

Una entrevista con el profesor Richard Rorty¹

An Interview with Richard Rorty

José Salvador Arellano y Robert T. Hall²
Universidad de Querétaro

José Salvador Arellano: In your book on *Contingency, Irony and Solidarity* you talk about the ethic of the ironic liberal in which the object is to develop the individual's capacity of free choice, in place of searching for truth or any foundation for ethical theory. Do you think people who live with only the minimal material necessities and few options for their lives, as is the case with many Mexicans, have the capacity of self-invention you discuss?

Richard Rorty: No, I think that this kind of liberalism is a product of wealth and leisure and life in a political democracy. Barry Zacharias wrote a book recently saying that you can really only get a functioning democratic government when the median income of the country is around five thousand dollars a year and I think something like that is true for the frame of mind characteristic of the educated classes in the west in the wake of the Enlightenment. It's a point of view on things that presup-

José Salvador Arellano: En su libro *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, usted habla acerca de la ética *liberal irónica* cuyo objetivo es desarrollar la capacidad libre del individuo en vez de la búsqueda de la verdad o de algún fundamento para una teoría ética. ¿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 de muchos mexicanos– tendrían la capacidad de la auto-invencción que usted propone?

Richard Rorty: No. Pienso que este género de liberalismo es el producto de la riqueza y el ocio y de una vida desarrollada en una democracia política. Barry Zacharias escribió recientemente un libro en el que dice que se puede tener un gobierno democrático, que realmente funcione, solo si el ingreso promedio del país es de cerca de cinco mil dólares por año. Pienso que algo así es cierto para la mentalidad que caracteriza las clases educadas en Occidente a partir de la Ilustración. La ética liberal es un punto de vista de los asuntos que presupone

¹ Esta entrevista fue realizada el 18 de enero de 2006 en la Ciudad de México, D.F. y, posteriormente, publicada en Salvador Arellano, José (coord.). *Redescripción y moralidad. Una entrevista con Richard Rorty y cuatro ensayos sobre su filosofía*. Universidad de Guanajuato y Universidad Autónoma de Querétaro. Traducción al español: Robert T. Hall, Kurt Wischin.

² Agradecemos a los profesores José Salvador Arellano y Robert T. Hall así como a la Universidad de Querétaro el habernos permitido la republicación de la que sería la última entrevista concedida por el filósofo Richard Rorty y a la que hemos añadido algunas notas aclaratorias o modificado alguna expresión para ganar en claridad identificadas como: (N. de la 2ª ed.).

poses that life is relatively easy and disaster is not about to overtake you.

Robert Hall: Do you think that those who are fortunate enough to have this leisure have a duty to the less fortunate members of their own community to improve their material situation or to facilitate their self-development?

RR: That's where the liberalism comes in. If you are haunted by the thought of the conditions under which the poor live, you are going to want to do something about it. Side by side with the new kind of intellectual that emerged in the West in the wake of the French Revolution, you get the political movements on the left led by these so called enlightened intellectuals asking the masses to rise up in order that their situation be bettered. It's not an accident that the idealistic youth of the last 200 years in the West have gravitated toward the left end of the political spectrum –the educated youth naturally coming from the wealthier classes of society and having the leisure to think.

RH: Then is the basis of this altruism only the sentiments of these people?

RR: Yes, only the sentiment. I think that one is moved to act by putting one self in other's shoes. Before the French Revolution it was common for the educated and leisured people to assume that there was a vast difference between themselves and the rabble and this was somehow built into the nature of things. In the last 200 years the idea that God wants a distinction between social classes has fallen away

una vida que es relativamente fácil y no hay riesgo de desastre inminente.

Robert Hall: ¿Piensa que aquellos que son afortunados para contar con este ocio, tienen una obligación hacia los miembros menos afortunados de su propia comunidad de mejorar su situación material o de apoyar su autodesarrollo?

RR: Este es el punto donde hace su entrada el liberalismo. Si a alguien le atormenta pensar en las condiciones de vida de los pobres, entonces deseará actuar al respecto. Simultáneamente, con el nuevo tipo de intelectual que surgió en Occidente a raíz de la Revolución francesa, aparecen los movimientos políticos de la izquierda guiados por los, así llamados, intelectuales ilustrados que piden a las masas levantarse para poder mejorar su situación. No es un accidente que la juventud idealista de los últimos 200 años en Occidente haya tendido hacia el extremo izquierdo del espectro político. La juventud educada que, naturalmente, proviene de las clases más ricas de la sociedad y tiene tiempo libre para pensar.

RH: ¿Entonces, el fundamento de este altruismo es solo los sentimientos de esta gente?

RR: Sí, solo el sentimiento. Me parece que alguien es motivado a actuar al ponerse en los zapatos de otro. Antes de la Revolución francesa era normal para la gente educada y ociosa suponer que había una enorme diferencia entre ellos y la plebe, y que esto, de alguna manera, formaba parte del orden natural de las cosas. En los últimos 200 años, la idea sobre que Dios quiere una distinción entre las clases sociales ha desaparecido y los ricos

and the wealthy and leisured have acquired more and more of a bad conscience. They've come to think of the poor as like themselves in a way in which in those of the *Ancien Régime* simply didn't think of the poor as like themselves. I think the social history of the West in the last 200 years is largely the history of shame and guilt over class differences finding expression in one way or another.

JSA: The history of one's own community is a source of knowledge and experience for an understanding of people, and also a basis from which to speak about the changing consciousness of people. Sometimes I have seen in your writings a concept of history, together with rationalism and naturalism, as part of the problem. At other times it seems as though history is a source that feeds the kind of sentiments that people have and their own self-development. Is history a source of ethical commitment or ethical pride?

