



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

CONTINGENCIA, PRAGMATISMO Y VERDAD:
UNA EVALUACIÓN
DEL ETNOCENTRISMO PRAGMATISTA
DE RICHARD RORTY

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

JORGE EDUARDO JOSÉ EMILIANO LÓPEZ LÓPEZ

DIRECTORA DE TESIS

DRA. MÓNICA GÓMEZ SALAZAR
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

REVISOR

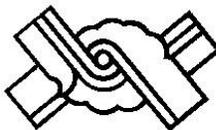
DR. PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

SINODALES

DR. JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

DR. MARIO EDMUNDO CHÁVEZ TORTOLERO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

DRA. MARÍA DEL CARMEN ROSARIO SILVA ÁLVAREZ
ESCUELA NACIONAL PREPARATORIA No. 1, UNAM



CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX.

AGOSTO, 2019



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.

Agradecimientos

Investigación realizada en el marco del Programa UNAM-DGAPA-PAPIIT IN 403017 'Sofística y Pragmatismo'.

A mi madre, Mtra. Isaura Elena López Segura, por su apoyo incondicional.

A Jorge Gabriel López Morán, Vicente López Segura, Elena Segura (que en paz descanse), Rosa María Morán, Elena López López, y al resto de mi familia que, de un modo u otro, siempre me enseña a través de sus acciones.

A mi familia elegida de la ENP 2, de mi formación musical, de la FFyL, de librerías, del CETis 49, y a quienes me falte mencionar. Gracias por todo.

A mi tutora, la Dra. Mónica Gómez Salazar, por brindarme su paciencia, su apoyo y la oportunidad de iniciar mi experiencia académica dentro de la Facultad de Filosofía y Letras de nuestra Máxima Casa de Estudios.

Gracias Dr. Pedro Enrique García Ruiz, Dr. Jorge Armando Reyes Escobar, Mtro. Arturo González Yáñez, Mtro. Fernando Mireles, Mtro. Óscar Santana, Profra. Patricia Lemus Cerón, Lourdes Ortiz, Dra. María del Carmen Rosario Silva Álvarez, Oliver de la Rosa, Ana Leonora González Sobrino, David Arontes, Gonzalo Ruiz Esparza, Mariana Murguía Rábago, Enrique Galindo, Dr. Rasmus Winther, Dr. Ricardo Horneffer, Dr. Julio Beltrán, Rafael Fernández, David Rosales, Francisco Reyes, Luz Elena Silva y César Fonseca, por haber contribuido a mi formación personal y académica, como maestros y amigos.

Al Programa de Estudiantes Asociados del Instituto de Investigaciones Filosóficas, del cual formé parte durante 2014. Especialmente agradezco apoyo y observaciones a la Mtra. Verónica Carmona, al Dr. Guillermo Hurtado, mi tutor designado durante mi estancia en el programa, y al Dr. Cristian Gutiérrez.

A los integrantes del seminario de 'Prácticas de Inclusión-Exclusión en la Configuración de Identidades Nacionales' a cargo del Dr. Mauricio Pilatowsky, y en particular a él, ya que su pensamiento me permitió analizar el objeto de esta tesis desde otra perspectiva.

A los integrantes del seminario semanal a cargo de la Dra. Lourdes Valdivia, y a ella en especial, porque sus preguntas y señalamientos me ayudaron a delimitar mis intereses filosóficos.

A los integrantes del seminario 'Sofística y pragmatismo', cuyas conversaciones enriquecieron este trabajo.

A Isis Espinoza y a los demás asistentes a Seminario de Tesis II con la Dra. Rosario Silva, cuyos comentarios me ayudaron a reordenar las ideas de este trabajo.

A todos los colegas que he conocido a través de mi experiencia docente en Colegio de Bachilleres, Bachillerato Tecnológico, COSDAC y FFyL. La enseñanza de la filosofía ha sido una ardua, pero reconfortante, tarea. Espero que este trabajo refleje de algún modo esa experiencia. Mención especial para Mtro. Francisco Barrón, Dr. Ernesto Piani, Mtra. Karla Alday, Mtro. Víctor Florencio, Mtro. Daniel López, Joel García y Angélica por brindarme su apoyo y experiencia.

A quienes no mencioné, pero de un modo aportaron algo a mí o a este trabajo, una disculpa y mil gracias de antemano. Enhorabuena.

La verdad no es un fin en sí mismo. No hay tal cosa como la persecución del conocimiento como fin en sí mismo. La verdad depende de una interacción exitosa con el contexto. Esta concepción darwiniana de la investigación humana permitió a Dewey decir que la pregunta acerca del conocimiento no es una pregunta acerca de la naturaleza de la mente cognoscente, o acerca de la naturaleza del sujeto. Es una pregunta acerca de la naturaleza de la comunidad a cuyos propósitos atiende la investigación. (Rorty, 1993b, 113)

Introducción

Los seres humanos requieren criterios para evaluar proposiciones y normas, de lo contrario, todo lo que se dice o lo que se hace tendría el mismo valor. Intuitivamente los seres humanos rechazan unas proposiciones a favor de otras, actúan en conformidad o en desacato de una norma, es decir, las proposiciones y normas no tienen el mismo valor. El ser humano es social, por lo que siempre requiere vivir en comunidad, convivir con otros seres humanos. En estos espacios surge la necesidad de los criterios de evaluación, especialmente cuando dos o más personas entran en conflicto por algo que se dijo o se hizo.

En este trabajo, se consideran tres modelos que permiten obtener criterios para evaluar proposiciones y normas: el objetivismo, el relativismo y el etnocentrismo pragmatista. En el cajón del objetivismo encajan, entre otras, algunas propuestas de la filosofía analítica del siglo XX y contemporánea: Frege, Russell, el Wittgenstein del *Tractatus*, Carnap, Mario Bunge. A grandes rasgos, estos pensadores desarrollaron métodos filosóficos con el propósito de alcanzar una verdad objetiva y universal. Parafraseando a Richard Rorty, los pensadores objetivistas piensan que el propósito de la actividad intelectual es acercar al ser humano cada vez más a la verdad. En el cajón relativista encajan, entre otras, algunas propuestas filosóficas “continentales” o “posmodernas”: Nietzsche, Derrida, Foucault, por ejemplo. Estos autores no creen que la actividad intelectual acerque al ser humano cada vez más a la verdad, porque no existe tal cosa. Es claro que Rorty no se asumiría como defensor del objetivismo; sin embargo, a algunos lectores les sorprenderá que tampoco se asumiría como relativista.

Rorty concibe su obra como una opción para evadir las propuestas objetivista y relativista. Él no cree que exista una verdad única hacia la que converge toda la actividad intelectual humana porque, de acuerdo con Dewey, el segundo Wittgenstein y Heidegger, todas las propuestas para acercarnos a la verdad elaboradas a través de la historia de las ideas están condicionadas, histórica y culturalmente, por juegos de lenguaje determinados. Cada descripción del mundo que pretende acercar al ser humano a la verdad absoluta es sólo una posibilidad entre otras; en este sentido, todas las descripciones son contingentes. Por otro lado, Rorty no tiene la intención de defender una postura relativista. De acuerdo con el relativismo, cada práctica cultural es igualmente válida, por lo que daría igual elegir una u otra, dado que, si son igualmente válidas, no hay un criterio que permita decidir si una es mejor que las demás. Según Rorty, sí existe un criterio para elegir una práctica y no las demás, aun entre una diversidad de descripciones contingentes del mundo. El criterio de elección que él propone es un etnocentrismo pragmatista.

El etnocentrismo es un criterio y una actitud en el cual se asume que las reglas de “nuestra comunidad” (“nuestro *ethnos*”) son el criterio de verdad que permite distinguir entre creencias verdaderas y falsas, sin rechazar el supuesto de que toda creencia es contingente. Se considera pragmatista porque se parte del principio de que asumirse como miembro de una u otra comunidad sólo tiene sentido si esta elección tiene consecuencias prácticas.¹ En este caso, la consecuencia práctica

¹ Se parafrasea la máxima del pragmatismo americano según la cual “para que valga la pena discutir una diferencia, esta tiene que tener relevancia práctica” (Gómez Salazar, 2009, pp. 40-41, lo retoma de Rorty y James). En esta caracterización del pragmatismo, se define la verdad como la función que tiene una proposición para cumplir un propósito específico dentro de una práctica. También la aceptación o rechazo de una norma (moral por ejemplo) se define como la función de esa norma o regla en relación con el cumplimiento de un fin. Las prácticas son acciones o conjuntos de acciones que una comunidad realiza para lograr determinados propósitos. Dado que las prácticas dependen de comunidades específicas, también se utiliza el concepto de práctica social.

Si cada comunidad se caracteriza por tener propósitos específicos, entonces cada comunidad tiene prácticas propias y, por ende, proposiciones verdaderas y normas aceptadas distintas. En este sentido, el pragmatismo parece ser compatible con el relativismo. Pero este vínculo no es necesario. Peirce caracteriza la verdad de acuerdo con las prácticas, pero él piensa que la investigación de las comunidades humanas en algún momento convergerá en un acuerdo objetivo acerca de la verdad. Rorty no acepta una versión relativista del pragmatismo, pero tampoco una convergencia objetivista como la de Peirce. Rorty acepta definir la verdad de proposiciones y la aceptación de normas como

para elegir una comunidad y no otra, es que las prácticas culturales de esa comunidad conlleven bienestar para el que elige. Rorty define bienestar, desde una perspectiva utilitarista liberal, como la evasión del sufrimiento. Por lo anterior, al elegir una comunidad, la consecuencia práctica para el que elige debe ser que dicha comunidad evite el sufrimiento de las personas que viven en ella. En otras palabras, dada la pluralidad de comunidades, lo mejor será elegir aquella que proporcione bienestar a sus integrantes.

Para Rorty, la comunidad democrática norteamericana (la suya) es la que cumple con el criterio etnocentrista pragmático. En congruencia con Rorty, dado que toda creencia es contingente y no hay un criterio de verdad objetivo, en lugar de demostrar que “nuestra comunidad” es la mejor, hay que persuadir a los miembros ajenos de que se unan a “nosotros”. En resumen, el etnocentrismo pragmatista es un criterio y una actitud que permite elegir entre diversas descripciones del mundo, determinadas cultural e históricamente; evitando los problemas de la promesa de la verdad absoluta, y del relativismo. Al menos, es lo que ofrece Rorty, aunque en la oferta resaltan aspectos cuestionables: ¿cómo se puede articular de manera consistente un etnocentrismo sin caer en el relativismo, o sin coaccionar a los extraños a un pensamiento único?, o ¿en verdad la comunidad democrática norteamericana cumple los criterios que estipula Rorty?

En virtud de lo anterior, en este trabajo se evaluará la propuesta etnocentrista pragmatista de Rorty. Se sostendrá, como tesis central, que el etnocentrismo pragmatista de Rorty es un modelo aceptable una vez descartados el objetivismo y el relativismo. Sin embargo, su caracterización del objetivismo es cuestionable. Y aunque se descartara el objetivismo de manera exitosa, su modelo etnocentrista implica consecuencias indeseables.

funciones en relación con los propósitos de las prácticas, pero, de acuerdo con su perspectivismo, carece de sentido afirmar que los seres humanos pueden converger en un acuerdo objetivo acerca de la verdad. Por otra parte, para Rorty, el problema del relativismo es que implica una multiplicidad que impide que la totalidad de seres humanos puedan converger en un proyecto en común. En este sentido, el etnocentrismo pragmatista es coherente con el perspectivismo, y evita la consecuencia relativista.

Se verá que algunos teóricos piensan que la versión del objetivismo que Rorty plantea es una caricatura, por lo que concluyen que, antes de proponer su etnocentrismo, él debería analizar el objetivismo con más detalle. Por otra parte, la principal consecuencia indeseable del etnocentrismo pragmatista es que tiene un carácter excluyente, por lo que no ofrece bienestar para la mayoría tal y como Rorty lo prometió.

Para desarrollar la tesis central de este trabajo, se expondrá, por una parte, el contexto histórico, intelectual y cultural en el que surge la filosofía de Rorty, así como su crítica a la tradición filosófica occidental. Por otra parte, se presenta y evalúa su propuesta filosófica (el proyecto etnocentrista pragmatista, presentado especialmente en *Contingencia Ironía y Solidaridad y Forjar nuestro país*).

En este tenor, en primer lugar, se presenta el contexto histórico, cultural e intelectual de la formación de Rorty (capítulo 1). Cabe destacar el panorama de la filosofía analítica desde Frege hasta nuestros días, con objeto de contextualizar la reacción posterior de Rorty ante estas corrientes, y de confirmar que su crítica es aún actual. En este sentido, se presentan algunas de las pretensiones características del objetivismo presentes en el contexto de Rorty.

En segundo lugar, se presenta el giro lingüístico en la filosofía analítica como ejemplo de propuesta objetivista, para mostrar las razones por las que Rorty descarta esta propuesta en particular (capítulo 2). El objetivismo, tal como lo caracteriza Rorty, implica (i) una noción de verdad como correspondencia con la realidad (y para garantizar esta correspondencia privilegia la función representativa de la mente humana, del lenguaje en el caso del giro lingüístico), así como (ii) conmensurabilidad de toda descripción humana con una descripción privilegiada del mundo (por ejemplo, una descripción del mundo en términos de la física).² En

² Las implicaciones (i) y (ii) de la versión rortyana del objetivismo están conectadas. Si se parte de que la mente, el lenguaje, o cualquier facultad humana pueden reflejar una realidad no humana, la función representativa de esa facultad cumple la función de reflejo. En este tenor, la función principal del lenguaje sería re-presentar, presentar de nuevo, las propiedades de una realidad no-humana. Si

conformidad con un perspectivismo de corte nietzscheano, para Rorty no tiene sentido la idea de una verdad como correspondencia con algo no-humano, porque no hay acceso a un 'ojo de Dios' que permita verificar si una proposición humana se corresponde con una realidad no-humana. Por lo anterior, el ser humano tampoco tiene manera de privilegiar una descripción del mundo sobre otras. Pero a Rorty no le agrada la opción del relativismo porque implica una inconmensurabilidad radical, que abre la puerta a una multiplicidad de descripciones del mundo incompatibles, pero verdaderas. Esto conlleva una multiplicidad de prácticas humanas y la imposibilidad de que los seres humanos puedan compartir el mismo mundo de manera cordial. Por esta razón, Rorty propone el etnocentrismo pragmatista.

En tercer lugar, se presenta la propuesta etnocentrista pragmatista de Rorty (capítulo 3). Este modelo implica: la subordinación de la función representativa a la función inferencial del lenguaje; la contingencia de toda proposición y norma (ironismo); la aceptación o rechazo de proposiciones y normas en virtud de su función práctica (por ejemplo, partir de la evasión de la crueldad como principio liberal, a pesar de ser un principio contingente); una inconmensurabilidad moderada a partir de la distinción público y privado, así como la redescrición como un discurso narrativo imaginativo, como modelo para sustituir el léxico representacionista, y como discurso para persuadir a otras comunidades de aceptar el '*ethos*' democrático norteamericano.

En cuarto y último lugar, se presentan dos objeciones a la propuesta etnocentrista pragmatista de Rorty: las que critican la reconstrucción rortyana del objetivismo, y las que critican las incoherencias del etnocentrismo (capítulo 4).

existen descripciones humanas contradictorias, esto se debe a un error humano. Pero el ser humano ha sido capaz de superar esos errores a través de la historia, prueba de esto es el método científico, que le ha permitido construir leyes, teorías o modelos científicos capaces de ofrecer descripciones privilegiadas y verdaderas del mundo. Las descripciones científicas son evidencia de que el ser humano tiene acceso a una verdad como correspondencia con una realidad no-humana, y de que, como sólo existe una realidad, sólo puede existir una descripción verdadera del mundo, a la que cualquier otra descripción debe poder traducirse.

Según la primera objeción, Rorty caricaturiza el objetivismo, por lo que lo descarta apresuradamente. En lugar de construir una propuesta, Rorty debería analizar con más cuidado el objetivismo antes de descartarlo. De acuerdo con la segunda objeción, el etnocentrismo pragmatista es excluyente, por lo que no garantiza bienestar para los seres humanos, algo que Rorty prometió.³

El resultado de este estudio, como se verá, es que el etnocentrismo pragmatista de Rorty es problemático. A partir de esto, pueden seguirse tres líneas: 1) rechazar la propuesta en su totalidad; 2) asumirla a pesar de los problemas que se mostraron, o 3) tomar en cuenta los resultados de este trabajo para modificarla y hacerla viable.

³ Se citarán las obras de Rorty usando la norma APA. Puede encontrarse un catálogo muy completo de la producción de este filósofo en: <https://web.stanford.edu/~mvr2j/rr/>
Lamentablemente, muchos de los cursos que él dictó sobre filosofía continental (Heidegger, Derrida) y crítica literaria no se han publicado, a diferencia de lo que ocurre con autores como Foucault.

Capítulo 1. Los supuestos y pretensiones de la tradición filosófica

En este capítulo se presenta el contexto histórico, cultural e intelectual de la formación de Rorty. Cabe destacar el panorama de la filosofía analítica desde Frege hasta nuestros días, con objeto de contextualizar la reacción posterior de Rorty ante estas corrientes, y de confirmar que su crítica es aún actual. En este sentido, se presentan algunas de las pretensiones características del objetivismo presentes en el contexto de Rorty. Se sostiene que la búsqueda de una verdad universal y necesaria es una pretensión característica de la filosofía. En específico, de la filosofía analítica del siglo XX; y en general, de la tradición metafísica occidental que abarca desde la antigüedad, con Platón, hasta la modernidad a principios del siglo XX. Asimismo, se expone cómo esa pretensión influye en la formación filosófica del joven académico Richard Rorty. El propósito es mostrar cómo la interacción entre tradición y formación forjan las primeras ideas profesionales de este filósofo norteamericano, ideas contra las que se rebelará más adelante.

§ 1. Verdad universal y necesaria

Para los propósitos de este trabajo, “verdad universal y necesaria” significa una proposición, conjunto de proposiciones, o teoría, cuya emisión es correcta dentro de cualquier contexto posible. “Contexto” se refiere a cualquier variación espacio-temporal en la emisión de dicha proposición. Es decir, el valor veritativo de la emisión deseada por gran parte de la tradición filosófica debe ser siempre “verdadero”, en cualquier tiempo y lugar que se la emita.

La motivación por buscar este tipo de verdad radica en la necesidad del ser humano de contar con puntos de referencia para orientarse en el mundo.⁴ Puede encontrarse ejemplos de esta búsqueda a lo largo de la historia de la filosofía. Por ejemplo, en la antigüedad, Heráclito mostró el carácter cambiante, contingente y

⁴ En el siguiente capítulo, se verá que John Dewey interpreta esta necesidad de busca de certeza como “miedo a la incertidumbre”, una venda en los ojos que ha limitado el campo de la investigación filosófica (Dewey, 1952).

contradictorio de la realidad, mientras que los sofistas, como Protágoras, afirmaron la relatividad de cualquier saber.⁵ Ante este caótico panorama, Platón propone un reino trascendental de ideas que posibilita el mundo sensible que habitan los seres humanos. Este reino trascendental permanece inmutable, y le brinda al mundo sensible su esencia. De este modo, la verdad de las emisiones ya no depende de aspectos contextuales, que son variables y, por ende, contingentes. La verdad depende de un reino necesario y, en este sentido, metafísico.

La teoría platónica es un buen ejemplo de cómo y por qué la filosofía se caracterizó por la pretensión de verdad universal. Puede abordarse la historia de la filosofía de manera dialógica⁶: analizar cómo las tesis y argumentos de unos filósofos se relacionan con las objeciones y argumentos de otros. Así, Aristóteles le responde a Platón, Kant a Descartes, Schopenhauer a Kant, y así se podrían seguir enumerando discusiones. En todos estos casos, subyace el propósito de la búsqueda del tipo de verdad mencionado. Por ejemplo, Kant plantea que hay condiciones de posibilidad necesarias para toda experiencia posible, como las intuiciones del espacio y del tiempo, sin embargo, él sostiene que el ser humano está limitado a sus propias representaciones (fenómenos), pero no tiene acceso a la cosa en sí (el *nóumeno*, aquello externo a las representaciones, pero que las causa). Schopenhauer comparte la pretensión kantiana de sostener condiciones de posibilidad, pero piensa que el ser humano sí tiene un acceso a la cosa en sí: este acceso es posible a través del cuerpo, en el que se manifiesta una voluntad primigenia, voluntad que para Schopenhauer es condición de posibilidad de toda experiencia.

⁵ Véase fragmento B8 de Heráclito: "Lo que se opone es concorde, y de los discordantes [se forma] la más bella armonía, y todo se engendra por la discordia". (Mondolfo, 1981), así como el famoso B1 de Protágoras: "El hombre es medida de todas las cosas, de las que son, puesto que son, de las que no son, puesto que no son". (Bellido, 1996)

⁶ Podría decirse "dialéctica", pero se evita este término por sus connotaciones relacionadas con las filosofías de Hegel y Marx.

§ 2. Necesidad y metafísica

Se mencionó más arriba que Platón creó un reino metafísico. La indagación metafísica tiene tantas variantes como autores. Conee y Sider (2013) mencionan cinco acepciones generales: la metafísica como [1] la indagación sobre el “ser en tanto que ser” (291); [2] sobre los “primeros principios” (294); [3] el análisis de la distinción de la “apariencia frente a realidad última” (295); [4] la búsqueda de “explicaciones últimas” (297), así como [5] la indagación sobre “necesidades y posibilidades básicas” (299). Podría decirse que la metafísica platónica se caracteriza por [3]; sin embargo, su filosofía no descarta el resto de las acepciones. De hecho, la teoría eidética de Platón encaja en las cinco acepciones de investigación metafísica presentadas. Lo que es importante destacar en estas acepciones, es que en todas se defiende la existencia de verdades necesarias, en contraste con verdades posibles o contingentes.

Por proposición necesariamente verdadera, debe entenderse lo contrario de proposición verdadera por las circunstancias:

Muchas veces decimos: “Sí, es cierto que fue así, pero realmente no tenía por qué ser así. *Podría* haber sido de otro modo”. Otras veces decimos: “*Tenía* que ser así. No podría haber sido de otro modo”. Y por lo tanto generalmente hacemos una distinción entre algo que simplemente *resultó* ser verdadero, y algo que es *necesariamente* verdadero. Como ejemplo, es una realidad que hay exactamente nueve planetas en nuestro sistema solar, pero es perfectamente concebible que las cosas pudieran haber sido de otro modo y que podrían haber existido más o menos nueve planetas. Por otro lado, una proposición tal como dos más dos es cuatro no sólo es verdadera, sino *necesariamente* verdadera. En ninguna circunstancia posible podría ser cierto que dos más dos no fuera cuatro. (Smullyan 2008, p. 163)

En la jerga de lógica modal, a las verdades que podrían haber sido de otro modo, se las denomina contingentes; mientras que se les denomina necesarias a las que no podrían haber sido de otro modo. No se demerita, ni mucho menos se niega, las verdades contingentes. Conocer las verdades de la astronomía, por ejemplo, permite predecir eventos naturales que pueden afectar a los seres humanos. El

asunto es que la tradición filosófica occidental⁷ se caracterizó por una metafísica de las verdades necesarias.

De los resultados de esta *filosofía primera*, se derivan consecuencias para el ámbito práctico. Por ejemplo, la teleología metafísica de Aristóteles tiene una consecuencia práctica: el *télos* del ser humano es la felicidad (*eudaimonia*). También puede pensarse en las implicaciones y aporías a las que el Platón maduro tuvo que enfrentarse una vez que planteó su teoría de las ideas: una vez que él sostuvo la existencia de un reino metafísico de ideas inmutables, se encontró con el problema de explicar cómo es que el ser humano puede acceder a ese mundo. Para explicarlo, propuso la teoría de la reminiscencia: sólo el alma inmortal humana tiene acceso a ese reino metafísico y cuando esa alma reencarna en un cuerpo, recuerda el conocimiento que adquirió en aquel reino. La consecuencia práctica, en este caso, es que para asegurar el acceso del alma a este reino, debía existir tanto un cuidado del cuerpo como un cuidado del alma.

§ 3. Formación del joven Rorty

Rorty nace en 1931 y muere en 2007.⁸ Desde un punto de vista académico, su producción puede dividirse en las siguientes etapas:⁹

1) Etapa de juventud: abarca su formación filosófica hasta concluir su doctorado y obtener una plaza como académico.

