “El tiempo de una tesis: puntuaciones”, en, 1997, p. 15

<sup>480</sup> Jacques Derrida, “El tiempo de una tesis: puntuaciones” en, 1997, pp. 13-14

<sup>481</sup> Cf. Jaques Derrida, *De la grammatologie*, p. 17. En la traducción de 1971, p. 13

<sup>482</sup> Cf. Jaques Derrida, *De la grammatologie*, p. 22. En la traducción de 1971, p. 17



interpretación, de escritura.”<sup>483</sup> Es importante advertir que tal lectura o estrategia no cuenta, o no debería contar, con la finalidad de efectuar una rehabilitación de la escritura (no se trata de devolverle los derechos a la escritura de la que Platón decía, en el *Fedro*, que era un huérfano o un bastardo, por oposición a la palabra, hijo legítimo y bien nacido del “padre logos”<sup>484</sup>). Una operación que tendiera a la rehabilitación de la escritura, en última instancia consistiría en oponer un centro a otro centro, en este caso, un grafocentrismo a un logocentrismo.<sup>485</sup> Eso sería el trabajo propio de la metafísica de la presencia. Si esto hiciera Derrida, entonces tendrían sentido las objeciones de Rorty, aquellas que precisamos en el capítulo tres de este estudio. Se trata, en cambio, de un trabajo de lectura siempre de un texto muy determinado y dentro de un contexto específico.<sup>486</sup> El texto y el contexto están abiertos al análisis.<sup>487</sup> Al interrogar las cuestiones centrales se produce un cierto desplazamiento que permite poner de manifiesto aquello que se produce en el orden del sentido a costa de borrarse. La lectura gramatológica evalúa lo que el texto hace, localizando aquello ficcional dentro del texto, interrogando los supuestos [por ejemplo, el sujeto de la enunciación] que otorgan sentido a la lógica interna del texto en cuestión a costa de borrarse tras haber producido el efecto de aprobación del sentido común. Volviendo a nuestro ejemplo, cuando alguien dice, “no puede haber filosofía política sin sujeto político”, siempre se parte, como decíamos, del correspondiente respaldo de la mayoría, que hace a un lado la larga historia de las significaciones de lo que significa un “sujeto político”. De esta forma, se niega el estatuto de “filosofía política” a otras opciones discursivas que trabajan sin un sujeto político. Pero la

---

<sup>483</sup> Jacques Derrida, “El tiempo de una tesis: puntuaciones” en, 1997, p. 15

<sup>484</sup> Cf. Jacques Derrida, *Positions*, 1972, p. 22. En la traducción de 1977, p. 19

<sup>485</sup> Al hacer una interpretación diferente a la que hace Heidegger de la obra de Nietzsche, Derrida escribe: “La primacía o la prioridad del significante sería una expresión insostenible y absurda de formularse ilógicamente dentro de la lógica que pretende, sin duda legítimamente, destruir.” Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 32. En la traducción de 1971, p. 26 (Nota al pie de página)

<sup>486</sup> Al respecto Derrida escribe: “La lectura no debe contentarse con duplicar el texto, tampoco puede legítimamente transgredir el texto hacia otra cosa que él, hacia un referente (realidad metafísica, histórica, psicobiográfica, etc.) o hacia un significado fuera de texto cuyo contenido podría tener lugar, habría podido tener lugar fuera de la lengua, es decir, en el sentido que damos aquí a esta palabra, fuera de la escritura en general (...) *No hay fuera-del-texto*.” Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 227. En la traducción de 1971, p. 202

<sup>487</sup> Para Derrida “lectura debe ser interna y permanece dentro del texto.” Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 228. En la traducción, 1971, p. 203

defección de la presencia conduce hasta la defección de lo verdadero. Como dice Levinas, a partir de ahora las significaciones no convergen hacia la verdad.<sup>488</sup>

Ahora bien, este dispositivo, o lectura gramatológica, le permitió a Derrida, en aquellas obras, hacer una revisión de la relación entre la escritura y la historia de la filosofía; incluso, el examen lo llevó más allá de ésta, hizo también una evaluación de las presuntas ciencias o discursos sedicentes postfilosóficos (en lingüística, antropología, psicoanálisis), para llegar finalmente a la conclusión, como ya se ha mencionado, de que había una devaluación constante –“incluso oscuramente compulsiva”– de la escritura, fundamentada o sostenida por un conjunto de constricciones.<sup>489</sup> Derrida señala que estas constricciones son de todo tipo, y que se mantienen hasta el punto de caer en contradicciones, en argumentos dogmáticos,<sup>490</sup> y en ficciones.<sup>491</sup> Lo interesante de estas constricciones, es que no se les puede localizar en un solo *topos* de la cultura. Sino que se encuentran esparcidas por todo el espacio socio-histórico de la tradición. Derrida llamó a este sistema no-cerrado de constricciones con el nombre de “logocentrismo” en su forma filosófica; y denominó, bajo el nombre de “fonocentrismo”, al área más extendida de este imperio.<sup>492</sup> En este sentido, Martínez de la Escalera señala que el fonocentrismo se ve reflejado en nuestra tradición a través del valor que se le concede a la presencia. El valor de la presencia ha implicado, a su vez, el otorgarle un valor determinado “a una

---

<sup>488</sup> Cf. Jacques Derrida, *Positions*, 1972, p.11, en la traducción al español de 1977, p. 9. Cf. Emmanuel Levinas, *Nombres propios*, 2008, p. 61

<sup>489</sup> La fuerza de estas constricciones tiene su base en lo que se denomina con el nombre de “significado trascendental”. Nuestra tradición ha añorado el significado que le dé sentido a todos los demás. De vez en vez un gran número de candidatos han ido apareciendo: Dios, la Idea, el Espíritu del Mundo, el Yo, etcétera. Como cada uno de estos conceptos espera dar fundamento a todo nuestro sistema de pensamiento, debe encontrarse por encima del sistema, sin mancharse con el juego o movimiento de las diferencias lingüísticas. Cf. Terry Eagleton, *Una introducción a la teoría literaria*, 1988, p. 159

<sup>490</sup> Como se ha visto, Rorty también es un especialista en denunciar los supuestos dogmáticos de la tradición Platón-Kant. En uno de sus primeros ensayos sobre Derrida, hablando sobre el “logocentrismo”, Rorty señala que éste se traduce en el “intento de divinizarse a uno mismo vislumbrando de antemano los términos en los que formular todos los problemas posibles y los criterios para resolverlos.” Richard Rorty, “Philosophy as a Kind of Writing: An Essay On Derrida”, en *Consequences of Pragmatism*, 1982, p. 109. En la traducción al español, 1996, p. 181

<sup>491</sup> Al respecto, Terry Eagleton señala que el “significado trascendental” produce la ficción de no aparecer como resultado del movimiento de las diferencias lingüísticas. La ficción consiste en suponer que el significado trascendental sirve de ancla, punto de apoyo arquímico. “Dame un punto de apoyo y moveré la Tierra.” Cf. Terry Eagleton, *Una introducción a la teoría literaria*, 1988, p. 159

<sup>492</sup> Cf. Jacques Derrida, “El tiempo de una tesis: puntuaciones” en, 1997, p. 15

(cierta) interpretación o decisión sobre lo que debe ser entendido como lo existente en general.”<sup>493</sup>

Resulta claro que un dispositivo de esta naturaleza requiere de ciertas generalizaciones que sirvan como hilos conductores para una evaluación que quiere alcanzar un gran vuelo. Como dijimos, Derrida se sirvió de la noción de “escritura”. Sólo que Derrida le dio otro sentido a esta palabra, es decir, la transformó y la encadenó hacia otros términos, hacia otros parajes, como lo fueron: la huella, el texto, el parengon, el fármaco, etcétera. Ahora bien, Derrida efectuó este encadenamiento o este arrastre de sentidos (porque siempre son más de uno), bajo el supuesto de que la palabra “escritura”, en sí misma, no significa nada, ya que esta palabra –como toda palabra- no cuenta con un principio y un fin en la delimitación de su sentido propio.<sup>494</sup> De este modo, el dispositivo sugiere que no se ponga sólo atención al significado de los “términos propios” – no se trata de un trabajo exclusivo para el filólogo- sino que además se ponga especial cuidado al movimiento suscitado por el trabajo de lo que Derrida llama *différance*,<sup>495</sup> cuyo papel es, a la vez, el de constituir y el de desconstituir;<sup>496</sup> y que nosotros, por nuestra parte, reinterpretamos -a este movimiento o principio

---

<sup>493</sup> Ana María Martínez de la Escalera, *Interpretar en filosofía. Un estudio contemporáneo*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 2004, p. 20

<sup>494</sup> Cf. Jacques Derrida, *Positions*, 1972, p. 23, en la traducción de 1977, p. 20

<sup>495</sup> “La *différance* no es un concepto en sí mismo, no es algo que pueda pensarse. Ella no se presenta nunca como tal. A nadie.” Jacques Derrida, “La *différance*”, en, *Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972, p. 3. En la traducción de Carmen González Marin, Editorial Cátedra, Madrid, 1998, p. 39. Cf. Terry Eagleton, *Una introducción a la teoría literaria*, 1988, p. 162

<sup>496</sup> Desconstituir o desconstrucción. En “Carta a un amigo japonés”, Derrida escribe algunos prolegómenos a una posible traducción al japonés de la palabra “desconstrucción” (las primeras observaciones de la epístola señalan lo qué no debería ser la desconstrucción, y advierte además de la falsedad de toda frase del tipo “la desconstrucción es x”, lo que de entrada implica la insuficiencia de los conceptos y de la lógica de la metafísica para remitirnos al trabajo o movimiento desconstrutivo de Derrida). Ahora bien, en este envío, Derrida señala que el termino “desconstrucción” apareció propiamente en *De la gramatología*, de 1967. El valor de uso del término “desconstrucción” quedó determinado por el discurso en torno y a partir de esta obra. Como lo refiere el propio Derrida, aquel contexto estaba determinado por el estructuralismo. De tal modo que desconstruir parecía que “era un gesto que asumía una cierta necesidad de la problemática estructuralista.” Pero la desconstrucción, también es un gesto antiestructuralista; “y su éxito se debe, en parte a este equívoco.” Es decir, el estructuralismo dominado por los modelos lingüísticos de la llamada lingüística estructural (que también se llamaba lingüística saussuriana) trataba entonces de deshacer, descomponer, desedimentar estructuras (de todo tipo: lingüísticas, logocéntricas, fonocéntricas, socio-institucionales, políticas, y filosóficas). Pero lo que Derrida intentaba por aquella época no consistía en una operación negativa. Más que destruir, la “desconstrucción” derridiana implica “comprender cómo se había construido un ‘conjunto’ (movimiento más histórico en cierto sentido que el movimiento estructuralista) y para ello era preciso reconstruirlo”. Por lo que la “desconstrucción” de Derrida está más próxima a un trabajo genealógico que al propio estructuralismo. Cf. Jacques Derrida, “Carta a un amigo japonés” en, 1997, pp. 24-5

de diferencia- con el título de “lectura gramatológica”, que consiste básicamente en mostrar los efectos performativos que sufre o padece el discurso –de cualquier tipo-, producidos a partir de un juego donde los conceptos, aparentemente plenos, remiten necesariamente a otros. De tal suerte que “el encadenamiento hace que cada ‘elemento’ –fonema o grafema- se constituya a partir de la traza que han dejado en él otros elementos de la cadena o del sistema.”<sup>497</sup> Se trata de un desplazamiento, diseminación de los signos que no encuentra ya una delimitación en el sentido trascendental. Procrastinación que pide nuevos plazos.

Como se puede apreciar, este tipo de recurso o estrategia es doble (una “escritura hecha a dos manos”, como dice Derrida). Por un lado, se trata de un trabajo de lectura basado en preguntas, donde se trata de desmontar las presuposiciones metafísicas para analizar sus efectos en la creación o consolidación del espacio social de la cultura (se trata de pensar, lo más fielmente posible, en la genealogía, en la forma como se fueron estructurando los filosofemas clásicos, mostrando las consecuencias también políticas del discurso). Por otro lado, se trata de poner en escena la retórica clásica o establecida, con la intención de llevar (desplazar, arrastrar) el texto en cuestión hacia nuevos escenarios con el propósito de inventar,<sup>498</sup> experimentar, haciendo que otras cosas aparezcan como posibles, dando voz a lo excluido.<sup>499</sup> Esto se logra a partir de un cierto “exterior” incalificable para el dominio del texto, un

---

<sup>497</sup> Jacques Derrida, «Sémiologie et grammatologie. Entretien avec Julia Kristeva», en 1972, p.38. En la traducción al español, 1977, p. 35

<sup>498</sup> Se trata de una apertura hacia lo otro, para lo otro, llamado por lo otro, sin lo cual no existiría la posibilidad de que suceda alguna cosa. Cf. Jacques Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris, 1987, p. 61. Cf. Geoffrey Bennington, “Derridabase”, en, él mismo y Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, traducción de María Luisa Rodríguez Tapia, Ediciones Cátedra, Madrid, 1994, p. 38

<sup>499</sup> El 15 de marzo de 1997, Derrida interviene en el Théâtre des Amandiers de Nanterre, con motivo de la representación del espectáculo *Karl Marx Théâtre inédit*, dirigido por Jean-Pierre Vincent y creado a partir de unos textos de Shakespeare, Derrida, Marx. El texto leído en aquella ocasión lleva el título de “Marx, c’est quelqu’un”. Me permito citar dos pasajes que vienen al caso: “En principio, nosotros, en el marco de esta sesión, no hacemos teatro. Pero estamos en un teatro para hablar también del teatro y de la relación entre el teatro y su afuera, de la relación entre el teatro y el mundo, entre el teatro y la historia llamada real, la política, la economía, etc.” “(...) el teatro público puede tener la vocación de dar lugar a la palabra y a la acción políticas, a la responsabilidad política; de abrir otro espacio en el momento en que esta responsabilidad política no encuentra ya, en otra parte, su aliento, a la vez su palabra y su visibilidad.” Jacques Derrida, “Marx, c’est quelqu’un”, en, *Marx en jeu*, Descartes & Cie, Paris, 1997, pp. 12-13, 19. En la traducción al español, *Espectrografías. (Desde Marx y Derrida)*, Edición de Cristina de Peretti, traducción de Julio Díaz y Carolina Meloni, Editorial Trotta, Madrid, 2003, pp. 177, 181

innombrable, que venga a desquiciar y a dislocar la lógica interna del texto en cuestión.

Ahora bien, ¿qué es este exterior? Es la fuerza performativa o la fuerza de la inscripción. ¿Cómo la encontramos? A través de hacer preguntas, tales como: ¿quién afirma? y ¿cómo lo hace? Con estas cuestiones no sólo se trata de reconocer al sujeto de la enunciación, además se interroga a la voz que autoriza, a la autoridad del discurso, al ejercicio del poder discursivo que se sostiene gracias a su adecuación con la tradición (en el ejemplo sobre la sentencia de que reza, “no puede haber filosofía política sin sujeto político”, es evidente que se presumen garantías obtenidas de la tradición filosófica para sostener con autoridad tal aseveración). En este sentido se podría decir también que donde hay dualismos hay jerarquías y ejercicios de autoridad. Al evaluar los opuestos habría que preguntarse, ¿quién opone? ¿Cómo operan estos dualismos? ¿Qué efectos producen las oposiciones? En definitiva, cuando se escribe algo, algo se autoriza y algo queda desautorizado; a la vez que se autoriza cierto contenido quedan desautorizados otros contenidos bajo la fuerza de la afirmación.