RR: For one thing, it's a source of irony. Studying History makes one realize that the way people live now, the society one is proud of and the conventions one takes for granted are contingent products of historical situations and, on the other hand, history like literature, history like a novel, broadens your imagination, it broadens your sense of what a human life can be.

RH: So there are lessons of history!

RR: Sure. I think that history is central to the humanity; it is central to attempts to change the human self-

y ociosos han adquirido cada vez más una mala conciencia. Han llegado a pensar acerca de los pobres más como iguales a ellos mismos, de una manera en la que los del *Ancien Régime* simplemente no pensaron así de los pobres. Considero que la historia social de Occidente de los últimos 200 años es en buen grado la historia de la vergüenza y de la culpa sobre diferencias de clase que se expresa de una forma u otra.

JSA: La historia de la propia comunidad es una fuente de conocimiento y experiencia para comprender a la gente, además de una base desde la cual hablar sobre la conciencia cambiante de la gente. A veces he percibido en sus escritos un concepto de historia, junto al del racionalismo y el naturalismo, que forma parte del problema. Otras veces da la impresión de que la historia es la fuente que nutre la clase de sentimientos que la gente tiene y de su propio auto-desarrollo. ¿Es la historia una fuente de compromiso ético o de orgullo ético?

RR: Seguramente, al menos es una fuente de ironía. Al estudiar historia uno se da cuenta que la manera actual de vivir de la gente, la sociedad de la que uno está orgulloso y las convenciones que uno da por sentadas, que todos ellos son productos contingentes de situaciones históricas y, por otro lado, la historia como literatura o la historia como una novela amplía la imaginación de uno, amplía la percepción de lo que una vida humana puede ser.

RH: ¡Así que hay lecciones de historia!

RR: Claro. Yo pienso que la historia es fundamental para la humanidad; ella es fundamental para los intentos de cambiar

image into a more desirable self-image. If you have no historical consciousness, you are very unlikely to think it even possible to change.

JSA: Could you use a study of history to develop any “principles” for life –or don’t you like to talk about principles in this sense at all?–.

RR: I would prefer just to talk just about lessons. We learned from the collapse of the communist regimes at the end of the 1980s that we’re going to have to live with capitalism and market economy; that was one thing. We learned from the history of the European monarchies that hereditary monarchy was really a lousy system.

RH: One modern pragmatist, Joseph Fletcher, said that norms and principles in ethics are just a type of good advice or perhaps guidelines. Is that what we get from history?

RR: Yes, pretty much. The way I’ve sometimes put it is to say that abstract rules and principles are just abbreviations for social practices or reminders of moral intuitions. It is the intuitions and the practices that do the work. And the principles are just reminders of what they are.

RH: But those principles are sometimes incorporated into our society. It is a part of our history that we can draw certain principles from the teachings of people in the past.

la autoimagen humana para lograr una autoimagen más deseable. Si no se tiene conciencia histórica, entonces, es muy poco probable que se pudiera siquiera considerar la posibilidad de cambiar.

JSA: ¿Se podría usar una investigación histórica con la finalidad de desarrollar un tipo de “principios” de vida? –¿o, de plano, prefiere no hablar de principios en este sentido?–.

RR: Yo preferiría hablar simplemente de lecciones. El colapso de los regímenes comunistas, hacia finales de la década de los ochenta del siglo XX, nos enseñó que tendremos que vivir con el capitalismo y la economía de mercado; esto era una cosa. Hemos aprendido de la historia de las monarquías europeas que la monarquía hereditaria era realmente un sistema nefasto.

RH: Un pragmático moderno, Joseph Fletcher, dijo que las normas y los principios de la ética son solo algo así como buenos consejos, o quizá recomendaciones. ¿Es esto lo que obtenemos de la historia?

RR: Sí, en buena medida. La manera como lo he expresado yo a veces, es decir que las reglas abstractas y los principios son tan solo abreviaciones para prácticas sociales o recordatorios de intuiciones morales. Las que son efectivas son las intuiciones y las prácticas. Y los principios son tan solo recordatorios de lo que ellas son.

RH: Pero estos principios son integrados, a veces, en nuestra sociedad. Forma parte de nuestra historia el que podamos deducir determinados principios de las enseñanzas de gente en el pasado.

RR: Well, yes, but the principles tend to be so abstract that both sides in a political controversy can claim to be holding the same principles. I think the attempt to find the right moral theory gets things backward. What you should really do is try to change people's sense of what's important and suggest practices to incorporate the new sense of what's important. In the course of doing that, you can formulate abstract principles for pedagogical purposes or theoretical purposes as a means.

RH: The teaching of Jesus was to "love your neighbor." But I doubt that he had any universal principle in mind. That would be a Kantian interpretation of Jesus. But he did teach «love your neighbor!» and then, when people said, «what does that mean?» he said, «well, look, the Samaritan is your neighbor, and look, the prostitute is your neighbor and look, the Centurion – and even the tax collector is your neighbor.» So he was expanding the sense of the community to include these people. The way Jesus used parables seems very similar to me to the way you use literature to expand one's horizon.

RR: Yes, I think lots of prophets and teachers like Jesus have done their work by analogy, example and parable. The idea of doing things by written abstract principles is a very late development. You can trace it back to Plato's model of moral philosophy; but it really only got under way with Kant.

JSA: Is your commitment to avoiding suffering a principle?