2) Etapa de filosofía analítica. Su entrenamiento en la filosofía analítica previo a la publicación de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, publicada en 1979. Entre

⁷ Aun en la actualidad, hay filósofos que definen su campo como la búsqueda de verdades necesarias, o bien, consideran que este supuesto es irrenunciable.

⁸ Rorty falleció después de Derrida. La causa de la muerte de ambos fue cáncer de páncreas, misma afección que afectó a Heidegger. Antes de morir y a modo de broma, Rorty solía decir que la lectura de Heidegger causaba dicha afección [anécdota cortesía de la Dra. María Herrera Lima].

⁹ Para esta división, se toman en cuenta las etapas críticas de acuerdo con su aparición en la obra de Rorty. Están de acuerdo con esta división estudiosos de Rorty como Gross (2010), Castillo (2015), Ibañez (2005).

esta etapa y la siguiente se puede incluir una breve etapa de transición, caracterizada por la publicación de ensayos, algunos incluidos en la antología *Consecuencias del Pragmatismo* (ensayos publicados originalmente entre 1972 y 1980).

3) Etapa crítica. A partir de la publicación de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, comienza su etapa crítica, paralela hacia las pretensiones de la filosofía analítica académica y los propósitos de la metafísica occidental desde Platón.

4) Etapa propositiva. Aunque en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, así como en los ensayos de *Consecuencias del Pragmatismo*, se atisban ya algunas de sus propuestas, es con la aparición de *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, publicado en 1989, así como en diversos artículos y entrevistas, donde aparecerá su proyecto filosófico, por denominarlo de algún modo, alternativo a la búsqueda de verdades metafísicas en sentido kantiano.¹⁰ Asimismo, cabe notar la publicación de *Forjar nuestro país*, en 1998, apología del imaginario de la nación estadounidense.¹¹ En resumen, Rorty fue un intelectual norteamericano del siglo XX, cuya obra fue marcada por los acontecimientos de su tiempo, tanto filosóficos como no filosóficos.

§ 4. El contexto histórico

Como ya se habrá notado, Rorty nace 31 años después de iniciado el siglo XX. En realidad, su formación y publicaciones relevantes tienen lugar durante la segunda mitad del siglo XX, y principios del XXI. Aun así, los acontecimientos filosóficos ocurridos en el siglo antes de su nacimiento van a repercutir en sus ideas. Por una parte, a principios del siglo XX en Norteamérica está en pleno apogeo la filosofía pragmatista de Peirce, James y Dewey. La postura política de izquierda de

¹⁰ La mayoría de estos artículos han aparecieron publicados en los cuatro volúmenes de sus *Escritos filosóficos (Philosophical Papers)*, véase Rorty (1996b), (1993), (2000) y (2010).

¹¹ En este párrafo se mencionan los títulos de las obras con la fecha original de su primera edición en inglés. Sin embargo, a excepción de este pasaje, en el resto de las referencias de este trabajo, los años corresponden a la fecha de publicación de la traducción al español y no a la primera edición de las obras en su idioma original.

este último influirá en las costumbres de la familia de Rorty, cuyos padres son activistas declarados. La atmósfera del pragmatismo es rica en esta época, tanto en el ambiente intelectual aficionado, como en las universidades del país. Esta situación se verá modificada a causa de la Segunda Guerra Mundial. De Europa migraron intelectuales que se establecieron en diversos puntos de América, e influyeron en la conformación de corrientes filosóficas académicas. Por ejemplo, en la Universidad de Chicago se estableció Rudolf Carnap, miembro del Círculo de Viena, así como Hempel. En Norteamérica, esta migración consolidó la investigación filosófica de corte analítico.

Un evento que sí vivió Rorty en persona fue la Guerra Fría. Como se verá, él no es un conservador, pero la defensa de su patriotismo norteamericano tampoco da cabida a una herencia soviética como el comunismo. De acuerdo con su obra, la democracia norteamericana, a pesar de sus defectos e injusticias, es la mejor sociedad que puede existir.

§ 5. Contexto biográfico-cultural

A simple vista, esta información no es filosófica ni académicamente relevante. Pero en un acercamiento más profundo, no se puede ignorar, especialmente para comprender la relación entre un filósofo académico de prestigio y su educación. En primer lugar, la influencia de su educación familiar y su primera formación intelectual. Los padres de Rorty eran activistas de izquierda apasionados. Publicaban gacetas, asistían a asambleas, incluso estuvieron de acuerdo con apoyar a Trotsky cuando se fue de la Unión Soviética. Ambos contaban con una formación profesional. En este sentido, el contexto familiar de Rorty influyó, en su juventud, para darle un orgullo nacionalista, así como unos héroes intelectuales norteamericanos, a decir del mismo Rorty, creadores de una corriente filosófica nacional: el pragmatismo (con especial énfasis en John Dewey). Esta fue su primera herencia intelectual, producto de su propio contexto y de sus propias necesidades.

En su formación universitaria, recibe cursos de historia de la filosofía, especialmente filosofía antigua. Una vez concluidos sus estudios, para ganar prestigio académico, él necesita entrenarse en los problemas y en el vocabulario de la filosofía analítica del giro lingüístico, corriente dominante en la academia filosófica norteamericana, como resultado de la migración, consecuencia de la Segunda Guerra Mundial. A la par que es reconocido como un filósofo analítico de prestigio, Rorty expresa una reacción crítica hacia determinadas pretensiones de la filosofía, reacción que ya es notoria en su compilación *El giro lingüístico*, y que se consumará con la publicación de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*.

§ 6. Filosofía analítica

La expresión “filosofía analítica” suele referirse a una tradición filosófica que se desarrolla en los centros filosóficos académicos anglosajones, y a cualquier investigación que se relacione con éstos. Sin embargo, su uso es tan común que se ha vuelto confuso. ¿Qué caracteriza a las investigaciones o a los intelectuales etiquetados como analíticos? Es importante aclarar esto, porque de otro modo no queda claro hacia dónde apuntan las críticas de Rorty.

El epígrafe de “filosofía analítica” se le debe al filósofo George Edward Moore, quien en su obra *Principia Ethica*, pretende resolver problemas éticos con ayuda de un análisis lingüístico semántico (Glock, 2012). Pero, en sentido estricto, no es Moore el primero que utiliza este tipo de análisis para resolver problemas filosóficos, sino Frege (Katz, 2013). Figuras como Frege, Carnap y Hempel desarrollaron el análisis conceptual y el análisis lógico como herramientas para resolver los problemas filosóficos que existen desde la antigua Grecia. En un primer momento, la filosofía de Rorty es adepta de la tradición analítica, para en un segundo momento convertirse en una respuesta crítica a esta tradición. Por lo anterior, se presenta un panorama general de la filosofía analítica, desde sus orígenes hasta nuestros días. Conocer las ideas que Rorty adoptó y criticó permitirá comprender sus propios planteamientos.

Durante el siglo XX, han aparecido distintas corrientes y posiciones filosóficas a las que suele denominarse “analíticas”. Además del análisis lingüístico, otro rasgo definitivo de estas corrientes es la conversación en torno a la pretensión metafísica kantiana, es decir, la búsqueda de condiciones necesarias, *a priori*, como tarea definitiva de la filosofía. En esta conversación de analíticos se encuentran realistas como Devitt y Boyd, antirrealistas como Dummett, naturalistas como Quine o Dennett, esencialistas como Kripke, pragmatistas como Putnam, etc. Cabe destacar que este tipo de investigaciones se consolidó en los Estados Unidos de Norteamérica por la migración de intelectuales a causa de la segunda guerra mundial. Asimismo, hay que dejar en claro que Rorty no toma partido a favor ni en contra de ninguna de las voces dentro de esta conversación. Y no lo hace, porque su propuesta, como se verá, es abandonar este tipo de investigación.¹²

§ 7. Círculo de Viena y giro lingüístico

En Austria, existió un grupo de intelectuales preocupados por la carencia de progreso filosófico, expresan esta situación en el mismo tenor que lo hace Kant refiriéndose a la metafísica de su tiempo. Son los filósofos que configuran el conocido “Círculo de Viena”: Carnap, Neurath, Schlick, Reichenbach, que defienden el denominado “positivismo lógico”, cuyos postulados se derivan de este nombre. “Positivismo” se refiere al tipo de indagación, propuesto por Comte influenciado por Kant, que pretende limitar cualquier investigación científica al ámbito de la experiencia. En este sentido, el positivismo renuncia a toda “metafísica” en sentido peyorativo y a sus frutos: ideas que no sean verificables o comprobables a través de la experiencia deben desecharse. En este punto, es importante aclarar que el

¹² En el mejor de los casos, Rorty aceptaría los supuestos de una postura materialista-naturalista, pero sólo por razones pragmáticas. El naturalismo es la investigación filosófica que parte de los descubrimientos científicos de las ciencias naturales. Dado que estas cumplen con propósitos de explicación, predicción y control, no se puede negar su eficacia y, por ende, su verdad. Sin embargo, Rorty no concedería que las ciencias experimentales nos acerquen a una verdad única y necesaria. Las ciencias sociales, las humanidades y otro tipo de prácticas también construyen verdades, en la medida que sus proposiciones mejoran la existencia del ser humano. En este sentido, la única diferencia entre las verdades de las ciencias experimentales y las de otro tipo de prácticas, son los fines que dichas verdades permiten obtener.

Círculo de Viena no renuncia a una investigación metafísica de corte kantiano, sino al tipo de metafísica que se ejercía durante la patrística y la edad media: a las indagaciones que, más que demostrar la existencia de Dios, la dan por supuesta. Se le denomina “lógico”, porque aplicará las herramientas de la lógica, elaboradas por Frege, para analizar distintas proposiciones y, en caso de que carezcan de sentido, desecharlas. De acuerdo con esto, el postulado principal del Positivismo Lógico es:

a) Toda proposición verdadera debe serlo en virtud de su correspondencia con la realidad (Positivismo), o bien, en virtud de su forma lógica (Lógico).

Y cualquier proposición que no cumpla con éste es falsa, o bien, un total disparate.¹³

Este postulado presupone dos principios:

1) Dicotomía analítico-sintético: de acuerdo con el postulado, toda proposición es una verdad lógica (proposiciones analíticas), o bien, una verdad de hecho (proposiciones sintéticas). Las primeras son necesarias, mientras que las segundas son contingentes.

2) Principio de verificación: la verdad de las últimas proposiciones mencionadas, debe poder verificarse al contrastarlas con la experiencia inmediata. De aquí, que a esta corriente también se le denomine “Empirismo Lógico”.

Esta propuesta es de corte kantiano, ya que la filosofía desempeña el papel de “tribunal de la razón”, de un juez que valida si el conocimiento proporcionado por las demás ciencias es correcto o no. Esta filosofía primera permite evaluar la estructura misma del conocimiento científico, con ayuda de herramientas de análisis lógico que

¹³ De aquí que los miembros del círculo se sintieran identificados con la famosa sentencia del *Tractatus* del primer Wittgenstein: “7. De lo que no se puede hablar, mejor es callarse.” (1973)

se enfocarán en el lenguaje. Es por esta razón, que a este tipo de filosofía se le enmarca dentro del denominado “giro lingüístico”.

Aunque el surgimiento de la filosofía analítica va de la mano con el giro, este último es un movimiento más general del siglo XX, que también caracterizó a otras corrientes como el estructuralismo, la fenomenología o el marxismo, por mencionar algunos. En estas líneas sólo es relevante el giro lingüístico en relación con la definida tradición analítica.

§ 8. Del giro lingüístico al giro pragmático

Rorty sólo se especializó en la lectura de filosofía analítica a partir de 1961, al ser contratado por la universidad de Princeton, donde “ser un experto en filosofía analítica” era una “condición sine qua non para sobrevivir académicamente.” (Ibañez, 2005, 153). En esta época del giro lingüístico en la filosofía analítica es cuando se definen algunos elementos muy importantes para su pensamiento. La pretensión del giro lingüístico fue disolver los problemas filosóficos mediante el análisis lingüístico; en otras palabras, desarrollar un lenguaje (ya fuera ideal u ordinario) en el que no se pudieran enunciar preguntas filosóficas. La Filosofía del Lenguaje Ideal (FLI) propuso la construcción de lenguajes o sistemas formales para elaborar dicho análisis porque el lenguaje natural era ambiguo y no reflejaba las estructuras lógicas del lenguaje. Por ejemplo, una oración en lenguaje natural como “nada es extenso” muestra una estructura gramatical sujeto-predicado. Sin embargo, “nada” no debe tomarse como sujeto. Lo que esta proposición significa es que no existen objetos con la propiedad de ser extensos. La proposición puede ser falsa, pero el punto es que no se está predicando nada acerca de la nada, sólo se está negando la existencia de determinados objetos.

La motivación para la construcción y análisis de lenguajes formales fue la creencia en la existencia de un isomorfismo entre estos lenguajes y la realidad.

Isomorfismo es “la correspondencia entre dos órdenes” (Hofstadter, 1982, 60)¹⁴. Ayer y Carnap identificaron a la filosofía como una rama de la lógica, lo que permitió al primero afirmar que “las proposiciones de la filosofía [...] [sólo] expresan definiciones o consecuencias formales de definiciones” (Rorty, 1990, 55). Asimismo, un enunciado sólo era significativo si se le podían “asignar procedimientos de verificación” (56), a saber: 1) procedimientos lógico matemáticos (juicios analíticos); y 2) “por referencia a la experiencia sensorial” (juicios sintéticos). El problema fue que “el único procedimiento de Carnap para decidir si un lenguaje dado era ‘lógicamente correcto’ consistía en si sus proposiciones eran o no susceptibles de verificación (o confirmación por uno u otro de los métodos mencionados antes)” (57). El procedimiento de decisión respecto de un lenguaje era circular, pues recurría a los métodos que primero tendrían que demostrarse. Y es por esta razón que el empirismo lógico fracasó en su tarea de proporcionar enunciados incondicionados sobre la naturaleza y los métodos de la filosofía.

Ahora bien, la Filosofía del Lenguaje Ordinario (FLO) conserva el objetivo de “disolver los problemas filosóficos mediante el análisis lingüístico”, pero sin recurrir a un lenguaje formal. Los teóricos representativos de esta corriente son los miembros de la denominada escuela de Oxford (se les llama así por costumbre, ya

¹⁴ En relación con esto y una de las motivaciones principales del empirismo lógico, la siguiente cita de Hofstadter resulta ilustrativa: “[...] es natural preguntarse qué porción de la realidad puede ser imitada, en su comportamiento, por un conjunto de símbolos sin significación, gobernados por reglas formales. ¿Será posible transformar toda la realidad en sistema formal? Pareciera que, en un sentido muy amplio, puede responderse afirmativamente; es posible sugerir, por ejemplo, que la realidad no es, en sí misma, más que un sistema formal extremadamente complicado. Sus símbolos no se diseminan sobre un papel sino, todo lo contrario, dentro de un vacío tridimensional (espacio): son las partículas elementales que dan su composición a todas las cosas. (Suposición implícita: que hay una finalidad en la sucesión descendente de la materia, de modo que la expresión 'partículas elementales' tiene sentido.) Las 'reglas tipográficas' son aquí las leyes de la física, las cuales nos dicen cómo proceder, dadas la posición y la velocidad de todas las partículas en un momento determinado, para modificar esos valores y dar lugar a un nuevo conjunto de posiciones y velocidades, propios del momento 'siguiente'. Luego, los teoremas de este gran sistema formal serían las configuraciones posibles que asumen las partículas en diferentes instantes de la historia del universo. El único axioma es (era, quizá) la configuración original de todas las partículas 'en el principio de los tiempos'.

"Sin embargo, esta concepción tiene dimensiones tan colosales que su interés es únicamente especulativo; además, la mecánica cuántica (y otros sectores de la física) plantean al respecto algunas dudas, que se extienden inclusive a las presuntas potencialidades teóricas de la idea. Básicamente, nos estamos preguntando si el universo actúa en forma determinista, lo cual sigue siendo un problema abierto." (Hofstadter, 1982, pp. 64, 54)

que no tenían un programa filosófico explícito): Austin, Searle y Ryle. Ellos pensaban que no se requería de ningún lenguaje formal porque no había ningún problema con el lenguaje ordinario: el problema de los filósofos es que no saben usar el lenguaje ordinario. Tanto FLI como FLO comparten la meta de que se pueden resolver los problemas filosóficos planteados desde Platón mediante reformulaciones en el lenguaje, y la estrategia puede ser o bien construir un lenguaje ideal, o bien reformular el lenguaje ordinario para evitar dichos problemas. En su momento, una de las críticas que se le hicieron a la filosofía lingüística fue que era un rodeo tedioso porque “obligaba a atender a las palabras en lugar de a los conceptos universales que las palabras significan, a los que eventualmente debemos retornar para probar nuestras palabras” (1990, p. 64). Recurriendo a Wittgenstein, Rorty argumenta que en el uso del lenguaje se puede observar el uso de conceptos. Esto no demuestra la inexistencia de los universales, pero sí proporciona buenas razones para asumirla. Esto se debe a la adopción, por parte del giro, del “nominalismo metodológico”, según el cual:

[La] creencia en que todas las preguntas que los filósofos se han hecho sobre conceptos, universales subsistentes o “naturalezas” que a) no pueden ser contestadas mediante investigación empírica sobre la conducta o las propiedades de los particulares subsumidos bajo tales conceptos, universales o naturalezas, y que b) pueden ser respondidas de algún modo, pueden serlo contestando preguntas sobre el uso de expresiones lingüísticas, y de ninguna otra manera. (Rorty, 1990, 67)

Los proyectos de la FLI y la FLO comparten este nominalismo, a pesar de sus diferencias metodológicas. El éxito de las filosofías del lenguaje ideal y ordinario dependía de que lograran sostener de manera satisfactoria

- 1) Enunciados incondicionados sobre la naturaleza y los métodos de la filosofía
- 2) Criterios de eficacia filosófica claros para permitir el acuerdo racional. (1990, 54)

Sin embargo, ninguna logra 1), y no pueden hacerlo porque, de un modo u otro, sus tesis siempre presuponen algo que no es susceptible de demostración. Los lenguajes ideales suponen criterios para transcribir proposiciones descriptivas en ellos; mientras que la reformulación de los ordinarios supone que el sentido común más la ciencia son todo lo que se necesita para evitar problemas filosóficos. Por otra parte, no es claro que se logre 2), porque, aunque el lenguaje ideal pudiera resolver problemas, se propuso más de un lenguaje ideal, por lo que no había criterios claros que permitieran el acuerdo racional. Por otra parte, no tenía sentido hablar de criterios de eficacia filosófica, si en principio no había claridad acerca de cuáles eran los fines de la filosofía. Por esta razón, no hay un argumento definitivo para abandonar la filosofía tradicional y adoptar el giro lingüístico:

El rechazo de la deducción metafísica, y el estudio de los detalles del uso lingüístico, se apoyan a veces en la sugerencia de que todos los filósofos más primitivos estaban equivocados sobre lo que es la filosofía, sobre su naturaleza necesaria y permanente. Esto es una inconsistencia. Si no tenemos ninguna intuición final sobre la naturaleza del hombre y de la mente, no la tenemos sobre la esencia de la filosofía. (Rorty, 1990, 128)

En este punto, pueden atisbarse las promesas del giro lingüístico analítico, así como sus complicaciones. En el siguiente capítulo, se expone por qué estos propósitos son vanas promesas.

Capítulo 2. Vanas promesas

En este capítulo, se presenta el giro lingüístico en la filosofía analítica como ejemplo de propuesta objetivista, para mostrar las razones por las que Rorty descarta esta propuesta en particular. El objetivismo, tal como lo caracteriza Rorty, implica (i) una noción de verdad como correspondencia con la realidad (y para garantizar esta correspondencia privilegia la función representativa de la mente humana, del lenguaje en el caso del giro lingüístico), así como (ii) conmensurabilidad de toda descripción humana con una descripción privilegiada del mundo (por ejemplo, una descripción del mundo en términos de la física). En conformidad con un perspectivismo de corte nietzscheano, para Rorty no tiene sentido la idea de una verdad como correspondencia con algo no-humano, porque no hay acceso a un 'ojo de Dios' que permita verificar si una proposición humana se corresponde con una realidad no-humana. Por lo anterior, el ser humano tampoco tiene manera de privilegiar una descripción del mundo sobre otras. Pero a Rorty no le agrada la opción del relativismo porque implica una inconmensurabilidad radical, que abre la puerta a una multiplicidad de descripciones del mundo incompatibles, pero verdaderas. Esto conlleva una multiplicidad de prácticas humanas y la imposibilidad de que los seres humanos puedan compartir el mismo mundo de manera cordial. Por esta razón, Rorty propone el etnocentrismo pragmatista.

A continuación, se presenta la crítica de Rorty a la tradición filosófica. Si bien, es en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* y *Consecuencias del pragmatismo*, y otros textos de esta época, en los que Rorty expone su postura ante dicha tradición, el autor la mantiene hasta sus últimas obras. Por esta razón, aunque las ideas que se presentan a continuación se encuentran principalmente en las obras de Rorty publicadas a finales de la década de 1970, también se citan otros textos de Rorty afines a dichas ideas.

§ 1. Las vanas promesas de la tradición filosófica

En el capítulo anterior, se expusieron cuáles son, de acuerdo con Rorty, los objetivos de la tradición filosófica, desde Platón hasta la filosofía analítica. De acuerdo con *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, esta meta descansa en una imagen, en una metáfora que, por razones desconocidas, sedujo al pensamiento occidental desde los tiempos de Platón, a saber, la concepción de la mente humana como un espejo que refleja las cosas tal como son en sí mismas. Se han modificado algunos aspectos de esta imagen en el transcurso de la historia, pero sus elementos básicos se encuentran presentes aún en la actualidad. Esa imagen ha posibilitado los problemas actuales de la filosofía como el dualismo mente-cuerpo. Una vez que Rorty redescubre la historia de la filosofía a la luz de esta imagen, concluye que esos problemas tendrían que disolverse más que resolverse porque si la imagen es una ilusión, todos los problemas que ella originó también lo son.

§ 2. Realismo, antirrealismo, juego de lenguaje

Ser pragmatista, en el sentido rortyano, es comprometerse con Wittgenstein en que: 1) “los límites del lenguaje son los límites del mundo”, y 2) representar supone haber aprendido las reglas del lenguaje que permiten hacerlo. Ser pragmatista implica negar el realismo; porque mientras el realista “tiene el impulso y la capacidad de trascender su punto de vista particular y de concebir el mundo como totalidad” (Nagel, 1996, 11); para el pragmatista ni siquiera tiene sentido plantearse la posibilidad de “trascender su punto de vista”. El realista podría intentarlo con un metalenguaje que le permitiera esa trascendencia, pero ahora se encuentra en el punto de vista de su metalenguaje, por lo que es dudoso que haya logrado con esto la trascendencia a la que aspiraba. Podría trascender su propio punto de vista adoptando un metalenguaje tras otro, *ad infinitum*, pero es dudoso que lo logre. Según Dummett, el realismo es “la creencia en que los enunciados de la clase en disputa poseen un valor de verdad objetivo, independientemente de nuestros medios de conocerlo: son verdaderos o falsos en virtud de una realidad que existe

independientemente de nosotros” (Rorty, 1996b, 17). Por otra parte, el antirrealismo sostiene que “los enunciados de la clase en disputa han de entenderse sólo por referencia al tipo de cosa que consideramos evidencia para un enunciado de dicha clase”.¹⁵ (Rorty, 1996b, 18) Si se parte de una concepción pragmatista del lenguaje, no tiene sentido hablar de “enunciados con un valor de verdad objetivo independiente de nuestros medios de conocerlo”. El lenguaje condiciona el mundo. Concediendo la posibilidad de una verdad de ese tipo, no podemos trascender el lenguaje, nuestro medio de conocer, para afirmar tal cosa. La postura antirrealista es una reacción directa al realista. Sin embargo, aun la referencia a la evidencia continúa siendo problemática. Porque la dureza (o blandura) de un hecho, pertenezca a una realidad no humana, o sea considerado evidencia, es un artificio creado por nuestra elección del juego de lenguaje. [...] La dureza del hecho en todos estos casos no es más que la dureza de los acuerdos previos en una comunidad sobre las consecuencias de un acontecimiento determinado. La misma dureza prevalece en la moralidad o la crítica literaria si, y sólo si, la comunidad en cuestión tiene una igual firmeza sobre quién pierde y quién gana. (Rorty, 1996b, 115).