Ahora bien, es importante señalar que al hacer preguntas, al arrastrar el texto hacia otro escenario, estamos haciendo otras cosas, todo depende entonces de la fuerza de la inscripción, de los modos de la gramática. Gracias a otra tradición<sup>500</sup> reconocemos que la gramática hace cosas, sabemos que no es una simpleza decir que el discurso hace algo sobre los interlocutores: los incluye o los excluye. En los nuevos escenarios de interrogación se juega parte de la probabilidad misma de la existencia presente y futura. Responsabilizarse de la heteronomía, condición del mundo ético y de lo político, implica no sólo hacer *realidad* la probabilidad de lo común y lo compartido,<sup>501</sup> posibilita también la creación de nuevos espacios para el intercambio del pensamiento político y económico porvenir.

---

<sup>500</sup> Nos referimos a la retórica. “La retórica, en vez de intentar dar una definición que pudiera satisfacer todas las interpretaciones posibles, habría preferido problematizar la idea de comunicación.” De este modo, “la comunicabilidad es la probabilidad misma de la existencia, presente y futura, del mundo humano que tenemos en común.” Ana María Martínez de la Escalera, *Interpretar en filosofía. Un estudio contemporáneo*, 2004, p. 105

<sup>501</sup> Cf. Ana María Martínez de la Escalera, *Interpretar en filosofía. Un estudio contemporáneo*, 2004, p. 105

Por otro lado, una estrategia de esta naturaleza debe evidenciar lo que la historia de la filosofía ha disimulado, prohibido o reprimido, al hacerse o devenir historia.<sup>502</sup> Fidelidad y violencia (entre el adentro y el afuera de la historia de la filosofía) sería entonces el modo como podría calificarse al trabajo realizado por una “lectura gramatológica”, que, por otro lado, produce un gran placer.

Sobre el tema de la fidelidad, es importante recalcar el hecho de que sólo puede efectuarse una estrategia de este tipo habitando las mismas estructuras que se quieren subvertir o transformar. Respecto al tema de la violencia hay que advertir, además, que la sola denuncia de la metafísica, con la terminología propia del racionalismo ilustrado, es insuficiente e ineficaz, pues la metafísica reasume, y en cierto sentido, perpetúa su propia estructura:

No se trata, pues, de atacar a la metafísica de frente sino de minar, de acentuar las fisuras, las grietas que ya desde siempre la resquebrajan y que se plasman de forma general en la carencia de la plenitud tranquilizadora de la presencia que la metafísica, bajo todas sus manifestaciones, desea alcanzar.<sup>503</sup>

Ahora bien, si esta estrategia o lectura no debe consistir, como sostiene Cristina de Peretti, en “atacar a la metafísica de frente”, la fidelidad implica entonces en “tomar presentados, de manera económica y estratégica, los recursos sintácticos y léxicos del lenguaje de la metafísica en el momento en que se desconstruye.”<sup>504</sup> De este modo, la fidelidad que caracteriza a la “lectura gramatológica” parte del reconocimiento de las influencias metafísicas. Sin embargo, la propia fidelidad a la metafísica pide que se reorganice, al mismo tiempo, de otro modo los lugares tradicionales de cuestionamiento. Este trabajo no deja, desde luego, intactas las cosas, como ya se dijo, hay efectos de lectura que son más o menos el equivalente a un cierto desplazamiento, hay producciones que son semejantes a un cierto “arrastre” (*hacia otra parte*, hacia la escritura de lo otro) de los conceptos filosóficos tradicionales. Estos conceptos “arrastrados”, “inventados” son los *mismos* conceptos de la tradición pero con

---

<sup>502</sup> Cf. Jacques Derrida, *Positions*, 1972, p. 14-15. En la traducción de 1977, p. 12

<sup>503</sup> Cristina de Peretti, *Jacques Derrida. Texto y desconstrucción*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 127

<sup>504</sup> Jacques Derrida, *Positions*, 1972, p. 19. En la traducción de 1977, p. 16

una tachadura.<sup>505</sup> La tachadura implica a la vez legitimidad e ilegitimidad, legibilidad e ilegibilidad del concepto tachado que se sostiene sobre una cadena interminable de reinterpretaciones posibles. El “nuevo significado” no es ninguna substancia, en él los signos tachados no producen más que signos.<sup>506</sup> En este punto concreto, coinciden, al parecer, tanto la redescipción rortiana, como la estrategia derridiana. Pero donde hay un quiebre entre ellas, como ya se ha dicho, es en el reconocimiento de esta exigencia ineludible, a saber, la motivación de mantenerse fiel a la herencia de la metafísica.

Para finalizar con esta sección, retomaremos el tema de las diferencias entre la redescipción rortiana y el pensamiento de la diferencia. Para ello, nos remitiremos, dentro del mismo período que estamos analizando, a una valiosa entrevista que Derrida sostuvo con Julia Kristeva en 1968. En esta entrevista, Derrida explica su posición respecto a la herencia de la metafísica, sostiene que él no cree en las “rupturas decisivas”. Esto es importante porque recordemos que

---

<sup>505</sup> El nuevo estatus, por así decir, de los conceptos tachados, refleja dos aspectos importantes. Primero, que la “lectura gramatológica” reafirma la necesidad de recurrir a la tradición filosófica. Segundo, que esta estrategia supone toda la problemática de la traducción. Tanto es así, que Derrida dice que “la desconstrucción es, asimismo, de cabo a cabo la cuestión de la traducción y de la lengua de los conceptos.” Jacques Derrida, “Carta a un amigo japonés”, en 1997, p. 23. En efecto, a partir del pensamiento de la diferencia, hay que entender el problema de la traducción como el problema de la transformación, ya que la idea misma de traducción presenta problemas. Esto es, el ideal de traducción se ha construido bajo el supuesto de que las palabras poseen un sentido preciso, que bajo cierto análisis interpretativo –filológico, hermenéutico- puede accederse a un estrato puro e incuestionado (bajo la autoridad del filólogo). La relación entre una lectura gramatológica con el problema de la traducción nos remite, pues, a considerar tres aspectos importantes. Primero, esta relación nos hace ver que, para que la lectura hermenéutica sea posible, es necesario suponer su contrario. Resulta relevante advertir que la forma como se comprenden los conceptos pertenece al despliegue de la metafísica de la presencia, que básicamente se ha construido bajo dicotomías. De lo anterior se deduce el segundo aspecto de esta relación, a saber, la problematización de un cierto “espacio de ambigüedad” irreductible entre los opuestos. Estas oposiciones no se sostienen por sí mismas. Es decir, en medio de los dualismos hay un espacio que no se ajusta a ninguno de los polos. Este espacio, este juego, es indispensable para poder efectuar la comprensión. Con otras palabras, la disimetría conceptual que se dibuja de cara a una posible traducción implica un espacio de ambigüedad. De tal forma que, como dice Martínez de la Escalera, la problemática de la traducción nos debe llevar a “presentar la economía de este espacio general de la diferencia o la diseminación.” Ana María Martínez de la Escalera, *Interpretar en filosofía. Un estudio contemporáneo*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 2004, p. 7. Ahora bien, este espacio de ambigüedad también puede verse como el momento de asumir riesgos. Y en esto consiste el tercer aspecto. Esto es, situarse o suspenderse en el espaciamento textual de las diferencia, implica el riesgo de abrir o inventar el futuro. Es el momento de hacer que nazcan cosas. Es decir, el problema de la traducción también hace referencia a que en el centro o en el corazón de una lectura gramatológica, se encuentra el problema de la lengua del otro. Se trata entonces de “mantenerse en los riesgos y en la responsabilidad cuando se dice sí en la lengua del otro.” Jacques Derrida, *La entrevista de bolsillo. Jaques Derrida responde a Freddy Téllez y Bruno Mazzoldi*, Coedición entre: Siglo del Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana, Universidad del Cauca, Instituto Pensar, traducción de Ernesto Legrandin, Colombia, 2005, p. 39

<sup>506</sup> Cf. Emmanuel Levinas, *Nombres propios*, 2008, p. 61

Rorty afirma la posibilidad de rupturas, de olvidos, a través de la redescrición. Como se ha dicho, la redescrición tiene lugar a partir del tema de la contingencia tanto de los léxicos como de los problemas tradicionales de las teorías del conocimiento. En cambio, Derrida precisa que “las rupturas siempre y fatalmente se reinscriben en un viejo tejido que debe destejarse continua e interminablemente”. Rorty describe la perspectiva derridiana a través de la figura del ironista teórico; éste es aquel que se siente tentado a encontrar los supuestos metafísicos de sus antecesores; así, supuestamente Derrida describiría las viejas argumentaciones con la finalidad de romper con el lazo que lo uniría con la tradición que arranco con Platón. Como vimos, el ironista quiere encontrar “palabras últimas” para desembarazarse de toda relación con el pasado. Rorty cree que “différance”, “huella”, son aquellos términos que Derrida utiliza para denominar lo inefable, la palabra que no puede ser objeto de comentario, la expresión de lo incondicionado que jamás podrá ser equiparada con un nombre más de lo condicionado.<sup>507</sup> Para Rorty, al no desligarse por completo de la tradición, Derrida posee por desgracia una faceta constructiva, “una faceta que parece hacerle caer en la nostalgia, en la trampa de una arquitectónica filosófica y que, en concreto, le arrastra a construir otro idealismo trascendental.”<sup>508</sup>

Sin embargo, consideramos que el trabajo realizado por Derrida no corresponde al ironista teórico.<sup>509</sup> Desde nuestra lectura, Derrida no busca “palabras últimas” con las cuales describir aquellos supuestos en los que han incurrido sus predecesores, y en general el resto de la tradición filosófica. Eso

---

<sup>507</sup> Rorty esta criticando el siguiente pasaje de *De la gramatología* de Derrida: “La esencia formal del significado es la *presencia*, y el privilegio de su proximidad al logos como *phoné* es el privilegio de la presencia. Respuesta ineluctable desde el momento en que se pregunta ‘¿qué es el signo?’, es decir, cuando se somete al signo a la pregunta por la pregunta por la esencia. La ‘esencia formal’ del signo no puede determinarse sino a partir de la presencia. No es posible evitar esta respuesta, salvo recusando la misma forma de la pregunta y comenzando a pensar que el signo es esa cosa mal nombrada, la única que escapa a la pregunta institutiva de la filosofía ‘¿Qué es...?’.” Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 31. En la traducción de 1971, p. 26. Rorty comenta el anterior pasaje de la siguiente forma: “Cabe un comentario cínico de este pasaje, a saber, que si deseamos saber qué noción ocupa el lugar de Dios para un escritor perteneciente a la tradición onto-teológica, busquemos siempre aquella cuya existencia niega dicho escritor. Tal será el nombre de lo Inefable, de lo que no cabe hablar pero sí mostrar.” Richard Rorty, “La filosofía en cuanto género de escritura”, en *Consecuencias del pragmatismo*, 1982, p.102. En la traducción al español, 1996, p. 173

<sup>508</sup> Richard Rorty, “La filosofía en cuanto género de escritura”, en *Consecuencias del pragmatismo*, 1982, p. 99. En la traducción al español en 1996, p. 169

<sup>509</sup> Véase el apartado 3.2 de este estudio.



sería traicionar el espíritu de la lectura gramatológica, pues se le estaría otorgando una significación especial a las palabras. Como se ha dicho, cada palabra implica un encadenamiento de signos; existe, por parte de Derrida, el reconocimiento de un cierto juego ineluctable que hace que no aparezca el sentido puro en cuanto tal. No se persigue ninguna transparencia o pureza. En esta perspectiva, se puede decir que la lectura gramatológica evita caer en la tentación de alcanzar un nivel más profundo (y de mayor claridad del pensamiento: la nostalgia heideggeriana), y esto básicamente se debe a que el pensamiento de la diferencia no es un análisis ni una crítica. “En cualquier caso, pese a las apariencias, la desconstrucción no es ni un análisis ni una crítica. No es un análisis, sobre todo porque el desmontaje de una estructura no es una regresión hacia el elemento simple, hacia un origen indescomponible. Tampoco es una crítica. La instancia misma de *Krisis* es, como lo es por otra parte todo el aparato de la crítica trascendental, uno de los ‘temas’ o de los ‘objetos’ esenciales de la desconstrucción.”<sup>510</sup> Una lectura gramatológica no aspira, pues, a librarnos de una vez y para siempre de las garantías logocéntricas.

En cambio, habría que decir que el pragmatismo de Rorty sí aspira a librarnos, o sugiere que por lo menos se abandone a la metafísica, a través de privilegiar, precisamente, el antirrepresentacionalismo y el etnocentrismo. Para Derrida es fundamental, como ya se mencionó, la idea de que no se puede abandonar, ni rechazar la herencia de esos conceptos -ni se tiene, por otra parte, medios para hacerlo-. De tal forma que la herencia de los conceptos metafísicos asigna un irrecusable trabajo político, que se debe elaborar a partir de ellos y con ellos mismos. Es un trabajo político porque muestra el ejercicio de autoridad del discurso; ello se hace al interrogar pacientemente a los conceptos tradicionales. “Sin duda hay que transformar los conceptos [...], desplazarlos, enfrentarlos con sus supuestos, reinscribirlos con otras cadenas y modificar poco a poco el terreno

---

<sup>510</sup> Jacques Derrida, “Carta a un amigo japonés”, en 1997, p. 25. Por otra parte, tampoco resulta acertado sostener que la lectura gramatológica cae en la tentación profética, esto es, el anunciar un buena nueva nunca antes vislumbrada por ningún filósofo. La desconstrucción de Derrida no es profética o visionaria; no anuncia un fin inminente o un nuevo amanecer, por el contrario, confronta, o cuestiona los fines de aquellos que asumen una posición profética o visionaria. Cf. Jacques Derrida, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, Siglo Veintiuno Editores, traducción de Ana María Palos, México, 2003, pp. 52-53

de nuestro trabajo y producir, así, nuevas configuraciones.”<sup>511</sup> En este sentido, se podría decir, que la lectura política de la gramatología es un asunto de “natalidad”, porque trata de hacer que nazcan cosas. (Sobre este tema volveremos en el siguiente apartado)

Ahora bien, lo importante para nuestro trabajo es que esta interrogación, esta transformación, sugeridas por Derrida, tienen efectos políticos. Al respecto considérese la interpretación que Raymundo Mier hace de la obra derridiana:

Es preciso quizás hacer encarnar en la escritura la memoria de la desaparición. Hacer germinar la intensidad del grito en las sonoridades tenues de la monotonía, del los hábitos del lenguaje. Llevar al lenguaje más allá de su espesor ceremonial, hablar a otra memoria ajena a las sonoridades familiares.<sup>512</sup>

La lectura que nos propone Raymundo Mier implica, desde nuestra perspectiva, entender que el trabajo de la filosofía es también un asunto de responsabilidad con los otros que sólo aparentemente ya no están presentes. Se trataría de dejarse interpelar por sonoridades irreductibles al etnocentrismo. Esta interpretación se asemeja mucho a la “prosa charlatana” -a la que alude Blanchot<sup>513</sup>- y al “escepticismo político” de Martínez de la Escalera.<sup>514</sup> La “prosa charlatana” y el “escepticismo político” evidentemente requieren que se cuestione el sentido y el alcance que tradicionalmente se le ha asignado a la política. Buscamos, entre otras cosas, que la ética heterónoma sea la que cuestione a la política. Por lo pronto aquí dejamos nuestra exposición de los supuestos y los límites de una lectura gramatológica a partir del pensamiento de la diferencia de Derrida. En el siguiente apartado continuaremos con el examen de los efectos políticos de una lectura gramatológica. Así se incrementará la

---

<sup>511</sup> Jacques Derrida, « Sémiologie et grammatologie. Etrelien avec Julia kristeva » en, *Positions*, by Les Éditions de Minuit, Paris, 1972, p. 35. En la traducción al español por M. Arranz, Pre-textos, Valencia, 1977, p. 33 Por otro lado, se puede aquí, y creo que sin forzar mucho las cosas, la fuente para la redescipción rotiana.