RR: Bueno, sí. Pero los principios tienden a ser tan abstractos que lados opuestos en una controversia política pueden aseverar que estén defendiendo los mismos principios. Yo pienso que el intento de hallar la teoría moral correcta es hacer las cosas al revés. Lo que realmente debiera hacerse es cambiar el sentir de la gente de lo que es importante y sugerir maneras de actuar que permitan integrar el nuevo sentido de lo que importa. Al hacer esto es posible formular principios abstractos como un medio con propósitos pedagógicos o teóricos.

RH: La enseñanza de Jesús era "ama a tu prójimo". Pero dudo que él haya tenido en mente principio universal alguno. Esto sería una interpretación kantiana de Jesús. Pero, ciertamente, enseñó «ama a tu prójimo!», y luego, cuando la gente dijo «¿qué quieres decir?» contestó: «Bueno, mira: el samaritano es tu prójimo, y mira, la prostituta es tu prójima y, mira, el centurión, y hasta el recaudador de impuestos es tu prójimo.» Es decir, él amplió el sentido de comunidad para incluir a esta gente. La manera en que Jesús empleó parábolas me parece muy similar a la manera como usted usa la literatura para ampliar el horizonte de uno.

RR: Sí. Creo que muchos profetas y maestros como Jesús realizaron su labor mediante la analogía, el ejemplo y la parábola. La idea de hacer las cosas mediante principios abstractos por escrito es un desarrollo muy tardío. Sus raíces pueden encontrarse en el modelo platónico de filosofía moral; pero se convirtió en práctica generalizada con Kant.

JSA: Su compromiso de evitar el sufrimiento, ¿es un principio?

RR: You can use principles, you can use parables, you can use whatever is appropriate. It's just that it doesn't pay to ask, where do the principles come from? They emerge in the course of history as institutions emerge in the course of History. They perish as institutions perish.

RR: Es posible usar principios, es posible usar parábolas, es posible usar cualquier cosa que sea apropiada. La cuestión es solo que no tiene sentido preguntar de dónde se derivan los principios. Los principios surgen en el devenir de la Historia de la misma manera que las instituciones surgen en el devenir de la historia. Y perecen de la misma manera que las instituciones.

RH: When you formulate the ironic liberal position it seems to me to be a position that is fairly close to John Stuart Mill's *On Liberty*.

RH: Cuando usted formula la posición del liberal irónico, me parece que es una posición bastante cercana a la de *Sobre la Libertad* de John Stuart Mill.

RR: I wrote somewhere in that book, I think, that it seemed to me that *On Liberty* was about all the political philosophy we need in the course of our current development.

RR: Me parece que en alguna parte de este libro³ escribí que *Sobre la Libertad* es todo lo que requerimos en cuanto a filosofía política en el curso de nuestro desarrollo actual.

RH: But *On Liberty* is a negative formulation: «Don't interfere with people unless it is to protect others». Is it possible to formulate the ironic liberal's perspective in a more positive way? Do you think that the solidarity of society might require something more positive "like care for other people!"?

RH: Pero *Sobre la Libertad* es una formulación negativa: «no interfieras con la gente a menos que sea para proteger a otros». ¿Es posible formular la perspectiva del liberal irónico de una manera más positiva? ¿Piensa usted que la solidaridad de la sociedad podría requerir de algo más positivo, como: ¡cuida a la demás gente!?

RR: I don't think any of these things are built on anything else. I mean, books like Mill's or Dickens' emerge as part of the moral consciousness of the British middle class in reaction to the liberalization of Christian theology, the experience of the French Revolution, and the new conditions of the labor in industrial society. We can tell a story about social and moral change, but I don't think it has to take the form of

RR: A mí me parece que ninguna de estas cosas está fundamentada en otra. Lo que quiero decir es que libros como los de Mill o los de Dickens surgen como parte de la conciencia moral de la clase media británica a manera de reacción a la liberación de la teología cristiana, la experiencia de la Revolución francesa y las nuevas condiciones laborales en la sociedad industrial. Podemos contar una historia acerca del cambio social y moral,

³ *Contingencia, ironía y solidaridad*. (1991). Trad. de Alfredo E. Sinnot. Barcelona: Paidós. [orig.:1989], (N. de la 2ª ed.).

what comes first, the principles or the consciousness.

RH: But the sentiment could be a positive one, couldn't it?

RR: I don't think it matters whether you say it takes the form of the positive sentiment (I have to help these people) or simply shame at having more than other people. And I don't think there is much point in looking too closely at just what sort of sentiment it is that impels the conscience. Sometimes it's a matter of evolution, sometimes genuine sympathy, sometimes it's shame, sometimes it's the sense of moral duty.

RH: Sentiments in the plural? I mean it is not as though it's a perspective based on any single sentiment. Sentiments can conflict?

RR: Sure. I think that everybody is stuck to some degree between his or her feeling that you ought to be doing more for other people and the feeling that they need to do something for themselves. Only the saints live entirely for others. There is always tension between "sell what you have and give to the poor" and whether you can save something for your own in search of perfection.

RH: Is this decision just relative to the individual?

RR: There certainly are no general principles that are going to help you.

JSA: You consider your perspective relativist. You have said that you are

pero no creo que este tenga que tomar la forma de ¿qué viene primero, los principios o la conciencia?

RH: Pero el sentimiento podría ser un sentimiento positivo, ¿no?

RR: No creo que tenga importancia si se dice que toma la forma de un sentimiento positivo (tengo que ayudar a esta gente) o simplemente de vergüenza por tener más que otra persona. Y no me parece que tenga mucha importancia el investigar con demasiado detalle exactamente qué clase de sentimiento es el que mueve la conciencia. A veces, es una cuestión de evolución, a veces es genuina simpatía; a veces, es vergüenza; a veces, es un sentido de deber moral.