Es el mismo caso de aquel que se vanagloria por encontrar detrás de un matorral una cosa que él mismo escondió ahí (véase Nietzsche, 1990, 28). Lo que constantemente se aprecia en estas críticas de Rorty es la aplicación de la filosofía de Wittgenstein, que no es una mera técnica; puesto que nos hace conscientes de que al analizar conceptos se manifiestan habilidades filosóficas. El punto es mostrar a qué grado nuestro análisis está minado ciegamente por los supuestos filosóficos. (Pitkin, 1984, 41) Rorty aplica este análisis a la tradición representacionista, quizá al costo de presuponer él mismo la noción de juego de lenguaje. El lenguaje tiene sin duda una función referencial, es decir, algunas palabras se refieren a cosas, y otras palabras se encargan de explicitar las relaciones entre esas cosas. Esto supone una función ostensiva del lenguaje. Lo que Wittgenstein vio (y Cavell reiteró) es que esa función ostensiva supone otras cosas: conocer previamente las reglas

¹⁵ Citado por Rorty de Dummett, Michael. *Truth and other enigmas* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978, pág. 146.

del juego de la ostensividad. Por esto Wittgenstein le reprocha a San Agustín (2017, § 1) su comprensión del lenguaje: éste supone que la situación de aprender un segundo idioma es similar a la de aprender a usar el lenguaje por primera vez. Sin embargo, aprender la función ostensiva del lenguaje, aprender a conocer los nombres de las cosas al señalarlos, sólo puede hacerse una vez que se han aprendido las reglas de la ostensividad. Es lo que ocurre en el ejemplo “*Gavagai*” de Quine (2001, 78). Al señalar al conejo corriendo, no se tiene la certidumbre de que “*Gavagai*” signifique “conejo”, “correr”, “comida”, porque no se sabe si los aborígenes comparten nuestras reglas ostensivas. Por otra parte, la distinción literal/metafórico supone que los usos literales son más cercanos a la realidad, mientras que los metafóricos son usos del lenguaje en contextos no literales. Cavell (2003) pone el ejemplo de “alimentar la máquina”. El uso literal del verbo “alimentar” es aplicado en seres vivos, por lo que “alimentar una máquina” es un uso figurado, cuyo sentido literal es ‘poner gasolina en el auto’, o ‘poner leña en la locomotora’, es decir, introducir en una máquina aquello que requiere para funcionar, análogo al alimento para un ser vivo. Sin embargo, no todos los seres vivos comen igual, el uso de “alimentar” en realidad es una sinécdoque (se designa el todo, por la parte; una manera de comer para designar la multiplicidad de modos que existen), por lo que su uso es figurado y no literal. Un uso en verdad literal para la acción de alimentar, requeriría un vocablo para cada modo de alimentar: “alimentar” para los seres humanos, “alimenter” para los tigres, “alimentir” para los pescados, “alimenter” para las focas, “alimentar” para los ornitorrincos, etc. Se podría repetir el mismo análisis con los nuevos términos y nunca se llegaría a lo más literal. Y esto ocurre porque, nuevamente, distinguir lo literal de lo metafórico supone conocer previamente las reglas de un juego que nos permite hacer esa distinción. p. 67. “El juego de lenguaje es ‘el conjunto formado por el entrelazado del lenguaje y las acciones’.” [...] “Los ejemplos de Wittgenstein implican siempre por igual el discurso y las restantes actividades vinculadas con el mismo” (Pitkin, 1984, p. 67).

No tiene sentido preguntarse acerca de un mundo externo extralingüístico. Wittgenstein concuerda en que no se puede dudar de afirmaciones como “aquí hay una mano” o “nunca he estado en la luna”. Expresiones como “estoy seguro de que...” o “no puedo dudar que...” o “sé indudablemente que...” no le añaden relevancia alguna a la certeza de esas oraciones (1988). Y esto ocurre porque se ha aprendido a usar los conceptos de manera que dudar acerca de esas afirmaciones carece de sentido. Asimismo, carece de sentido buscar el fundamento de esas certezas en algún espacio que trascienda el lenguaje. No se podría dudar de un mundo externo, pero de un mundo externo humano, el mundo externo que el lenguaje nos permite enunciar. No existe algo que sea trascendente respecto del lenguaje. Una cosa es la justificación que se hace del conocimiento mediante demostraciones, otra distinta es la explicación causal.¹⁶ Puede que algo no lingüístico cause lo lingüístico, pero una cosa es eso, y otra distinta es decir que se puede determinar la esencia de aquello no lingüístico.

Ahora bien, si la verdad está condicionada a reglas, y las reglas dependen del juego, ¿cada juego tiene su verdad? Siguiendo a Wittgenstein, modificar “nunca he estado en la luna”, con “es verdadero que nunca he estado en la luna” no agrega información en absoluto. La verdad no es un concepto explicativo. Ante cualquier interlocutor, se asume que todas las creencias que tiene son verdaderas porque, de lo contrario, no existiría la posibilidad de entenderlo.

¹⁶ En Wittgenstein, 1988, § 90, aparece una versión de lo que Rorty denominará la metáfora del espejo:

“Sé” tiene un significado primitivo análogo al de “Veo” (“Wissen” [Saber], “Videre”[ver]) y relacionado con él. Y “Yo sabía que estaba en la habitación, pero no estaba” es análogo a “Le he visto en la habitación pero no estaba”. Diríamos que “Sé” expresa no mi relación en el sentido de una proposición (como “Creo”), sino mi relación con un hecho. Así que incorporamos el *hecho* a mi conciencia. (También está aquí la razón para decir que no se sabe nada en absoluto de lo que sucede en el mundo externo, sino sólo lo que ocurre en el dominio de los denominados “datos sensoriales.”) En este caso, nos representamos el conocimiento al modo de la percepción de un proceso externo por medio de rayos visuales que los proyectan, tal como es, en el ojo y en la conciencia. Pero la pregunta que en este punto surge es la de si también podemos estar seguros de esta proyección. Lo que esta *representación* muestra es la imagen que nos hacemos del conocimiento, pero no lo que le sirve de fundamento.

El no tener necesidad de preguntarnos si nuestras creencias representan adecuadamente el mundo, es la correlación inevitable de la imposibilidad de pensar nuestro lenguaje como algo que puede no corresponderse con el mundo porque, en última instancia, ¿cómo podríamos siquiera expresarlo? (Vegas González, 1990, p. 2)

Así pues, la verdad no es cuestión de correspondencia, sino de coherencia. La verdad de las oraciones sólo es relativa al lenguaje donde aparece esa oración. En este sentido, son relevantes los siguientes pasajes de Wittgenstein:

La expresión “juego de lenguaje” aquí utilizada tiene la finalidad de poner de relieve que el lenguaje es parte de una actividad, o de una forma de vida. (2017, § 23)

“¿Dices, pues, que la concordancia entre la gente decide lo que es verdadero y lo que es falso?” – Verdadero y falso es lo que la gente dice; y la gente concuerda en el lenguaje. Esto no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida. (2017, § 241)

La matemática es, en todo caso, de la máxima seguridad. [...] No he dicho *por qué* no surgen disputas entre los matemáticos, sino sólo *que* no surgen disputas. [...] Lo que hay que aceptar, lo dado – podríamos decir– son *formas de vida*. (2017, 264c)

Cuando Wittgenstein introduce el concepto de juego de lenguaje, lo hace de manera ostensiva, ejemplificando qué es un juego de este tipo (es circularmente consistente con su asunción de que el uso supone al concepto). Usar un lenguaje presupone un acuerdo previo entre la gente, una forma de vida previamente establecida, y pone el caso de los matemáticos como ejemplo. Sin embargo, un problema de su caracterización es que no se ofrece una definición exacta de “juego de lenguaje”. Evidentemente, no cualquier juego puede serlo. Robert Brandom se encargó de desarrollar este concepto para articularlo en una teoría semántica. El concepto relevante para su teoría es el de “práctica social de dar y pedir razones”.

§ 3. Antirrepresentacionalismo y creencia

Para evitar el realismo, se tiene que proporcionar una explicación del lenguaje que no le otorgue a la representación un papel fundamental. La explicación de Brandom antepone el carácter normativo del lenguaje a su carácter referencial. Él no pretende dar un argumento definitivo contra el representacionalismo (y, por ende, contra el realismo), su idea es más bien “mostrar qué clase de comprensión y vigor explicativo se obtienen de esta manera de hablar en lugar de argumentar que uno está en cierto modo racionalmente obligado a hablar de este modo” (2005, 16). Brandom presenta un conjunto de oposiciones binarias para explicar en qué consiste su punto de vista,¹⁷ más que argumentar a favor de éste. Pretende demostrar que es posible una semántica donde el uso y la práctica tienen jerarquía sobre la representación y la referencia. El significado de expresiones lingüísticas para él se explica en términos de un tipo especial de función que desempeñan en el razonamiento de criaturas discursivas que emiten juicios y ejecutan acciones. Pretende explicar el contenido de las creencias “en términos de la acción y no a la inversa” (2003, 5), por lo que es una postura pragmatista. Los estados intencionales (entre los que se encuentran las creencias) se encuentran en el uso público del lenguaje y no en la mente como planteó la tradición de Descartes y Kant. El lenguaje supone usos implícitos que se pueden hacer explícitos, es decir, se puede pasar de un saber cómo (*know-how*) a un saber qué. Este proceso de explicitación es “el proceso de aplicación de conceptos.” De este modo, la aprehensión de un concepto no depende de alguna facultad misteriosa para aprehender los universales, sino que está presupuesta en el *know-how* lingüístico. Éste requiere reglas para operar, reglas que operan dentro de una práctica social, pero como los humanos comparten ciertos comportamientos con otros seres animales, falta determinar qué tipo de

¹⁷ A saber: 1. Integración de lo conceptual/ Diferenciación de lo conceptual, 2. Platonismo conceptual/ Pragmatismo, 3. Ubicación de la intencionalidad en la mente/ Ubicación de la intencionalidad en el lenguaje, 4. Género representativo de la actividad conceptual/ Género expresivo de la actividad conceptual, 5. Intensionalismo/ Inferencialismo, 6. Explicaciones semánticas ascendentes/ Explicaciones semánticas descendentes, 7. Atomismo/ Holismo, 8. Expresivismo tradicional/ Expresivismo racionalista, 9. Tarea semántica de la lógica epistemológica/ Tarea semántica de la lógica expresiva. (Brandom, 2003, véase introducción, pp. 1-28)

práctica es distintiva del ser humano. Esta práctica es el juego de dar y pedir razones.

La idea principal que anima y orienta este empeño es que lo que distingue específicamente las prácticas discursivas de las acciones de las criaturas que no usan conceptos es su articulación *inferencial*. Hablar de los conceptos es hablar de funciones en el razonamiento. (Brandom, 2005, 13).

En este sentido, la lógica tiene un papel muy importante en esta semántica, pero no como una ciencia formal que proporciona un conocimiento privilegiado y especial, sino como un instrumento para decir algo que, de otra forma, no podría hacerse explícito. La lógica es “la peor forma de” pensamiento “imaginable a excepción de todas las que se han ensayado hasta el momento.” (Rorty, 49). No se le pretende otorgar un carácter de ciencia formal incondicionada, pero, al menos para nosotros, no hay otra manera inteligible de pensar.

En el modelo inferencialista, el significado de una declaración se explica en los términos de cómo encaja en una inferencia, ya sea como premisa o como conclusión. Se parte de la comprensión de una red de declaraciones (tejidas por sus relaciones lógicas) como una totalidad, para descender hacia la comprensión de esas declaraciones y sus partes; en lugar de partir de la explicación de los elementos simples de la oración (nombres, propiedades) para ascender hacia la comprensión de la totalidad. El inferencialismo, en tanto antirrepresentacionalismo, no niega que haya representaciones o funciones referenciales del lenguaje; pero trata de explicar éstas a partir de la función inferencial.

Ahora bien, ¿no hay alguna especie de argumento trascendental en la manera de plantear las cosas? Es decir, parece que la precomprensión o las reglas previas a la ostensividad se plantean como una condición necesaria para tener contacto con el mundo y, por ende, para sostener cualquier cosa acerca de él. Esta es la clase de argumento que Rorty no tendría por qué defender, y sin embargo parece que lo

hace. Brandom sí afirma de manera explícita el carácter trascendental de su proyecto antirrepresentacionista. Rorty lo interpretaría más bien como un argumento práctico: no se niega la posibilidad del éxito para alguna explicación realista, pero, en tanto que esas explicaciones continúan presentando problemas, parece no haber nada mejor que hacer. En efecto, se le está transfiriendo la carga de la prueba al representacionista.

Las creencias son compromisos que se asumen en la práctica social de dar y pedir razones. De acuerdo con esos compromisos, se juzgará o actuará de una u otra forma. Estos compromisos se encuentran en redes y se modifican para adecuarse al entorno. No se ha negado que algo extralingüístico se relacione de algún modo con las prácticas lingüísticas. Decir que el juego del lenguaje establece las reglas para distinguir evidencia de lo que no lo es, es muy distinto de afirmar que con los lenguajes se puede construir lo que se nos antoje. Hay elementos extralingüísticos que se resisten a la explicación lingüística, pero sólo constituyen un problema cuando son relevantes para los fines de la práctica social específica. Es por esto que las creencias se modifican, dependiendo de los cambios de ese entorno. Si se presenta algún evento de poca importancia, se modificarán pocos eslabones de la red (como cuando estiro la mano derecha para agarrar un tenedor que está a la izquierda, sólo se modifica un eslabón para cambiar de mano). Sin embargo, hay eventos muy relevantes que requieren cambiar más eslabones de la red, que implican cambios drásticos (como el cambio de la física aristotélica a la newtoniana, por ejemplo).

§ 4. Traducibilidad e inconmensurabilidad: esquema, contenido, puntos de vista

Por su relación con el lenguaje, un punto que se debería abordar aquí es si Rorty supone o no la existencia de esquemas conceptuales distintos (incluso, de uno sólo). Después de todo, debería haber una razón para la etiqueta de “relativista” que se le ha adjudicado. Él explícitamente declara no ser “relativista”, sino

“etnocentrista”. Según él, no es relativista porque, gracias a Davidson, ha rechazado el dualismo esquema-contenido. Davidson argumenta que la existencia de uno o varios esquemas conceptuales o paradigmas no tiene sentido porque no hay un criterio para “trascendernos” a nosotros mismos y comprobar si, en efecto, hay un esquema (o más) que se refieran a contenidos determinados (1990). A lo mucho, sólo se podría diferenciar entre puntos de vista. Davidson demuestra que la distinción no tiene sentido porque parte de la premisa de que no hay un procedimiento para averiguar si hay un esquema distinto de sus contenidos. Sin embargo, él no muestra otra implicación de su premisa, a saber, que tampoco tenemos modo de saber lo contrario. Dejando esto de lado, Davidson acepta que si existen diferencias entre humanos o entre sociedades, esas son sólo diferencias de “puntos de vista”. Kuhn (1989, 2002) contraataca, explicando que intraducibilidad e inconmensurabilidad no son términos equivalentes. Según él, Davidson parte de casos *ad hoc*, en los que ya se cuenta con un diccionario para elaborar una traducción. La inconmensurabilidad surge cuando ese diccionario no existe y tiene que elaborarse, como en los casos en los que se visita una tribu aborígen, o en los casos que se estudian textos científicos antiguos y no parece posible una traducción convincente. Uno traduce, siguiendo a Davidson, asumiendo que las conductas del aborígen, sus emisiones, son verdaderas. Hay que convivir con los hablantes extraños para aprender su comportamiento. Se podrá en algún momento contar con el diccionario, pero habrá casos en los que algún término aborígen no tendrá sentido para nosotros. Lo mismo sucede con los textos científicos antiguos, al traducir términos como flogisto. La traducción entre paradigmas es una coladera, donde al traducir de uno a otro, siempre se quedan algunos residuos, residuos que no son relevantes para el paradigma al que se traduce. En este sentido, la inconmensurabilidad sería un caso de intraducibilidad parcial.

La ambigüedad de Rorty aparece al afirmar que “no se puede construir el barco de los demás con las tablas del nuestro”. Al parecer está suponiendo la existencia de esquemas conceptuales distintos. Pero si hace esto cae en un relativismo que él supuestamente quiere evitar. Se asumirá que Rorty concede la existencia de puntos

de vista distintos, y que hay algunos más alejados de los que nos son más familiares.

En resumen, Rorty concibe el lenguaje como una práctica social: el juego de dar y pedir razones. Las creencias son en este contexto compromisos que asumen los jugadores y la verdad es una propiedad redundante, porque no agrega ningún elemento explicativo a los compromisos. El criterio de verdad está implícito en las reglas de la práctica social. Si hay distintas sociedades, hay distintos puntos de vista, unos más alejados de otros, pero no distintos esquemas conceptuales. Puesto que se abandonó el representacionalismo, las causas extralingüísticas no son criterios para definir la verdad. Es posible acordar consensos entre los miembros de puntos de vista distintos, y es lo mejor que se puede pretender. Rorty adopta el etnocentrismo como el criterio para decidir acerca de qué sociedad elegir, este criterio se reduce a “nuestras creencias actuales”. En “nuestro” caso, son relevantes las creencias de aquellos individuos que viven en una sociedad democrática norteamericana. Puesto que estas sociedades son inclusivistas, la finalidad es que, a pesar de haber puntos de vista distintos muy alejados del nuestro, se puede convencer a los miembros de otros paradigmas que “se conviertan al nuestro”.

Una concepción antirrepresentacionista de la indagación intelectual nos deja sin un anclaje con el que huir del etnocentrismo producido por la aculturación, pero la cultura liberal de la época reciente ha encontrado una estrategia para evitar la desventaja del etnocentrismo. Consiste en estar abierto a los encuentros con otras culturas reales y posibles, y convertir esta apertura en un elemento esencial de su autoimagen. Esta cultura es un *ethnos* que se enorgullece de su sospecha de etnocentrismo (de su capacidad de aumentar la libertad y apertura de encuentros, en vez de su posesión de la verdad). (Rorty, 1996, p. 16)

§ 5. Rorty heredero de una tradición crítica: pragmatismo americano, Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein

Los argumentos de Rorty en contra de la concepción del conocimiento tradicional (representacionalista) descansan en las ideas del pragmatismo clásico y los herederos de este pensamiento¹⁸. Es en este sentido, que él se apropia de los planteamientos de Dewey y Nietzsche¹⁹, por una parte; y los de Heidegger y el segundo Wittgenstein, por otra. Para Dewey, la búsqueda filosófica de la certeza surge en la antigua Grecia motivada por el temor del ser humano a la incertidumbre, a la contingencia. Ante una realidad impredecible, el ser humano reaccionó construyendo impulsivamente un reino de esencias inmutables, un reino de certeza. Una vez planteado el dualismo, el problema es explicar cómo se relacionaban ambos reinos.

Mi tesis básica consiste en afirmar que todas esas ideas proceden de la separación (originada por la búsqueda de una certeza absoluta) entre teoría y práctica, entre conocimiento y acciones. Por consiguiente, ese problema no puede ser abordado por sí solo, pues se halla completamente trabado con creencias e ideas fundamentales en todos los campos. (Dewey, 1952, p. 21)

De acuerdo con esta idea, Rorty propone una disolución de ese dualismo entre teoría y práctica. El conocimiento tiene un carácter práctico, está moderado por reglas de acción de comunidades específicas; así entendido está desprovisto de fundamentos inmutables, pero es más adecuado a nuestros fines como humanos.

¹⁸ Aunque el pragmatismo es una corriente característicamente norteamericana, se ha argumentado que el viejo continente desarrolló su propia tradición pragmatista, cuyos exponentes son Nietzsche, Vahinger, Bergson, Papini, entre otros. Hubo en Europa influencia del pensamiento de Peirce, James y Dewey; sin embargo este continente ya había desarrollado ideas afines a ellos. Acerca de esto Schiller, 2011, en la introducción del editor Julio Seoane Pinilla.

¹⁹ Hay en Nietzsche, Dewey, Schiller, y varios exponentes clásicos del pragmatismo, un presupuesto darwiniano evolucionista: el ser humano se distingue de otros animales por su intelecto o razón. Pero esta facultad no es distinta de las herramientas que tienen otras bestias (como garras, pico, o alas): es una facultad que permite la supervivencia y conservación de la especie humana. Se podría objetar al pragmatismo que descansa en un presupuesto científico biológico. Por ahora, sólo puedo responder que es cierto, pero que el pragmatista rortyano no le otorga un carácter incondicionado o realista a ese presupuesto. En este sentido, se parte de un supuesto contingente.

Ahora bien, suponiendo que existiera un reino de esencias o, abandonando esta caracterización, que hubiera una realidad incondicionada, se tendría que resolver el problema de acceso a esta y Nietzsche expone por qué no tiene sentido buscar la solución. Él rescata la tradición escéptica pirrónica (entre otros elementos del pensamiento griego clásico). Para él, el problema de expresar cualquier oración que cubra los requisitos de la definición clásica de conocimiento es superar los tropos del escepticismo pirrónico. ¿Cómo superar la limitación humana para expresar algo que se corresponda con lo incondicionado? Para Nietzsche, sólo contamos con sensaciones humanas que elaboramos a partir de metáforas. Hay una causa externa de nuestras creencias, pero decir eso es muy distinto a decir que se pueden determinar esas causas externas como objetos. Hay una secuencia de metáforas que permiten concebir el lenguaje como un isomorfismo de esas causas externas.

La primera metáfora es la transformación de un estímulo nervioso en imagen. La segunda, es la transformación de esa imagen en sonido. (Nietzsche, 1994, 22). Es decir, los estímulos se convierten en imágenes a las que denominamos objetos. Sin embargo:

Inferir además a partir del impulso nervioso la existencia de una causa fuera de nosotros, es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón.[...] 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". (Nietzsche, 1994, p. 21, 22).

Quizá la afirmación de Nietzsche es demasiado fuerte al decir que "jamás se llega a la verdad", pero expresa un punto importante. Contamos con un conjunto de imágenes que se relacionan entre sí, y un lenguaje con el que nos referimos a las imágenes y sus relaciones. Pero no hay modo de saber si a las relaciones entre nuestras imágenes les corresponden relaciones entre partes de una realidad incondicionada. Podría haber isomorfismo, pero no hay manera de saberlo.

Por otra parte, en los textos de Rorty hay una evocación, implícita, de algunas ideas de Ferdinand Canning Scott Schiller (de aquí en adelante, Schiller, no confundir con el idealista alemán), uno de los pragmatistas clásicos. Para éste:

La misma creencia en la realidad del mundo externo no es un dato de la experiencia original, sino que es el resultado de un tipo de selección por el que reducimos el caos al orden y que nos lleva, [...], a recoger la noción aristotélica de *hylé* para comprender qué pudiera ser realmente la realidad: un magma al que otorgamos significados y utilidades. Para vivir. (Schiller, 2011, p. 29).²⁰

Son las facultades humanas las que permiten esa selección y, por ende, condicionan ese “magma”, que podría ser átomos y vacío, lo cierto es que nosotros le otorgamos significados y utilidades determinados. “La observación de nuestro procedimiento cognitivo de hecho muestra claramente que no puede haber ni ‘cosas’ ni ‘personas’, ni ‘efectos’ ni causas’, hasta que el flujo caótico de los sucesos haya sido puesto en orden mediante discriminaciones exitosas.” (Schiller, 2011, 30²¹) Es decir, que el acceso a la realidad requiere de un ordenamiento previo de ésta, que a su vez posibilita ese ordenamiento. La referencia entre las “discriminaciones exitosas” y la realidad es circular, por lo que no tiene sentido sostener una relación fundacional en la que ésta sea el sustento de aquellas. Además, para Schiller, esas discriminaciones están relacionadas con deseos, impulsos, instintos, por lo que no son totalmente racionales. Los significados y utilidades que le otorgamos a la realidad están condicionados por instintos irracionales.

Este aspecto circular es la razón de que Rorty considere a Heidegger como un heredero del pragmatismo. Cualquier aproximación del ser humano (*Dasein*) al mundo, da por sentados algunos presupuestos sobre lo que es el mundo (precomprensión). No se investiga algo sin tener una noción previa de lo que se está buscando. Se puede objetar que es el mundo, el conjunto de los objetos, la causa

²⁰ De la introducción del editor.