<sup>512</sup> Raymundo Mier, “Derrida: los nombres del duelo, el silencio como claridad”, Prólogo a, Jacques Derrida, *Las muertes de Roland Barthes*, 1998, p.18

<sup>513</sup> “La prosa charlatana: el balbuceo del niño, y, sin embargo, el hombre que babea, el idiota, el hombre de las lágrimas, que ya no se domina, que se relaja, también sin palabras, desprovisto del poder, no obstante más próximo del habla que fluye y se derrama...” Maurice Blanchot, *La escritura del desastre*, 1987, p. 15

<sup>514</sup> Ana María Martínez de la Escalera, *Algo propio, algo distinto de sí. Ensayos sobre Dante, Gracián y la astucia del lenguaje*, Editorial Anthropos, Barcelona, 2001, p. 10

polémica entre el pensamiento de la diferencia con la perspectiva pragmática de Rorty.

## 5.2 Políticas de la justicia

Por más que repitamos que está muerto, Marx, este cadáver —es innegable—  
ha hecho y continúa haciendo hijos, miles de hijos, más o menos legítimos, que  
visten de luto, lo sepan o no, lo reclamen o se valgan de él, aun cuando a veces  
claman o proclaman que no debemos ya apelar a él.  
Jacques Derrida

Existen varias maneras de analizar lo político. Nosotros distinguiremos dos vías. La primera vía la caracterizamos como la interpretación pragmática —a la manera rortiana— de la política liberal. Ahora bien, esta interpretación se apega al núcleo de la tradición del liberalismo político, el cual consiste en el reconocimiento de la aparentemente incontestable pertinencia de la distinción entre lo viable y lo deseable a partir de considerar dos frentes: la justicia y la economía.<sup>515</sup> Esta distinción ha permitido efectuar la administración de las diferencias dado el supuesto de que el fin de la teoría política es la eliminación del conflicto en cuyos resultados siempre se ocultan intereses.<sup>516</sup> Como vimos en el tercer apartado de este estudio, el objetivo último de administrar las diferencias consiste en dirimir las controversias: la controversia y el conflicto se presuponen aspectos nocivos.<sup>517</sup> Si no fuera posible encontrar alguna base para el acuerdo, al

---

<sup>515</sup> El telón de fondo de la teoría política es el análisis de lo políticamente viable y de lo que es deseable. Según Chandran Kukathas y Philip Pettit, la mitad del siglo XX estuvo dividida por estudios de carácter empírico que se reservaban con exclusividad los cultivadores de la ciencia económica y de la ciencia política con el objetivo de estudiar lo viable desde sus respectivos frentes, reduciendo el estudio de lo viable en la capacidad del mercado para producir resultados utilitaristas o al menos “Pareto-superiores”. Por el otro lado, de manera separada, estaban los filósofos que pensaban que su disciplina era analítica o *a priori*, adoptando la opinión de que la filosofía no tenía nada que decir sobre cuestiones de viabilidad. Esa división disciplinas significaba que no había un único grupo de profesionales que pudiera pretender dedicarse simultáneamente a los estudios de viabilidad y deseabilidad requeridos por la teoría política. Hasta que apareció *A Theory of Justice*, de John Rawls, de 1971, que marca una vuelta al estudio de lo que es deseable en el nivel de la organización social y política. Como vimos en el tercer apartado de este estudio, Rorty emprende una interpretación historicista de la obra de Rawls. Cf. Chandran Kukathas; Philip Pettit, *La Teoría de la Justicia de John Rawls y sus críticos*, traducción de Miguel Ángel Rodilla, Editorial Tecnos, Madrid, 2004, pp. 15-29

<sup>516</sup> Habría que preguntarse siempre ¿qué intereses se ocultan detrás de una decisión política? ¿cómo se calculan los intereses? ¿quién o qué calcula?, con el fin de no reducir sus significados a las esferas de lo económico, lo político, lo ético para abrirlos al significado de la justicia.

<sup>517</sup> Nuestra postura implica la idea de que la comprensión de la diversidad de concepciones sobre lo político es un factor positivo, como algo que debe ser celebrado, no como algo que debe ser suprimido. Una democracia pluralista debe dar expresión al disenso y a los valores en conflicto. La valoración del disenso es dejada de lado por Rorty dado que su fuerte separación entre lo público/privado lo lleva a la equivocada creencia de que los desacuerdos deben ser relegados a lo privado. Como vimos, mantiene su confianza en la democracia liberal a partir de sus expectativas en una adecuada educación sentimental y en el progreso económico. Cf. Chantal Mouffe (comp.) *Desconstrucción y pragmatismo*, traducción de Marcos Mayer, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 24-28; Id., *El retorno de lo político. Comunidad*,

menos esta vía buscará limitar las divergencias de opinión, de tal modo que pueda mantenerse la cooperación social sobre la idea del respeto mutuo. Algunos piensan que la base para el acuerdo debe tomarse a partir de la propia cultura — etnocentrismo—; otros pensadores argumentan que dicha reflexión debe fundamentarse en algo que guarde relación especial con la naturaleza humana — por ejemplo, el binomio amigo/enemigo<sup>518</sup>—. Lo cierto es que el análisis descriptivo de los fenómenos sociales de perspectiva etnocéntrica, como basa de la administración de las diferencias, se inclina por reformas y compromisos a corto plazo para ampliar lo que Rorty llama como el “nosotros los liberales”, es decir, la exclusión de la pluralidad y el conflicto de interpretación del ámbito de lo político, operación que esconde el conflictos de intereses. Según el filósofo newyorkino, la ampliación de este suelo se logra a través una adecuada “educación sentimental” que haga una efectiva inclusión del ellos en el nosotros. Esta educación debería darse en términos convencionales. Pero los binomios, las oposiciones de las que se parte, además de producir jerarquías, producen sus propias aporías. Lo cual requiere de un examen crítico.

La otra vía de reflexión la llamaremos políticas de la justicia. Para una comprensión más clara de cómo trabaja una política de la justicia, dividiremos la exposición en ocho puntos. Cabe mencionar que esta división cumple con una función exclusivamente pedagógica, lo cual implica que cada aspecto que se vaya desarrollando posee un estatus de incompletud o de inacabamiento. Se trata de que estos aspectos no se clausuren sobre sí mismos, sino que se interrelacionen. Por lo tanto será necesario relacionar cada punto con el resto para tener una idea general de lo que estamos defendiendo. Una advertencia más. Se evitará, en la medida de lo posible, hacer una ontología de lo político. Adelantando una de las razones que habremos de expresar más adelante, se podría decir que la ontología política se reconoce porque apela a una supuesta efectividad de lo real y a la conjura del fantasma. Sin más preámbulo pasamos ahora al desarrollo de una política de la justicia.

---

*ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, traducción de Marco Aurelio Galmarini, Paidós, Barcelona, 1999, p. 13

<sup>518</sup> La distinción amigo/enemigo y sus correlatos, como víctima/victimario se tratará más adelante.

1. Una política de la justicia consiste en un trabajo<sup>519</sup> crítico con repercusiones políticas. En *sí mismo*, este trabajo crítico *es* ya un gesto<sup>520</sup> político. Parte de una evaluación, de un reexamen o de un trabajo permanente de análisis sobre el duelo en el que se ven atravesadas las sociedades contemporáneas. La hipótesis versa sobre la idea de que existe un trabajo de duelo a nivel mundial; este hecho se puede reconocer por sus efectos sociales, económicos y tele-tecno-mediáticos que aunque son muy determinados atraviesan todo el orbe. La cuestión principal es que existe en curso una sintomatología que cobra una dimensión política internacional. Al evaluar este trabajo de duelo se puede tener un análisis de la *actual* fase geo-política.<sup>521</sup> Ahora bien, este análisis sobre el duelo no consiste en restaurar, por ejemplo, algún marxismo; el examen por sí mismo no sana, salva o rehabilita a un desaparecido; lo que sucede es que al analizar el campo actual, los síntomas que reflejan este duelo de orden mundial —por ejemplo, el trabajo de duelo del horizonte marxista— se abren nuevas posibilidades para la política. Lo que se busca es que al apelar a un principio psicoanalítico, al análisis de los fantasmas, se transformara, se re-politizara, el propio mensaje freudiano. Se trata entonces de analizar el trabajo de duelo que está en curso en la actual mundialización para reinterpretar de otra manera lo político y generar así nuevos espacios para la responsabilidad.

Pongamos un ejemplo concreto de un análisis político de un trabajo de duelo en curso. ¿Qué se dice cuando se repite varias veces la fórmula “Marx ha muerto”<sup>522</sup>? ¿Cuando se repite una y otra vez que “Marx ha muerto” no ocurre acaso que el muerto en realidad no está tan muerto? Esta frase que dura, como perdura la de “Dios ha muerto”, es síntoma de un trabajo de duelo en curso — con todos sus fenómenos de melancolía, de júbilo maniaco, de ventriloquia—

---

<sup>519</sup> Utilizamos la noción de “trabajo” para recuperar —pero a la vez para reinterpretar de otra manera— la noción marxista de trabajo como “esfuerzo aplicado” a la evaluación o al examen crítico del estado que guarda el proceso de duelo en el que se encuentra la humanidad, por ejemplo los crímenes del pasado.

<sup>520</sup> Como veremos, este gesto político debe entenderse como una responsabilidad, una respuesta no agota la responsabilidad. Cf. Jacques Derrida, “Quelqu’ un s’avance et dit. Entretien avec Jacques Derrida” en, *Marx en jeu*, Descartes & Cie, Paris, 1997, p. 54

<sup>521</sup> Cf. Jacques Derrida, « Quelqu’un s’avance et dit. Entretien avec Jacques Derrida », en, *Marx en jeu*, 1997, p. 55-6

<sup>522</sup> Respecto a la frase “Marx ha muerto” como síntoma de un trabajo de duelo en curso, véase, Jacques Derrida, « Marx, c’est quelqu’un », en, *Marx en jeu*, Descartes & Cie, Paris, 1997, pp. 24-5

¿Qué ocurre entonces cuando la tierra entera empieza recordar por boca de mucha gente que “Marx ha muerto”, que el “comunismo ha muerto”? ¿Qué significado político tiene este trabajo de duelo? ¿De qué es síntoma la reiteración del anuncio de que el mercado capitalista es el único modelo viable? El sentido de estas preguntas apunta a la necesidad de leer de otra manera al marxismo, “herederos como somos de *más de un* discurso, como de una inyunción por sí *disyunta*,”<sup>523</sup> como lo hiciera a su manera Blanchot.<sup>524</sup> Es evidente que la iteración de la frase “Marx ha muerto” quiere tener un doble efecto performativo: por un lado, se está, o se quiere, matar al marxismo; por otro lado, se deja sin posibilidad de elección a las futuras generaciones a que decidan sobre esas herencias, es decir, de una manera anti-ilustrada, se les niega a los hijos el uso público de la razón (Kant<sup>525</sup>). Los resultados que se puede anticipar es que alrededor de la figura de Marx —y de todo lo que se le puede asociar a este nombre— hay en curso un trabajo de duelo mundial.

En este sentido, el análisis del trabajo de duelo en curso implicaría, además, estar atento, con una actitud crítica, respecto a todos los dogmatismos<sup>526</sup> ontológicos que intentan —desde la caída del muro de Berlín— ignorar las huellas, los síntomas, los efectos, de este trabajo de duelo respecto a esta herencia —la marxista, que se mantiene por cierto en la indefinición, en el secreto, en una heterogeneidad irreductible, en la indeterminación entre la vida y la muerte (sobre este punto volveremos)—. Los dogmatismos políticos, cuyos efectos, si se quiere ontológicos, apelan a una supuesta efectividad de lo real y a la conjura del fantasma.

---

<sup>523</sup> Jacques Derrida, *Espectros de Marx. El trabajo de la deuda. El trabajo del duelo y la Nueva Internacional*, traducción de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Editorial Trotta, Madrid, 1995, p. 30

<sup>524</sup> “En Marx, y venidos siempre de Marx (...) desde Marx, cada uno, al hablar, al escribir, no deja de sentirse sometido so pena de darse cuenta de que está prescindiendo de todo.” Maurice Blanchot, *La risa de los dioses*, traducción de J. A. Doval Liz, Taurus, Madrid, 1976, p. 89

<sup>525</sup> Cf. Immanuel Kant, “¿Qué es la Ilustración” (1784), en, *Filosofía de la Historia*, traducción de Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1987, p. 28

<sup>526</sup> Cf. Jacques Derrida, « Quelqu’un s’avance et dit. Entretien avec Jacques Derrida », en, *Marx en jeu*, Descartes & Cie, Paris, 1997, p. 54

2. Una política de la justicia analiza los fantasmas de una herencia, no para dejarla en el pasado sino para lanzarla al porvenir. Pero esta política no se especializa en representar el origen del mal,<sup>527</sup> no se detendría en especulaciones teológicas. La ontología asociada al duelo consistiría en analizar el cadáver, ver dónde quedó el cuerpo, en reconocer la tumba. Se trataría de un trabajo sobre los restos. En cambio, una política de la justicia analizaría detenidamente, por separado, cada aparición del fantasma de una herencia, en su singularidad. La singularidad del acontecimiento es la que marcaría el rumbo o el *ritmo* del análisis. Es un trabajo político a “contratiempo” debido a que los fantasmas se desplazan, jamás se reúnen en una sola escena, en un solo presente, reaparecen siempre hablando a la vez varias veces y con varias voces, causando, de este modo, diferentes malestares, como el desquiciamiento de la linealidad de los presentes. De este modo, el espacio virtual en el que se mueven los fantasmas propicia el estallido del tiempo que llamamos sincrónico. El devenir de los fantasmas de una herencia, su espacio virtual, disemina la secuencia que se creía ininterrumpible de los “ahora”. El principal reto consiste en trabajar sobre esta superficie sin superficie, a través de un tiempo disyunto o desajustado, *out of joint*, en la deuda y en la urgencia. En consecuencia, cada trabajo político tiene su *ritmo* de análisis sobre la superficie sin superficie de una anacronía. Es decir, una política de la justicia está llamada a entrelazar varios tiempos heterogéneos en un mismo tiempo disyunto; esto se logra tejiendo varios regímenes de discurso, de discursos a la vez “reales” y “ficticios”.<sup>528</sup> De este modo, una política de la justicia cambia el terreno convencional del análisis político al dislocar el presente; nos alerta de que un presente jamás se reúne. Una política *hecha* de contratiempos perturba los consensos al reinscribir un tiempo disyunto;<sup>529</sup> vuelve

---

<sup>527</sup> Es decir, no busca, como la teología, dar una explicación del origen o naturaleza del mal, de la falta, de la injusticia.

<sup>528</sup> Jacques Derrida, « Marx, c'est quelqu'un », en *Marx en jeu*, 1997, p. 20

<sup>529</sup> En la academia existe cierta prisa por representar, con un gesto de reconciliación, el consenso sobre lo que se debería entender por la naturaleza de lo político. Pero, en la academia, otros han resistido a la tentación, en un momento difícil de nuestra historia, vigilando y trabajando, cambiando el terreno y perturbando el “nuevo consenso”. Lo que nosotros llamamos como el “nuevo consenso” es la idea de que lo político debe partir de distinción entre lo viable/deseable. Cf. Jacques Derrida, “Marx e hijos”, en Michael Sprinjer (ed), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*,



a traer a la discusión actual aquello que se creía muerto, acabado, superado, por ejemplo, el marxismo. De este modo la hipótesis sobre el trabajo de duelo mundial respecto al marxismo se puede reformular en estos términos:

Ese “trabajo de duelo” no es sólo el de los “marxistas” o el de las sociedades así llamadas “comunistas”; también atormenta a los peores adversarios del comunismo, a los cruzados del anti-marxismo, a los grades sacerdotes del neoliberalismo económico. Los que cantan el triunfo final del mercado capitalista han perdido a su “enemigo”, su fantasma ya no llena aforos.<sup>530</sup>

La cuestión también apunta a transformar el discurso psicoanalítico, que en general concierne a los individuos, para analizar una fase del duelo mundial, incluso una melancolía geo-política, debido a que el trabajo de duelo no es exclusivo de los que se denominan marxistas.<sup>531</sup> Justo cuando la retórica de la muerte de Marx cede a la euforia, cuando celebra con acentos de júbilo el vínculo entre el mercado y la democracia, se debe analizar lo que este júbilo representa dentro de su propia fase de duelo, por la “muerte”<sup>532</sup> de su “enemigo”.<sup>533</sup> Esta fase de duelo mundial se presenta, pues, como un síntoma que nos convoca, en la urgencia, a asumir una *nueva* responsabilidad política. Esta *nueva* responsabilidad nos permite cuestionar: ¿cuáles son esos signos (síntomas) que atraviesan la susodicha “mundialización”? El júbilo de la retórica de la muerte de todo excepto del capitalismo, puede implicar al menos dos cosas. En primer lugar, este júbilo de victoria mantiene “viva” la memoria del derrotado. En segundo lugar, el júbilo se establece para mantener distancia respecto al derrotado. Con otras palabras, por un lado, se llama al muerto, y por el otro lado, se le prohíbe; lo vuelven a la vez inevitable e ilegítimo. En consecuencia, la

---

traducción de Mata Malo de Molina, Alberto Riesco y Raúl Sánchez, Akal Ediciones, Madrid, 2002, pp. 247ss.