RH: ¿Sentimientos en plural? Quiero decir, no es como si fuera una perspectiva basada en un solo sentimiento. ¿Es posible que los sentimientos sean conflictivos?

RR: Desde luego. Me parece que todo el mundo está atorado en algún grado entre su sentimiento del "¿debes hacer más por otra gente!", y el sentimiento de que uno debe hacer algo para uno mismo. Solo los santos viven enteramente para otros. Siempre existe tensión entre el "vende lo que tienes y da a los pobres" y si puedes guardar algo para ti mismo en la búsqueda de perfección.

RH: ¿Es esta una decisión que solo concierne al individuo?

RR: Definitivamente, no hay principios generales que vayan a ayudarlo.

JSA: Usted considera que su punto de vista es relativista. Ha dicho que se halla

closer to the sophist position than to Plato or Christian metaphysics.

RR: The only sophist I really had in mind is Protagoras' saying that man is the measure of all things; it's just in short hand –from my point of view– for making themselves up as they go along.

RH: The term “relativist” has so many different meanings.

RR: Yes, it's not very useful. It means anything you want it to mean.

RH: But our decisions and our formation of ourselves, is relative to our society. In a sense, that is what we work with, isn't it?

RR: Our moral horizons are set by our society. In the Ancient World you couldn't take the abolition of slavery as a serious proposal, you couldn't take vegetarianism as a serious proposal, but now we can, more or less. It still is hard to take vegetarianism as a serious proposal, but it is fairly easy to take equality of women as a serious proposal.

JSA: Schleiermacher, among other people, spoke about fundamental aspects of human development as a spontaneous generation based on feeling or sentiment. You have said that the contingency of life and the ironic attitude lead us to the development of an original and unique personality. Do you consider yourself a romantic, or in what sense is the concept of romanticism like your perspective?

más cercano a la posición sofista que a Platón o a la metafísica cristiana.

RR: Lo único sofista que de verdad tenía en mente era el dicho de Protágoras de que el hombre es la medida de todas las cosas; es solo una expresión corta –desde mi punto de vista– para hablar de auto-creación conforme se avanza.

RH: ¡El término “relativista” tiene tantos significados diferentes!

RR: Sí, no es muy útil. Significa cualquier cosa que usted quiera que signifique.

RH: Pero nuestras decisiones, y la formación de nosotros mismos, son relativas a nuestra sociedad. En cierto sentido, esto es con lo que trabajamos, ¿no?

RR: Nuestros horizontes morales son impuestos por nuestra sociedad. En la Antigüedad, no hubiese sido posible considerar la abolición de la esclavitud como propuesta seria, no hubiese sido posible considerar el vegetarianismo como propuesta seria, pero ahora podemos aceptarla más o menos. Aún es difícil tomar el vegetarianismo como propuesta seria, pero es relativamente fácil tomar como propuesta seria la igualdad de las mujeres.

JSA: Schleiermacher, entre otros, habló acerca de aspectos fundamentales del desarrollo humano como generación espontánea basado en la emoción o el sentimiento. Usted ha dicho que la contingencia de la vida y la actitud irónica nos llevan al desarrollo de una personalidad original y única. ¿Se considera usted un romántico? o ¿en qué sentido se parece el concepto de romanticismo a su punto de vista?

RR: I wrote a piece called “Romanticism and Pragmatism”. The idea is that Shelley was right when he said the imagination is the chief instrument of the moral good. John Dewey quotes Shelley along these lines. If you give up the rationalist idea that we have a truth-cracking faculty called “reason” that will lead us to make the right choices, then the faculty that is a counsel to moral progress is the imagination. People have to have dreams of a society where the slaves are free, a society where women are educated, a society where you don’t eat meat – it’s these dreams that pull the human race along. If romanticism means what Shelley meant in “Defense of Poetry” then I think pragmatism is a natural outlook for romanticism.

RR: Escribí un texto con el título “Romanticismo y Pragmatismo”⁴. La idea es que Shelley tenía razón cuando dijo que la imaginación es el instrumento principal del bien moral. John Dewey cita a Shelley en este sentido. Si se abandona la idea racionalista de que tenemos una facultad capaz de determinar la verdad, que se llama “La Razón”, que nos guiará para hacer las elecciones correctas, entonces, la facultad que sirve de consejera en el progreso moral es la imaginación. La gente debe poder soñar con una sociedad donde los esclavos sean libres, con una sociedad donde las mujeres estén educadas, una sociedad en que no se come carne –son estos sueños los que impulsan a la raza humana–. Si romanticismo significa lo que Shelley quiso decir en “Defensa de la poesía”, entonces, se me hace que el pragmatismo es una perspectiva natural para el romanticismo.

RH: Is imagination trustworthy?

RH: ¿La imaginación es confiable?

RR: No, not any more than reason. Reason is a name for what is largely convincing in a certain group and that’s not always trustworthy since the group itself make the rules.

RR: No, no en mayor grado que la razón. Razón es un nombre para lo que en general convence a un grupo determinado y no es siempre confiable, dado que es el grupo mismo el que genera las reglas.

RH: I want to come back to imagination as a source of a sentiment, a source of our self- development and self-creation; there’s the persistent question of whether or not it’s trustworthy.

RH: Quisiera volver a la imaginación como fuente de sentimiento, como fuente de autodesarrollo y auto-creación; se tiene ahí la pregunta persistente sobre si es o no confiable.

RR: It obviously isn’t trustworthy, it’s just what we’ve got!