²¹ En la introducción del editor, tomado de Schiller, F.C.S, “Are Secondary Qualities Independent of Perception?”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. X, 1910 (218-231), p. 226.

de esos presupuestos. Rorty acepta que hay fuerzas causales que son independientes del lenguaje y que repercuten en éste; pero niega la posibilidad de que se pueda decir algo sobre la naturaleza de estas fuerzas, debido a que lo que se dice de éstas está condicionado por los presupuestos. Esto es lo que Heidegger denominó “círculo hermenéutico”: los presupuestos sobre el mundo están condicionados por el mundo, a la vez que lo que se puede decir acerca del mundo está condicionado por esos presupuestos, y como el mundo es sólo lo que podemos decir acerca de él, no parece claro que se pueda escapar a este condicionamiento circular.²²

En este sentido, el pensamiento de Heidegger tiene algunas convergencias con el del segundo Wittgenstein. La filosofía de Wittgenstein no es una mera técnica. Nos hace conscientes de que al analizar conceptos ya manejamos filosofía; el punto es mostrar a qué grado nuestro análisis está minado ciegamente por los supuestos filosóficos (véase Pitkin, 1984, 41). Y ya manejamos filosofía, porque cualquier análisis presupone el uso de reglas determinadas, reglas que se aprendieron en una sociedad. La noción de juego de lenguaje sirve para ilustrar el funcionamiento de estas reglas. En el caso que atañe a Rorty, se trata del juego de la práctica social de dar y pedir razones.²³

Estos elementos del pragmatismo le permiten a Rorty elaborar su descripción de la metáfora del espejo. Si, para ser verdadero, el contenido proposicional debe corresponderse con una realidad independiente de cualquier condicionamiento humano, una realidad no humana, entonces no se puede decir nada acerca de esa correspondencia, porque lo que se sabe acerca del mundo depende en alguna medida de un condicionamiento de ese tipo. Esto no significa que toda realidad sea un producto de la fantasía humana. Hay algo externo a nuestras descripciones del mundo que se resiste a ellas, algo que no encaja (un ejemplo son las anomalías de Kuhn). El asunto es que no hay algo como “el ojo de Dios” que nos permita saber si

²² Véase Heidegger, 2003, §§ 1-8.

²³ Por supuesto, no es Wittgenstein quien utiliza dicha expresión, sino Robert Brandom. Véase Brandom, 2002 y 2005.

nuestras descripciones son un isomorfismo de las cosas en sí. Recurrir a la correspondencia con una realidad no humana como criterio de verdad carece de sentido; sin embargo, durante mucho tiempo pareció algo muy intuitivo hacerlo. Negar ese criterio de verdad todavía se ve en nuestros días como un atentado al sentido común. Según Rorty, esto se debe a una confusión entre explicación causal y justificación. La verdad de una oración como “los continentes actuales se separaron de uno mayor (Pangea)” se sustenta en otras oraciones como “en las costas del oriente de Sudamérica y las del poniente de Sudáfrica algunos minerales son los mismos”, o “el movimiento de las placas tectónicas causa cambios en la superficie terrestre”. Pero este procedimiento es la justificación de una afirmación que se sustenta en otras. Son oraciones que algunos podemos comprender porque ya comprendimos previamente otras. Es nuestra manera de entender una realidad humana, relacionada con nosotros. Se aceptó la conclusión de que esas oraciones son verdaderas porque se encuentran entrelazadas con una red de creencias que ya aceptamos como verdaderas. Sin embargo, no se aceptó la verdad de esas creencias por la impresión que tenemos en la retina de los minerales en la costa, o del movimiento de las placas tectónicas; se aceptó porque permiten predecir fenómenos de una realidad humana que son relevantes para nosotros.

“Comprender que el mundo sólo está a nuestro alcance bajo una descripción conlleva comprender que el mundo existe en ausencia de una autodescripción, que no tiene un lenguaje propio que con el tiempo podamos aprender. Su existencia ‘no tiene sentido’ porque el sentido es relativo a las descripciones y la existencia no lo es”. (Rorty, 1996, p. 268).

Rorty no está afirmando algo autocontradictorio e ininteligible como “nada existe”, o “la verdad no depende de las cosas en sí pero sí depende de ellas a la vez”. Rorty está afirmando que cualquier referencia a lo real lo es siempre “bajo una descripción” que condiciona eso real. Y si se pretende sostener que lo real es incondicionado, o que algo es verdadero “independientemente de la opinión que se tenga sobre eso”, entonces hay una contradicción en los términos, porque resulta que tendríamos descripciones condicionadas de lo incondicionado.

§ 6. Conclusión

Retomando el punto inicial con respecto de la metáfora del “espejo de la naturaleza” y las implicaciones de ésta para la concepción del conocimiento estándar. Tradicionalmente se define conocimiento como:

Un pensador S conoce (sabe que) p si y sólo si:

1. S cree que p.
2. S está justificado en creer que p.
3. p es verdadero (Boghossian, 2009, p. 34)

Donde la creencia es una oración declarativa, la justificación es la articulación que se elabora de la creencia para sostenerla, y su verdad es correspondencia con la realidad. El pragmatismo rortyano aceptaría la definición, pero redefiniría los conceptos de creencia y verdad. Así, las creencias son hábitos de acción, y la verdad es un adjetivo reiterativo o enfático solamente. Dado que no hay algo con lo que ‘p’ se corresponda. Lo más que se puede decir es que ‘p’ encaja en una red de creencias, por lo que su verdad depende de que encaje o no con el resto. Y la coherencia de una red de creencias se correlaciona con las reglas de una práctica social.

Para Rorty, el conocimiento es una relación entre proposiciones y no una relación privilegiada entre objetos y proposiciones. Hay oraciones que, en efecto, expresan una evidencia, como “los mismos minerales existen en distintas costas”, pero para saber que eso es una evidencia, se presuponen otras cosas como comprender las reglas para distinguir entre lo que es evidencia y lo que no lo es. Es posible que una realidad no humana cause la oración “en las costas del oriente de Sudamérica y las del poniente de Sudáfrica algunos minerales son los mismos”, pero expresar la oración y coordinarla dentro de una red de otras oraciones con el fin de justificar una creencia es un procedimiento humano y, por ende, condiciona aquella realidad, por lo que una realidad no humana es irrelevante. El procedimiento de justificación

de una creencia es entre oraciones y no entre representaciones. La influencia del pensamiento de Nietzsche puede notarse en pasajes como “el deseo de una epistemología es el producto más reciente del desarrollo dialéctico de un conjunto de metáforas elegido originalmente” (Rorty, 2009, 154). Esto es una paráfrasis explícita de un pasaje de *Verdad y mentira en sentido extramoral*, donde se define la verdad como un conjunto de metáforas que se ha olvidado que lo son (véase Nietzsche, 1996, 25).

En resumen, “si esta forma de pensar en el conocimiento es optativa, también lo es la epistemología, y también lo es la filosofía tal como se ha entendido a sí misma desde mediados del siglo pasado.” (2009, 131) Decir que es una forma optativa, no es decir que es la única manera, porque sería dogmático. La verdad “no procede de la esencia de las cosas, aun cuando tampoco nos aventuramos a decir que no le corresponde: en efecto, sería una afirmación dogmática y en cuanto tal, tan indemostrable como su contraria” (Nietzsche, 1994, p. 24, 25)²⁴.

Una objeción a la metáfora de Rorty sería cuestionar la referencia de esa imagen: ¿no hay acaso algo independiente del lenguaje que la produjo?, o bien, ¿no se presupone algo objetivo al hablar de imágenes de este tipo? El sentido común nos dice que hay espejos reales y nos referimos a ellos. El problema es que aquello que en el sentido común denominamos realidad está condicionado por nuestros medios de acceso, llámense sentidos, lenguaje, punto de vista, práctica social. El que podamos nombrar un espejo presupone otras cosas, por ejemplo, que hayamos aprendido las reglas de ostensividad, que los espejos sean relevantes para nosotros.

²⁴ Modifico el pasaje literal, que dice “También la oposición que hacemos entre individuo y especie es antropomórfica y no procede de la esencia de las cosas, aun cuando tampoco nos aventuramos a decir que no le corresponde: en efecto, sería una afirmación dogmática y, en cuanto tal, tan indemostrable como su contraria.” La modificación no altera el planteamiento de Nietzsche.

El objetivismo, según Rorty, implica tanto favorecer la función representativa del lenguaje (ya que esta permite acceder a una realidad no humana), así como la conmensurabilidad de toda descripción humana del mundo con una descripción privilegiada (aquella descripción que se corresponde con una realidad no humana). Pero una vez descartado el “ojo de Dios”, ni la función representativa del lenguaje se favorece (pues no hay manera de saber si permite o no el acceso a una realidad no humana), ni tiene sentido sostener la conmensurabilidad entre descripciones (pues tampoco hay manera de saber si una descripción es más fiel a la realidad que las demás). Por lo tanto, el objetivismo no es viable.

El relativismo es el extremo opuesto, sostiene una inconmensurabilidad radical entre distintas descripciones del mundo, porque cada una es verdadera. Sin embargo, en la medida que no hay acceso al “ojo de Dios”, tampoco hay manera de aseverar esto. Aun omitiendo esto, la multiplicidad de descripciones producto de un relativismo produce caos, conflicto y, con ello, la imposibilidad de que los seres humanos compartan un proyecto en común. Ahora bien, si Rorty rechaza rotundamente la tradición filosófica anterior a él, ¿qué propone como alternativa? Esto se verá en el siguiente capítulo.

Capítulo 3. La propuesta edificante de Richard Rorty: etnocentrismo, descripción, redesccripción e imaginario

En este capítulo se presenta la propuesta etnocentrista pragmatista de Rorty, así como sus argumentos para privilegiar a la sociedad democrática norteamericana. Este modelo implica: la subordinación de la función representativa a la función inferencial del lenguaje; la contingencia de toda proposición y norma (ironismo); la aceptación o rechazo de proposiciones y normas en virtud de su función práctica (por ejemplo, partir de la evasión de la crueldad como principio liberal, a pesar de ser contingente); una inconmensurabilidad moderada a partir de la distinción público y privado²⁵, así como la redesccripción como un discurso narrativo imaginativo, como modelo para sustituir el léxico representacionalista, y como discurso para persuadir a otras comunidades de aceptar el ‘etnos’ democrático norteamericano.

En el capítulo anterior, se presentaron los argumentos de Rorty para rechazar cualquier proyecto filosófico cuya premisa sea la búsqueda de una verdad objetiva que se corresponda con una realidad dada, así como su concepción pragmatista acerca del conocimiento y del lenguaje, concepción que es blanco de ataques ya que es anti intuitiva, es decir, se contrapone contra el sentido común acerca de la concepción del mundo. Una consecuencia de la propuesta de Rorty es que mucho del léxico que utilizan los seres humanos debería modificarse, para evitar asumir la existencia de una realidad dada.²⁶

²⁵ Se dice que es una “inconmensurabilidad moderada”, porque, aunque Rorty no define inconmensurabilidad como intraducibilidad, tampoco puede aceptar una traducibilidad total de una descripción a otra, en la medida que cada descripción es resultado de un contexto cultural, una forma de vida distinta. A pesar de esto, en el contexto de una democracia, al compartir un mismo espacio, distintas comunidades deben tener la disposición de compartir ciertas proposiciones y normas. Estas proposiciones y normas compartidas pertenecen al ámbito de lo público (a esto se le puede denominar “marco de conmensurabilidad”). Hay otras proposiciones y normas, características de cada comunidad, que se respetan dentro de la democracia, aunque sean incomprensibles para otras comunidades. Estas proposiciones y normas pertenecen al ámbito de lo privado (a lo que se le puede denominar “marco de inconmensurabilidad”).

²⁶ En el capítulo anterior se presentaron las razones de Rorty para defender lo que él denomina postura “antirrepresentacionalista”, en oposición a una “representacionalista” (que abarca tanto “realismo” como “antirealismo”). Habermas (2007) ha notado que una consecuencia problemática de la postura rortyana es que requeriría modificar (“redescribir” en la jerga de Rorty) el léxico intuitivo, representacionalista, que el ser humano ordinario está acostumbrado a utilizar, ya que dicho léxico

Suponiendo que esta manera de interpretar la filosofía de Rorty fuera una exageración, hay una consecuencia de su pensamiento en el ámbito práctico que a él le atañe resolver: el problema de la falta de criterios para la acción.

De acuerdo con Rorty, toda creencia es contingente, por lo que no existen criterios objetivos para discernir entre acciones correctas, incorrectas o neutras. El problema es que, de manera intuitiva y cotidiana, los seres humanos distinguen entre estos tipos de acciones, y pretenden actuar conforme a esa distinción. Como Rorty no puede apelar a criterios objetivos para justificar la distinción, necesita ofrecer una que encaje con su supuesto de la contingencia. Esta tarea será el propósito de su obra *Contingencia, ironía y solidaridad*, cuya línea argumentativa se mostrará enseguida. Su propuesta en este texto va de la mano con la noción de etnocentrismo pragmático atisbada en el capítulo anterior, y lo lleva a elaborar las nociones de descripción, redescrición e imaginario, nociones que concretará en su obra *Forjar nuestro país*, cuyo programa también se analizará en este capítulo.

§ 1. Ironismo liberal

Una vez que no hay “más allá del tiempo y del azar, un orden que determina el núcleo de la existencia humana y establece una jerarquía de responsabilidades” (Rorty, 1991, 17), la figura del “ironista liberal” será el criterio que, dentro del tiempo y el azar, posibilita dicha jerarquía.

Como figura retórica, una ironía es “el empleo de una frase en un sentido opuesto al que posee ordinariamente”. (Beristáin, 1995, 271) El ironista, como Rorty lo concibe, es aquel capaz de ironizar en relación con la verdad de sus pretensiones de conocimiento. El que no es ironista, concibe la verdad como una noción incondicionada: si una proposición tiene la propiedad de ser verdadera, no puede perder esa propiedad. Si en algún contexto dicha oración parece ser falsa, esto solo

supone usos ostensivos o referenciales que presuponen, de alguna manera, la existencia de una realidad dada. En relación con esto, el cuarto capítulo se presentarán las objeciones tanto de Habermas, como de Paul Boghossian contra estas nociones antiintuitivas.

se debe a problemas de ese contexto, no porque exista el riesgo para esa oración de ser falsa. Para un ironista, esto es tomarse la noción de verdad demasiado en serio. Por supuesto, sería problemático para el ser humano actuar sin partir del supuesto de que algunos hechos son verdad. Conversar sin el principio de caridad davidsoniano (Davidson, 1990) no tendría sentido: no se llegaría a ningún lado si siempre se asume que los demás mienten, o que todo lo que dicen es falso. Sin embargo, dado que no hay un “ojo de Dios” que respalde el carácter incondicionado de la verdad, tampoco tiene sentido tomar la noción de verdad demasiado en serio. El ironista emite sus pretensiones de conocimiento y actúa conforme a ellas, como si fueran verdad, pero a la vez reconoce lo contrario, que podrían no ser el caso, es decir, asume la contingencia de cualquier creencia.

El ironista es “liberal” porque “los liberales son personas que piensan que los actos de crueldad son lo peor que se puede hacer” (Rorty, 1991, 17). En este sentido, Rorty comparte una concepción de liberalismo afín a la del utilitarismo de Mill: cuyo principio para regir las relaciones de la sociedad con el individuo es que “el único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, se entremeta en la libertad de acción de uno cualquiera de sus miembros, es la propia protección.” (1997, 68) El liberalismo se refiere no a la facultad del libre albedrío y la responsabilidad que conlleva (esto lo da por supuesto), sino a la noción de libertad negativa: las acciones u omisiones de un individuo son permisibles en la medida que afecten al resto de los integrantes de una comunidad. En la medida que se cuenta con un concepto claro de libertad negativa y es seguido por las acciones libres y voluntarias de un individuo, estas no afectan a los demás, evitan el sufrimiento de la comunidad en su conjunto y, por tanto, no son acciones crueles. El problema aparece cuando se postula un principio de libertad negativa y se pretende fundamentar de manera objetiva.

§ 2. Contingencia y solidaridad

Siguiendo la línea del liberalismo, el utilitarismo y el contractualismo²⁷, Rawls pretende establecer principios que regulen las interacciones humanas, pero de acuerdo con él, deben fundamentarse de manera objetiva. Él propone los siguientes principios de lo que denomina una justicia como equidad:

- a) Cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos; y
- b) las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (el principio de diferencia). (Rawls, 2002, 73)²⁸

El propósito de estos principios es regular cómo los seres humanos satisfacen sus necesidades en un marco de diversidad de prácticas. Estas necesidades o son contradictorias o bien, son compatibles. El primer caso tiene como posible consecuencia un conflicto constante en el espacio público, porque las necesidades de uno pueden ser repugnantes y, por ende, perjudiciales para otro; pero el segundo caso también cabe esa posibilidad, porque las condiciones del mundo podrían ser insuficientes para satisfacer la misma necesidad para múltiples individuos.

Por una parte, se requieren pautas de acción para definir cuáles necesidades es legítimo establecer en el espacio público y, por otra parte, criterios para definir cómo se va a satisfacer la misma necesidad para múltiples individuos, cuando no es

²⁷ Mill define utilitarismo como “el credo que acepta como fundamento de la moral la Utilidad, o el Principio de la mayor Felicidad, mantiene que las acciones son correctas (*right*) en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrectas (*wrong*) en cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad. Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad el dolor y la falta de placer.” (2002, 49-50) Rawls piensa que este principio es correcto, el problema consiste en seguirlo dentro del marco de un liberalismo político, que presupone una pluralidad de prácticas humanas (1995a, 12, 13) Se requiere de un contrato social para preservar la convivencia social armónica de esta diversidad de prácticas. De aquí la necesidad de formular los principios de la *Teoría de la justicia*. (1995b, 2002)

²⁸ En su obra *Teoría de la justicia*, Rawls (1995b, 67-68) hace una primera formulación, que modifica posteriormente y es la que se encuentra en el cuerpo del texto.

posible concedérsela a todos, y estos principios pretenden establecer esa pauta. Sólo en el contexto de una forma de gobierno democrática es posible que se respete esta diversidad, porque, a la vez que permite desempeñar las libertades individuales de cada individuo, los fuerza como colectividad a llegar a acuerdos para su convivencia mutua.

Rorty no tendría problema en aceptar dichos principios. El desacuerdo se encuentra en la pretensión de fundamentarlos. Rawls tiene claro que, dada la pluralidad de modos de vida, es muy difícil que los miembros de una sociedad lleguen a un acuerdo acerca de cómo determinar los términos equitativos en la cooperación. Es posible que los determine una autoridad (Dios), o un orden moral de valores objetivos, pero sería difícil que los integrantes estuvieran de acuerdo en una sola autoridad o un solo orden moral. Por esto, la solución es que estos términos se establezcan “mediante un acuerdo adoptado por ciudadanos libres e iguales que participan en la cooperación, y basado en lo que consideran su recíproca ventaja o su bien”. (Rawls, 2002, 38, 39) El propósito es llevar este acuerdo equitativo a la estructura básica de la sociedad, y la manera de hacerlo es recurriendo a la posición original, en la que

no se permite a las partes conocer sus posiciones sociales o las doctrinas comprensivas particulares de las personas a las que representan. Tampoco conocen la raza y el grupo étnico de las personas, ni su sexo o sus diversas dotaciones innatas tales como el vigor y la inteligencia. Expresamos metafóricamente estos límites a la información diciendo que las partes están bajo un velo de ignorancia. (Rawls, 2002, 39-40)

Por una parte, Rawls no pretende determinar los términos de cooperación partiendo de un orden moral de valores objetivos. Sin embargo, la situación idealizada que pretende la posición original con el velo de la ignorancia, hace que la propuesta de Rawls no abandone, en palabras de Rorty, la ambición de una justificación universal, lo que lo hace dejar de lado rasgos concretos de los integrantes de la sociedad.

La figura rortyana del ironista liberal también es utilitarista: se debe buscar el bienestar para la mayoría, evitando la crueldad. Aparentemente, su planteamiento no difiere del de Rawls, pero el asunto es que Rorty de entrada asume que estos principios son contingentes, por lo que carece de sentido justificarlos de manera abstracta. Es por esto que, en oposición a la justicia como equidad, él propone una noción de la justicia como lealtad ampliada.²⁹ De acuerdo con Rorty, “las diferencias entre distintas concepciones de justicia son diferencias entre los tipos de rasgos de gente que son considerados relevante en la adjudicación de sus pretensiones competitivas. (Rorty, 1998, 114) Según él, los propósitos de Rawls no son el problema, sino el que no ha sido capaz de abandonar el léxico que lo hace buscar la imparcialidad y negar la contingencia y el historicismo. La noción de justicia como equidad rechaza vínculos condicionales como la lealtad con otros seres humanos, para afirmar principios incondicionados como la imparcialidad. El ocasional recurso de Rawls a la noción de razón práctica evoca la idea de que hay una facultad objetiva común que hace posible la convivencia imparcial humana. Sin embargo, si se aceptan los argumentos de Rorty contra la existencia de tales facultades, y se acepta que el yo es contingente, solo queda aceptar que lo único que nos podría identificar a unos seres humanos con otros son vínculos contingentes, y por ende, de lealtad. La objeción contra esta idea parcial, es que se beneficia a los miembros de la propia comunidad al costo de perjudicar a los extraños. Pero si en lugar de negar el lazo de lealtad, se extiende, la tendencia de perjudicar podría desaparecer gradualmente. Al menos, esa es la apuesta de Rorty.

Ya que no tiene sentido buscar los criterios de acción en nociones incondicionadas de imparcialidad, deben encontrarse en los seres humanos, en la colectividad. No se busca un fundamento objetivo, sino un respaldo solidario de los principios de acción.

²⁹ Véase su ensayo “la justicia como lealtad ampliada en Rorty, 1998 pp. 105-124.

La democracia actual, más que el de una religión monoteísta, debería seguir el modelo de un politeísmo romántico. En la medida que los dioses antiguos compartían pasiones con los seres humanos, es que sirven como modelos de acción. En relación con el politeísmo y la función de la poesía, escribe Rorty

Abrams argumenta que tanto Mill como Arnold, pese a sus diferencias, extraen de los románticos ingleses una conclusión moral idéntica, a saber, la de que la poesía puede y debe asumir “la tremenda responsabilidad de las funciones que un día fueran labor encomendada a los refutados dogmas de la religión y la filosofía de la religión.” Entre esos dogmas desmentidos cabe incluir la afirmación de que, pese a que puedan existir muchos grandes poemas, únicamente puede haber una única religión verdadera, puesto que no hay más que un solo dios verdadero. La poesía no puede ser un sustitutivo de una religión monoteísta, pero puede servir a los propósitos de alguna de las versiones del politeísmo laico. (Rorty, 2010, 63-64)

De este modo, puede notarse que Rorty también es consciente de la pluralidad de prácticas existente en las sociedades humanas. En la analogía de Rorty, el monoteísmo se corresponde con la búsqueda metafísica de condiciones de posibilidad, mientras que el politeísmo, con una pluralidad de seres humanos que han abandonado esa búsqueda. Las propuestas liberalistas de Rorty y de Rawls no difieren en su descripción acerca de las interacciones humanas: su desacuerdo es acerca de la fundamentación de dicha descripción. Rorty propone un liberalismo desencantado.³⁰

§ 3. Etnocentrismo pragmático

Para Rorty, de la renuncia a una realidad no humana para establecer pautas de acción no se sigue el relativismo, porque no toda acción tiene los mismos resultados. Considerando que el ironista liberal busca su bienestar y el de su comunidad, y que no tiene sentido renunciar a su propia comunidad, es que se plantea el criterio etnocéntrico, que es asumir que “nuestras propias creencias actuales son aquellas que utilizamos para decidir cómo aplicar el término

³⁰ Más adelante se verá que la función de la poesía, la literatura, será persuadir de ser leales a la comunidad democrática.

‘verdadero’, aun cuando ‘verdadero’ no pueda definirse en términos de aquellas creencias.” (1996, 76). Es decir, la verdad es contextual. Sin embargo, esto no significa que todas las descripciones del mundo son igualmente válidas, y que da igual estar en *nuestra comunidad*, o en una distinta. Porque la verdad se entiende en sentido pragmático (de aquí que el etnocentrismo sea pragmático). Es pragmático el criterio para justificar la preferencia de “nuestro” *ethnos*, de “nuestra” cultura, por encima de otras “creencias actuales”. Es decir, la preferencia obedece a la máxima pragmática según la cual “lo verdadero no es más que lo conveniente en el terreno del pensamiento” (James, 2011). Es decir, será verdadera una creencia que encaja con el conjunto de las verdades que una comunidad posee, que convenga a ese conjunto. Y puesto que la democracia norteamericana es la comunidad de Rorty, y ésta permite el ejercicio de la libertad, lo más práctico es ser leal a esta comunidad.