<sup>530</sup> Cf. Jacques Derrida, « Quelqu'un s'avance et dit. Entretien avec Jacques Derrida », en *Marx en jeu*, Descartes & Cie, Paris, 1997, p. 55-6

<sup>531</sup> Para Derrida, la cultura marxista ha formado parte del fenómeno de “mundialización”. Sería pues difícil borrar de ella toda referencia marxista. Cf. Jacques Derrida, “Marx e hijos”, 2002, p. 297

<sup>532</sup> “Por más que repitamos que esta muerto, Marx, este cadáver —es innegable— ha hecho y continúa haciendo hijos, miles de hijos, más o menos legítimos, que visten de luto, lo sepan o no, lo reclamen o se valgan de él, aun cuando a veces claman o proclaman que no debemos ya apelar a él.” Cf. Jacques Derrida, « Marx, c'est quelqu'un », en *Marx en jeu*, 1997, p. 10

<sup>533</sup> Aquellos que son los defensores del neoliberalismo cargan también con este duelo. Cf. Jacques Derrida, « Quelqu'un s'avance et dit. Entretien avec Jacques Derrida », en *Marx en jeu*, Descartes & Cie, Paris, 1997, p. 63

sintomatología mundial revela un Marx embarazoso e interminable del que sabemos bien que, en cierto modo, está muerto. De este modo, una *nueva* responsabilidad política consistiría en convocar a esos fantasmas del marxismo, y no en conspirar en contra de ellos (en el momento que un “cierto orden parece hoy conjurar el nombre de Marx”<sup>534</sup>), de modo que habría que estar vueltos hacia los fantasmas.

3. ¿Qué significado puede tener el cruce entre aquello que designan esos nombres indicativos como el de Marx, lo político, el fantasma? Lo que sucede en este cruce es una “repolitización”.<sup>535</sup> La repolitización ejecuta algo, es un decir haciendo, se vuelve práctica. Así, esta repolitización opera una doble significación. En primero lugar consiste en dar la bienvenida al acontecimiento (al fantasma); saludar significaría abrir otro espacio, dar el aliento, la palabra y visibilidad a la responsabilidad política. Sin embargo, la vocación de dar lugar a la palabra del otro y a la acción política, como toda experimentación arriesgada, corre el peligro de ser llamada ilegítima, el riesgo de ir a contracorriente y a contratiempo de lo que domina el campo político del momento. En segundo lugar, al efectuar cada análisis sobre la base de que el fantasma es en todo momento algo singular, esta repolitización corre el peligro de no nacer nunca como tal. Y es que una política de la justicia no cuenta con un plan, ni un método predeterminado. Por eso existe el riesgo de no poder definir nunca la unidad de su proyecto.<sup>536</sup> Por lo tanto, se trata de un trabajo sin sobredeterminación. De este modo la responsabilidad política no es hegemónica en ningún momento, se presenta sin sistematización.<sup>537</sup> Sus reflexiones no cuentan con un punto de apoyo arquimédico debido a que cada aparición del fantasma es como si fuera a la vez la primera y la última aparición.

---

<sup>534</sup> Jacques Derrida, « Marx, c'est quelqu'un », en, *Marx en jeu*, 1997, p. 11

<sup>535</sup> Sobre la re-politización como un experiencia arriesgada pero a la vez fecunda, véase, Jacques Derrida, « Marx, c'est quelqu'un », en, *Marx en jeu*, 1997, pp. 17-8

<sup>536</sup> Cf. Jacques Derrida, *De la gramatología*, 1971, p. 9

<sup>537</sup> ¿Por qué aparece la política de la justicia sin sistematización? En primer lugar porque lo espectral se resiste a la tematización. Las figuras de la alteridad no se manifiestan en cadena, sus apariciones son azarosas, contingentes. Segundo, la unidad de todo aquello que se deja mentar actualmente a través de las distinciones está en principio determinada por una época histórico-metafísica cuya clausura no se alcanza a entrever.

Sin embargo, en nombre del porvenir — ¿qué quiere decir hablar en nombre del porvenir? ¿Acaso no es, como pensaba Kant, hacer un uso público de la razón?<sup>538</sup> — que demanda una “nueva Internacional” que, atravesando las diferencias y las oposiciones de fuerzas sociales, no es otra cosa que nueva dimensión del análisis y del compromiso político. Una “nueva Internacional” depende de una evaluación de las urgencias, de las situaciones singulares. Lo que se denomina como una “nueva Internacional” es lo que llama a la amistad de una alianza sin institución, es un lazo intempestivo y sin estatuto, sin nombre y sin título, apenas público, sin contrato, *out of joint*, sin regulación, sin partido, sin patria, sin comunidad internacional.<sup>539</sup> Dentro de ésta, el análisis debe ser recomenzado cada día, en cada lugar. Una “nueva Internacional” que busca a través de las crisis del derecho internacional, que denuncia la insuficiencia de un discurso, por ejemplo, el de los derechos humanos.<sup>540</sup>

4. De este modo, una política de la justicia, en tanto análisis del estado de duelo, no se ajusta a la distinción entre lo viable y lo deseable tal como lo explicamos al inicio de este apartado. Esta política no administra las diferencias bajo principios regulativos. No dirimir a través de principios la naturaleza de los conflictos puesto que la decisión no cancela el problema: una indecidibilidad habita la decisión. Una política de la justicia no tiende a perpetuar esquemas<sup>541</sup> de lectura, ni siquiera el crítico debido a que su trabajo no se encamina a producir definiciones,<sup>542</sup> manifiestos, que desembocarían en la construcción de partidos, instituciones,<sup>543</sup> soldadas por el trabajo jerárquico de la verdad que sería lo contrario de un trabajo sin condición (*Universidad sin condición*). Así, sus

<sup>538</sup> Cf. Emmanuel Kant, “¿Qué es la Ilustración?” en, *Filosofía de la Historia*, 1978, p.28

<sup>539</sup> Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, 1995, pp. 99-100

<sup>540</sup> Cf. “Marx e hijos”, 2002, p. 278-9

<sup>541</sup> Cf. Silvana Rabinovich, *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2005, p. 386

<sup>542</sup> De este modo, a partir de una política de la justicia no se obtiene ninguna definición de lo que es la ley, la naturaleza humana, la naturaleza de lo político. Una política de la justicia no está hecha para *scholares* debido a que pone en cuestión la distinción tajante entre lo efectivo y lo no-efectivo, entre lo real y lo no-real. Cf. Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, 1995, p. 25

<sup>543</sup> Una política de la justicia, como gesto de responsabilidad política, no agota el trabajo de duelo mediante actos jurídicos, políticas de consenso y de comunicación. Una política de la justicia demanda que la Instituciones cumplan con su papel, las confronta al cuestionarlas sobre sus principios liberales.

recursos políticos son contingentes, literalmente *efímeros* (una política de la justicia no es la suma de las opiniones *privadas* analizadas según técnicas sociológicas), sin estatuto, ni siquiera a la constancia en la inestabilidad, pues puede contar con “fases largas”, pero además, todo está siempre en cuestión. La política de la justicia renuncia en lo posible a la reproducción de las desigualdades, de las identidades jerárquicas. Se trata entonces de una política sin aspiraciones totalizantes.

5. Ahora distinguiremos dos maneras de entender la justicia. La primera la llamaremos justicia como indagación de la falta. Una justicia que indaga la falta, el mal, tiene como presupuesto el binomio víctima/victimario. La segunda justicia la llamaremos justicia heterónoma. Esta segunda justicia no busca señalar culpables, identificar las faltas —la primera falta jurídica—, ni calcular sanciones. No se conforma con el Derecho, pero tampoco anuncia su aniquilación, más bien lo confronta. La justicia como indagación de la falta se presenta bajo dos modalidades. Una primera modalidad consiste en resarcir el daño mediante un acuerdo, por ejemplo, de tipo monetario. La segunda modalidad consiste en la posibilidad de ejercer la justicia mediante la venganza, que culminaría eventualmente, según el caso, en la posibilidad de dar muerte al agresor. En sus dos modalidades la justicia como indagación, bajo el presupuesto del binomio víctima/victimario, es una forma de hacer política ligada a prácticas jurídicas y a estrategias de saber/poder; estas alianzas se pueden reconocer a lo largo de la historia en Occidente. Al respecto, el análisis historicista de Foucault, revela que la justicia como indagación de la falta, asociada con prácticas jurídicas, ha sido desde antiguo un mecanismo de hacer la guerra. En este sentido se puede decir, reinterpretando a Clausewitz<sup>544</sup>, que la justicia como indagación de la falta está ligada a la “política como continuación de la guerra por otros medios”. Ejemplifiquemos lo que acabamos de decir: decíamos que el binomio

---

<sup>544</sup> Clausewitz estableció en 1832 que la “guerra no es más que la continuación de la política por otros medios.” Cf. Carl Von Clausewitz, *De la guerra*, Mar Océano, Buenos Aires, 1960, p. 28. Por su parte, Foucault, reinterpreta esta frase diciendo que “la política es la continuación de la guerra por otros medios.” Cf. Michel Foucault, *Defender la sociedad*, traducción de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, México, 2000, p. 28

víctima/victimario cuenta con una larga historia de procesos judiciales asociados con relaciones entre el saber-poder. Se puede rastrear este binomio desde la Grecia arcaica –en Homero<sup>545</sup> y en Sófocles<sup>546</sup>- y en la Edad Media. A principios del medioevo, bajo el influjo del derecho germano, la justicia consistía en un procedimiento de venganza. No existía la intervención de un tercero que indagará la falta y calculara los costos de reparación del daño. Bastaba con que la víctima señalara a su agresor para que tuviera lugar el derecho a la venganza. Ciertamente el derecho germano ponía límites en la ejecución de la venganza. El Derecho germano era una forma de continuar con la guerra, una especie de ritualización de la lucha entre los individuos. La justicia tenía lugar a través de una venganza oficial. Nos encontramos con una frontera difusa entre el Derecho y la guerra. Por otro lado, el antiguo Derecho Germánico, que reglamentaba los litigios planteados entre individuos, se asemejaba en muchos sentidos a las formas del derecho Griego arcaico, pues en el Derecho germano tampoco existía el sistema interrogatorio que se fue desarrollando siglos más tarde por el influjo de la Iglesia. En efecto, la alta Edad Media asistió a un largo proceso donde la indagación tendrá dimensiones extraordinarias. Aparece la figura del tercero en disputa, el representante del soberano y del Derecho. Al respecto, la hipótesis foucaultiana formula que la indagación tuvo un doble origen.<sup>547</sup> Por un lado, un origen administrativo ligado al surgimiento del Estado en la época carolingia; y por el otro lado, un origen religioso, que estará asociado con la identificación de penas y sanciones espirituales. En la época del Imperio Carolingio la indagación

---

<sup>545</sup> A través de la *Iliada*, Homero presenta dos guerreros que se enfrentan para saber quién estaba equivocado, quién había violado el derecho del otro. Para resolver esta cuestión se recurría a una disputa reglamentada, se trataba de un desafío entre los dos guerreros. Uno de ellos lanzaba un desafío al otro, por ejemplo, “¿Eres capaz de jurar ante los dioses que no hiciste lo que yo afirmo que hiciste?” En este procedimiento no hay ni juez, ni sentencia, ni verdad, y tampoco indagación. Por el contrario, la lucha, el desafío, el riesgo que cada uno corre, habrá de decidir quién tiene la razón. Cf. Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, traducción de Enrique Lynch, Gedisa, Barcelona, 2001, pp. 39-40

<sup>546</sup> En *Edipo Rey* se presenta el problema de saber quién mató al rey Layo. Para resolver el problema aparece un personaje nuevo en comparación con el viejo procedimiento homérico: el pastor. Oculto en su cabaña, a pesar de ser un hombre sin importancia, un esclavo, el pastor vio, y porque tiene en sus manos ese pequeño fragmento de recuerdo, puede contestar y vencer el orgullo del rey o la presunción del tirano. Esta dramatización representa una de las grandes conquistas de la democracia ateniense: la historia del proceso a través del cual el pueblo se apoderó del derecho de juzgar, de decir la verdad, de oponer la verdad a sus propios señores, de juzgar a quienes los gobernaban. Cf. Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, 2001, p. 37ss.

<sup>547</sup> Cf. Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, 2001, p. 81ss.

consistía, por parte de los representantes del soberano, en saber quién hizo tal cosa, en qué circunstancia y en qué momento. De tal suerte que la indagación fue una forma de hacer política, de gestión, de ejercicio del poder que, por medio de la institución judicial, pasó a ser, en la cultura occidental, una manera de autentificar la verdad. En este sentido, la indagación alcanzó dimensiones nunca antes practicadas, con repercusiones en la filosofía, en el Derecho y en la ciencia misma. La cuestión central fue que la indagación se convirtió en el sustituto del delito fragante. Se logró así una nueva manera de prorrogar la actualidad, de transferirla de una época a otra y ofrecerla, de este modo, a la mirada, al saber, como si aún estuviese presente lo ocurrido.

6. Política de la justicia como gesto de responsabilidad para el otro. Retomemos la idea de una *justicia* que no busca señalar las faltas y los culpables de éstas. Decíamos que esta otra *justicia* excede los procesos judiciales —en realidad quizá no guarda ninguna relación con el Derecho al punto que puede excluirlo<sup>548</sup>—. Al no relacionarse directamente con la administración de sanciones, esta otra *justicia*, su heteronomía, desajusta las junturas que unirían el recurso a la venganza, el reclamo de territorios y de prerrogativas.<sup>549</sup> Más allá de la moral y del moralismo, la justicia como relación con el otro<sup>550</sup> (Levinas) supone el exceso de una anacronía, cierta dislocación *out of joint* en el ser y en el tiempo, que por afrontar el riesgo del mal, contra lo cual no hay garantía, sólo ella podría hacer justicia al otro como otro siempre irreductible.<sup>551</sup> La alteridad del otro no debería reducirse a la viuda, al huérfano y al extranjero,<sup>552</sup> habría que hacer por lo tanto una repolitización de la justicia como relación con el otro, que incluso vaya más allá de la oposición vida/no-vida. De este modo, esta otra

<sup>548</sup> Cf. Jacques Derrida, *Force de loi*, 1994, p. 17. En la traducción del 2002, p. 16.

<sup>549</sup> Al respecto considérese la posibilidad de cuestionar lo más natural: “Lo de otro modo que ser, se marcan, en efecto, por el hecho de que lo que es más natural pasa a ser lo más problemático. ¿Acaso yo tengo derecho a ser? Emmanuel Levinas, *Ética e infinito*, 1991, p. 113

<sup>550</sup> Cf. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (TI, 1961), Le livre de Poche, Paris, 1971. pp. 76-78. En la traducción de Daniel Guillot, Editorial Sígueme, Salamanca, 1997, pp. 101ss.