RR: Es obvio que no es confiable; pero ¡es lo único que tenemos!

RH: Because some of the greatest

RH: Porque algunos de los dictadores

⁴ El texto fue publicado en 2005 y forma parte del volumen publicado el mismo año de su muerte en 2007 bajo el título *Philosophy as Cultural Politics, Philosophical Papers 4*, Nueva York: Cambridge Polity Press, (2007) trad. cast.: *Filosofía como política cultural. Escritos filosóficos 4*, (2010). Traducción de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar Barrena. Barcelona: Paidós. (N. de la 2ª ed.).

dictators in the world had imagined utopias...

RR: In this paper that I mentioned I quote William James as saying all change comes from the imagination of an individual; the History of the world is the History of the battles between the reach of various individuals. I take it that his point was that there isn't a higher authority called reason that judges between the dreams... it's a battle for reason itself.

RH: Then is there no way to say that living in one society is better than living in another society or that one society is better than another?

RR: We certainly say it and we mean it and we believe it. I don't think you can satisfy Plato's desire for a neutral court of appeals that is on one side or the other, one society rather than another. I don't think you can rise above this spirit... and say in the judgment of God, in the light of reason, or something like that, and assume that everything is settled.

Democratic society is far better than undemocratic. But if you ask the question, why? You are never going to get anything that will satisfy the opponents of the liberal democracy.

RH: But you would appeal to sentiments.

RR: You would try to arouse sentiments.

RH: And can you use reason as well?

RR: Reason is just a matter of finding

más grandes del mundo se habían imaginado utopías...

RR: En el documento que he mencionado estoy citando a William James diciendo que todo cambio se deriva de la imaginación de un individuo; la Historia del mundo es la Historia de las batallas entre el alcance de varios individuos. Yo entiendo que su punto era que no existe una autoridad superior llamada razón que juzga entre diferentes sueños... se trata de una batalla por la razón misma.

RH: ¿No existe, entonces, manera alguna de decir que vivir en una sociedad es mejor que vivir en otra, o que una sociedad es mejor que otra?

RR: Desde luego, lo decimos y con toda seriedad, y lo creemos. No pienso que sea posible satisfacer el deseo de Platón de tener una corte de apelación neutral que decidirá a favor de un partido o de otro. Yo no creo que sea posible elevarse más allá de esta manera de comprender las cosas... y decir, según el juicio de Dios, a la luz de la razón, o algo por el estilo, y suponer que todo quedó asentado.

La sociedad democrática es, por mucho, superior a la no democrática. Pero si se pregunta por qué, entonces, jamás se tendrá algo que sea satisfactorio para los que se oponen a la democracia liberal.

RH: Pero, usted apelaría a los sentimientos.

RR: Se intentaría el despertar sentimientos.

RH: ¿Y se puede usar la razón también?

RR: Razón no es más que encontrar

enough shared beliefs with your audience so that you can say: surely since you believe so and so you ought to believe something else. You can only use reason within the compass of the antecedent beliefs of the audience. It's just a way of obtaining coherence among beliefs and desires, not a matter of underwriting any conclusions.

JSA: It's not Reason with a capital R that is going to have some absolute foundation. Do you see argumentation and logic as social creations so that the warrants for our rational discussion are social conventions?

RR: Argumentation from principle is one form of rhetoric among others. Sometimes it changes people's minds, sometimes other things change people's minds. It may be novels; they don't use argumentation –but sometimes they work when argumentation doesn't–; you use whatever works.

RH: I have a conflict because I agree with Peter Singer's rational arguments about animals and animal liberation, but I continue to eat meat.

RR: It's sometimes said that Peter Singer's Books convince because of the photographs rather than the arguments, and –who cares? How would you know, when you finish the book that it was the arguments rather than the pictures or the pictures rather than the arguments; why does it matter?

RH: But I find that Singer's arguments convince me, and I find your reasoning often convinces me as well, so at least in my life reason plays a part.

creencias compartidas suficientes con el auditorio de uno para poder decir: seguramente, si crees esto y aquello, entonces deberías creer también alguna cosa más. Se puede usar la razón dentro del alcance de las creencias antecedentes del público. Es solo una manera de lograr coherencia entre creencias y deseos, no una manera de suscribir conclusión alguna.

JSA: No es la Razón, con R mayúscula, que tendrá algún fundamento absoluto. ¿Usted ve la argumentación y la lógica como creaciones sociales, de manera que lo que garantiza la racionalidad de nuestra discusión son convenciones sociales?

RR: La argumentación basada en principios es una forma de retórica entre otras. A veces, cambia la opinión de la gente; a veces, otras cosas cambian la opinión de la gente. Pueden ser novelas; ellas no usan la argumentación, pero a veces funcionan cuando la argumentación no es exitosa; uno usa lo que sea que funcione.

RH: Tengo un conflicto porque estoy de acuerdo con el argumento racional de Peter Singer sobre los animales y la liberación de los animales, pero sigo comiendo carne.

RR: A veces, se dice que los libros de Peter Singer convencen gracias a las fotografías más que gracias a los argumentos, y ¿a quién le importa? ¿Cómo se sabría, al terminar el libro, que eran los argumentos más bien que las imágenes o las imágenes más que los argumentos? ¿Por qué sería importante?

RH: Pero yo pienso que los argumentos de Singer me convencen, y encuentro que su argumentación a menudo me convence también; así que, al menos en mi vida, la razón tiene un papel.

RR: I'm suspicious of talking about reason as a faculty. I mean it sounds like the name of a truth-cracking faculty, as if there were something deep in the human soul that responded to reality as opposed to appearance, to true believe as opposed to false believe. I'm not very happy using the term.