Por otra parte, el etnocentrismo pragmático presupone una preferencia que no es del todo racional: tiene un carácter emotivo y pulsional. Esto es notorio en afirmaciones de Rorty como “son imágenes más que proposiciones, y metáforas más que afirmaciones, lo que determina la mayor parte de nuestras convicciones filosóficas.” (2009, 20). También es manifiesto este carácter en la siguiente analogía de la filosofía con la terapia: “lo que el paciente necesita no es una lista de sus errores y confusiones sino más bien una comprensión de cómo llegó a cometer estos errores y a verse inmerso en estas confusiones”.³¹

A través del diálogo, de la conversación, todas las comunidades de seres humanos cuya forma de gobierno sea distinta de la democracia liberal norteamericana, deberían convencerse de que esta forma es la mejor que puede existir o, al menos, la que tiene menos consecuencias negativas. Él nunca hace una declaración explícita acerca de lo que debería hacer el estado, o el gobierno, con las comunidades que no puedan ser convencidas, pero dado su optimismo acerca de los Estados Unidos, y dado su patriotismo y orgullo nacional, no es complicado

³¹ De aquí que más adelante se le atribuirá a Rorty la pretensión de generar imaginarios.

imaginarse qué respondería Rorty si le preguntaran qué debe hacerse con las comunidades que no se han convencido. ¿Cómo es que esta comunidad permite el ejercicio de la libertad, ante la pluralidad de intereses? Esto se logra al establecer un límite claro entre lo público y lo privado.

§ 4. Público y privado

Con el título de su breve semblanza autobiográfica, “Trotsky y las orquídeas salvajes” (Rorty, 1998), Rorty presenta un símil entre dos propósitos de cualquier filosofía seria: un criterio de justicia para todos, y un criterio de lo sublime, aquello digno de contemplar de manera individual. La metafísica occidental buscó durante largo tiempo la *kalokagathía*, la búsqueda de principios verdaderos, bellos y buenos que proporcionaran pautas de verdad objetivas. Esta búsqueda es semejante al intento de conciliar el compromiso político de Trotsky con la búsqueda de orquídeas. Es decir, ambos propósitos son deseables, pero no necesariamente tienen por qué ser compatibles. Sólo parecen compatibles en la medida que se asume que al acceder a la realidad del ojo de Dios, se accederá a una contemplación sublime. Pero si no se asume eso, la compatibilidad no se sigue.

Plantear un límite contundente y claro entre los ámbitos público y privado permite el ejercicio de la libertad en una ciudad democrática. Para el ser humano la vida en sociedad, aunque a veces detestable, es necesaria (es la insociable sociabilidad kantiana). Por esto, es forzoso establecer acuerdos de convivencia, pero el asunto es que esos códigos no descansan en una autoridad divina, es la misma comunidad la que los establece, considerando las diferencias de sus integrantes. De aquí la creencia de Rorty en que la democracia norteamericana es la mejor comunidad que puede existir, pese a sus errores y antecedentes de exclusión y racismo. A pesar de sus fallas, esta democracia ha modificado sus normas, para evitar la crueldad contra las minorías, o contra quienes en momentos anteriores de la historia han padecido discriminación violenta. En la medida que una democracia permite la libertad de expresión, ha sido posible que voces de minorías sean escuchadas e

incluidas dentro de los acuerdos de carácter público, a fin de que su bienestar también esté contemplado. Pero tiene que haber un límite entre lo que puede establecerse como norma para todos los integrantes de una democracia, y aquellas idiosincrasias que no tiene sentido que toda una comunidad adopte como ley. De aquí que lo público se defina en términos de aquello que puede favorecer el bienestar (evitar la crueldad) de la mayoría de la comunidad; mientras que lo privado se defina como aquello que satisface los deseos individuales de creación y reafirmación de una identidad personal.

§ 5. Descripción, redesccripción

Según Rorty, hay dos maneras en las que los seres humanos reflexivos intentan dar un sentido a su vida, situándola en un contexto más amplio. “La primera es narrando el relato de su aportación a una comunidad. [...] La segunda [...] es describirse a sí mismos como seres que están en relación inmediata con una realidad no humana.” (Rorty, 1996, 39) La segunda manera corresponde a la descripción filosófica de la metafísica occidental desde Platón. El concepto de descripción se refiere al juego de lenguaje o concepción del mundo (*Weltanschauung*) en el que uno inevitablemente se encuentra. Esta descripción parte de supuestos compartidos acerca de los criterios que permiten distinguir lo verdadero de lo falso, por ejemplo. Dado que los seres humanos se encuentran siempre en un mundo, es inevitable que se eduquen en el léxico de una tradición que los precede. En concreto, la formación filosófica de Rorty tuvo lugar en la descripción filosófica de la tradición metafísica occidental.³²

De acuerdo con la motivación contra el representacionalismo³³, lo que más conviene es que los filósofos abandonen aquella descripción, y opten por narrar un relato de su aportación a la comunidad. De este modo, la propuesta filosófica de Rorty es una redesccripción que consiste en construir un vocabulario que deje atrás los supuestos

³² Véase capítulo 1 de este trabajo.

³³ Véase capítulo 2 de este trabajo.

del representacionalismo (como el de la correspondencia de la verdad con una realidad no humana).

Una manera de comprender la filosofía redescriptiva es comparándola con la fontanería:

La fontanería y la filosofía son actividades que surgen debido a que culturas complejas como las nuestras cuentan, bajo su superficie, con un sistema bastante intrincado que por regla general pasa inadvertido, pero que a veces no funciona adecuadamente. En ambos casos, esto puede tener graves consecuencias. Cada sistema satisface necesidades vitales de quienes viven por encima de él. Resulta difícil arreglarlos cuando fallan, ya que ninguno de los dos se diseñó conscientemente para operar como un todo. Se han realizado numerosos intentos para reformarlos. No obstante, ambos presentan complicaciones que, por lo general, están demasiado extendidas como para permitir un comienzo radicalmente nuevo. (Midgley, 2002, 13)

Y es que el programa representacionista, para Rorty, ya dio todo lo que podía dar, y no ha cumplido sus promesas, como las de la disolución de los problemas filosóficos que llevaría a cabo la filosofía analítica del giro lingüístico. Por supuesto, se puede seguir intentando trabajar con los propósitos de proyectos similares, pero la apuesta de la redescipción es averiguar qué pasaría si se trabaja en un esquema sin proyectos análogos.

Dicha redescipción supone la capacidad de construir un léxico independiente del de la tradición metafísica. No tiene sentido argumentar contra ésta, porque al hacerlo se utilizan sus mismos términos y, por ende, sus mismos presupuestos. Es una batalla perdida desde el principio.

Este tipo de filosofía no trabaja pieza a pieza, analizando concepto tras concepto, o sometiendo a prueba una tesis tras otra. Trabaja holística y pragmáticamente. [...] No pretende disponer de un candidato más apto para efectuar las mismas viejas cosas que hacíamos al hablar a la antigua usanza. Sugiere, en cambio, que podríamos proponernos dejar de hacer esas cosas y hacer otras. Pero no argumenta en favor de esa sugerencia sobre la base de los criterios precedentes comunes al viejo y al nuevo juego del lenguaje. Pues en la medida en que el nuevo lenguaje sea realmente nuevo, no habrá tales criterios. (Rorty, 1991, 29)

Pero tal tarea no parece tener sentido, en especial cuando Rorty, debido a su formación, es un pragmatista, particularmente consciente de la historicidad de la filosofía y de su léxico. La pretensión de crear un léxico radicalmente nuevo sería el equivalente a construir un sistema de drenaje totalmente nuevo en una ciudad (o a mudar de lugar a toda una ciudad completa cuando su drenaje falla).

El conocimiento de la historia de la filosofía le permitió notar a Rorty que las descripciones desde la antigüedad hasta la modernidad, si bien compartían de algún modo el mismo supuesto metafísico, también cambiaban a través del tiempo de supuestos. Es decir, las distintas descripciones son, de algún modo, inconmensurables. Es esta noción de inconmensurabilidad la que le da algún sentido a la noción de redescrición, puesto que, si bien es imposible crear un léxico totalmente nuevo, no es imposible crear léxicos que gradualmente se alejen de la tradición.

La objeción usual a la noción de inconmensurabilidad es que no tiene sentido, siempre que dos descripciones son intertraducibles. Aunque los filósofos actuales no vivieron en la antigua Grecia, son capaces de comprender la filosofía de Aristóteles o la de Platón en sus propios términos. Esto es notorio porque en la actualidad los filósofos son capaces de evaluar las pretensiones de verdad de la filosofía antigua, y para hacerlo se requiere compartir una taxonomía.

Sin embargo, inconmensurabilidad no es sinónimo de intraducibilidad. "La inconmensurabilidad se convierte en una especie de intraducibilidad, localizada en una u otra área en la que dos taxonomías léxicas difieren". (Kuhn, Thomas Samuel, 2002, 115) Es decir, dos descripciones pueden ser traducibles en ciertos términos, pero habrá áreas donde la traducción es muy complicada. En este sentido, la inconmensurabilidad es como el paso de agua turbia a través de un filtro. Lo inconmensurable son los residuos que quedaron atrapados. Son inútiles (y quizá nocivos) para nosotros, pero es posible que tengan otras funciones.

En efecto, Davidson tiene razón al decir que si dos léxicos fueran “inconmensurables”, no se podría interpretar uno en términos del otro. (Davidson, 1990) Rorty no vería esto como una objeción a la noción de inconmensurabilidad, sino como una preocupación respecto del léxico filosófico actual, ya que, en la medida que éste permite interpretar ideas de la tradición platónica, continúa dando pie a un proyecto platónico que carece de sentido. Es por esta razón que Rorty no ofrecerá argumentos “en contra del léxico” que pretende sustituir. “En lugar de ello” intentará “hacer que el léxico que” prefiere “se presente atractivo, mostrando el modo en que se puede emplear para describir diversos temas.” (Rorty, 1991, 29)

§ 6. Narrativa y moralidad

Si en el sentido filosófico tradicional, la investigación ética pretende sustentar juicios morales universales, o analizar el sentido de las nociones éticas elementales (metaética), es evidente que Rorty no seguirá este camino. De aquí su convicción de que la literatura narrativa, y no la indagación ética filosófica, cumple la función de dar pautas o guías de acción para los seres humanos. En el § 2, se mencionó que la poesía, para Rorty, debe asumir la responsabilidad que otrora tenía la religión. Se mencionó que la función de la poesía es terminar con el monoteísmo (asumir la muerte de Dios en sentido nietzscheano) y con concepciones afines, como la descripción de la mente como espejo de la naturaleza, o la búsqueda de fundamentos en una realidad extra humana.

Las funciones de la poesía/ literatura se clasifican de acuerdo con la distinción público privado. La literatura de carácter político o social tiene la función de formar al ser humano para la vida pública. Permite mostrar cómo operan determinadas formas de gobierno y cuáles son las consecuencias éstas. Un ejemplo concreto es el de la narrativa de Orwell, que permite ver las consecuencias del totalitarismo. Por supuesto, la ficción puede persuadir para distintos fines. Pueden existir apologías del totalitarismo, pero si se parte del liberalismo, es claro que dichas apologías son incompatibles con la expresión de la libertad humana. De aquí que,

para el liberal, las obras de Orwell muestren qué tipo de vida se llevaría en un estado totalitario, y qué consecuencias indeseables tendría ese tipo de vida para esa libertad. Pero como no hay razones ni garantías que impidan la elección del totalitarismo por encima de la democracia, sólo queda la persuasión.

Por otra parte, la literatura privada es aquella que tiene la función de ayudar al individuo a crearse a sí mismo, a reforzar su propia identidad, pero es inútil para los fines de la esfera pública. Proust, Nietzsche y Derrida son autores que entran en la categoría de literatura privada. Derrida “desea hallar palabras que nos llevan ‘más allá’ de la metafísica: palabras que posean una fuerza al margen de nosotros y que exhiban su propia contingencia.” (Rorty, 1991, 142) Pero sus obras no tendrán la misma función pública que tiene *1984* de Orwell.

Por otra parte, la filosofía de Rorty tiene una gran deuda con el perspectivismo, pero rechaza las interpretaciones de Heidegger, Leo Strauss y Allan Bloom, ya que ellos presentan a un Nietzsche afín al perfeccionamiento de la cultura, pero despreciador de la democracia y, por lo tanto, inútil para la vida pública de “su comunidad”. (Rorty, 1994) En conclusión, “el léxico último del ironista puede, y debe escindirse en una amplia sección privada y una pequeña sección pública, secciones que no mantienen entre sí ninguna relación particular”. (Rorty, 1991, 119)

§ 7. Imaginario Norteamericano

¿Qué se entiende por imaginario? Es “un conjunto de producciones, mentales o materializadas en obras, a partir de imágenes visuales (cuadro, dibujo, fotografía) y lingüísticas (metáfora, símbolo, relato), que forman conjuntos coherentes y dinámicos que conciernen a una función simbólica en el sentido de una articulación de sentidos propios y figurados.”³⁴ (Wunenburger, 2008, 15) Respecto de la función

³⁴ Se parte de la teoría de lo imaginario simbólico que emerge del psicoanálisis de Freud, así como de Jung y el círculo de teóricos conformado en torno a él conocido como Círculo de Eranos. El texto de Wunenburger (2008) ofrece un panorama acerca de esta teoría, aunque faltaría agregarle a su definición el concepto de “imagen sonora”, para incluir la función de la música.

simbólica de estas imágenes, es importante mencionar que “el símbolo [...] conduce lo sensible de lo representado a lo significado, pero además, por la naturaleza misma del significado inaccesible, es *epifanía*, es decir, aparición de lo inefable por el significante y en él.” (Durand, 1968, 14) Dejando de lado la jerga mística acerca de lo inefable o la epifanía, lo relevante es que los imaginarios tienen una función simbólica, representan algo ausente. Este significado inefable se refiere a lo instintivo, deseos reprimidos, lo pulsional, lo inconsciente. Si se concede esta función simbólica del imaginario en cuanto representante del inconsciente, es comprensible la afirmación de que “sin mitos, creencias y, en general, ‘ilusiones’ —que no son sino condensaciones de energía psíquica libidinal— no podemos estar.” (Ortiz-Osés, 1994, 223-224) Rorty no utiliza el concepto “imaginario” de manera explícita, sin embargo, su concepción emotiva y pulsional acerca de la asunción de creencias, su preferencia por la persuasión en menoscabo de la demostración, así como su manera de narrar y construir el proyecto de *Forjar nuestro país*, son elementos que permiten adjudicarle dicho concepto. En efecto, el proyecto de esta obra es muy claro: crear el imaginario de una nación (norteamericana) a partir de símbolos e imágenes emotivos, que permitan construir una identidad nacional, que permita persuadir, tanto a nativos como a extranjeros, de que la suya es la mejor patria a la que se puede pertenecer.³⁵

³⁵ La estrategia de Rorty no es novedosa. Esto puede notarse, por ejemplo, en el uso que se ha hecho de los imaginarios en la conformación de estados nación:

“Hobsbawm escribió que en este proceso de reorganización de las adscripciones colectivas se buscaron elementos que pudieran enlazar artificialmente a las personas creando comunidades que definió, utilizando el término de Benedict Anderson, como ‘imaginadas’. De lo que se trataba era de producir en los miembros de un colectivo, sentimientos de “hermandad” con personas con las que no tenía mayor vínculo y al mismo tiempo sembrar un rechazo de otros grupos a los que debía identificar como extraños e incluso enemigos. Gracias a esta estrategia se pudieron fracturar los lazos de solidaridad entre las clases trabajadoras ya que se les inculcaba el ‘amor’ a la patria en la que explotados y explotadores formaban una nación frente a las otras, para lograrlo se exaltaron elementos de cohesión ya existentes, como los lazos sanguíneos, la utilización de lenguas, la vecindad territorial o las creencias religiosas, a estos aspectos los denominó ‘protonacionales’.” (Pilatosky, Mauricio, 2014, 264)

En el siguiente capítulo, se abordará esta potencial función del imaginario como una de las consecuencias indeseables de la propuesta de Rorty.

Estas narrativas, en cuanto imaginarios, funcionan como sustitutos simbólicos de carencias afectivas. Si se las utiliza con el propósito de persuadir acerca de ciertas acciones, usualmente se les catalogaría como usos falaces del lenguaje, puesto que apelan a las emociones y no a la razón. Pero, puesto que ya se renunció a la distinción entre persuadir y demostrar, pues con Rorty no tiene sentido la distinción entre una verdad contextual y una universal, la acusación tampoco lo tiene.³⁶

§ 8. Patriotismo e identidad

El patriotismo es la identificación de los habitantes de un país con un conjunto de ideas, valores y personajes que conforman la imagen de una patria.³⁷ En otras palabras, uno pertenece a su patria, es patriota, cuando se identifica con aquel conjunto. Estas ideas, personajes y valores conforman la identidad de un país: configuran la noción de estadounidense (*american*), mexicano, argentino, etc.; enorgullecen o avergüenzan al habitante, y marcan el rumbo de las acciones que los habitantes de un país debe seguir para que su patria prospere.

³⁶ Si parece fuera de lugar atribuirle a Rorty los conceptos de la teoría del imaginario según el psicoanálisis, no se debe olvidar que él mismo, para explicar la contingencia del yo, recurre estos conceptos. Por ejemplo:

“De acuerdo con la teoría davidsoniana de la metáfora que he resumido en el capítulo anterior, cuando se crea una metáfora, ésta no expresa algo que existía previamente, si bien, por supuesto, es *causada* por algo que existía previamente. Para Freud, esa causa no es el recuerdo de otro mundo, sino alguna catexia particular, generadora de una obsesión de alguna persona, palabra u objeto particulares de la etapa temprana de la vida. Al pensar que todo ser humano expresa, consciente o inconscientemente, una fantasía idiosincrásica, podemos ver la parte distintivamente humana —en tanto opuesta a la animal— de cada vida humana en el uso, con propósitos simbólicos, de toda persona, objeto, situación, acontecimiento o palabra hallada en una etapa posterior de la vida. Ese proceso equivale a redescribirlos, diciendo de ese modo de todos ellos: ‘así lo quise’.” (Rorty, 1991, 56)

Asimismo:

“Freud nos muestra que una cosa que a la sociedad le parece fuera de lugar, ridícula o vil, puede convertirse en el elemento crucial en la percepción que un individuo tiene de quién es, del modo propio de hacer remontar a sus orígenes las ciegas marcas que todas sus acciones llevan. Inversamente, cuando una obsesión privada da lugar a una metáfora para la cual *podemos* hallar una aplicación, hablamos de genialidad, y no de excentricidad o de perversión.” (Rorty, 1991, 57)

³⁷ Parafraseo lo que dice Rorty (1999) para ofrecer esta definición.

Rorty sostiene que este patriotismo es necesario porque posibilita el debate político. Las personas con identidad nacional tienen idea de lo que esperan de su nación. Si se enorgullecen, es porque se identifican con sus símbolos patrios, o con sus héroes nacionales. Si se avergüenzan, esto ocurre también porque hay una identificación previa de la persona con su nación. Porque uno se avergüenza de las acciones de los demás, en la medida en la que esos demás forman parte de mi comunidad.

Para Rorty, una condición necesaria para el debate político, es que el ciudadano esté involucrado emocionalmente con su país, que tenga “sentimientos de una gran vergüenza o de orgullo encendido que sean evocados por las distintas etapas de su historia y por las distintas políticas nacionales de hoy día” (Rorty, 1999, p. 19). También dice que el orgullo debe sobreponerse a la vergüenza, porque sólo así un ciudadano estará dispuesto a defender a su país y a sus ideales, a hacer propuestas para debatirlas.

De acuerdo con este contraste entre el orgullo y la vergüenza, un ciudadano pertenece a la derecha, es conservador, cuando tiene un orgullo excesivo en su país, está conforme con eso y difícilmente acepta algún cambio en éste. En cambio, un ciudadano es “de izquierda”, cuando tiene razones para avergonzarse de su país. Sin embargo, hay dos tipos de izquierda: una reformista y una radical. El ciudadano de izquierda reformista, se avergüenza de las injusticias de su nación pero se enorgullece de otros elementos, es patriota. En esta medida, este ciudadano está dispuesto a debatir nuevas políticas para modificar leyes. El de izquierda radical es antipatriota: no se identifica con su nación ni intervenir en su política. Por tanto, los debates políticos se realizan entre ciudadanos conservadores y ciudadanos de izquierda reformista. El propósito del debate es que “algún día Estados Unidos de América cederá su soberanía a lo que Tennyson llamó ‘el parlamento del hombre, la federación del mundo’” (Rorty, 1999, p. 19). Este parlamento del hombre es una utopía democrática mundial.

Sin embargo, Rorty nota, en el contexto de su país, un obstáculo para llegar a dicha utopía: la ausencia de una izquierda reformista, dado que sólo hay una izquierda intelectual radical.

Pero esta izquierda tiene un inconveniente: es antipatriótica. En nombre de la "política de la diferencia" se niega a alborozarse por el país que habita. Repudia la idea de identidad nacional y la emoción del orgullo nacional. En este repudio radica la diferencia entre el pluralismo estadounidense tradicional y el nuevo movimiento denominado multiculturalismo. El pluralismo es el intento de hacer de Estados Unidos lo que el filósofo John Rawls llama "una unión social de uniones sociales", una comunidad de comunidades, una nación con mucha más cabida para la diferencia que casi todas las demás. El multiculturalismo se está convirtiendo en el intento de mantener a estas comunidades enfrentadas entre sí (Nussbaum; Rorty, p. 28).

Esta izquierda pasiva no se identifica con su patria. Según Rorty, puesto que carecen de patriotismo, no les interesa intervenir de manera activa en la política de su país. Para ellos, la única opción es la izquierda radical: puesto que todo el estado es corrupto, la única solución sería una revolución radical que modifique completamente el orden social. Ante la dificultad de un acontecimiento de esta magnitud, y dado su rechazo a las instituciones del estado, estos intelectuales se mantienen al margen de la política.³⁸

Cabe preguntar, ¿cuál sería el inconveniente del multiculturalismo³⁹ como alternativa al nacionalismo, al patriotismo? ¿No sería más rica, más diversa, una sociedad en la cual se les permitiera a comunidades de distintas culturas conservar sus creencias? ¿No es acaso la noción de patria una estrategia utilizada durante la

³⁸ Expongo la situación de los intelectuales de izquierda pasiva tal como la presenta Rorty en *Forjar nuestro país*. Se refiere a algunos académicos norteamericanos: críticos literarios, o filósofos continentales afines a Nietzsche y Derrida. Vale la pena considerar si esta es una generalización errónea.

³⁹ El concepto "multiculturalismo" es polisémico y no se discutirá aquí. Es suficiente mencionar que Rorty, de manera implícita, lo entiende como una política que le permite a distintas comunidades (religiosas, indígenas, etc.) mantener sus creencias y costumbres. Para Rorty, el problema de esta propuesta es se les permita a las comunidades no atender a los mandatos gubernamentales si son incompatibles con las costumbres de su cultura; por ejemplo, que a algunas comunidades religiosas se les permita no participar en las ceremonias patrias (cantar el himno nacional, rendir honores a la bandera) porque son incompatibles con su religión.

creación de los primeros estados nación con la finalidad de identificar al pueblo en su conjunto, con la nación y el estado? Puesto que en cada territorio existían una gran multiplicidad de comunidades, “se buscaron elementos que pudieran enlazar artificialmente a las personas creando comunidades que [Hobsbawm] definió, utilizando el término de Benedict Anderson, como ‘imaginadas’” (Pilatowsky, 2014, p. 264). Entonces, ¿no sería el patriotismo, tal como lo entiende Rorty, más que una condición necesaria para el debate político, una estrategia de manipulación? Parece que los símbolos patrios, héroes nacionales y demás ideas configuran un imaginario con el último propósito.