<sup>551</sup> Jacques Derrida, *Especros de Marx*, 1995, p. 41

<sup>552</sup> Habría que pensar sobre el “más allá” del más allá levinasiano, cuestionando lo que el pensamiento de la alteridad olvida. La ética heterónoma está sólo en la vía de la responsabilidad para prójimo. Levinas pone al animal fuera del círculo de la ética; “el animal no tiene rosotro”. Cf. Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, Galilée, Paris, 2006, p. 147

*justicia* no tiene un fundamento de identidad sobre sí mismo —“¿y si el desajuste fuera por el contrario, la condición de la justicia?”<sup>553</sup>—. Se trata entonces de una *justicia* heterónoma que sólo puede ser pensada desde un tiempo dislocado, en la juntura de un tiempo dis-yunto, sin conjunción asegura.<sup>554</sup> Lo que aquí se dice del tiempo vale también para el mundo. Asistimos a la descomposición del tiempo y del mundo —el mundo ha perdido sus goznes—.

Consideremos la heteronomía de la *justicia*, la diferencia sin oposición que debe marcarla se manifiesta como una “disparidad” o como una cuasi-yuxtaposición sin dialéctica. El modo de habitar de esta “disparidad” es una demanda —que a su vez tiene varias voces— de justicia. Aquí distinguiremos tres aspectos:

Primero. Esta demanda —heterónoma— a la *justicia* se distingue de la utopía, debido a que ésta tiene lugar aquí y ahora, en tanto *fuerza* que reclama responsabilidad para el otro.<sup>555</sup> De este modo, esta demanda se distingue también de las ideas regulativas de la razón (Kant), debido a que no se limita bajo el horizonte de la vida del ser humano. El otro —del que soy responsable— puede ser cualquier radicalmente otro.

Segundo. Esta demanda de justicia, que no se rige por la sincronía del tiempo, acontece como inyunción imprevisible, asimétrica; asedios que desbordan el horizonte de la espera —etnocéntrica o revolucionaria, liberal o comunista—. Estas inyunciones son espectrales, es decir, no son precedidas por una causa, no pertenece al proceso racionalista. De tal manera que no pueden ser pronosticadas, ni anticipadas. En este sentido, la heterogeneidad de un *pre-* que significa lo que viene antes que yo, antes que todo pasado, viene, por eso mismo, del porvenir, como la venida misma del acontecimiento.<sup>556</sup> Acontecimientos políticos que conjuran análisis y estrategias puntuales.

---

<sup>553</sup> Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, 1995, p. 33

<sup>554</sup> Sobre la idea de que el tiempo está trastocado, dislocado gracias a la disparidad de un justicia que no se agota, véase, Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, 1995, p. 31

<sup>555</sup> En consecuencia, esta demanda de justicia es concreta, tiene lugar, pero su acontecer espectral, como veremos, rebasa la representación especulativa. Al respecto, Derrida sostiene que “puede haber un aquí y ahora sin presencia.” Jacques Derrida, “Notas sobre desconstrucción y pragmatismo”, en, *Desconstrucción y pragmatismo*, 1998, p. 161

<sup>556</sup> Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, 1995, p. 41

Tercero. Esta demanda de *justicia* es indesconstruible,<sup>557</sup> la *justicia*, si es que existe, se revela sin conjeturas que lleven a un encadenamiento de objeciones, es decir, la *justicia* no se presenta bajo ninguna estructura aporética debido a que sus inyunciones se revelan en “la singularidad de la ex-posición no económica a otro.”<sup>558</sup> Así el llamado heterológico a la justicia es intempestivo, asimétrico, disloca cualquier reunión de la conciencia en el presente. Es una forma de asediar, pero sin sujeto que esté detrás de este llamado a la *justicia*.<sup>559</sup> Es un llamado sin sobredeterminación que rebasa cualquier forma de satisfacción de la conciencia —el asedio heterológico pone en cuestión la figura aparentemente imperturbable de la subjetividad moderna<sup>560</sup>—. Así, la heteronomía de esta llamada a la *justicia* no se conforma a la solidaridad liberal que antes trabajamos, y que hacía depender la solidaridad del éxito de una educación sentimental.<sup>561</sup>

Por otro lado, si se elaboran análisis sobre el trabajo de duelo se hace en nombre de una responsabilidad ilimitada y de la *justicia*.<sup>562</sup>

7. Una política de la justicia retoma la figura del espectro -una de las tantas figuras de la alteridad- para pensar desde otra perspectiva la historia de la filosofía y reconocer lo que ésta ha excluido de manera sistemática. ¿Por qué pensar desde los espectros? Porque el espectro *es* lo que no encuentra en nuestro mundo ninguna referencia que lo agote. El espectro, la separación radical, está

<sup>557</sup> Cf. Jacques Derrida, *Force de loi*, 1994, p. 17. En la traducción del 2002, p. 16.

<sup>558</sup> Derrida reserva la posibilidad de una justicia heterónoma que “vibrara como una flecha en una dirección irreversible y asimétrica.” Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, 1995, p. 11, 36

<sup>559</sup> Parafraseando a Levinas se diría que la heteronomía es la significación de la significación. Decir sin dicho, anterior al dicho de un individuo.

<sup>560</sup> Siguiendo a Foucault, el marxismo académico tiene un defecto muy grave: el de suponer que el sujeto humano se da en cierto modo previa y definitivamente, y que las condiciones económicas, sociales y políticas no hacen sino depositarse o imprimirse en este sujeto que se da de manera definitiva. Cf. Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, traducción de Enrique Lynch, Gedisa, Barcelona, 2001, p. 14. En este sentido, aunque por razones diferentes, Derrida sospecha de la aplicación directa de la noción de “clases sociales” que se trabajó durante el siglo XIX, como factor de transformación de las relaciones de producción. De acuerdo con Derrida, ya no es posible sostener la idea de “clase social” como un conjunto homogéneo en el que subyace una identidad. Cf. Jacques Derrida, “Marx e hijos”, en 2002, p. 276

<sup>561</sup> En cambio, la heteronomía sería una exterioridad inagotable. Para Levinas, la responsabilidad para con el otro hombre es “algo distinto de la complacencia en las ideas que concuerdan con el particularismo de un grupo y des sus intereses.” Emmanuel Levinas, *De Dios que viene a la idea*, p. 32

<sup>562</sup> Como si el trabajo crítico que se emprendiera fuera un respuesta a una responsabilidad y una *justicia* que sobre pasa cualquier tematización. “De la justicia ahí donde la justicia aún no está, aún no ahí, ahí donde ya no está (...), ahí donde nunca será.” Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, 1995, p. 12



fuera del alcance de la tematización porque no se presenta en cuanto tal: no es un tema del discurso, es un problema, una interrogación, una cuestión. Los espectros guardan distancias, en la inyunción el espectro se niegan a la visión; lo que se percibe es sólo el “rumor de fantasmas encadenados a otros fantasmas.”<sup>563</sup> De esta forma, la inyunción nos demanda a pensar, al romper la regularidad nos pone en relación de otra manera, lo que era normal se reconfigura presentándose con una cara hasta ahora desconocida. El rumor de un fantasma o el simulacro de un fantasma es lo que no tiene derecho a habitar ni siquiera en el mundo sensible de las copias-íconos.<sup>564</sup> La inyunción de los espectros hace que uno reconozca que el mundo ya ha perdido sus goznes. “No habitamos el mismo tiempo.”<sup>565</sup> En el espacio virtual de los espectros es un tiempo desajustado. De esta manera reconocemos que lo absolutamente otro no es oposición de nada.<sup>566</sup> Por eso cuesta trabajo nombrarlo; a veces lo nuevo es pensado por lo viejo, entonces quedan muchas cosas sin explicar.<sup>567</sup>

El modo de habitar de los espectros es el “asedio” —*hanter* viene a traducir *umgehen*<sup>568</sup>—. Así, el asedio es la expresión de cierta “cosa”<sup>569</sup> difícil de nombrar. “Cosa” o figuras de la alteridad: rostros excéntricos portadores del dolor, lo que se expresa en el balbuceo, lo absolutamente exterior a toda imagen que pudiera dejar.<sup>570</sup> La “cosa”, *lo*<sup>571</sup> otro, el espectro, se precipita, en la indefensión, en la desnudez, sin poder; el otro es el apátrida por antonomasia.

<sup>563</sup> Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, 1995, p. 18

<sup>564</sup> Cf. Silvana Rabinovich, *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*, 2005, p. 143

<sup>565</sup> “No hay sincronía entre la mundialización, la homogeneización y la homogeneidad que intentan oponer el mismo orden y, por lo tanto, la misma contemporaneidad.” Jacques Derrida, « Marx, c’est quelqu’un », en, *Marx en jeu*, 1997, p. 23

<sup>566</sup> Cf. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infinito*, 1971, p.28. En la traducción de 1977 p. 62

<sup>567</sup> De este modo, nos la vemos también con una descomposición espectral de los espectros, de ese concepto sin concepto de espectro. El espectro, en primer lugar, es algo que atraviesa la vida y la muerte, ni vivo ni muerto. Cf. Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, 1995, p. 24

<sup>568</sup> “Obsesión” que viene a traduciría *hantise*, se define normalmente como: relativo a asedio. Asediar es una forma de “estar” en un lugar sin ocuparlo, uno de los sentidos transitivos de *umgehen* (uso militar, rodear una posición) Cf. Nota al pie de página, posiblemente de los traductores de Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, 1995, p. 17

<sup>569</sup> En *Espectros de Marx*, Derrida afirma que el espectro es cierta “cosa” difícil de nombrar. Tan difícil de nombrar que rebasa el principio de no contradicción, pues la dificultad radica en que el espectro no es “ni alma ni cuerpo, y una y otro.” Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, 1995, p. 20

<sup>570</sup> Cf. Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito*, p. 300

<sup>571</sup> Se trata de una alteridad irreductible porque se oculta a la mirada. El artículo neutro impersonal “lo”, implícito en la alteridad, adquiere de esta forma una significación extrema: el “lo” hace una hipérbole quedando más allá de cualquier ontología regional y más cerca de la ética y la política.

Pero advirtamos, lo otro puede aparecer con el rostro de la violencia. Lo otro no se define por relaciones morales. Siempre hay sorpresas.

Cuando se utilizan binomios —por ejemplo bueno/malo— para describir al espectro se producen reducciones, entonces se asimila lo otro a lo propio. El espectro demanda la invención de otro tipo de argumentación que no se reduzca a la moral, y que no esté fundamentada en las oposiciones metafísicas —hay que distinguir sin efectuar oposiciones—. De este modo, al intentar pensar a partir de las demandas de la alteridad se ponen en cuestión antiguas categorías. Se trata de mantener a los conceptos en un estatus de debate, evitando que la discusión se cierre definitivamente. Mantener el debate abierto es de crucial importancia porque siempre habrá otros grupos que reclamen justicia, otra justicia porvenir. Se trata entonces de interpretar de otra manera la herencia recibida de los conceptos. Ciertamente hay que poner reglas para que la confrontación no sea violenta. Sin embargo no hay reglas para volver útil, para conservar, para decidir y elegir, y filtrar adecuadamente las categorías clásicas.

8. Lo espectral exige un pensamiento sin condición, es una llamada a habitar en el límite entre lo posible y lo imposible:<sup>572</sup> pensar en neologismos separados de las oposiciones binarias. Estos neologismos serían el esfuerzo de un pensamiento sin condición. Un pensamiento sin condición pondría en tela de juicio la reducción de la *justicia* a lo humano. Lo espectral, figura del alteridad, re-politiza las relaciones humanas y abre el espacio para examinar la oposición entre la vida-humana y vida-animal. Conminación que tiene efectos políticos. (La cuestión de repolitizar la relación entre lo humano y lo animal se tocará más adelante)

Esto que aparentemente es un inconveniente, es *la* oportunidad para la Universidad porvenir. Es decir, los espectros también *morán* en la Universidad. Los espectros le recuerdan a la comunidad universitaria la exigencia de abrirse al

---

<sup>572</sup> ¿Qué significaría habitar en el límite entre lo posible y lo imposible? “Arañar el muro, pegados cara y cuerpo a él, frente a lo indecible y lo indecible, sin dejarse retener por la escena de la representación precipitada, ni abandonarse a la voz que impone sumisión, obediencia respeto, olvido, voz que ordena no verlo...” Cesáreo Morales, *Pensadores del acontecimiento*, 2007, p. 99

debate más allá de sus fronteras tradicionales, debido a que la comunidad de sabios tiene una fuerza capaz de modificar la verdad que se produce en el aislamiento. Se trata entonces de favorecer los “campos de visibilidad pública”. La Universidad porvenir, sin condición, puede ser un campo de visibilidad pública, hospitalaria con los espectros, transformando sus propios límites.

La Universidad exige, por lo tanto, una “libertad *incondicional* de cuestionamiento y de proposición.”<sup>573</sup> Con lo *incondicional* nos estamos refiriendo al derecho cuasi-trascendental a decir públicamente todo lo que exige una investigación, un saber y un pensamiento de la *verdad*. La responsabilidad que tenemos como miembros de una Universidad consiste en decir *la* verdad, *cualquier* verdad, —pero también bajo la indecidibilidad de mantener el secreto—, en el contexto que sea, dentro o fuera de lo que tradicionalmente se llama una Universidad.

Un ejemplo de un espectro que la Universidad debería asumir responsablemente es la cuestión de lo animal. *Actualmente* un espectro se *encarna* con fuerza en lo animal. El animal sería entonces lo radicalmente otro. Hay una emergencia multifactorial que hace que el problema del sufrimiento de los animales se presente con un carácter de urgencia. Este problema, como decíamos, puede ser tratado mediante la figura del espectro. Esta figura nos permite cuestionar la manera en que la filosofía ha abordado a los animales en el pasado.<sup>574</sup>

De manera recurrente la pregunta era ¿los animales piensan? Dicha cuestión instituye lo propio del hombre, denegación de una humanidad preocupada y celosa de lo propio.<sup>575</sup> Como se sabe, la propuesta de Jeremy

---

<sup>573</sup> Jacques Derrida, *Universidad sin condición*, traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Trotta, Madrid, 2002, p. 10

<sup>574</sup> Según Derrida, Descartes, Kant, Heidegger, Levinas y Lacan, no han tomado en serio la “mirada sin fondo” del animal. “Todo sucede como si aquéllos no hubieran sido nunca mirados, y sobre todo desnudos, por un animal que se hubiera dirigido a ellos.” Jacques Derrida, *L’animal que donc je suis*, Galilée, Paris, 2006, p. 32

<sup>575</sup> Jacques Derrida, *L’animal que donc je suis*, 2006, p. 32. En este mismo sentido, y retomando algunas reflexiones del apartado precedente, considérese que Adorno y Horkheimer en 1969, ya advertían que la idea del hombre se expresa en la historia europea en su diferencia respecto al animal. Cf. Max Horkheimer; Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, traducción de Juan José Sánchez, Editorial Trotta, pp. 291-299

Bentham es remplazar la vieja cuestión por esta otra, ¿los animales pueden sufrir?

Derrida, por su parte, propone suplir la idea de que los animales siempre responden de la misma manera,<sup>576</sup> por la de ¿por qué siento vergüenza cuando estoy desnudo frente al animal? Cuando un gatito entra a mi habitación y me mira fijamente ¿por qué me apuro a vestirme?, se pregunta el filósofo argelino. En la vergüenza, frente un animal, ¿quien estoy si(gui)endo? “¿Quién soy yo entonces? ¿A quién preguntarle sino al otro? ¿Quizás al propio gato?”<sup>577</sup>

En nombre de una humanidad que avisoramos mejor, en nombre de ese llamada heterónoma, que tiene lugar aquí y ahora, sobre todo en la Universidad, habría que reconsiderar lo animal ya sin la oposición con la razón.