JSA: One of the great challenges of your work is the problem of ontological and epistemological realism. You have said that you would not deny that "there is something out there." It is difficult to imagine that everything appears out of a pure subjectivism that invents the real. This seems closer to the Gnostic nihilism of Gorgias than to the nominalism of Ockham. In *The Many Faces of Realism*, Putnam has said this sounds like a disappointed metaphysician or a disillusioned metaphysician? Do you think you finished off the problem of realism or is there more to be said about it?

RR: In this paper I am reading tomorrow about Putnam, I argue that everybody is realistic about tables, stars, virtues, governments, and beavers. The problem of appearance and reality doesn't arise for particular kinds of things, or if it does, we know how to handle it –real cream vs. non-dairy creamer, real diamonds vs. fake diamonds and so on.

What the Greeks did was to say, «Yes, but beyond the question of real access vs. fake access there is also the question of reality as such vs. appearance.» And this notion as reality as something that isn't just a name for a col-

RR: Yo tengo mis sospechas al hablar sobre la razón como facultad. Quiero decir, suena como el nombre de una facultad que decide acerca de la verdad, como si existiera algo en el fondo del alma humana que responde a la realidad como a algo opuesto a la apariencia, a la creencia verdadera, como a algo opuesto a la creencia falsa. No me siento muy satisfecho con el uso de este término.

JSA: Uno de los grandes retos de su obra es el problema del realismo ontológico y epistemológico. Usted ha dicho que no negaría que "hay algo allí afuera". Es difícil de imaginar que todo aparece a partir de un subjetivismo puro que inventa todo. Esto parece más cercano al nihilismo gnóstico de Gorgias que al nominalismo de Ockham. En *Las mil caras del realismo*, Putnam dijo que esto suena como un metafísico decepcionado, ¿o un metafísico desilusionado? ¿Piensa usted que ha acabado con el problema del realismo, o hay algo más que decir al respecto?

RR: En este escrito que leeré mañana acerca de Putnam, argumento que todo el mundo es realista acerca de mesas, estrellas, virtudes, gobiernos y castores. El problema de apariencia y realidad no surge para géneros particulares de cosas o, si surge, entonces sabemos cómo manejarlo –crema normal contra crema no láctea, diamantes verdaderos contra diamantes falsos, etc.

Lo que hicieron los griegos fue decir, «Sí, pero más allá de la pregunta del acceso real contra el acceso falso existe también la cuestión de la realidad como tal en oposición a la apariencia.» Y esta noción de la realidad como algo que no es solo

lection of stars, human beings, tables, trees and any other things – that’s the notion that generates problems about realism and idealism–. So if we can stop talking about things called the world or reality and just talk at retail about what we want to talk about, then we can dissolve the problem of realism and idealism. To put it in another way, I accept Donald Davidson’s arguments that most of our beliefs must be true, and his point was that if we don’t agree on most of what we think about stars, then we’re not talking about stars; if we don’t agree about most of what we’re talking about with reference to tables then we’re not talking about tables. But when it comes to Reality with a capital R, this is precisely something about which there is no agreement. What makes it possible for us to talk reasonably and interestingly about tables, stars, trees, is that error is possible, as Davidson said, only against the background of massive agreement on truth. But in metaphysics where you’re talking about whether the Real is real, there is no agreement about anything, so you can say anything about the nature of reality and get away with it, which suggests that metaphysics is not a serious subject.

I’ve been tempted to think of this perspective in terms of the verification-falsification criteria of the positivists: that to ask, “Is there something real behind appearances,” is asking a question for which I have no idea what would count as evidence. So it’s not wrong, it is just a meaningless question.

It is a pragmatically useless question, because we wouldn’t do anything dif-

un nombre para una colección de estrellas, seres humanos, mesas, árboles y otras cosas –esta es la noción que genera problemas acerca del realismo y el idealismo–. Así que, si logramos dejar de hablar sobre cosas llamadas el mundo o la realidad y solo hablamos al por menor sobre lo que queremos hablar, entonces se disuelve el problema de realismo e idealismo. Para decirlo de otra manera: acepto el argumento de Donald Davidson de que la mayoría de nuestras creencias tienen que ser verdaderas, y su punto era que, si no estamos de acuerdo sobre la mayor parte de lo que pensamos acerca de estrellas, entonces, no hablamos de estrellas; si no estamos de acuerdo sobre la mayor parte de lo que hablamos con referencia a mesas, entonces no estamos hablando sobre mesas. Pero cuando se trata de la Realidad con R mayúscula, esto es precisamente algo acerca de lo que no existe acuerdo. Lo que hace posible que hablemos razonablemente y de manera interesante acerca de mesas, estrellas y árboles, es que es posible el error, como dijo Davidson, únicamente contra el fondo de un acuerdo masivo acerca de la verdad. Pero en la metafísica, donde se habla acerca de si lo Real es real, no existe acuerdo sobre nada, de manera que se puede decir cualquier cosa sobre la naturaleza de la realidad y se puede uno salir con la suya, lo que sugiere que la metafísica no es un tema serio.

Yo he estado tentado a pensar sobre esta perspectiva en términos de los criterios de verificación-falsificación de los positivistas: que preguntar si “existe algo real detrás de las apariencias”, es hacer una pregunta para la que no tengo idea alguna qué contaría como evidencia. Así que no es equivocado, es simplemente una pregunta sin significado.

Es una pregunta que no tiene uso práctico, porque no haríamos nada diferente,

ferent no matter what we'd say. I think you can set aside verificationist theses like "the meaning of a statement is its method of verification" and just stick to the pragmatist principle: if it doesn't make a difference to practice, why do it?