Sin embargo, Rorty parece ser consciente en parte de esta situación:

Intentaré explicar el protagonismo que tuvieron Whitman y Dewey en la creación de la imagen de Estados Unidos que estuvo omnipresente en la izquierda estadounidense anterior a la guerra de Vietnam. Digo “imagen” en vez de “mito” o “ideología”, porque no creo que haya una forma no mitológica y no ideológica de narrar la historia de un país. Llamar “mítica” o “ideológica” a una historia sólo tendría sentido si esas narraciones se pudiesen contrastar con una historia “objetiva”. Pero aunque la objetividad sea una meta útil cuando se intenta encontrar los medios para alcanzar ciertos fines prediciendo las consecuencias de una acción, no tiene mucha importancia cuando se intenta decidir qué tipo de persona o de nación se es. Cuando se pretende explicar qué es realmente tu país o qué significa verdaderamente su historia, nadie sabe cómo se podría ser objetivo, igual que cuando intentas explicar quién eres realmente tú mismo o cuál es realmente el balance de tu propio pasado. Plantearnos preguntas sobre nuestra identidad nacional o individual es parte de un proceso por el que decidimos qué haremos en el futuro, en qué trataremos de convertirnos (Rorty, 1999, p. 25).

Tiene claro que su relato es una imagen construida. Ahora bien, esto no responde, ¿por qué una comunidad indígena (por ejemplo) tendría que identificarse con esta imagen? ¿Acaso no tiene cada cultura una imagen propia con la cual identificarse? En este tenor, Martha Nussbaum, en una réplica a Rorty, nota una contradicción de su patriotismo entre “una política basada en la diferencia étnica, racial y religiosa y otra fundada en una identidad nacional común (Nussbaum; Rorty, p. 36). Sólo algunas personas se identifican con una imagen de la nación (en el caso de Estados Unidos, los caucásicos protestantes). Las demás se identificarán con

las imágenes propias de su respectiva comunidad. Según Rorty, no habría contradicción, porque todos los habitantes de un país tendrían que identificarse, de manera pública, con la imagen de una nación, para compartir un proyecto en común y desarrollarlo. Cada persona puede conservar las creencias de sus comunidades autóctonas, pero siempre en el ámbito de lo privado (Rorty, 1991).⁴⁰

Sin embargo, ¿esto no es sometimiento a un marco común? Rorty diría que no, porque los extraños son persuadidos y no forzados. Sin embargo, habría que reflexionar acerca de cómo opera el proceso de persuasión, para ver si está en lo correcto.

§ 9. Cierre

Ante la ausencia de pautas de acción objetivas y universales, a la sociedad humana solo le queda definir sus propias pautas y en esto consiste el etnocentrismo. Para plantearlas, discutir las, aceptarlas y descartarlas, se utiliza, por una parte, un criterio de verdad pragmático: considerar “qué efectos, que pudieran concebiblemente tener repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces, nuestra concepción de esos efectos constituye la totalidad de nuestra concepción del objeto.” (Peirce, 2012) En este caso, el objeto son las posibles pautas de acción, y sus efectos serían la totalidad de ellas. Si los efectos son perjudiciales para la comunidad, debe desecharse el objeto, y lo contrario si sus efectos son beneficiosos.

¿Cómo se puede distinguir lo beneficioso de lo perjudicial para la sociedad? La sociedad tiene la última palabra al respecto. La satisfacción de sus necesidades, es

⁴⁰ Para más detalle acerca de la objeción de Martha Nussbaum, véase Rorty et al., 1997. Cabe decir que la apología de Rorty a favor del nacionalismo, contra el multiculturalismo, presupone toda su propuesta contingente. Nussbaum tiene razón al sostener que “ampliar el orgullo patriótico es moralmente peligroso y en última instancia incluso subversivo en relación con algunos de los objetivos que el patriotismo declara servir.” (Rorty et al., 1997, 34) Cabe mencionar que, aparentemente este ataque solo está dirigido a las ideas del breve artículo que publicó Rorty, “La academia antipatriótica”, sin tomar en cuenta el resto de la obra y motivaciones del filósofo que subyacen a su idea. Aunque muy probablemente, aun conociéndolas, Nussbaum no cambiaría de opinión.

decir, el cumplimiento de los deseos, anhelos y esperanzas de los integrantes de una sociedad son beneficiosos, mientras que su incumplimiento es perjudicial.

¿Cómo se define y establece una jerarquía entre las necesidades? Nuevamente, la sociedad misma debe establecerlo. Sólo la democracia permite que convivan prácticas múltiples y, ocasionalmente, contradictorias. Partiendo de su apología acerca de una comunidad liberal, de su ironismo veritativo, y de su etnocentrismo pragmático, Rorty sólo puede afirmar que la democracia norteamericana, su *ethnos*, es la mejor comunidad a la que se puede pertenecer.

¿Y cómo se definen y se validan las pautas de acción dentro de esta comunidad? Sus integrantes tienen la última palabra. Si se pregunta por las razones para justificar las pautas de acción de una comunidad, y no se cuenta con un principio rígido de cierre epistémico, se cae en la circularidad o en el *ad infinitum* acerca de qué es lo que justifica o fundamenta la preferencia y descarte de ciertas necesidades. Ya que es consistente con su asunción de contingencia, y a su noción de verdad nietzscheana, no puede apelar a un principio rígido. Pero Rorty tiene que frenar la circularidad o el *ad infinitum* de algún modo. Para hacerlo recurre al binomio público privado.

Rorty diría que el recurso a “nuestras propias luces”, a nuestros deseos y creencias actuales que plantea el etnocentrismo sólo es el punto de partida. Es a partir de la conversación que, de manera colectiva, se decide a cuáles se les pone la etiqueta “público” y a cuáles, la de “privado”. Para lograr lo anterior, se requiere libertad de expresión: la posibilidad de intercambiar ideas libremente, sin que ninguna de las partes ejerza o tema la violencia, a fin de solucionar controversias. Una democracia liberal ofrece un espacio para hacerlo. Puede concederse que es plausible lograr esto dentro de una sola comunidad. ¿Qué ocurre cuando se encuentran comunidades distintas que llegaron a acuerdos distintos? Presumiblemente, el proceso de conversación debería ser el mismo entre comunidades que entre individuos. Pero esto presupone cierta disposición a usar

las tablas del propio barco para construir otro, disposición que Rorty no está dispuesto a asumir. ¿Qué hacer entonces si la única opción es persuadir a los demás de subirse a nuestro barco, pero no son convertidos? La intransigencia de Rorty en este punto es problemática. Se muestra aquí un doble discurso entre, la asunción de la contingencia, por una parte, y la falta de disposición a abandonar su posición si hubiera buenas razones para hacerlo. Ésta y otras inconsistencias en la propuesta de Rorty se evaluarán a continuación.

Capítulo 4. Más vanas promesas

En este capítulo, se presentan dos objeciones a la propuesta etnocentrista pragmatista de Rorty: las que critican la reconstrucción rortyana del objetivismo, y las que critican las incoherencias del etnocentrismo. Según la primera objeción, Rorty caricaturiza el objetivismo, por lo que lo descarta apresuradamente. En lugar de construir una propuesta, Rorty debería analizar con más cuidado el objetivismo antes de descartarlo. De acuerdo con la segunda objeción, el etnocentrismo pragmatista es excluyente, por lo que no garantiza bienestar para los seres humanos, algo que Rorty prometió.

En el capítulo anterior, se presentó la propuesta práctica de Rorty como alternativa a la tradición filosófica platónica (objetivista). De acuerdo con esto, no se requiere de criterios universales de acción para que los seres humanos puedan tener una vida buena. La promesa de Rorty es que basta que los seres humanos tengan siempre claro el límite entre lo público y lo privado, y que en el campo de lo público sigan los preceptos de la política democrática liberal norteamericana, ya que los Estados Unidos de Norteamérica es la mejor patria a la que se puede pertenecer. Aunque existan problemas y la historia no dé ejemplos de perfección, cada día existen menos conflictos, por lo que la promesa de una posible utopía no se rompe. Por ejemplo, el racismo existe en Norteamérica, pero menos que hace cincuenta años. De acuerdo con Rorty:

Creo que las generaciones recientes de izquierdistas estadounidenses deberían tener presente que, mucho antes del movimiento revolucionario de los sesenta, los Estados Unidos tuvieron una izquierda políticamente activa e influyente. A diferencia de su homóloga en Gran Bretaña y en otros muchos países de Europa, esta izquierda estadounidense no reclamó la nacionalización de los medios de producción, pero formó una coalición de trabajadores e intelectuales que obligó al Partido Demócrata a realizar grandes reformas legislativas. Esas reformas proporcionaron mayor igualdad de oportunidades a los ciudadanos de los Estados Unidos, debilitando el sistema de castas raciales -terrible legado de la esclavitud negra- y reduciendo el abismo entre ricos y pobres. Es desalentador que Estados Unidos aún no haya creado ese tipo de

Estado de bienestar con todas las de ley que los europeos dan por sentado. Pero entre 1910 y 1970 mi país hizo considerables progresos en esa dirección. (1999, 15)

En este capítulo se presentan argumentos que banalizan estas promesas. O bien, de entrada, la propuesta antirepresentacionista carece de sentido, o bien, concediéndole las premisas a Rorty, su propuesta tiene consecuencias contradictorias con una vida buena.

§ 1. El error del constructivismo: Boghossian

Al inicio de su obra *El miedo al conocimiento* (2009), el filósofo Paul Boghossian agradece a su profesor Richard Rorty por enseñarle a no tomar a la ligera las tesis del constructivismo y el relativismo que autores como Putnam, Goodman y Rorty sostienen. Esta obra es un análisis y evaluación de esas tesis. De manera general, sostiene que las razones por las que ciertos intelectuales asumen un contextualismo o etnocentrismo son erróneas, porque intuitivamente se confía en la ciencia, porque se asume que hay hechos, intuiciones acerca del mundo que son verdad, independientemente de lo que digan o hagan los seres humanos.

Según Boghossian, los autores relativistas parten de lo que él denomina “doctrina de la validez igual”: “existen muchas formas radicalmente distintas, pero igualmente válidas, de conocer el mundo, de las cuales la ciencia es sólo una” (2009, 17)

La tesis de la validez igual, según la descripción de Boghossian, es un hombre de paja si se le adjudica a Rorty. Éste no sostiene un relativismo radical de este estilo, de hecho, pretende evitar caer en esa postura. Por supuesto, dicha tesis se le puede adjudicar a varios pensadores y casos a los que Boghossian se refiere. Boghossian no siempre se equivoca, y muchas de las consecuencias de sus textos se le pueden atribuir exitosamente a varios pensadores posmodernos.

Lamentablemente, hay pasajes en los que Rorty y otros pensadores son oscuros, ambiguos o confusos respecto de esta situación. Pero Rorty nunca afirmaría que las conclusiones de las ciencias naturales sean igualmente válidas que las de las ciencias sociales, las humanidades o las artes. En la medida que dichos campos satisfacen propósitos distintos, es que sus conclusiones son verdaderas, pero nunca igualmente válidas. La preocupación de Rorty se encuentra no en la funcionalidad de las ciencias naturales, sino en que se las favorezca en detrimento de otros campos de investigación por no obtener resultados "objetivos". Simplemente, los otros campos satisfacen propósitos humanos distintos y, en este sentido, deberían tener institucionalmente el mismo valor que el otorgado a las ciencias naturales. En todo caso, Rorty se referiría a una 'validez igual' institucional, no a una epistémica.

Boghossian define de este modo la postura constructivista:

Lo que el constructivista de los hechos pone en duda no es nuestra explicación acerca de cuáles hechos se dan, sino cierta concepción filosófica sobre la naturaleza de tales hechos: qué significa que haya un hecho de cualquier especie. Piensa que ocurre necesariamente que ningún hecho se da independientemente de las sociedades y sus necesidades e intereses contingentes. (Boghossian, 2009, 48)

Y la confronta con lo que denomina la visión clásica del conocimiento, según la cual existen pretensiones de conocimiento que son verdad, independientemente de las sociedades y sus necesidades e intereses contingentes. Le reprocha al constructivismo que:

Si nuestra exposición a la evidencia jamás puede explicar por sí sola por qué consideramos convincente una creencia, nadie podría exigirnos, para empezar, que creyéramos algo sobre la mera base de la evidencia, pues no se nos puede exigir algo que es imposible. (Es un presupuesto de toda exigencia legítima el que podamos cumplirla). El constructivismo sobre la justificación implica, por lo tanto, que la racionalidad de una creencia siempre estará, en parte, en función de las razones pragmáticas contingentes que pueda haber para adoptarla. (Boghossian, 2009, 43)

El problema es que no tenemos acceso a una "visión desde ningún lugar", en palabras de Nagel, para verificar la visión clásica del conocimiento. Por tanto, no

hay pruebas para sostenerla, pero tampoco para rechazarla. Aparentemente, Rorty sería el candidato perfecto que asume las tesis boghossianianas acerca del constructivismo sin aceptar explícitamente la doctrina de la validez igual, y de acuerdo con Boghossian, al aceptarlas, si es coherente con ellas, Rorty tendría que rendirse a la resistencia de aceptar esa doctrina. Pero esto sólo si existiera una manera de distinguir entre "nuestras razones pragmáticas" y "la evidencia relevante" no humana, pero no tenemos el ojo de Dios para hacerlo. Por esto, con una actitud pirrónica, puede concluirse que puede o no puede distinguirse entre "razones pragmáticas" y entre "evidencia relevante". La toma de postura respecto del constructivismo o la visión clásica se vuelve una cuestión de instinto.

Por supuesto, Rorty tiene una gran deuda con Boghossian por reintegrar la noción modal de necesidad a su vocabulario. Rorty constantemente se queja de la pretensión del acceso a una "realidad no humana", no porque tenga las credenciales para garantizar que no exista, sino porque no hay manera de verificar la existencia de esa realidad. En la medida que es percibida y conceptualizada por el ser humano, la realidad está condicionada. Rorty no niega la existencia de algo que se resiste a ser moldeado en la realidad, el asunto es que "aquello que se resiste" está modelado humanamente. Sin duda, hay un agente causal externo cuyo efecto son nuestras representaciones (dicho en jerga kantiana-schopenhaueriana), el problema es que el ser humano solo teoriza sobre las representaciones a las que tiene acceso, sobre y con su lenguaje. Puede especular lo que guste acerca de cómo es el agente causal externo en sí, pero nunca podrá verificar la verdad de sus especulaciones.

Por lo anterior, trazar una distinción entre "la realidad" y "la realidad humana" es irrelevante para Rorty, porque la realidad, en la medida que está condicionada, es humana, a lo que tenemos acceso. Tal vez, visto así, el objetivista tampoco tendría la necesidad de distinguir entre "una realidad" y una "realidad humana", finalmente solo tiene acceso a una. ¿Cuál es la relevancia (por no decir necesidad) del objetivista para sostenerla? La esperanza en la posibilidad de un acceso a una visión trascendente de la realidad. Por supuesto, sería posible que la descripción humana

científica actual del mundo coincidiera, punto por punto, con las características del agente causal externo (cosa en sí) que ocasiona nuestras representaciones. El único problema es que no hay manera de confirmarlo ni refutarlo. Esta última proposición sería lo más cercano a una afirmación con carácter necesario que Rorty y cualquier perspectivista podría sostener. Sin embargo, él no le atribuye ese carácter de necesidad metafísica modal, porque concede la posibilidad de que, de alguna manera que aún se desconoce, se podría verificar si la descripción científica actual del mundo coincide con la cosa en sí, solo que no se sabe cuál.

El dilema es: o en algún momento se podrá verificar si alguna descripción humana del mundo se corresponde con una realidad externa; o no será posible verificarlo. Después de su recorrido crítico a través de la historia de la filosofía en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Rorty concluyó que la tradición metafísica, desde Platón hasta la filosofía analítica del giro lingüístico, asumió el primer cuerno del dilema, ya que, de manera ingenua, se asumió que las representaciones humanas eran un reflejo fiel de una realidad no humana, sea lo que sea eso. Una vez develada esa asunción, puede desecharse, o bien, continuar con la esperanza de que, pese a que el ser humano solo tiene acceso a sus propias representaciones, encontrará un método apropiado, aunque por ahora no se tenga idea de cuál, para verificar la correspondencia de esas representaciones con una realidad objetiva. Tal parece que es el camino que adoptan intelectuales como Boghossian.

Por otra parte, el autor de *Fear of Knowledge* sostiene que, en parte, el éxito del constructivismo se debe a su convergencia con el pensamiento decolonial. La colonización en muchos lugares condujo en muchos casos al exterminio de las tradiciones autóctonas. La justificación de los colonizadores de occidente fue que, con la imposición de sus costumbres mejorarían la vida de los colonizados. Sostiene, con razón, que desde el pensamiento decolonial todo lo proveniente de occidente se asoció con intenciones de dominación. De este modo, cualquier acción por parte de occidente, con respaldo científico o no, se consideraba una intención de dominio.

Si los poderosos no pueden criticar a los oprimidos porque las categorías epistemológicas básicas están inexorablemente vinculadas a perspectivas particulares, entonces se sigue que tampoco los oprimidos podrán criticar a los poderosos. La única manera de evitar —hasta donde yo puedo ver— este desenlace fuertemente conservador sin abandonar el constructivismo sobre el conocimiento sería propugnar abiertamente la utilización de un doble criterio; es decir, permitir la crítica de una idea cuestionable cuando ésta fuera sostenida por quienes ostentan el poder (el caso, por ejemplo, del creacionismo cristiano), pero no cuando fuera sostenida por los oprimidos (como sucede con el creacionismo zuñi). (Boghossian, 2009, 179)

Aunque la postura de Rorty es distinta al hombre de paja de Boghossian, es cierto que, puesto que el autor de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* no puede apelar a un criterio rígido para resolver esta situación anterior, debe enfrentar el problema de la consecuencia perspectivista de que ni los poderosos pueden criticar a los oprimidos, ni los oprimidos a los poderosos. Como se verá, el etnocentrismo pragmático de la mano con el patriotismo norteamericano tiene la indeseable consecuencia de que el *ethnos* de Rorty, aunque contingente, es particularmente privilegiado.

§ 2. La alternativa al contextualismo: Habermas

En su texto “El giro pragmático de Richard Rorty”, el filósofo alemán Jürgen Habermas comienza afirmando que el antiplatonismo de Rorty es la expresión resentida de un platonismo fracasado. Dejando de lado esta idiosincrasia, la crítica seria se dirige a la propuesta redescriptiva: la pretensión de construir un léxico nuevo ajeno a la tradición filosófica conllevaría terminar con intuiciones realistas que el hombre de la calle difícilmente puede dejar de usar. Basta con pensar lo antiintuitiva que resulta para muchos la explicación de la postura anterrepresentacionista. El punto de Rorty es comprensible, pero no queda claro qué tipo de vocabulario se utilizaría si se abandonara la noción de “representar” por ejemplo.

Habermas piensa que, antes de arriesgarse al proyecto de redescrición antirrepresentacionista, se deberían explorar otros caminos. Para Habermas, a diferencia de Rorty, es muy importante conservar la noción de incondicionalidad, pues de lo contrario se cae en el relativismo. Habermas concede que aquello a lo que se puede denominar “objetividad” solo puede surgir del acuerdo intersubjetivo. Pero Habermas aún reviste a la verdad de un halo trascendental. En su texto mencionado, escribe:

La intuición expresa que las proposiciones verdaderas son resistentes a los intentos de refutarlas espacial, social y temporalmente irrestrictos. Lo que podemos sostener como verdadero tiene que ser defendible sobre la base de buenas razones, no meramente en un contexto diferente, sino en todos los contextos posibles, es decir, en cualquier momento y contra cualquiera. Esto proporciona la inspiración para la teoría discursiva de la verdad: una proposición es verdadera si soporta todo intento de refutación bajo las exigentes condiciones del discurso racional. (Rorty, 2007, 123, 124)

Otra objeción de Habermas es que el precio de abandonar la descripción del ser humano como espejo de la naturaleza, es caer en una descripción naturalista darwiniana del ser humano como animal que se adapta al medio. Le parece contradictorio una postura perspectivista que asume una descripción científicista del ser humano.

Lo único que Rorty responde es que no puede ver la necesidad ni el sentido de una versión trascendentalista de la verdad. En efecto, se puede utilizar la expresión “una vez verdadero, siempre verdadero”, pero no existen garantías de algo así. Algunos objetivistas defienden que no tiene sentido plantear la posibilidad de que el conocimiento científico actual pueda ser falso en el futuro. Tan convencidos estamos de los progresos actuales. Lo cierto es que en la antigüedad los seres humanos estaban totalmente convencidos de lo que concebían como verdad, y hoy día se puede afirmar sin temor que estaban equivocados respecto de muchas cosas.

Respecto de la descripción darwiniana, Rorty sólo puede alegar que la descripción naturalista darwiniana del ser humano como creatura que se adapta al ambiente es la mejor descripción que tiene por ahora, y asumirla no implica negar el contextualismo, ni el perspectivismo, ni el ironismo.

§ 3. ¿Todo es contingente?

De acuerdo con esta crítica, existen objetivistas y relativistas que tienen una confusión categorial respecto de los tipos de conocimiento. Hay conocimientos más firmes que otros. Por ejemplo, no tiene sentido afirmar que las verdades de la lógica y las matemáticas son contingentes. Aunque hay acuerdo acerca de la mayoría de las verdades que las ciencias experimentales ofrecen, en otros casos hay controversias. En las ciencias sociales y en la filosofía las controversias son abundantes. Por esta razón, ciertos objetivistas se equivocan al pretender que en algún momento las ciencias sociales generen conocimientos de exactitud equiparable a la matemática. En estos campos, Rorty acierta al adjudicar contingencia, pero él se equivoca al atribuirla a toda proposición o norma. Por ejemplo, los planteamientos de Rorty carecerían de sentido si él no siguiera los principios lógicos para expresarlos.

Rorty diría que acepta los principios lógicos en la medida que son funcionales para los seres humanos, pero no porque sean necesarios. Esto concuerda con Quine, quien afirma que puede concebirse un conjunto de creencias como un esquema conceptual. Este esquema puede imaginarse visualmente como un círculo donde las creencias más contingentes se encuentran a las orillas, mientras que en la parte central se encuentran los principios lógicos y matemáticos. Quine dice que las partes de las orillas se modifican de manera más sencilla, mientras que es muy difícil modificar las partes del centro, pero en este texto, él no afirma que sea imposible modificarlas.

Se puede decir, en este sentido, que los principios en el centro sí son contingentes, aunque, dada la dificultad de modificarlos, se trata de una contingencia irrelevante.⁴¹

§ 4. Los peligros del patriotismo

La izquierda reformista permite erradicar las injusticias a través de las instituciones que la nación ha creado para ese fin, a la vez que respeta el criterio del ironista liberal. En este sentido, el ciudadano de izquierda reformista que pertenece a una minoría desfavorecida, trataría de cambiar su situación proponiendo cambios en las leyes que lo perjudican. Es decir, expresa su situación de exclusión, y la debate con el fin de modificarla, sin perjudicar el estado de bienestar del que gocen los demás ciudadanos, en la medida de lo posible. Por lo anterior, la izquierda reformista es pragmática. En cambio, la izquierda radical no lo es, porque la revolución política es el tipo de cambio radical que ocurre sólo cuando el debate y el diálogo racional dejaron de funcionar, es un cambio generalmente violento y que pretende una modificación del sistema político de una nación. Es decir, es un cambio que requeriría reestructurar el estado de cosas actual de una manera radical, por lo que perjudicaría a más personas de las que beneficiaría: causaría más sufrimiento.⁴²

⁴¹ Esta crítica surgió en una discusión con el Mtro. Arturo González Yáñez. La referencia a la imagen de un esquema conceptual se encuentra en el famoso artículo “Dos dogmas del empirismo” de Quine (2002). En “Las ideas de Quine”, una entrevista que Bryan Magee (1982) le hizo al filósofo norteamericano entre 1975 y 1977, éste sostiene: una postura materialista, la posible explicación del ámbito usualmente denominado no físico (mental) en términos de lo físico, y la existencia de entidades abstractas como los números. A la postura de Quine se le denomina ‘naturalismo’: la posibilidad de explicar cualquier fenómeno en los términos de las ciencias naturales. Esta postura no es incompatible con un objetivismo que pretenda para las ciencias de lo humano el mismo nivel de predicción con el que se cuenta actualmente en ciencias experimentales como la física. Sin embargo, dado que en estas ciencias no se cuenta con el mismo nivel de predicción que en las físicas, también existe la posibilidad de que las ciencias sociales no puedan satisfacer los parámetros de las ciencias de lo material. Cabe mencionar que la discusión acerca de lo material y lo no material no está cerrada, por lo que no hay una postura concluyente al respecto. El punto central de esta crítica, es que es posible que la etiqueta de contingente no se pueda aplicar por igual a todo tipo de conocimiento, tal y como lo hace Rorty, por lo que su postura es débil en este sentido.