Quisiéramos terminar diciendo, metafóricamente, que *somos herederos dolientes* (“el *ser* de lo que somos *es*, ante todo, herencia, lo queramos o no”<sup>578</sup>); herederos de una responsabilidad para con lo otro, incluso, se trata de una responsabilidad que va más allá del tiempo presente. *Sufrimiento* que no es por la culpa del otro, sino para-el-otro<sup>579</sup>; con la esperanza de que el porvenir entre por donde menos lo esperamos. Como afirma Martin Buber, no es gracias a nuestra inteligencia y astucia, no es gracias a nuestros planes y consideraciones por donde lo otro puede entrar.<sup>580</sup> Lo radicalmente otro, un *mesianismo sin Mesías*,<sup>581</sup> puede entrar en cualquier segundo, porque cada instante se convierte en la puerta pequeña por la que puede acontecer algo radicalmente nuevo.

---

<sup>576</sup> Derrida se interroga por el sentido de lo que L. Carroll escribe, en su *Alicia en el país de las maravillas*, cuando afirma que “Las gatas tienen una costumbre muy mala (Alicia ya lo había observado): les digas lo que les digas, se ponen a ronronear siempre para respondernos.” Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, 2006, p. 25

<sup>577</sup> Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, 2006, p. 20

<sup>578</sup> Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, 1995, p. 68

<sup>579</sup> “Ser para un tiempo que será sin mí, ser para un tiempo posterior a mi tiempo, para un porvenir más allá del famoso “ser-para-la-muerte”, ser-para-después-de-mi-muerte. ‘Que el porvenir y las cosas más lejanas sean la regla de todos los días presentes’, no es un pensamiento banal que extrapola su propia duración, sino el pasaje al tiempo del Otro. Emmanuel LÉVINAS E, *La huella del otro*, p. 56. El texto original: « La trace de l’Autre » en *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, p. 268.

<sup>580</sup> Martin Buber, *Caminos de utopía*, traducción de J. Rovira Armengol, Fondo de Cultura Económica, México, 1955, p. 72

<sup>581</sup> Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia*, ediciones y traducción de Bolívar Echeverría, tesis 18b

## Conclusiones

*Nos resta* hacer una evaluación del recorrido teórico que hemos realizado a lo largo de este estudio. Esta evaluación tratará de poner de manifiesto tanto las coincidencias como las divergencias entre dos tradiciones que se encuentran a los lados del Atlántico Norte sobre el tema de lo político. Será igual de importante explicitar las limitantes a las que nos enfrentamos, así como presentar las posibilidades que se abrieron para continuar con la investigación. Una de las primeras consignas que nos propusimos fue no dejar temas sueltos, ideas sin argumentar. Quizá esto no del todo se pudo cumplir, cada relectura sobre lo ya escrito abría nuevas posibilidades para enriquecer la investigación. Debido a esto, intentamos describir de manera didáctica, en la medida de lo posible, cada uno de los presupuestos sobre las tesis que se iban vertiendo. Sin embargo, en algunos casos tuvimos que abusar de las notas a pie de página para remitir al lector a las fuentes, pues otra de las tareas fue no crear “muñecos de paja”; de este modo nos vimos obligados, por un lado, a abordar sucintamente la polémica epistemológica y metafísica que subsiste en cada uno de nuestro filósofos; y por otro lado, abrimos nuestra investigación hacia otros escenarios de interrogación que se encuentra vinculados con la polémica entre Rorty y Derrida. Por lo mismo tenemos una deuda con autores que se trabajaron escuetamente, sobre todo con Dewey, Davidson, Rawls, Dworkin, Putnam, Foucault, Adorno, Horkheimer, Laclau, entre otros. Incluso, aunque se haya dedicado el cuarto capítulo al pensamiento de Levinas, también subsiste una gran deuda con su pensamiento.

Nuestra investigación está dividida en cinco apartados. La lógica interna del texto fue construida bajo dos ejes temáticos, a saber, la perspectiva pragmática liberal de Richard Rorty y una lectura gramatológica desde la vertiente de Jacques Derrida. Se dedicaron los tres primeros apartados a evaluar la perspectiva política del pragmatismo, y los dos restantes a evidenciar los efectos políticos de una lectura gramatológica. El primero y el cuarto capítulo tienen una función propedéutica a fin de contextualizar la perspectiva rortiana y el pensamiento de la diferencia del filósofo argelino respectivamente. En el

primer apartado se expuso la perspectiva contingente y antirrepresentacionista del lenguaje que funciona como puente que une al pragmatismo con la tradición del liberalismo político. El pragmatismo como perspectiva antirrepresentacionista no está ligado esencialmente con ninguna postura política. Lo que hace Rorty es articular la perspectiva contingente del lenguaje y del “yo” con el ideal de una comunidad política liberal que no divinice nada. Se trata de una comunidad política que supuestamente sólo estaría comprometida con agrandar los lazos de solidaridad a través de una adecuada educación sobre los sentimientos. Esto produce el giro pragmático de la epistemología a la política, de la teoría a la ingeniería social.

Por otro lado, hay que agradecerle a Rorty el que sea claro y didáctico al momento de exponer sus ideas (para Thomas McCarthy en esto se reconoce el legado de la filosofía analítica en Rorty); esto que para algunos es una virtud, también puede ser ocasión para que algunos hagan críticas infundadas.

El caso Derrida es algo mucho más complicado; hay varias formas de abordar su pensamiento. Nosotros decidimos entrar al tema por la vía del pensamiento de Levinas, por esa razón creímos pertinente explicitar en el cuarto capítulo aquellas “posibilidades conceptuales” levinasianas que son repolitizadas a través de un ejercicio de lectura gramatológico.

Es importante recordar que el simposio organizado por Mouffe titulado “Desconstrucción y pragmatismo”, de 1993, nos permitió graficar el hilo conductor de nuestro estudio. En este simposio, además de contar con la participación de nuestros filósofos, estuvieron como conferencistas Simon Critchley y Ernesto Laclau. Chantal Mouffe es la editora de estas conferencias. En nuestro estudio abordamos escuetamente el pensamiento de Laclau respecto al tema de las hegemonías discursivas provisionales, que exponemos al final del tercer capítulo.

Ahora bien, una manera de evaluar nuestro estudio consistiría en revisar la figura del *ironista* que Rorty desarrolló en su obra *Contingencia, ironía y solidaridad*, de 1989, y que por nuestra parte se encuentra trabajado en el tercer capítulo. Esta figura introduce la polémica entre pragmatismo y gramatología. A

partir del concepto *ironista* también se podría polemizar con las “posibilidades conceptuales” levinasianas. Rorty distingue dos tipos de ironistas que se reconocen por sus compromisos políticos; unos son los “ironistas privados” y los otros son los “ironistas liberales”. Derrida y Levinas son ubicados como “ironistas privados ejemplares”. Si hacemos caso de lo que Rorty dice en su ensayo autobiográfico titulado “Wild Orchids and Trotsky”, de 1993, Derrida fue una pieza fundamental para la construcción de su perspectiva pragmática en el período que transcurrió entre la preparación y publicación de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, de 1979, y los ensayos editados en *Consecuencias del pragmatismo*, de 1982, sobre todo el ensayo, “Philosophy as a Kind of Writing: Essay on Derrida”, de 1978-1979, donde se aprecia una interpretación de la polémica entre Derrida y Heidegger en torno al tema de la influencia de la metafísica en Occidente y la relevancia de la gramatología. Sin embargo, es hasta *Contingencia, ironía y solidaridad*, de 1989, donde Rorty ya redescubre a Derrida como un “ironista privado” comprometido con el ideal platónico de conjuntar a través de la filosofía el ideal de justicia con la idea del bien. Pero vayamos por partes.

En primer lugar recuperemos la distinción entre el ironista y los pensadores metafísicos. Para Rorty un ironista es aquel que abandona las viejas disertaciones en torno a la naturaleza de la verdad. A lo sumo cuenta con una perspectiva antirrepresentacionista del conocimiento, pues considera que no hay manera de privilegiar algún tipo de teoría. Un ironista adopta la afirmación de Putnam que dice que el intento de encontrar una teoría que de cuenta de las apariencias es sintomático de aquellos que anhelan alcanzar una mirada vertical como la que cuenta Dios. Alejándose de la tentación metafísica, un ironista abandona la posibilidad de que haya referentes anteriores al lenguaje. Ahora bien, un pensador metafísico es aquel que cree en la existencia de referentes independientes al lenguaje; esto hace suponer que el lenguaje está en su mejor condición cuando es perfectamente transparente a la realidad (idéntico a su objeto). Un pensador metafísico considera que el lenguaje es un medio, un “colchón ultrafino” que se ubica entre la mente y el mundo. En contraste, el

ironista piensa que el lenguaje es una herramienta, y no un medio para adecuar la mente con la verdad del mundo. El ironista piensa que el mundo está ahí afuera, pero argumenta que la verdad es una propiedad de las proposiciones, y por lo tanto, relativa al auditorio. Para un intelectual de perspectiva ironista, el mundo no ofrece criterios para decidir con exactitud qué léxico hablar. “El mundo no habla, sólo los seres humanos hablamos.” Con esto, Rorty quiere apartarse del bando de los filósofos que se creen científicos. Los ironistas son aquellos que retoman la perspectiva nietzscheana en torno a la “verdad como un ejército móvil de metáforas.” El ironista está de acuerdo con Davidson en que la distinción entre realidad/apariencia puede sustituirse por la distinción entre léxicos viejos/nuevos. Un léxico viejo está constituido por metáforas desgastadas por el uso, mientras que el léxico nuevo está armado por metáforas sugerentes, atractivas, que con la suerte pueden convertirse en monedas de cambio.

Un ironista entonces cuenta con una perspectiva contingente del lenguaje, pues cree que no hay relación natural entre las palabras y las cosas. De este modo posee una mentalidad nominalista e historicista. Piensa que la única distinción que vale para los léxicos responde a la utilidad. La actividad del filósofo como la del poeta es la de encontrar nuevas maneras de hablar, maneras diferentes de narrar los viejos problemas que nos heredó la tradición Platón-Kant. El presupuesto del que parte una visión ironista es que “nada tiene una naturaleza intrínseca, real.” Lo único con lo que se cuenta para relacionarse con el mundo son con descripciones contingentes que resultan útiles para diferentes propósitos. La tarea del ironista es la redescrición de viejas argumentaciones con el fin de no ser una nota más al pie de página de los pensadores clásicos; pretende encontrar el supuesto que subyace a todas las descripciones que le preceden, desea crear una nueva manera de reubicar a los filósofos del pasado; al ironista le mueve el saber en qué error incurrieron sus predecesores para poder cometer el anhelado parricidio; el ironista quiere crear una nueva estantería para los libros que le han sido más significativos. Son filósofos que definen sus logros por su relación con sus predecesores antes que por su relación con la verdad.



Así, los ironistas son susceptibles de caer en la tentación del bibliotecario, la tentación de saber qué lugar ocupará su pensamiento en la historia de la filosofía; más aún, el ironista desea cerrar la biblioteca de la filosofía de una vez por todas, quiere que su forma de narrar esté fuera del alcance de re descripciones futuras. Ahora bien, a través de estas argumentaciones Rorty relaciona las figuras con las que él siente una gran deuda. Encuentra que el historicismo es la línea que une a Hegel y a Dewey.

Ahora bien, decíamos que Rorty distingue dos tipos de ironistas: los privados y los liberales. Los ironistas privados son los intelectuales que se sienten familiarizados con las ideas desarrolladas por la siguiente secuencia de pensadores: Hegel, Nietzsche, Heidegger y Derrida. Los ironistas liberales comparten las ideas sobre la contingencia del lenguaje y del yo; también son historicistas, pero se les reconoce por sus compromisos con la democracia. Los más destacados han sido Dewey y Rawls.

La secuencia de pensadores que va de Hegel a Derrida los une un amor tormentoso con la metafísica. Cada uno de ellos, de algún modo o de otro, se siente llamado a enfrentarse con algo muy grande, inefable, el desenvolvimiento del Espíritu Absoluto, la Voluntad de Poder, el Ser, la Metafísica de la presencia, etcétera. Rorty mismo se siente ligado a esta secuencia de comentaristas, toma de ellos elementos para articular su perspectiva pragmática y contingente de la historia. Pero hay algo más que ve en ellos, ve un peligro para la democracia. Piensa que esta secuencia de pensadores historicistas todavía sigue comprometida con el ideal de emancipación. Son pensadores que no han podido desprenderse del legado Platón-Kant, sobre todo de la vieja idea de que la filosofía puede servir para liberar al género humano de una opresión inmemorial.<sup>582</sup> Debido a ello, Rorty les da el apelativo de “ironistas privados”, ya que sus desconstrucciones de la metafísica son útiles, según Rorty, sólo para autoinventarse, pero riesgosas si se las quiere llevar más allá de la academia y de lo privado.

---

<sup>582</sup> “Aprender a morir”, esa es la meta que según Platón, en el *Fedón*, el filósofo debería asumir para liberarse de las ataduras del cuerpo y con ello mostrar el camino para una liberación futura del género humano. Sobre Kant, “¿Qué es la Ilustración?”.

Pues bien, Rorty piensa que el remedio para curar del platonismo a los “ironistas privados”, es la reconciliación con la trayectoria de la democracia estadounidense. Para eso introduce la noción del “ironista liberal”. El ironista liberal, como decíamos, adopta una perspectiva contingente, antirrepresentacionista del conocimiento, pero con la salvedad que mantiene la rígida distinción entre lo público/privado. Un “ironista liberal” pensaría que la filosofía historicista que se inició con Hegel cumple muy bien su cometido de ayudar a los hombres a autocrearse: Kierkegaard y Derrida lo han logrado. Pero es de la idea de que la filosofía no tiene ninguna relevancia para la política democrática. Rorty desearía que los “ironistas privados” fueran más modestos en sus pretensiones, que piensan que sus descripciones de la historia de la filosofía sólo tienen importancia en el ámbito académico y en el proceso esteticista de autocreación. Rorty cree que es ridículo el esfuerzo de los foucaultianos; no tiene ningún sentido y dirección enfrentar los saberes reprimidos con los saberes unitarios; en resumidas cuentas, no ve que haya necesidad de transformar radicalmente a la democracia. Rorty está de acuerdo en que las instituciones políticas de la democracia tienen que transformarse, pero esta transformación no se producirá a través del choque de teorías, en última instancia no comparte las aspiraciones revolucionarias de la crítica especializada. La transformación puede venir de la mano de pensadores que se asemejen más a ingenieros sociales, que de la *luz* de filósofos desconstruccionistas; a la política democrática le viene bien pensadores historicistas tipo Rawls. El consenso entrecruzado es más viable de realizarse, permite construir acuerdos duraderos de una generación a otra. Rorty comparte la idea de Emerson de que la democracia americana es la peor cosa inventada hasta ahora, pero la mejor –y la fuente de todas las cosas buenas- de todas las propuestas políticas hasta ahora conocidas. Entonces cuando se trata de cuestiones políticas, la democracia tiene prioridad sobre la filosofía; el ironista liberal piensa que al preservar la distinción público/privado cuida de la democracia presente y futura; por el futuro de la política liberal democrática bien vale la pena pagar el desorden en filosofía.

Así, Rorty cree, como decíamos, que su pragmatismo cumple dos funciones terapéuticas. Por un lado, puede ayudar a los filósofos adscritos al canon Platón-Kant, es decir, a los metafísicos, a ser *posmodernos*; y por el otro lado, a los *posmodernos*, les puede ayudar a ser *liberales*, esto es, a renunciar al anhelo de emancipación, a dejar a un lado el supuesto de que la filosofía tiene una función social que cumplir. El periodismo de investigación, el cine y la literatura son mejores herramientas para sensibilizar a los ciudadanos a ser solidarios con personas que antes no consideraban como parte de su “Nosotros liberales.” Tanto los *posmodernos* como los pensadores metafísicos pueden ser aliviados del platonismo si reconocen la contingencia de su “yo”, y la contingencia de todas sus creencias más profundas.