RH: It does seem as though it is possible for a liberal ironist to find himself or herself at odds with the particular community in which he or she lives and to give up on that community and find solidarity with another community. I know that, for example, a number of people have given up on Christianity as a community of believers and now find themselves outside of that particular community and having more in common with another community. I'm wondering if there is any kind of criterion by which one might decide to give up on a community, or is it just that you feel yourself so far outside the limits.

RR: It's like marriage and divorce. There are no criteria for who to marry or when to get divorced. There never will be. One's relation to community is the same as one's relation to a particular people. You commit yourself to a spouse when you get married, you break the commitment when you decide to divorce, you commit yourself to a community, and you break with that commitment when you change community. The whole process is just not the sort of thing that anybody is ever going to have criteria for.

RH: But it's interesting to think about the process; we think a lot about marriage and divorce when, in fact, we're doing it.

no importa lo que digamos. Pienso que se pueden dejar de lado las tesis del verificacionismo como "el significado de un enunciado es su método de verificación", y simplemente quedarse con el principio del pragmatismo: si esto no hace una diferencia en la práctica, ¿por qué hacerlo?

RH: Parece posible que una persona ironista liberal o desde una postura ironista liberal, pueda encontrarse en desacuerdo con una comunidad en particular, en la que él o ella viven, y perder la esperanza en esta comunidad y encontrar solidaridad con otra. A mí me consta que, por ejemplo, una serie de personas han dejado la cristiandad como comunidad de creyentes y se encuentran ahora fuera de ella, teniendo más cosas en común con alguna otra comunidad. Me pregunto si existe algún tipo de criterio que le permita a uno llegar a la decisión de dejar una comunidad, o es solo que uno se siente a sí mismo tan alejado de sus límites.

RR: Es como el matrimonio y el divorcio. No hay criterios sobre con quién casarse o cuándo divorciarse. Jamás los habrá. La relación que uno tiene con la comunidad es la misma que uno tiene con una persona en particular. Uno se compromete con un cónyuge al casarse, y se rompe el compromiso cuando decide divorciarse; se compromete uno con una comunidad y se rompe este compromiso al cambiar de comunidad. Todo este proceso, simplemente, no es la clase de cosas para las que alguien nunca tendrá un criterio.

RH: Pero es interesante reflexionar sobre el proceso; pensamos mucho sobre el matrimonio y el divorcio cuando, de hecho, estamos viviéndolos.

RR: But the more we think about it, the more we say, well, it all depends on the circumstances.

RH: I've told you that I recently moved to Mexico. Do you continue, in this second term of George W. Bush, to be as optimistic about the United States as ...?

RR: I've never been very optimistic about the United States. Democratic governments seem to me extremely fragile. One of my favorite American novels is Sinclair Lewis' book *It can't happen here* written in 1935 about how fascism comes to America as a result of the election of a rabble-rousing dictator in the 1936 presidential elections. Hitler showed us what could happen to modern societies as a result of democratic elections. The same thing could happen again in Mexico or the United States. The present danger is not so much of a populist right wing revolt as of an economic depression. The danger is the imposition of undemocratic measures by a reactionary government profiting from terrorism to have excuses to forget civil liberties, impose martial law and so on. I think the preservation of democratic institutions is central to all our hopes. But I'd be very surprised if these institutions did survive.

RH: If, as you said, what is worth talking about and relevant to our lives is dependent to some extent on what the public finds to be of interest, what happens in a society when those controlling the public media, want to exclude entirely some of us who don't

RR: Pero cuanto más lo pensamos, tanto más decimos «Bueno, todo depende de las circunstancias».

RH: Le he dicho que me he mudado a México recientemente. ¿Usted, en este segundo período de George W. Bush, aún sigue siendo tan optimista acerca de los Estados Unidos como...?

RR: Yo nunca he sido muy optimista acerca de los Estados Unidos. Los gobiernos democráticos parecen ser extremadamente frágiles. Una de mis novelas estadounidenses favoritas es el libro de Sinclair Lewis *No puede suceder aquí*, escrito en 1935, acerca de cómo el fascismo llega a los Estados Unidos como resultado de la elección de un dictador demagogo en las elecciones presidenciales de 1936. Hitler nos mostró lo que puede pasarles a las sociedades modernas como resultado de las elecciones democráticas. La misma cosa podría suceder de nuevo en México o en Estados Unidos. El peligro actual no es tanto el de una rebelión populista de la derecha como resultado de una depresión económica. El peligro es la imposición de medidas antidemocráticas por un gobierno reaccionario que aprovecha el terrorismo como excusa para olvidarse de las libertades cívicas, imponer ley marcial, y etcétera. Creo que la preservación de las instituciones democráticas es vital para nuestras esperanzas. Pero estaría muy sorprendido si de verdad estas instituciones sobreviven.

RH: Si, como usted ha dicho, de lo que vale la pena hablar, y lo que es relevante para nuestras vidas depende, en alguna medida, de lo que el público encuentra interesante ¿Qué sucede en una sociedad en la que aquellos que controlan los medios de comunicación quieren excluir por

agree with their view of what is interesting?

RR: Now I think it's kind of a miracle that liberal democracy has had as much success as it has. And I just don't know how long it can keep being this way.

RH: At present it might seem as though the center of liberal thought may move out of the United States, perhaps to Europe or to Central and South America. So the question is: when do you shake the dust off your shoes and leave a culture that is becoming more and more oppressive on your own freedom of thought.