⁴² Cabría preguntar: ¿acaso las 13 colonias no adquirieron su independencia a través de una revolución radical? Habría que analizar, por ejemplo, si el cambio que ocurrió en las 13 colonias durante su tránsito a Estado Nación independiente, sería tan radical como el que ocurriría en Estados Unidos si una revolución los transformara en comunistas.

De acuerdo con lo anterior, Rorty parece tener buenas razones para defender el patriotismo. Cuando él lo presenta, parece anticipar cualquier objeción a su propuesta. Sin embargo, analizando con cuidado, hay al menos una idea que no desarrolla de manera explícita y clara: ¿cómo es que el patriotismo permite el tránsito a la “federación del mundo”? ¿Cómo es que Estados Unidos cederá su soberanía a dicha federación? De acuerdo con él, la única consecuencia del cosmopolitismo entendido como multiculturalismo es el constante enfrentamiento entre distintas culturas, donde cada una posee una concepción del mundo determinada y cerrada, y por lo tanto cada una preferirá la guerra antes de modificar su concepción del mundo, ¿cómo espera que distintas patrias, con fines distintos, puedan converger?

Una respuesta es que, en la medida que los ciudadanos de cada país sean leales a los propósitos de su patria, cada nación descubrirá gradualmente que tiene propósitos muy parecidos a las demás. En algún momento, todas las naciones compartirán un imaginario común, serán leales a una gran patria mundial. Sin embargo, esta idea no es compatible con lo que propone Rorty. ¿Para qué tomarse la molestia de inventar un relato acerca de cómo es que John Dewey y Walt Whitman constituyeron los ideales de su patria? Para venerarlos como héroes que forjaron su país, pero en ningún momento estaría dispuesto a reemplazarlos. Y lo mismo ocurriría con los ideales patrióticos de cualquier nación. Porque si Rorty tiene razón sobre la necesidad del patriotismo, entonces cualquier país tendría la necesidad de construir su propio imaginario patriótico, el relato de las ideas, personajes y héroes que la forjaron. Por ejemplo, un auténtico patriota mexicano, tendría que venerar los símbolos patrios, a héroes como José María Morelos, o documentos como los *Sentimientos de la nación*. Es decir, el patriota mexicano tendría que seguir las estrofas del himno nacional al pie de la letra, y también aceptar “que la Religión Católica sea la única, sin tolerancia de otra”⁴³

⁴³ Sentimientos de la nación de José María Morelos, 1813. Tomado de <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/1813.pdf>

Pero esto no es lo que Rorty tiene en mente. En primer lugar, porque no habría una diferencia entre el multiculturalismo que él rechaza, y un multipatriotismo. Cada patria sólo veneraría su propio imaginario, por lo que parece imposible que en algún momento todas lleguen a unirse:

Whitman pensaba que nosotros, los estadounidenses, tenemos la naturaleza más poética porque somos el primer experimento completo de autocreación nacional: la primera nación-Estado que no tiene que reverenciar a nadie, excepto a sí misma, ni siquiera a Dios. Somos el más fabuloso de los poemas porque nos ponemos en lugar de Dios; nuestra esencia es nuestra existencia, y nuestra existencia está en el futuro. Otras naciones se vieron a sí mismas como himnos a la gloria de Dios. Nosotros redefinimos a Dios en términos de nuestros egos futuros (Rorty, 1999, p. 34).

Por un lado, cabe notar el uso del pronombre personal de la primera persona del plural “nosotros”. Por supuesto, en este caso, “nosotros” se refiere a los estadounidenses. Pero la retórica que utiliza constantemente, no da lugar a pensar en los “no-nosotros”. Por otro lado, ¿qué consecuencias tendría que una patria no tenga que reverenciar a nadie, excepto a sí misma, ni siquiera a Dios? Por alguna razón, quizá corrección política, Rorty no desarrolla más esta idea, pero una consecuencia coherente es que esta nación-estado no le deba reverencia a ninguna otra. Entonces, ¿cómo es que él pretende que en el futuro se constituya una federación del mundo a partir de una patria así concebida? Podría estar pensando en la integración de las demás naciones en una sola (la estadounidense), o bien, en el sometimiento. Tanto la integración como el sometimiento se logran por la persuasión o por la guerra.

La idea de la integración no tiene mucho sentido. En primer lugar, la realidad actual de la política estadounidense no tiende a la integración, a compartir los beneficios de “nosotros los estadounidenses” con los demás. La segregación por parte de Donald Trump es evidencia de esto. En segundo lugar, la integración de las demás naciones a la estadounidense no encaja ni con la propuesta de patriotismo de Rorty, ni con otros de sus pasajes.

Nosotros los intelectuales liberales norteamericanos deberíamos aceptar el hecho de que tenemos que partir de donde estamos, y que esto significa que hay numerosas perspectivas que simplemente no podemos tomar en serio. Por utilizar la conocida analogía de Neurath, podemos *comprender* la idea revolucionaria de que no se puede hacer un barco que pueda navegar a partir de las tablas que componen el nuestro, y de que simplemente hemos de abandonar el barco. Pero no podemos tomarnos en serio esa sugerencia. No podemos tomarla como regla de acción, por lo que no es una opción viva. Sin duda, para algunos la opción está viva. Éstas son las personas que siempre han deseado llegar a ser un Ser Nuevo, que han ansiado ser convertidas en vez de persuadidas. Pero nosotros —los rawlsianos buscadores del consenso, los herederos de Sócrates, las personas que desean enlazar su vida dialécticamente entre ellas— no podemos hacerlo. (Rorty, 1996, 49-50)

En este pasaje, Rorty defiende un etnocentrismo: la idea de que una comunidad, su “nosotros” (referido a Estados Unidos) tiene límites en cuanto a las ideas ajenas que puede aceptar o tolerar. Cada comunidad, cada etnia establece sus criterios de verdad y de acción, y como todas las creencias son contingentes, sólo queda aceptar las reglas que establezca la etnia en cuestión. Y para defender que la etnia de los Estados Unidos posee mejores criterios que cualquier otra, sólo queda la regla del ironista liberal: su patria es un ejemplo a seguir porque propone una forma de gobierno democrática, que permite el diálogo y el consenso y minimiza el sufrimiento de manera eficaz. Cualquier etnia que difiera debería permitir ser persuadida de aceptar el estilo de vida de la etnia democrática norteamericana o, de lo contrario, se quedará afuera del barco. Pero esto suena más a amenaza que a integración. Sólo puede pensarse que se llegará a la federación del mundo a través del sometimiento, ya sea por la persuasión, o por la guerra.

‘La seducción’, al igual que ‘la retórica’, es un modo de utilizar la persuasión. Esta persuasión, a mi entender, conduce a la gente hacia lo que uno cree que es el camino equivocado. En cambio, conceptos como ‘Lógica’ y ‘Razonamiento’ son términos aplicados a otro tipo de persuasión menos violenta. Un tipo de persuasión que guía a la gente hacia lo que uno cree que es el buen camino. Persuasión y fuerza no son más que dos maneras diferentes de ejercer el poder. Todos esperamos que, con el tiempo, todo poder ejercido sobre otros seres humanos sea ejercido por medio de la persuasión (y ya nunca más por la fuerza). (Rorty, 2005)

En conclusión, se evita la guerra, pero no se pretende evitar el ejercicio del poder.

En una entrevista, se le planteó a Rorty la siguiente pregunta:

¿Piensa usted que la gente que vive con pocos recursos materiales y que por la misma circunstancia puede poseer pocas opciones para transformar sus vidas -como es el caso con muchos Mexicanos- ellos tendrían la capacidad de la autoinvención que usted propone?

A lo que respondió:

No. Yo pienso que este género de liberalismo es el producto de la riqueza y el ocio y de una vida desarrollada en una democracia política. [...] La ética liberal es un punto de vista de los asuntos que presupone una vida que es relativamente fácil y no hay riesgo de desastre inminente. (Rorty, 2007, 110-111)

Pero no todas las comunidades gozan de riquezas ni tiempo de ocio, así que no queda claro cómo puede evitarse la guerra.

§ 5. Público / privado, una distinción oscura: Derrida

En lo anterior, se presentó la versión rortyana de Derrida como un ironista del ámbito privado. Sin embargo, el mismo pensamiento de Derrida critica cualquier tipo de distinciones binómicas, por su vaguedad. En este sentido, Rorty tiene razón, Derrida es un filósofo ironista y juguetón, pero esto no significa que no se le deba tomar en serio, o que no tenga una postura ética. Algunos autores piensan que hay un ejercicio de responsabilidad que se puede inferir del pensamiento y método crítico de Derrida. (Pilatosky, Mauricio, 2014)

Sea como sea, lo cierto es que la filosofía de Derrida en las obras citadas siempre se resiste a expresar de manera explícita alguna posición, lo que permite ambos tipos de interpretación. O bien, Derrida es un autor privado que solo debe ser leído para deleitarse, o bien, de sus textos se pueden extraer conclusiones acerca de la conducción humana en la vida práctica. Conceder la interpretación rortyana implicaría tomar su propuesta en serio, y aceptar que la distinción entre lo público y lo privado requiere establecerse de manera provisional para convivir en el margen de una democracia liberal. Pero aceptar algo como esto sería negar todas las

consecuencias ya mencionadas que surgen de este tipo de distinciones, y que contradicen el principio del ironista liberal.

Debe recordarse que Derrida

por un lado, fue segregado por los antisemitas y, por el otro, se sintió ajeno a lo que definió como 'comunitarismo exclusivo' que hacía de la vida comunitaria judía otra forma de segregación. Como resultado de esta experiencia nos comenta, hablando de sí mismo: 'el niño del que hablo tuvo que romper entonces, de forma tanto irreflexiva como reflexiva, por los dos lados, con esos dos modos de pertenencia exclusivos, y en consecuencia excluyentes. (Pilatosky, Mauricio, 2014, 146)

Asimismo, que “para definir su ubicación frente al tema de la identidad, Jacques Derrida recuperó la figura del criptojudío y se declaró 'una especie de marrano paradójico' el cual expresaba su rechazo al sectarismo y su anhelo de universalidad, pero también el conflicto de traicionar a los suyos” (Pilatosky, Mauricio, 2014, 147) Es decir, Derrida tendría mucho que decir acerca del ejercicio de distinciones políticas como la del campo de lo público y el de lo privado. Como individuo segregado, no puede evitar, por una parte, tratar de complacer a la comunidad política, intentando aportar algo al terreno de lo universal, de lo público, al costo de traicionar sus tradiciones particulares, privadas.

§ 6. Lenguaje y deconstrucción

El representacionalismo supone que aquello referido por el lenguaje se encuentra siempre presente. Sin embargo, Derrida mostró que esa supuesta presencia es una ficción más que una realidad. Porque el lenguaje se refiere a objetos, pero son los objetos que la “escritura” misma ha perpetuado, por lo que no se puede demostrar la objetividad de aquello representado por el lenguaje. La presencia del objeto supone un lenguaje que lo repita para validar su existencia: “si, con todo, la presencia es fruto de una idealización como repetición, se torna imposible, en rigor, diferenciar presentación (el darse de una cosa) y representación (su iteración); llevado al límite, resulta igualmente imposible diferenciar realidad e

imaginación” (Ferraris, 2006, 44,45). El concepto “escritura” abarca cualquier lenguaje entendido como conjunto de signos que se rigen por un código determinado. Esos signos codificados establecen categorías y pretensiones. En este sentido, la función de la escritura no se limita a representar el habla, puesto que la distinción entre habla y escritura supone que antes del habla exista ya un lenguaje que permita dicha distinción.

Por otra parte, el lenguaje no nos pertenece, porque, a pesar de su creación y transmisión humana, las supuestas distinciones en él presentes no son nuestras, el lenguaje está atravesado por fenómenos “que desdibujan esas fronteras [las fronteras establecidas por el lenguaje] las atraviesan y por lo tanto hacen aparecer su artificio histórico, también su violencia, es decir las relaciones de fuerza que se concentran y en realidad se capitalizan en ellas hasta perderse de vista.” (Derrida, 1997a, 6) Estas características del lenguaje explican las afirmaciones aparentemente contradictorias: 1. “Nunca se habla más que una sola lengua”, y 2. “Nunca se habla una sola lengua” (Derrida, 1997a, 5). La primera se cumple porque, independientemente de la cultura o la época en que se viva, los fenómenos que atraviesan la lengua siempre son humanos y, por ende, universales. La segunda se cumple por la misma razón: la escritura se modifica de acuerdo al lugar histórico o cultural, las categorías no son las mismas. Son estas distinciones las que analizará Derrida mediante su lectura deconstructiva. La deconstrucción no propone tesis: analiza los supuestos que posibilitan “proponer una tesis”. Estos supuestos se revelarán como paradójicos y contradictorios entre sí. Por este motivo, la pretensión de que el lenguaje represente objetivamente la realidad resulta paradójica: se podría interpretar como realidad lo que es una ficción y viceversa.

Tanto Derrida como Rorty niegan que el lenguaje sea un medio con la función principal de representar la realidad de manera objetiva. Sin embargo, ambos explican el lenguaje de manera distinta. Para el primero, es un campo de fuerzas que se nos inculca para comunicarnos, pero nos antecede sin poder ejercer ninguna resistencia; para el segundo, un conjunto de herramientas que pueden utilizarse de

acuerdo a los fines que busquemos. Al parecer lo único que comparten estos autores es la negación de un supuesto y no queda claro que se los pueda catalogar con la misma etiqueta. Ambos conciben el lenguaje de manera distinta porque parten de supuestos diferentes.⁴⁴

Derrida supone la existencia de una estructura pulsional prelingüística que atraviesa y posibilita todo lenguaje (en este sentido es una estructura trascendental) y la expone con ayuda del psicoanálisis. Éste afirma que el comportamiento humano se explica por determinadas impresiones no racionales que no son explícitas, pero sí latentes. Por esto, Derrida menciona “la memoria sin memoria de una marca sobre la que sería necesario debatir con Freud en torno a los rápidos enunciados que ha multiplicado a este respecto [re]aparece por todas partes” (1997b, 23). La marca se oculta, se olvida, pero se manifiesta siempre de modos distintos a ella misma, es latente. Un ejemplo de marca es el asesinato del padre expuesto en *Tótem y tabú*. En culturas primitivas, ese crimen era necesario para conservar una figura de autoridad y garantizar la supervivencia de la cultura, pero no por ello deja de ser un crimen que conlleva una culpa, una deuda que debe pagarse. La marca es esa culpa y para pagarla, se debe castigar al cuerpo que es el causante de la parte pasional, concupiscente del alma. Este tipo de marcas explican la pretensión ascética de la filosofía occidental, porque ese pensamiento intenta escapar de las pulsiones para pagar una deuda, una culpa que atraviesa la historia de las ideas, pasando por la prueba abrahámica de fe, la sentencia de muerte de Sócrates y el sacrificio de Jesucristo (véase Derrida, 2006). Para Derrida, los humanos crearon el lenguaje, pero de esto no se sigue que el lenguaje pueda manejarse voluntariamente. Cambiar de un léxico a otro no es tan sencillo como cambiar una llave de tuercas por un desarmador, por lo que la situación acerca del lenguaje no es tan sencilla como Rorty la presenta.

⁴⁴ En el segundo capítulo, se presentó la concepción del lenguaje de Rorty, por lo que aquí se omitirá al menos que sea necesaria alguna precisión.

Si se consideran los supuestos de los que parte Derrida, el rortismo es cuestionable porque pretende desechar el lenguaje de la tradición filosófica clásica, puesto que si argumentara en su contra continuaría jugando con las cartas del juego que el pragmatismo pretende abandonar. Sin embargo, cualquier reflexión se elabora con un lenguaje, sea el de la tradición o no. El lenguaje tradicional no se puede desechar porque cualquier lenguaje tiene un carácter histórico, por lo que siempre está atravesado por la mencionada estructura prelingüística. Los significados de un nuevo lenguaje no-tradicional no se pueden controlar mediante una simple estipulación porque éste depende de un lenguaje tradicional previo.

Rorty es consciente de esto. La segunda sección de *Contingencia, ironía y solidaridad* está dedicada a analizar cómo el pensamiento de Freud conduce hacia la contingencia del “yo”. La conclusión de esa sección es que el “yo” no es una sustancia, sino una construcción contingente del lenguaje contingente. Por tanto, lo que Derrida postula como estructura psíquica prelingüística, sólo es un juego de lenguaje entre otros y no se encuentra en todos los léxicos a través de la historia. Derrida podría aceptar que el léxico del psicoanálisis es un juego del lenguaje entre otros, y podría concederle a Rorty que la estructura psíquica prelingüística es un juego más, pero aun así ese juego, en cuanto lenguaje humano, no puede escapar las fuerzas que atraviesan todo lenguaje. Nuevamente Rorty argüiría que esas “fuerzas” son sólo un léxico más. Ambos autores podrían continuar discutiendo así hasta el infinito, sin convencerse ni llegar a un acuerdo mutuo. Así pues, ellos no concuerdan respecto de sus supuestos, sin embargo, aún existe la posibilidad de que las consecuencias de sus planteamientos acerca del lenguaje sean similares. Las filosofías de Rorty y Derrida pretenden reflexionar problemas prácticos. Uno de éstos es la conciliación de los ámbitos de lo público y de lo privado. El problema es que las sociedades democráticas liberales corren peligro de separarse porque los fines particulares de los individuos no siempre coinciden con los de la sociedad en su conjunto. Una manera de solucionar este problema es buscar y encontrar “la naturaleza intrínseca de la realidad”, porque “la verdad es correspondencia con la realidad”. Esa búsqueda tiene un carácter universalista, por lo que incluiría

progresivamente a miembros de comunidades diversas para perseguir un fin común. En este sentido, los fines privados y los públicos se unificarían, porque “hay un acuerdo sobre la suprema deseabilidad de la verdad”. Por tanto, los miembros de cada comunidad perseguirían el mismo fin y las comunidades diversas, también. Sin embargo, en lo anterior se expusieron las razones por las que, para Rorty y Derrida, esa búsqueda universal de la verdad es problemática: la verdad está en las proposiciones humanas, no en la naturaleza no humana, y la distinción entre realidad y ficción es cuestionable.

Concebir cada práctica cultural como un juego del lenguaje le permite a Rorty escapar de los problemas de la tradición filosófica. Aunque para él los ámbitos de lo público y lo privado no pueden coincidir en un mismo fin, cada campo es una práctica cultural distinta que puede desarrollarse independientemente de la otra. Así, los integrantes de una comunidad pueden satisfacer sus necesidades de desarrollo personal en el campo de lo privado, y establecer acuerdos con los demás miembros de la comunidad en el campo de lo público. Un individuo puede moverse de un léxico a otro y colocar las cuestiones conflictivas en la esfera de lo privado y las cuestiones de consenso en la esfera de lo público.

Para Derrida, proponer una teoría sobre la verdad, el bien o la justicia carece de sentido porque cada vez que se sostiene una tesis, se sostiene, simultánea y paradójicamente, el antónimo de ésta. Esto ocurre porque sostener una norma de acción implica atenerse a una regla abstracta para ignorar a los otros como individuos, para lavarse las manos respecto de ellos. En este sentido “no sólo la tematización del concepto de responsabilidad es siempre insuficiente, sino que lo será siempre porque debe serlo. Y lo que vale aquí para la responsabilidad, vale también, por las mismas razones, para la libertad o la decisión” (Derrida, 2006, 38). Puesto que los objetivos y resultados de una ética normativa son contradictorios, sólo queda exponer aquello que posibilita esas contradicciones, manifestar las marcas latentes. Ayudar a nuestros semejantes cercanos siempre implica perjudicar a los más lejanos y “eso que resulta injustificable en buena fe, sigue siendo, pues,

en cuanto injustificable, imperdonable, y en consecuencia, inconfesable. Y es eso justamente, así, lo que hay que empezar por confesar” (Derrida, 2000, 25). Se mantiene la esperanza de asimilar nuestras diferencias al comprender las estructuras psíquicas que las posibilitan. Si se entienden las huellas, las marcas que han posibilitado nuestra cultura, quizá sea posible vivir juntos.

Rorty admira la filosofía de Derrida porque reflexiona con un estilo y profundidad excepcionales y critica cualquier intento de clasificar el pensamiento derrideano en términos de literario y filosófico porque, precisamente, Derrida pretende criticar esa distinción (véase Rorty, 1991, capítulo 6). Sin embargo, para Rorty la desconstrucción pertenece al juego del lenguaje de lo privado y es inconmensurable con las prácticas y fines de la esfera pública, por lo que carece de aplicación para la política. Derrida objetaría nuevamente que desplazarse entre los léxicos público y privado no es tan sencillo como Rorty cree, porque la línea entre ambos no siempre es clara y distinta. Para trazar ese límite se requiere establecer distinciones con un lenguaje ya cargado de conflictos, fuerzas y violencia. Rorty considera el conflicto en su pensamiento, pero no parece concederle mucha importancia; para él personas de culturas distintas tendrán juegos de lenguaje distintos, y como no hay un lenguaje neutro que permita interpretar objetivamente a todas las culturas, el único remedio es que las culturas dialoguen mutuamente para llegar a un acuerdo sobre qué juego de lenguaje es mejor jugar. Sin embargo, existe la posibilidad de que culturas distintas no puedan sostener un diálogo pacífico: un nazi podría conversar y llegar a acuerdos con algunas culturas, pero su léxico contempla el exterminio de otras. Rorty no aplaudiría los léxicos con pretensiones de exterminio, pero tampoco tiene los elementos para negarlos, porque para él las creencias sobre el exterminio, al igual que las demás, son contingentes. Lo más que se puede hacer para evitar el conflicto, la violencia y la crueldad sería describir, mediante la narrativa literaria, la violencia que otros seres humanos sufren y la violencia que nosotros mismos somos capaces de ejercer, a fin de autoconocernos, ser capaces de imaginar las vivencias de otros en condiciones de crueldad y sensibilizarnos para

evitar los juegos del lenguaje que legitimen el exterminio.⁴⁵ Esta solución sería simplista para Derrida porque, de nueva cuenta, para Rorty parece muy fácil proponer el diálogo y la literatura. Aunque el planteamiento rortiano es plausible, raras veces las cosas ocurren así de simple.

La discusión entre ambos autores podría continuar y ninguno convencería al otro. Ambos desean un futuro mejor para la humanidad viviendo juntos. Pero el pensamiento de Derrida no le permite proponer acciones, así que sólo puede esbozar la esperanza de que, con ayuda de la desconstrucción, se comprenda el carácter estructural de la violencia y, de modo terapéutico, el futuro sea mejor. Rorty parte de que lo privado y lo público son léxicos distintos para proponer acciones específicas dentro de cada uno y así vivir mejor. Por tanto, desean lo mejor para la humanidad, pero las consecuencias políticas de sus concepciones del lenguaje son distintas. Ambos parecen hablar en lenguas diferentes.

Los pensamientos de Rorty y Derrida desarrollan argumentos partiendo de la negación del mismo supuesto, pero ambos reflexionan de manera muy distinta. Pareciera que no pueden entenderse y queda el mal sabor de boca de la inconmensurabilidad. Ningún autor será capaz de convencer al otro porque ambos se encuentran en juegos de lenguaje diferentes, pero esto no significa que ambos sean capaces de entenderse y respetarse compartiendo el mismo mundo. La única manera de conciliarlos sería construyendo un tercer léxico que integre los supuestos de ambos pensadores. Ésta fue la finalidad de un coloquio sobre desconstrucción y pragmatismo desarrollado en los años noventa (véase Mouffe, 1998). Aunque participaron Rorty y Derrida, ninguno fue capaz de convertirse a la postura del otro, lo que no impidió que otros autores pudieran proponer nuevas filosofías que incluyeran elementos del pragmatismo y la desconstrucción.

⁴⁵ Respecto de la narrativa y la imaginación como medios para evitar la crueldad, véase Rorty, 1991, especialmente la introducción y los capítulos finales sobre literatura, en especial las referencias a Proust y Nabokov.

§ 7. Voluntad de verdad, voluntad de poder

Resulta curioso que Rorty insista tanto en las limitaciones de la filosofía de Nietzsche, ya que la asimila más de lo que él acepta. Esto es porque, si se continúa utilizando el predicado verdad, pero ya sin el peso de una propiedad necesaria, su uso sólo es reiterativo o metafórico. Si es así, ¿cómo se evita el relativismo? Rorty tendría que reconocer, siguiendo a Nietzsche, que a una pretensión de verdad subyace una voluntad de poder, es decir, que la autoridad de la verdad descansa en el instinto, la pulsión y lo irracional.