A partir de la contingencia del “yo”, Rorty sacará algunas consecuencias para la concepción de una comunidad política liberal. Si el “yo” es cuestión de inventarse, si es *sólo* un asunto de describirse afilegranadamente, una comunidad política liberal debería, entonces, fomentar la distinción público/privado, con el supuesto de que ningún individuo buscaría imponer, a sabiendas de la contingencia de sus concepciones, sus creencias más profundas sobre el resto de sus conciudadanos. De esta forma, un individuo con concepciones liberales y pragmáticas, sería lo suficientemente *racional* –en el sentido de buscar la mayor utilidad- para entender la conveniencia política que implica la separación entre lo socialmente compartido y los aspectos inconmensurables de las visiones generales de la vida.

Ahora bien, para tomar distancia de la perspectiva pragmática de Rorty nos preguntamos si la filosofía debe cumplir o no con una función social. Acotando todavía más la cuestión, nos preguntamos: ¿la filosofía es ya una forma de hacer política? ¿La filosofía tiene efectos políticos? En nuestra investigación, el tema en torno al lenguaje posibilita adentrarse en esta forma de interrogar. El tema pasa pues por el lenguaje, por la manera en que se le interpreta y se le hace funcionar, al separarlo o no de la política, reconociéndole o no efectos políticos. Recordemos que el pragmatismo concibe al lenguaje como una herramienta, valora la utilidad de los léxicos de uso común en función de la construcción de acuerdos. La principal tesis de Rorty está en distinguir a los léxicos por su funcionalidad. Según esto hay un léxico apropiado para cada actividad. Las cuestiones públicas son tratadas con un léxico llano, compartido por el “sentido común”. Así, los consensos parten del supuesto de que el lenguaje cotidiano tiene

una función de referencia, si se le utiliza adecuadamente sirve para señalar cosas; mientras que los léxicos privados pueden cumplir una función performativa, de autocreación. Se piensa que los consensos se hacen con metáforas muertas, homologadas en su interpretación, en grado cero de retórica.<sup>583</sup> Se produce entonces dos exclusiones. De manera formal se excluye la performatividad del lenguaje de los asuntos públicos. Luego, con el pretexto de alcanzar un acuerdo, se excluye, de manera concreta, del debate a personas que puedan distorsionar la comunicación. Con los locos, con los fanáticos, con los excéntricos, no se puede llegar a ninguna parte. Estas son personas que no comparten los valores de la cultura democrática. Esta es la razón por la que se les excluye a los excéntricos de la política, debido a que se persigue una comunidad política sin paradojas.

La finalidad última de hacer distinciones entre léxicos consiste en preservar a las instituciones democráticas. Rorty cree que el léxico público no está construido a partir de jerarquías epistémicas que producen oposiciones, o si lo cree, no le da mayor importancia, porque la meta principal es preservación de la libertad liberal y para eso no hay necesidad de revisar el vocabulario de la política democrática. Como decíamos, cuidar la libertad liberal implica excluir del debate político a desconstruccionistas y foucaultianos. Las producciones teóricas que desvelan los efectos de poder que acarrearán los léxicos públicos, sacar a la luz los mecanismos y prácticas de sometimiento disciplinario, en última instancia, sólo cultivan resentimientos peligrosos para la democracia liberal.

Una de las tesis que defendemos es que no se puede sostener una distinción tan rígida del lenguaje. El uso del lenguaje no se reduce a una función referencial, el uso del lenguaje también tiene efectos de inclusión o exclusión. Es lo que Austin llama como la fuerza performativa del lenguaje, es decir, el lenguaje también produce cosas, hace que “algo” ocurra, incluso al margen de la intención y del “querer decir” del individuo. Nos oponemos a la perspectiva

---

<sup>583</sup> Se cree que los participantes en una asamblea política entienden lo mismo cuando el secretario de Hacienda dice, por ejemplo, “la pobreza en el campo mexicano se debe a ‘x’ factores”. Para que esto ocurra, para que todos entiendan lo mismo cuando se habla de la “pobreza en el campo” habría que introducir una ficción, una serie de ficciones como la de que todos los participantes tienen el mismo interés por el campo, que conocen la marginación que implica “vivir en el campo”, etcétera.

pragmática que reduce la fuerza del lenguaje al deseo privado de autocreación. Como hemos dicho, Rorty no toma en cuenta que el lenguaje de la política produce muchas cosas, a parte de señalar. Los efectos de exclusión que se producen a través del uso del lenguaje es lo que nos interesa cuestionar. Con esto empezamos a introducir la perspectiva derridiana.

Nosotros suponemos que los efectos performativos que proporciona el reexamen del vocabulario de la política implican la creación de nuevos escenarios de interrogación. La lectura gramatológica pondrá en duda la necesidad de pensar en un sujeto para la política asociado al presente, a la presencia. El tema de la identidad es importante para la política, pero más importantes es reconocer que los efectos políticos de una lectura gramatológica están asociados con procesos de desidentificación. Laclau piensa que la decisión inventa o crea al sujeto de la política, pero no toma en cuenta la transformación que está en curso a través de lo que Derrida llama la indecidibilidad.<sup>584</sup> La indecidibilidad confirma que sólo puede haber una decisión política cuando no hay de por medio un plan, una estrategia, un proyecto, un manifiesto. Cuando un saber precede a la decisión no hay una auténtica decisión; lo que se estaría haciendo en todo caso sería ajustar, normalizar, llevar las cosas al cumplimiento de la ley. La decisión, en cambio, neutraliza, vuelve imposible de entrada, el quién y el qué; si hay una decisión se presupone que el sujeto de la decisión no existe aún y que tampoco existe el objeto. La decisión se identifica con un acontecimiento en la medida en que no se puede prever desde una conciencia.

La gramatología intenta proporcionar una transformación del lenguaje de lo político a partir de tomar el universo concentracionario como modelo teórico. Se trata de evaluar si la violencia contra el otro hombre es inherente a la visión pragmática de la política, donde lo que manda y gobierna es la lógica de lo posible y lo viable, cuestiones ligadas a la presencia. Ahora bien, una lectura gramatológica es heredera de la tradición europea, de lo que ahí ha pasado, de su devenir como pensamiento esencialista y colonialista; se reconoce porque,

---

<sup>584</sup> Para Derrida, lo indecidible es la experiencia de lo que siendo extranjero –heterogéneo con respecto al orden de lo calculable y de la regla-, debe entregarse a la decisión imposible, tratando de tomar en cuenta todos los saberes disponibles. Sólo así es posible hablar de una responsabilidad por el otro hombre.

*llegado el momento*, el pensamiento interroga su estructura del pensar; sobre todo, se pregunta por la forma como se cuestiona y se hacen preguntas dentro de la propia cultura occidental, es decir, la gramatología interroga, entre otras cosas, la autoridad de la pregunta. Entonces, una lectura gramatológica está asociada con la historia de la metafísica de la presencia. No pretende destruir esta herencia, quiere entablar un dialogo -sí de gran vuelo como dice Rorty- con ella, interrogándola para transformarla en otra cosa. Ahora bien, *cualquier* herencia tiene que ser filtrada, interpretada, sobre la base de múltiples interpretaciones. Es cierto que la herencia se recibe siempre ya interpretada y codificada, por lo cual es preciso saber filtrar y seleccionar. Siendo fieles en la infidelidad.<sup>585</sup> La diferencia con la tradición pragmática está en que una lectura gramatológica no abandona la historia del pensamiento metafísico.<sup>586</sup>

Nuestro trabajo busca que el pragmatismo -la parte que está relacionada con la redescrición- y sobre todo la lectura gramatológica, nos ayuden a desarticular las fronteras culturales e ideológicas que dejan fueran de los acuerdos políticos las voces de aquellas víctimas que necesitan ser escuchadas. Esta problemática debe ser atendida si es que en verdad *hay* el deseo de encontrar un espacio para el intercambio de ideas; la propuesta es inventar un “campo de visibilidad pública” (Martínez de la Escalera) donde se incluyan “los argumentos” de las víctimas; se trata de crear, fabricar, un lugar para *la* política que responda a los retos actuales de aquellos asuntos que tienen que ver con la exclusión del otro. Un “campo de visibilidad pública” no es otra cosa que darle la bienvenida a la voz y a la obra de lo radicalmente otro que habla varias veces y con muchas voces.

Pensar para que nazcan “cosas”; pensar desde la víctima es una empatía imposible; la responsabilidad está en escuchar al otro, en asumir las aporías y los

---

<sup>585</sup> Reafirmar la herencia significa reactivarla de otro modo para mantenerla con vida. La herencia no se puede escoger; en cierta medida la herencia nos elige violentamente. Reafirmar es continuar e interrumpir. La interpretación implica una especie de transformación; transformar significa no dejar intacto, indemne, no dejar a salvo ni siquiera eso que se dice respetar ante todo.

<sup>586</sup> Suponemos que esta “reafirmación” de la herencia metafísica tiene efectos políticos para la democracia. Se trata entonces de mantener en tensión el reexamen de la tradición metafísica para disociarla, si es que esto es posible, de la presencia, de lo posible y de lo manipulable, políticamente hablando.

riesgos del mal que implican este gesto político.<sup>587</sup> En este caso, escuchar a la víctima nos lleva hacia una “política de la justicia”. Por “política” entendemos la no administración de las diferencias. Una política de la justicia no perpetúa esquemas. Renuncia en lo posible a la reproducción de las desigualdades, de las identidades jerárquicas. La idea de una política contingente también es manejada por Rorty. En el tercer apartado hicimos un esbozo de esta política contingente de perspectiva pragmática. La diferencia está en que una política de la justicia no se reduce al horizonte cultural del liberalismo político. Al contrario, pone en cuestión la distinción público/privado que se encuentra a la base de dicha cultura. Lo que nosotros defendemos puede llevar el nombre de una “nueva Internacional”. Lo que se denomina con el nombre de una nueva Internacional es lo que llama a la amistad de una alianza sin institución. Lo que llama a la nueva Internacional es el porvenir de una justicia heterónoma. Porvenir que viene de un pasado sin presente. El *pre-* que nos precede viene tanto de un pasado absoluto como del futuro. Se trata entonces de una *justicia* que sólo puede ser pensada si se toma en cuenta un tiempo dislocado, *out of joint*, sin quicio, sin marcos de referencia, por lo tanto sin conjunción asegurada por ningún etnocentrismo.

Se recurrió a la figura del espectro para dar a entender que tanto el pasado como el futuro están enmarañados; el espectro no es una abstracción sino un acontecimiento que revela la incidencia en el hoy, de un tiempo disyunto. Este acontecimiento o esta insistencia del pasado es una demanda de *justicia*. El espectro reclama justicia, su asedio se manifiesta a través de un tiempo virtual. *Hanter* es el modo de habitar de los espectros. De este modo, el llamado a la justicia es indesconstruible; este llamado no presenta paradojas porque no se encuentra vinculado con ningún presente.

La justicia heterónoma no forma parte de un proceso judicial donde se señalen las faltas y los culpables de éstas; de este modo tampoco busca la venganza. Se ha dicho que se trata de una justicia asimétrica, anárquica, sin relación con el presente-pasado, presente-presente y presente-futuro. Por lo

---

<sup>587</sup> Hacer filosofía implica ser responsable de las diversas desarticulaciones y desconstrucciones que provoca la inclusión de la víctima en los asuntos políticos.

mismo la justicia heterónoma no es reducible al cálculo, ni al Derecho. Una política de la justicia no agota la práctica de la justicia mediante actos jurídicos, políticas de consenso y de comunicación. Consideramos que la perspectiva pragmática de la política liberal agota el llamado del otro. Al administrar las diferencias reduce la conminación de la alteridad.

Una política de la justicia es una alternativa diferente a la que proporcionan el liberalismo político, ya sea que se le entienda como perspectiva de continuidad o de discontinuidad. Esto es, la *justicia* no se fundamenta en criterios morales que una mayoría desearía ver representados (Dworkin). De igual modo, la *justicia* se aparta del proyecto de formular principios de justicia a partir de aplicar el procedimiento del velo de la ignorancia (Rawls). Como vimos en el tercer apartado, la interpretación de Rorty de la obra de Rawls, consiste en defender tanto el historicismo como el etnocentrismo. Para Rorty, una democracia liberal requiere del consenso traslapado al estilo rawlsiano.

Se trata entonces de pensar en la necesidad de otro tipo de política que ponga en cuestión la rígida distinción entre lo público/privado. Entre otras maneras, esto se logra efectuando un análisis crítico en torno al trabajo de duelo.<sup>588</sup> Para esto la estrategia que se utilizó fue reinterpretar políticamente el discurso freudiano. La principal hipótesis interpreta que hay un trabajo de duelo mundial por la “muerte de Marx”. Los defensores del mercado capitalista propagan la muerte del marxismo y del comunismo. En efecto, este trabajo de duelo no es exclusivo de los marxistas, la reiteración de la retórica del libre mercado como *la* única opción viable, a pesar de que hay síntomas del desfallecimiento de la estructura financiera internacional, es síntoma de un duelo en curso. ¿De qué es síntoma esta reiteración, casi interminablemente, de la “muerte de Marx”? Y por otro lado, ¿qué nos revela esta proclividad a la impunidad detrás de la cual se esconde esta retórica que se presenta como *la* solución? Por un lado, cuando hay una iteración lo que resulta es que el muerto

---

<sup>588</sup> “Un escepticismo que se empeñe en poner a prueba una vez más la tradición de la que nos decimos satisfechos herederos, un escepticismo que se pregunta primero por aquello y aquellos que han sido excluidos, desheredados de la palabra o víctimas del silencio” (Martínez de la Escalera). Escepticismo como forma de vida, también escepticismo como hospitalidad; habría que hablarle al otro en la lengua de la interrogación.



no está tan muerto. Por otro lado, el hecho de que el muerto no esté tan muerto, es decir, que se le esté invocando por todos lados, indirectamente se produce el rechazo a reconocer la *realidad* por parte del afectado. De este modo, una política de la justicia re-politiza el discurso freudiano con la intención de analizar críticamente la *actual* fase geo-política. Un pensamiento de lo imposible ejerce así su vigilancia sobre lo posible.

Quisiéramos insistir en la idea de que la Universidad es el campo de visibilidad pública donde se le puede dar la bienvenida a lo absolutamente otro. La *Universidad sin condición* puede ser el lugar de una política de la justicia. Es ahí donde se puede ejercer una transformación sobre lo que se entiende por lo “posible”, políticamente hablando. Ya que la Universidad exige, entre otras cosas, una “libertad *incondicional* de cuestionamiento y de proposición”; con lo *incondicional* nos referimos al derecho cuasi-trascendental a decir públicamente todo lo que exige una investigación, un saber y un pensamiento de la *verdad*.

Para finalizar expresaremos dos reflexiones más sobre la lectura gramatológica y sobre la perspectiva pragmática de Rorty. Una lectura gramatológica parte del derecho a moverse libremente dentro de un pensamiento trascendental para interrogar la historia de esta estructura, preservando lo mejor de este pensamiento; y con el mismo derecho se mueve dentro de lo que se puede denominar como la desconstrucción de los dualismos platónicos, sobre todo el de apariencia/realidad, y su correlato, efectivo/no-efectivo.

Por el otro lado, el pragmatismo de Rorty aporta elementos valiosos para pensar en una perspectiva contingente de la política. El análisis devastador que hace sobre el tema de la naturaleza de la verdad, más la perspectiva de no venerar *nada*, al igual que el desplazamiento que hace de la epistemología hacia la política, sobre todo la idea de que la imaginación es el mejor instrumento del bien, todo esto son elementos que pueden ser utilizados a favor de una política de la justicia.