RR: Now I think that Europe is a more liberal, a more decent society than the US. But I don't see that as any reason for moving the earth. I don't think there is a place where creative energies can be put to better use. America is not hopeless. Yet there is a lot of room for trying to persuade the American public to get rid of the present administration. I think it's premature to think of fascism coming to America. After the next terrorist attack maybe it will, but not yet.

RH: I was thinking about what wrote in your book *Achieving our Country*; it might be of interest to find out how a Mexican philosopher might speak about achieving his or her country.

RR: When you ask what can be done for your country, to improve your country, foreigners are of no help. In

completo a algunos de los que no estamos de acuerdo con su punto de vista sobre lo que es de interés?

RR: Bueno, pienso que es una especie de milagro que la democracia liberal haya tenido tanto éxito como el que ha tenido. Y, simplemente, no sé cuánto más pueda seguir siendo de esta manera.

RH: Actualmente, podría parecer que el centro del pensamiento liberal puede emigrar de Estados Unidos, quizás a Europa o a América Central o Sudamérica. Así que la pregunta es: ¿cuándo sacudirse el polvo de los zapatos y dejar una cultura que se está volviendo cada vez más opresiva, con relación a la propia libertad de pensamiento?

RR: Ahora pienso que Europa es una sociedad más liberal, más decente que los Estados Unidos. Pero no veo esto como motivo alguno para cambiar de tierra. No creo que exista un lugar donde las energías creativas puedan ser mejor aprovechadas. Estados Unidos no está desesperanzado. Aún hay mucho espacio para intentar persuadir al público norteamericano de que se deshaga de la Administración actual. Pienso que es prematuro pensar que el fascismo esté llegando a los Estados Unidos. Después del siguiente ataque terrorista puede ser que llegue, pero aún no.

RH: Estaba pensando acerca de lo que usted escribió en su libro *Forjar nuestro país*; podría ser de interés descubrir cómo un/a filósofo/a mexicano/a podría hablar sobre forjar su país.

RR: Cuando usted pregunta qué se puede hacer por su país, para mejorar su país, los extranjeros no son de ayuda. En mi

my book I wrote about the role of Dewey and Lippman in the progressive movement and about the New Deal and Martin Luther King, you know, specifically United States stuff. And anybody writing in Mexico is going to have to write about specifically Mexican stuff. And so I don't know enough about specifically Mexican stuff to have any advice to offer.

But there is a common approach. Everybody who wants to reform the system in their country says: look we have this great heritage of people who have tried similar reforms in the past or worked for the same goal in the past. The rhetoric of change always draws on whatever local materials there is.

JSA: Is this a more creative direction than the epistemological and ontological arguments that academic philosophers pursue?

RR: I don't think one should try too hard to bring the professional and the political together. Mathematicians are never going to bring their professional academy together with their political interests. Some philosophers can, but other philosophers are interested in stuff that they will never be able to make relevant to politics. They shouldn't try too hard to attempt this. There's a phenomenon in the United States that was satirized by an intellectual historian named David Hollinger in an essay called "I gave at the office". Perhaps you know that phrase. The idea was that it used to be American professors who would go out and

libro escribí sobre el papel de Dewey y Lippman y el movimiento progresista, y acerca del *New Deal* y Martin Luther King, usted sabe, cosas específicamente de Estados Unidos. Y toda persona que escriba sobre México tendrá que escribir sobre cosas específicamente mexicanas. Además, no sé lo suficiente de las cosas específicamente mexicanas para ofrecer consejo alguno.

Pero existe un enfoque común. Cualquiera que desee reformar el sistema de su país dice: mira, tenemos esta gran herencia de personas que han intentado reformas similares en el pasado o que han trabajado hacia la misma meta en el pasado. La retórica del cambio siempre se nutre de los materiales locales que haya.

JSA: ¿Es esta una dirección más creativa que la de los argumentos epistemológicos y ontológicos que los filósofos académicos mantienen?

RR: Yo no creo que uno deba esforzarse demasiado por unir lo profesional y lo político. Los matemáticos jamás podrán unir su actividad académica profesional con sus intereses políticos. Algunos filósofos pueden, pero otros filósofos están interesados en asuntos que jamás podrán ser relevantes para la política. No deberían tratar de intentarlo mucho.

Existe un fenómeno en los Estados Unidos que ha sido satirizado por un historiador de las ideas llamado David Hollinger en un ensayo intitulado "Yo contribuí en la oficina".⁵ Quizá conozca la frase. La idea era que había un tiempo en que los profesores norteamericanos salían y se manifestaban, participaban en huelgas,

⁵ Se ha preferido usar el sinónimo "contribuir" del verbo "dar" correspondiente a "to give" en "I gave at the office" con el fin de hacer más explícito el sentido de la ironía al que se alude en el texto. Se ha modificado la errata "David Hollander" por "David Hollinger" quien es profesor emérito de historia de la Universidad de Berkeley, California, y especialista en la historia intelectual de los Estados Unidos. (Nota de la 2ª ed).

demonstrate, go on picket lines, write petitions, and so on. But now, in the literature departments of American Universities everybody claims to have done their contribution to leftwing politics by deconstructing a text or by giving an analysis of some philosophical phenomenon. “I gave at the office” – you can see the point.

RH/JSA:

Thank you so much for your time.

escribían peticiones, etcétera. Pero ahora, en los departamentos de literatura de las universidades norteamericanas todo el mundo afirma haber hecho su contribución a la política de izquierda al deconstruir un texto, o por ofrecer un análisis de algún fenómeno filosófico. “Yo contribuí en la oficina” –usted entiende.

RH/JSA:

Muchas gracias por su tiempo.