Nietzsche le atribuye a la conciencia un carácter en apariencia incompatible con ella: el instinto. “Tenemos que contar entre las actividades instintivas la parte más grande del pensar consciente, y ello incluso en el caso del pensar filosófico [...] la mayor parte del pensar consciente de un filósofo está guiada de modo secreto por sus instintos y es forzada por éstos a discurrir por determinados carriles”. (Nietzsche, 1997, 25)

Como ya se expuso, Nietzsche no es un autor al que Rorty coloca en la categoría del uso público, sin embargo, concederle su concepción de la verdad sí que tendría un efecto público. En el último capítulo se presentará una crítica a la distinción público privado y su consecuente taxonomía de autores de Rorty. Por ahora basta decir que, aunque Rorty no acepta de manera explícita la consecuencia que tiene en su propuesta la verdad nietzscheniana (se le cuele la “voluntad de poder”), sí que le saca provecho para edificar el imaginario del patriotismo norteamericano.

A la asunción pragmática de su propio *ethnos*, del patriotismo norteamericano, subyace la noción nietzscheana de voluntad de poder. Porque él no puede negar, a pesar de que rechaza el epíteto de “irracionalista”, que, en última instancia, la integración o rechazo de creencias dentro de una práctica, si no obedece a criterios racionales, entonces tiene que obedecer a criterios irracionales, instintivos y pulsionales. Al *forjar su país*, Rorty construye un relato con símbolos e imágenes para apelar a las emociones de algún potencial lector y, de este modo, persuadirlo

de que su comunidad es la única opción. Él no acepta el relativismo, ni el multiculturalismo por el conflicto que este ocasiona, obstáculo para la construcción de una patria que, en algún momento, podría ser universal. Pero al no ser relativista ni objetivista, tiene que optar por un etnocentrismo pragmático, pero que solo puede defenderse a través de un esteticismo literario, o bien, a través de la imposición de la voluntad de poder, consecuencias que en principio su democracia liberal pretendía evitar.

Esteticismo literario porque, para persuadir, se requiere construir relatos, ficciones que apelan a las emociones del espectador, a su apreciación estética; pero según Rorty, este tipo de actividad estaba reservada al ámbito de lo privado. Imposición de voluntad de poder, porque si son las propias entrañas, los impulsos e instintos a lo que en última instancia se recurre para la elección de creencias y pautas de acción, entonces si fallan la conversación y la persuasión, sólo queda la imposición, lo que definitivamente es contradictorio con el liberalismo.

§ 8. Cierre

El objetivo de Rorty es crear una filosofía que abandone los presupuestos de la metafísica platónica. Sin embargo, en lo anterior se aprecia lo problemático de la empresa. Esto no significa que se la deba abandonar, pero tampoco es tarea fácil.

Allí donde reina el orden reina también la belleza. La teoría no sólo hace que el conjunto de leyes físicas que representa sea más fácil de manejar, más cómodo y más útil, sino que también lo hace más bello.

Es imposible seguir el desarrollo de una de las grandes teorías de la física, ver cómo, a partir de las primeras hipótesis, despliega majestuosamente sus deducciones regulares, cómo sus consecuencias representan, hasta en el menor detalle, una multitud de leyes experimentales sin dejarse seducir por la belleza de semejante construcción, sin sentir en lo más vivo que semejante creación del espíritu humano es realmente una obra de arte. (Duhem, 2003, 28)

Tendemos a creer lo que deseamos con independencia de la verdad. (Peirce, 2012)

Conclusión

Las líneas anteriores defendieron la siguiente tesis central, a saber, que el etnocentrismo pragmatista de Rorty es un modelo aceptable una vez descartados el objetivismo y el relativismo. Sin embargo, su caracterización del objetivismo es cuestionable. Y aunque se descartara el objetivismo de manera exitosa, su modelo etnocentrista implica consecuencias indeseables.

Aunque en las páginas anteriores se mostró que Rorty tiene respuestas a estas objeciones, esto no ofrece tranquilidad respecto de la tensión que existe entre su propuesta y la preocupación objetivista de buscar criterios universales de verdad y justificación.

En efecto, su etnocentrismo está justificado, siempre y cuando se acepte su supuesto de que toda creencia es contingente y las consecuencias de esto. Si el supuesto no se acepta, no se le concederá nada más. En lo anterior, se presentaron las razones de Rorty para aceptar el supuesto. Estas razones son plausibles, no son necesarias, ni pretenden serlo, porque esa pretensión sería contradictoria con la propuesta rortyana.

Pasando por su formación académica en la filosofía analítica y sus argumentos contra el representacionalismo, se expuso su propuesta redescritiva a partir de un etnocentrismo pragmático, así como las inconsistencias y consecuencias de dicha propuesta.

Sin embargo, a pesar de la manera persuasiva en la que Rorty invita a sus lectores a abandonar la empresa de cualquier proyecto metafísico platónico, su crítica no cierra la puerta al éxito de alguna empresa de este tipo. Lo más que se puede concluir de acuerdo con su lectura, es que es poco probable que dichas empresas logren sus propósitos. Y por esto, su propuesta es inconsistente con aquello que nos ofrece para respaldarla. Una consecuencia de esto es la apertura al pluralismo filosófico: la búsqueda de condiciones necesarias y suficientes como tarea filosófica es una tarea vigente, así como lo es una alternativa a esta tarea, como la de Rorty.

Cuidado, porque no se trata de afirmar que en filosofía todo vale, de que se debe aceptar la tesis de la validez igual, o un relativismo filosófico; pero sí se trata de que, dentro de la conversación filosófica, no se puede callar o excluir una voz, si sus propuestas tienen buenas razones para aparecer en dicha conversación. Y esto mismo cuenta para cualquier empresa filosófica, incluso la de Rorty.

¿Cómo se decide cuáles voces deben considerarse en la conversación filosófica? Si el criterio de decisión depende de las instituciones filosóficas, del poder, entonces Rorty tendría razón, porque no hay un criterio objetivo de elección, sino, más bien, pulsional, o irracional.

Y esto va de la mano con la principal consecuencia indeseable del etnocentrismo: la apología de la cultura democrática norteamericana por encima de cualquier otra. Porque no es “nuestra cultura”, ni “nuestro *ethnos*”, es su cultura, su *ethnos*, la de sus compatriotas; aunque arguya que su característica más poderosa es, precisamente, la de incluir la diversidad.

Explícitamente, él acepta que evitar la crueldad y el sufrimiento no es un criterio necesario de acción, sino contingente, pero lo aceptamos por una cuestión de impulso o inclinación. Para él, la literatura es la única guía moral precisamente por la misma razón, nos induce a actuar no por una demostración racional, sino por persuasión emotiva. El imaginario de sus héroes norteamericanos lo construye sobre la misma premisa: la aceptación del carácter irracional de nuestras creencias. Pero la mera irracionalidad y la emoción conducirían sólo a una lucha constante entre seres humanos para perseguir sus propósitos. Y aunque, en efecto, exista una lucha, también es cierto que el ser humano cuenta con el elemento racional para evitar su autodestrucción. Es para evitar esta lucha irracional, que un objetivista busca criterios universales de verdad.

Rorty no está pensando en necesidades básicas de supervivencia, ya que parece dar por sentado que todos los seres humanos las tienen cubiertas. Él se refiere a necesidades secundarias, las que distinguen al ser humano de los animales: a las necesidades que satisface la ciencia, la cultura, el arte o la religión. Porque, a pesar de no apelar a criterios rígidos para sustentar el ironismo liberal, para Rorty no hay controversia en el acuerdo acerca de la satisfacción de las necesidades básicas. Para él, solo es relevante la controversia acerca de cómo se satisfacen las necesidades “espirituales”. ¿Qué tipo de cultura o religión es mejor tener?

El resultado de este estudio es que el etnocentrismo pragmatista de Rorty es problemático. A partir de esto, pueden seguirse tres líneas: 1) rechazar la propuesta en su totalidad; 2) asumirla a pesar de los problemas que se mostraron, o 3) tomar en cuenta los resultados de este trabajo para modificarla y hacerla más viable. El autor de este estudio se decanta por la tercera opción.

Puede dar la impresión de que este trabajo es un rechazo integral de Rorty. Si esta es la situación, uno puede preguntarse, ¿cuál es la contribución distintiva, relevante u original de Rorty? No le compete a este trabajo responder a esta

pregunta con detalle, así que lo siguiente es mera especulación. Rorty fue un filósofo que, se esté de acuerdo con él o no, hizo aportaciones que han causado polémica, dentro y fuera del ámbito filosófico. Aunque nunca sistematizó su pensamiento (ni era de su interés hacerlo), en sus diversos artículos, libros y conferencias expresó distintas intuiciones y argumentos coherentes entre sí. Entre estos, cabe destacar su apología de la redescipción como modelo de pensamiento narrativo, concreto, detallista, persuasivo e imaginativo; en detrimento de un pensamiento argumentativo, abstracto, simplificador, demostrativo y prosaico. Rorty no se dedicó a escribir literatura, pero sí a estudiarla, y en este sentido fue coherente con su intuición. Sin embargo, él no dejó de escribir en un estilo más teórico que narrativo. Pero nunca dejó de insistirle a los estudiosos de la filosofía, y a todo tipo de intelectuales, en que abandonaran un léxico teórico abstracto, para que crearan un nuevo léxico más concreto y menos excluyente. Esta intuición, esta propuesta de reemplazar la teoría por la narrativa es la aportación característica de Rorty. Y es que él asocia la teoría con una sensación de superioridad. El teórico afirma:

Lo que me importa a mí, tiene prioridad sobre lo que te importa a ti, me da derecho a ignorar lo que te importa a ti, porque yo estoy en contacto con algo- la realidad- con lo cual tú no estás. [...continúa Rorty...] Resulta cómico creer que un ser humano está más en contacto con algo no humano que otro ser humano. Resulta cómico utilizar la propia búsqueda de lo otro inefable como excusa para ignorar las diferentes búsquedas de los demás. Resulta cómico pensar que cualquiera pueda trascender la búsqueda de la felicidad, pensar que cualquier teoría pueda ser algo más que un medio para la felicidad, que exista algo denominado verdad que va más allá del placer y del dolor. (1993a, 111, 112)

El rechazo de la teoría a causa de su carácter excluyente parece ser contradictorio con una consecuencia negativa del etnocentrismo revisada más arriba: la exclusión. Pero esta exclusión sólo aparece en la medida que se privilegia el '*ethnos*' norteamericano y no se da lugar a otras voces. Una reformulación de la propuesta de Rorty sería coherente con su intuición narrativa y con tomar en cuenta los resultados de este trabajo para modificar la propuesta de Rorty y hacerla más viable.

Referencias

- Arellano Rodríguez, J. S. (Ed.). (2007). *Redescripción y moralidad. Una entrevista con Richard Rorty y cuatro ensayos sobre su filosofía*. México: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Bellido, A. M. (Ed.). (1996). *Sofistas: testimonios y fragmentos*. Gredos.
- Beristáin, H. (1995). Ironía. *Diccionario de retórica y poética* (7a ed., pp. 271–279). México: Porrúa.
- Bernstein, R. J. (2013). *El giro pragmático*. (P. Lazo Briones, Trad.). Madrid: Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana.
- Beuchot, M. (1997). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Ítaca.
- Boghossian, P. (2009). *El miedo al conocimiento. Contra el relativismo y el constructivismo*. (F. Morales García, Trad.). Madrid: Alianza.
- Brandom, R. (2002). *La articulación de las razones. Una introducción al inferencialismo*. (E. de Bustos & E. Pérez Sedeño, Trads.). Madrid: Siglo XXI.
- Brandom, R. (2005). *Hacerlo explícito. Razonamiento, representación y compromiso discursivo*. (A. A. Pilári & J. Rosselló, Trads.). Barcelona: Herder.
- Castillo Santos, R. del. (1995). *Conocimiento y acción. El giro pragmático de la filosofía*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Castillo Santos, R. del. (2014a). Pobres diablos: José Gaos, John Dewey y la metafísica made in USA (primera parte). *Diánoia*, LIX mayo 2014 (72), 131–153.
- Castillo Santos, R. del. (2014b). Pobres diablos: José Gaos, John Dewey y la metafísica made in USA (segunda parte). *Diánoia*, LIX noviembre 2014(73), 113–133.
- Castillo Santos, R. del. (2015). *Rorty y el giro pragmático*. Barcelona: Bonal letra Alcompas.
- Cavell, Stanley. (2003). *Reivindicaciones de la razón*. (D. Ribes, Trad.). Madrid: Síntesis.
- Conee, E., & Sider, T. (2013). *Acertijos de la existencia. Un paseo guiado por la metafísica*. (S. Ayala López, Trad.). Madrid: Alianza.

- Curcó Cobos, F. (2016). ¿Es relevante la verdad para la teoría política? En *Filosofía política y crítica de la cultura* (pp. 155–182). México: Universidad Iberoamericana.
- D'Agostini, F. (2000). *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*. Madrid: Cátedra.
- Davidson, D. (1990). *De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*. Barcelona: Gedisa.
- Derrida, J. (1997a). *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*. (H. Pons, Trad.). Buenos Aires: Manantial.
- Derrida, J. (1997b). *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. (P. Vidarte, Trad.). Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2000). “Confesar lo imposible. ‘Retornos’, arrepentimiento y reconciliación”. *Isegoría*, 23, 17–43.
- Derrida, J. (2006). *Dar la muerte*. (C. de Peretti & P. Vidarte, Trads.). Barcelona: Paidós.
- Dewey, J. (1952). *La busca de la certeza: un estudio de la relación entre el conocimiento y la acción*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Duhem, P. (2003). *La teoría física. Su objeto y su estructura*. (M. Pons Irazazábal, Trad.). Barcelona: Herder.
- Durand, G. (1968). *La imaginación simbólica*. (M. Rojzman, Trad.) (2a ed.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Esteban Cloquell, J. M. (2006). *Variaciones del pragmatismo en la filosofía contemporánea*. México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Ferraris, M. (2006). *Introducción a Derrida*. (L. Padilla López, Trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Glock, H.-J. (2012). *¿Qué es la filosofía analítica?* (C. García Trevijano, Trad.). Madrid: Tecnos.
- Gómez Salazar, M. (2009). *Pluralidad de realidades, diversidad de culturas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Gross, N. (2010). *Rorty. La forja de un filósofo norteamericano*. (J. J. Colomina Almiñana & V. Raga Rosaleny, Trads.). Barcelona: Publicacions de la Universitat de València.
- Habermas, J., & Rorty, R. (2007). *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?* (P. Willson, Trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Hacking, I. (1979). *¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía?* (E. Rabossi, Trad.). Buenos Aires: Sudamericana.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. (J. E. Rivera Cruchaga, Trad.). Madrid: Trotta.
- Hofstadter, D. (1982). *Gödel, Escher, Bach. Una eterna trenza dorada*. (M. A. Usabiaga Brandizzi, Trad.). México: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- Hofstadter, D. (2007). *Gödel, Escher, Bach: un eterno y grácil bucle*. (M. A. Usabiaga Brandizzi, Trad.). Barcelona: Tusquets.
- Ibáñez, T. (2005). *Contra la dominación. Variaciones sobre la salvaje exigencia de libertad que brota del relativismo y de las consonancias entre Castoriadis, Foucault, Rorty y Serres*. Barcelona: Gedisa.
- James, W. (2011). *El significado de la verdad*. (R. Vilà Vernis, Trad.). Barcelona: Marbot.
- Kant, I. (1993). *Crítica de la razón pura*. (P. Ribas, Trad.). Madrid: Alfaguara.
- Katz, J. J. (2013). *Sentido, referencia, filosofía*. (L. Valdivia Dounce, Trad.). México: Universidad Nacional Autónoma de México / Itaca.
- Kuhn, Thomas Samuel. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kuhn, Thomas Samuel. (1989). *¿Qué son las revoluciones científicas y otros ensayos?* (J. Romo Feito, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Kuhn, Thomas Samuel. (2002). *El camino desde la estructura. Ensayos filosóficos, 1970-1993, con una entrevista autobiográfica*. (J. Conant & J. Haugeland, Eds., A. Beltrán & J. Romo Feito, Trads.). Barcelona: Paidós.
- Magee, B. (1982). *Los hombres detrás de las ideas: Algunos creadores de la filosofía contemporánea*. Fondo de Cultura Económica.

- Menand, L. (2002). *El club de los metafísicos: historia de las ideas en América*. (A. Bonnano, Trad.). Ediciones Destino.
- Midgley, M. (2002). *Delfines, sexo y utopías. Doce ensayos para sacar la filosofía a la calle*. (J. Izquierdo, Trad.) (1a ed.). Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Mill, J. S. (1997). *Sobre la libertad*. (P. de Azcárate, Trad.) (1a ed.). Madrid: Alianza.
- Mill, J. S. (2002). *El utilitarismo / Un sistema de la lógica (Libro VI, capítulo XII)*. (E. Guisán, Trad.) (1a ed.). Madrid: Alianza.
- Miras Boronat, N. S. (2009). *Wittgenstein y Gadamer: lenguaje, praxis, razón. El problema del pluralismo a través de la filosofía del lenguaje* (Tesis Doctoral). Universidad de Barcelona, Barcelona.
- Mondolfo, R. (1981). *Heráclito: textos y problemas de su interpretación*. (O. Caletti, Trad.). Siglo XXI.
- Mouffe, C. (Ed.). (1998). *Desconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Nagel, T. (1998). *Una visión de ningún lugar*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nietzsche, F. (1997). *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. (A. Sánchez Pascual, Trad.) (1a ed.). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F., & Vaihinger, H. (1990). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral / La voluntad de ilusión en Nietzsche*. (L. M. Valdés & T. Orduña, Trads.). Madrid: Tecnos.
- Ortiz-Osés, A. (1994). Hermenéutica simbólica. En *Arquetipos y símbolos colectivos. Circulo Eranos I (Cuadernos de Eranos - Cahiers d'Eranos)* (1a ed., pp. 223–315). Barcelona: Anthropos.
- Peirce, C. S. (2012). *Obra filosófica reunida. Tomo I (1867-1893)*. (D. McNabb, S. Barrena, & F. J. Trejo, Trads.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Pilatowsky, Mauricio. (2014a). "Eric Hobsbawm y su lectura marxista de la historia". *Isegoría, enero-junio, 2014(50)*, 253–268.
- Pilatowsky, Mauricio. (2014b). *Las voces destarradas: reflexiones en torno a los imaginario judíos*. México: Facultad de Estudios Superiores Acatlán / Plaza y Valdés Editores.

- Pitkin, H. F. (1984). *Wittgenstein: el lenguaje, la política y la justicia. Sobre el significado de Ludwig Wittgenstein para el pensamiento social y político.* (R. Montoro Romero, Trad.). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Quine, W. van O. (2001). *Palabra y objeto.* Herder.
- Quine, W. V. O. (2002). *Desde un punto de vista lógico.* Grupo Planeta (GBS).
- Rawls, J. (1995a). *Liberalismo político.* (S. R. Madero Báez, Trad.) (1a ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (1995b). *Teoría de la justicia* (2a ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2002). *La justicia como equidad. Una reformulación.* (E. Kelly, Ed., A. de Francisco, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Ribes, D. (2007). Notas del traductor de Reivindicaciones de la razón de Stanley Cavell. *Euphyía*, 1(1), 107–119.
- Rorty, R. (1983). *La filosofía y el espejo de la naturaleza.* (J. Fernández Sulaica, Trad.). Madrid: Cátedra.
- Rorty, R. (1987). De la lógica al lenguaje y al juego. *Cuadernos Americanos.*, mayo-junio 1987, 107–116.
- Rorty, R. (1990). *El giro lingüístico. Dificultades metafilosóficas de la filosofía lingüística.* (G. Bello, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad.* Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1993a). *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos.* Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1993b, julio). Intersubjetividad y libertad. Una conversación con Richard Rorty [Theoría. Revista del Colegio de Filosofía. (1), pp. 113-122].
- Rorty, R. (1994). Un filósofo pragmatista, en Tres lecturas de Nietzsche. Vattimo, Negri, Rorty. *Zona erógena*, 20.
- Rorty, R. (1996a). *Consecuencias del pragmatismo.* (J. M. Esteban Cloquell, Trad.). Madrid: Tecnos.
- Rorty, R. (1996b). *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I.* (J. Vigil Rubio, Trad.). Barcelona: Paidós.

- Rorty, R. (1998). *Pragmatismo y política*. (R. del Águila, Ed. y Trad.). Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1999). *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*. (R. del Castillo Santos, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (2000). *Verdad y progreso*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (2005). Entre liberalismo y filosofía. Entrevista a Richard Rorty [Astrolabio. Revista electrónica de filosofía. Año 2005. Núm.0.]. (M. Bellmunt, Trad.).
- Rorty, R. (2007). Entrevista con el profesor Richard Rorty [Libro Redescrición y moralidad].
- Rorty, R. (2008). *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. (J. Verges Gifra, Trad.). Barcelona: Ariel.
- Rorty, R. (2010). *Filosofía como política cultural: Escritos filosóficos 4*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R., Nussbaum, M., Viroli, Maurizio, Rusconi, G. E., Appiah, A., Gutmann, A., ... Walzer, Mi. (1997). *Cosmopolitas o patriotas*. (G. Piro, Trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Sáez Rueda, L. (2001). *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid: Trotta.
- Sáez Rueda, L. (2002). *El conflicto entre continentales y analíticos. Dos tradiciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.
- Schiller, F. C. S. (2011). *El desafío humanista del pragmatismo*. (J. Seoane Pinilla, Trad.). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Smullyan, R. (1988). *Juegos por siempre misteriosos*. Barcelona: Gedisa.
- Stroll, A. (2002). *La filosofía analítica del siglo XX*. (J. F. Álvarez Álvarez & E. de Bustos Guadaño, Trads.). Madrid: Siglo XXI.
- Tomasini Bassols, A. (2004). *Filosofía analítica: un panorama*. México: Plaza y Valdés.
- Vegas González, S. (1990). ¿Qué pensar acerca del mundo? Husserl y la Filosofía de Davidson y de Rorty. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, 1990-1991(8)*, 147–159.
- Vegas González, S. (1998). *Rorty (1931-)*. Madrid: Ediciones del Orto.
- Wittgenstein, L. (1988). *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa.

- Wittgenstein, L. (2017). *Investigaciones filosóficas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Wunenburger, J.-J. (2008). *Antropología del imaginario*. (S. Lavado, Trad.). Buenos Aires: Del Sol.
- Zea, L. (1987). La filosofía como instrumento de comprensión. *Cuadernos Americanos*, Mayo-junio 1987, 129–139.

Índice

Agradecimientos	1
Introducción	3
Capítulo 1. Los supuestos y pretensiones de la tradición filosófica	9
§ 1. Verdad universal y necesaria	9
§ 2. Necesidad y metafísica	11
§ 3. Formación del joven Rorty	12
§ 4. El contexto histórico	13
§ 5. Contexto biográfico-cultural	14
§ 6. Filosofía analítica	15
§ 7. Círculo de Viena y giro lingüístico	16
§ 8. Del giro lingüístico al giro pragmático	18
Capítulo 2. Vanas promesas	23
§ 1. Las vanas promesas de la tradición filosófica	24
§ 2. Realismo, antirrealismo, juego de lenguaje	25
§ 3. Antirrepresentacionalismo y creencia	29
§ 4. Traducibilidad e incommensurabilidad: esquema, contenido, puntos de vista	31
§ 5. Rorty heredero de una tradición crítica: pragmatismo americano, Nietzsche, Heidegger y Wittgenstein	34
§ 6. Conclusión	39
Capítulo 3. La propuesta edificante de Richard Rorty: etnocentrismo, descripción, redesccripción e imaginario	43
§ 1. Ironismo liberal	44
§ 2. Contingencia y solidaridad	46
§ 3. Etnocentrismo pragmático	49
§ 4. Público y privado	51
§ 5. Descripción, redesccripción	52
§ 6. Narrativa y moralidad	55
§ 7. Imaginario Norteamericano	56
§ 8. Patriotismo e identidad	58
§ 9. Cierre	62
Capítulo 4. Más vanas promesas	65
§ 1. El error del constructivismo: Boghossian	66
§ 2. La alternativa al contextualismo: Habermas	70
§ 3. ¿Todo es contingente?	72
§ 4. Los peligros del patriotismo	73
§ 5. Público / privado, una distinción oscura: Derrida	77
§ 6. Lenguaje y deconstrucción	78
§ 7. Voluntad de verdad, voluntad de poder	85
§ 8. Cierre	86
Conclusión	87
Referencias	91
Índice	99