## Bibliografía

- Beloff, Max, *Thomas Jefferson y la democracia norteamericana*, versión en español de Luisa María Álvarez, Universidad Autónoma de Centro América, Costa Rica, 1986
- Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Editorial Itaca, edición, traducción e introducción de Bolívar Echeverría, México, 2008
- Bennington, Geoffrey, “Fundaciones”, traducción de Marianela Santoveña, en, Esther Cohen (editora), *Jacques Derrida. Pasiones Institucionales I*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 2007
- Bennington, G., “Derridabase”, en, él mismo y Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, traducción de María Luisa Rodríguez Tapia, Ediciones Cátedra, Madrid, 1994
- Bernstein, Richard, *Perfiles filosóficos*, traducción de Martí Mur Ubasart, Siglo Veintiuno Editores, México, 1991
- Beuchot, Mauricio, *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, Editorial Torres Asociados, México, 2004
- Beuchot, M., *Posmodernidad, Hermenéutica y analogía*, Universidad Intercontinental, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, México, 1996
- Beuchot, M., *Interpretación y realidad en la filosofía actual*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996; *Ética*, Editorial Torres Asociados, México, 2004
- Blanchot, Maurice, *La escritura del desastre*, Monte Ávila Editores, traducción de Pierre de Place, Caracas, 1987
- Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, Arena Libros, traducción de Isidro Herrera, Madrid, 2002
- Buber, Martin, *Caminos de utopía*, traducción de J. Rovira Armengol, Fondo de Cultura Económica, México, 1955
- Chandran Kukathas; Philip Pettit, *La Teoría de la Justicia de John Rawls y sus críticos*, traducción de Miguel Ángel Rodilla, Editorial Tecnos, Madrid, 2004
- Cohen, Esther; Martínez de la Escalera, Ana María (coord.), *lecciones de extranjería una mirada a la diferencia*, Siglo XXI Editores, UNAM, México, 2002
- De Peretti, Cristina, *Jacques Derrida. Texto y desconstrucción*, Anthropos, Barcelona, 1989
- Derrida, Jacques, *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, 1967. En la traducción de Patricio Peñalver, Anthropos, Barcelona, 1989
- Derrida, J., *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967. En la edición al español, *De la gramatología*, traducción de Oscar del Barco y Conrado Ceretti, Siglo Veintiuno Editores, México, 1971
- Derrida, J., *Positions*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972. En la traducción al español M. Arranz, Pretextos, Valencia, 1977
- Derrida, J., *Marges de la philosophie*, Les Editions de Minuit, Paris, 1972. En la traducción al español, en Cátedra, traducción de Carmen González Marín, Madrid 1998

- Derrida, J., *La tarjeta postal de Sócrates a Freud y más allá*. Traducción de Haydée Silva, Siglo Veintiuno Editores, México, 1986
- Derrida, J., *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris, 1987
- Derrida, J., *Heidegger et la Question. De l'esprit et autres essais*, Flammarion, Paris, 1990
- Derrida, J., “ ‘Nos-otros griegos’ ”, en, Barbara Cassin (comp.), *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*, Manantial, traducción de Irene Agoff, Buenos Aires, 1994
- Derrida, J., *Force de loi. Le « Fondement mystique de l'autorité »*, Éditions Galilée, 1994. Traducción al español por Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez, Editorial Técnos, 1997
- Derrida, J., *Espectros de Marx. El trabajo de la deuda. El trabajo del duelo y la Nueva Internacional*, traducción de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Editorial Trotta, Madrid, 1995
- Derrida, J., *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, traducción de Paco Vidarte, Editorial Trotta, Madrid, 1997
- Derrida, J., *El monolingüismo del otro o la prótesis del origen*, traducción de Horacio Pons, Manantial, Buenos Aires, 1997
- Derrida, J., *Políticas de la amistad, seguido del oído de Heidegger*, traducción de Patricio Peñalver y Francisco Vidarte, Editorial Trotta, Madrid, 1998
- Derrida, J., *El tiempo de una tesis. Desconstrucción e implicaciones conceptuales*, Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1997
- Derrida, J., *Cómo no hablar y otros textos*, traducción Cristina de Peretti, Proyecto A, Barcelona, 1997
- Derrida, J., *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, traducción de Julián Santos Guerrero, Editorial Trotta, Madrid, 1998
- Derrida J., *Marx en jue*, Descartes & Cie, Paris, 1997. En la traducción al español, *Espectrografías. (Desde Marx y Derrida)*, Edición de Cristina de Peretti, traducción de Julio Díaz y Carolina Meloni, Editorial Trotta, Madrid, 2003
- Derrida, J., “Marx e hijos” en, Michel Sprinker (ed), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*. Editorial Akal, Madrid 2002
- Derrida, J., *Sur parole. Instantanés philosophiques*, Éditions de l'Aube, France, 1999, pp. 80-90. En la traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte, *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, Editorial Trotta, Madrid, 2001
- Derrida, J., *Acabados. Discurso de Fráncfort. Seguido de Kant, el judío, el alemán*, traducción de Patricio Peñalver, Trotta, Madrid, 2004. También hay otra traducción. *Palabras de agradecimiento. Premio Adorno*, traducción de Esther Cohen, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001
- Derrida, J., *Universidad sin condición*, traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Trotta, Madrid, 2002
- Derrida, J., *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, Siglo Veintiuno Editores, traducción de Ana María Palos, México, 2003

- Derrida, J., *La entrevista de bolsillo. Jaques Derrida responde a Freddy Téllez y Bruno Mazzoldi*, Coedición entre: Siglo del Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana, Universidad del Cauca, Instituto Pensar, traducción de Ernesto Legrandin, Colombia, 2005
- Derrida, J., *Aprender por fin a vivir. Entrevista con Jean Birnbaum*, Amorrortu Editores, traducción de Nicolás Bersihand, Buenos Aires, 2006
- Derrida, J., *Decir el acontecimiento, ¿es posible?* Traducción de Julián Santos Guerrero, Editorial Arena Libros, Madrid, 2006
- Derrida, J., *L'animal que donc je suis*, Galilée, Paris, 2006
- Dewey, John, *La reconstrucción de la filosofía*, traducción de Amando Lázaro Ros, Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1970
- Di Castro, Elisabetta, *La razón desencantada. Un acercamiento a la teoría de la elección racional*. IIF, UNAM, México, 2002
- Dworkin, Ronald, *Ética privada e igualitarismo político*, Editorial Paidós, Pensamiento Contemporáneo 29, traducción de Antoni Domènech, Barcelona, 1993
- Dworkin, R., *La comunidad liberal*, traducción de Claudia Montilla, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 1996
- Eagleton, Terry, *Una introducción a la teoría literaria*, traducción de José Esteban Calderón, Fondo de Cultura Económica, México, 1988
- Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, traducción de Enrique Lynch, Gedisa, Barcelona, 2001
- Foucault, M., *Defender la sociedad*, traducción de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, México, 2000
- Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad. (Doce lecciones)*, versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, Taurus Humanidades, Madrid, 1989
- Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 2000
- Heidegger, M., “La época de la imagen del mundo”, en, *Caminos del Bosque*, Alianza Editorial, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, 2000
- Horkheimer, Max; Adorno, Theodor, *La dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, traducción de Juan José Sánchez, Editorial Trotta, Madrid, 2001
- Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana. Ensayo para introducir el método del razonamiento humano en los asuntos morales*, traducción de Vicente Viqueira, Editorial Porrúa, México 1998
- Kant, Emmanuel, “¿Qué es la Ilustración?” en, *Filosofía de la historia*, traducción de Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1978
- Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Editorial Paidós, traducción de Carme Castells Auleda, Barcelona, 2006
- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Ernesto Laclau, Argentina, 2004

- Laclau, E., *Misticismo, retórica y política*, Fondo de Cultura Económica, Argentina 2002
- Levinas, Emmanuel, (DEHH, 1949), *En découvrant l'existente avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 2001, France. En la traducción de Manuel E. Vázquez, en, Editorial Síntesis, Madrid, 2005
- Levinas, E., (DE), *De l'évasion*, Fata Morgana, Paris, 1982. En la traducción de Isidro Herrera, en Arena Libros, Madrid, 1999
- Levinas, E., *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, Éditions Albin Michel, Paris, 1963 y 1976. En la traducción de Juan Haidar, para la Editorial Caparrós, Madrid, 2004
- Levinas, E., *Nombres propios*, traducción de Carlos Díaz, Colección Persona, Fundación Emmanuel Mounier, SOLITEC, IMDOSOC, Salamanca, 2008
- Levinas, E., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (TI, 1961), Le livre de Poche, Paris, 1971. En la traducción de Daniel Guillot, Editorial Sígueme, Salamanca, 1997
- Levinas, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, (DOMS, 1974), le Livre de Poche, Paris, 1978. En la traducción de Antonio Pintor Ramos, Editorial Sígueme, Salamanca, 1987
- Levinas, E., *Éthique et Infini*, (EI) Arhème Fayard et Radio- France, 1982, p.120. En la traducción de Jesús María Ayuso Díez, Visor, La balsa de la Medusa, Madrid, 1991
- Levinas, E., *De Dios que viene a la idea* (DQVI), Caparrós Editores, traducción de Graciano Gonzáles, Jesús María Ayuso, Madrid, 1995
- Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno. Un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, Editorial Biblioteca Nueva, t traducción Pablo López Álvarez, Madrid, 1999
- Lukes, Steven, *El individualismo*, Ediciones Península, traducción de José Luís Álvarez, Barcelona, 1975
- McCarthy, Thomas, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y desconstrucción en la teoría contemporánea*, traducción de Ángel Rivero Rodríguez, Editorial Tecnos, Madrid, 1992
- Macpherson, Crawford B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, traducción de Juan-Ramón Capella, Editorial Trotta, Madrid, 2005
- Marion, Jean-Luc, *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*, traducción de Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1999
- Martínez de la Escalera, Ana María, *Algo propio, algo distinto de sí. Ensayos sobre Dante, Gracián y la astucia del lenguaje*, Editorial Anthropos, Barcelona, 2001
- Martínez de la Escalera, A. M., *Interpretar en filosofía. Un estudio contemporáneo*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 2004
- Mier, Raymundo, "Derrida: los nombres del duelo, el silencio como claridad", Prólogo a Jacques Derrida, *Las muertes de Roland Barthes*, Taurus, traducido por él mismo, México, 1998
- Morales, Cesáreo, *Pensadores del acontecimiento*, Siglo XXI, México, 2007

- Mouffe, Chantal (comp.), *Desconstrucción y pragmatismo*, traducción de Marcos Mayer, Paidós, Barcelona, 1998
- Negri, Antonio, “La sonrisa del espectro”, en, Michael Sprinker (ed), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*, traducción de Marta Malo de Molina Bodelón, Ediciones Akal, Madrid, 2002
- Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, traducción de Luís Valdés y Teresa Orduña, Editorial Tecnos, Madrid
- Nietzsche, F., *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2006
- Norris, Christopher, *¿Qué le ocurre a la posmodernidad? La teoría crítica y los límites de la filosofía*, traducción de Michel Angstadt., Editorial Tecnos, Madrid, 1990
- Peñalver, Patricio, *Desconstrucción. Escritura y filosofía*, Montesinos, Barcelona, 1990
- Putnam, Hilary, *Representación y realidad. Un balance crítico del funcionalismo*, Editorial Gedisa, traducción de Gabriela Ventureira, Barcelona, 2000
- Putman, H., “La revolución francesa y el holocausto”, en la edición a cargo de Eliot Deutsch, *Cultura y Modernidad. Perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente*, Editorial Kairós, traducción de David Sempau, Barcelona, 2001
- Rabinovich, Silvana, “Quand le Dire revient de l’ exil”, en, Rue Descartes, Collage internacional de philosophie / 19, *Emmanuel Levinas*, Presses Universitaires de France, Février 1998
- Rabinovich, S., *La Huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2005
- Rabinovich S., Prólogo: “Levinas un pensador de la excedencia”, a Emmanuel Levinas, *La huella del Otro*, traducción de Esther Cohen, Silvana Rabinovich y Manrico Montero, Editorial Taurus, Colección La Huella del otro, México, 1998
- Rawls, John, *Teoría de la justicia*, traducción de María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, México, 1979
- Rawls, J., *Liberalismo político*, traducción de Sergio René Madero Báez, Fondo de Cultura Económica, México, 1995
- Rawls, J., *La justicia como equidad. Una reformulación*. Edición a cargo de Erin Nelly, traducción de Andrés de Francisco, Editorial Paidós, Barcelona, 2002
- Rivero, A, “Liberales, comunitaristas, posmodernos y pragmatistas”, en, Eric Herrán (coordinador), *Filosofía política contemporánea*, UNAM, 2004
- Rivero Castro, Faviola, “Pluralismo y tolerancia en John Rawls”, en las memorias del *Primer Encuentro Internacional sobre Filosofía de la Cultura y Multiculturalismo 2001*, coedición entre, CONACULTA, Gobierno del Estado de Campeche, Campeche, 2004

- Rolland, Jacques, “Un chemin de pensée Totalité et Infini – Autrement qu’être”, en, Rue Descartes, Collage internacional de philosophie / 19, *Emmanuel Levinas*, Presses Universitaires de France, Février 1998
- Rorty, Richard, *Consequences of pragmatis (Essays: 1972-1980)*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982. En la traducción de José Miguel Cloquell, Editorial Tecnos, Madrid, 1996
- Rorty, R., *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom, 1989. En la traducción al español por Alfredo Eduardo Sinnot, editado por Paidós, Barcelona, 1991
- Rorty, R., *Objectivity, relativism, and truth, Philosophical papers*, volume 1, Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom, 1991. En la traducción al español, *Objetividad, relativismo y verdad*, traducción de Jorge Vigil Rubio, Paidós, Barcelona 1996b
- Rorty, R., *Essays on Heidegger and others*, Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom, 1991b. p. 130 En la traducción al español, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, traducción de Jorge Vigil Rubio, Paidós, Barcelona 1993
- Rorty, R., *Truth and Progress*, Cambridge University Press, United Kingdom, 1998. En la traducción al español por Ángel Manuel Faerna, en Editorial Paidós, Barcelona, 2000
- Rorty, R. / Habermas, J., *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?* Amorrortu Editores, traducción de Patricia Wilson, Argentina, 2007
- Rorty, R., *Cuidar la libertad*, Editorial Trotta, traducción de Sonia Arribas, Edición a cargo de Eduardo Mendieta, Madrid, 2005
- Rorty, R. “Trotsky and the Wild Orchids”, *Philosophy and social hope*. Penguin Books, To the University of Virginia, 1999. pp. 3-20. Hay dos traducciones al español, en la traducción de Ángela Ackermann, en Gedisa, Barcelona, 2002, Y en editorial Paidós, traducción de Rafael del Águila, 1998
- Rorty, R., “Notas sobre desconstrucción y pragmatismo”, en, Chantal Mouffe (comp), *Desconstrucción y pragmatismo*, traducción Marcos Mayer, Paidós, Barcelona, 1998
- Rorty, R., *Pragmatismo y política*, traducción de Rafael del Águila, Editorial Paidós, 1998
- Rorty, R., “La verdad sin correspondencia” en *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, traducción de Eduardo Rabossi, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1997
- Sandel, Michael, *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1982. En español, *El liberalismo y los límites de la justicia*, traducción de María Luz Melon, Editorial Gedisa, Barcelona, 2000
- Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Ediciones Quinto Sol, México, 2001
- Sloterdijk, Peter, *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*, traducción de Manuel Montan del Junco, Ediciones Siruela, Madrid, 2006

- Stuart Mill, John, *Utilitarismo*, Alianza Editorial, traducción de Esperanza Guisán Seijas, Madrid, 2000
- Williams, Bernard, *La fortuna moral*, traducción de Susana Marín, UNAM, México, 1993
- Žižek, Slavoj, *Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad*, Editorial Síntesis, traducción de Pablo Marinas, Madrid, 2004