

UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA

**Consecuencia del neopragmatismo.
El aspecto crítico de Richard Rorty**

Autor: Rodríguez Espinosa, Gabriel

Director: Gabriel Bello Reguera

**Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia,
la Educación y el Lenguaje**

***CONSECUENCIAS DEL NEOPRAGMATISMO.
EL ESPECTRO CRÍTICO DE RICHARD RORTY***

Tesis doctoral de: D. Gabriel Rodríguez Espinosa

Dirigida por: Dr. Gabriel Bello Reguera

Códigos UNESCO: 7102.04 - 7204.03 - 7207.01 - 7208.00

Defendida ante Tribunal el día 31 de enero de 2003 en el Salón de Grados de la Facultad de Filosofía de la Universidad de La Laguna, con la calificación de Sobresaliente *cum laude*.

*A la memoria de mi padre,
José Julio Rodríguez Junco*

Al estudiar un filósofo, la actitud adecuada consiste en no profesar adoración ni desprecio, sino más bien una especie de simpatía hipotética, hasta que sea posible ver lo que deba creerse de sus teorías, y solamente entonces pasar a la actitud crítica, que debe parecerse en lo posible al estado de ánimo de una persona que abandona las opiniones que hasta ahora profesaba. El desprecio impide la primera parte de este proceso; la adoración, la segunda.

BERTRAND RUSSELL

No me afectan las críticas de pobres almas perdidas que me escriben abusivas cartas de doce páginas a un espacio, repletas de diagramas que muestran la naturaleza del universo. Pero sí que me conciernen las críticas de autores como Habermas, McCarthy, Nancy Fraser, y otros, porque son capaces de redescibir mi propia posición en términos que me obligan a decir: "Oye, debe haber algo aquí, porque así descrito quedo muy mal".

RICHARD RORTY

Un libro, un texto, es un tejido de relaciones.

OCTAVIO PAZ

ÍNDICE

<i>Agradecimientos</i>	<i>i</i>
<i>Abstract</i>	<i>iii</i>
<i>Presentación (texto de la defensa)</i>	<i>v</i>
I.- Introducción: el espectro crítico	1
I.1.- Objetivos y metodología: efectos de lectura y espectro crítico	1
I.2.- Sobre los dos sentidos del término "espectro"	6
I.3.- Estructura del trabajo: contextos de comprensión y ordenación del espectro crítico	8
II.- Contextos de comprensión	13
II.1.- Caída y resurrección del pragmatismo norteamericano	13
II.2.- El giro lingüístico de la filosofía	21
II.3.- La barrera del Atlántico y la fractura "analítico"/"continental"	30
II.4.- La izquierda norteamericana del s. XX: de la "izquierda reformista" a la "izquierda cultural"	37
II.5.- Rorty como texto y contexto	51
III.- Filosofía analítica y epistemología	53
III.1.- Del análisis lógico al conductismo epistemológico	53
III.2.- Quine: entre el holismo y el naturalismo	56
III.3.- Davidson: teorías de la verdad y filosofía analítica	58
III.4.- Williams: del absolutismo científico al relativismo ético	61
III.5.- Putnam: el realismo "internalista" y la imagen moral del mundo	65
III.6.- Searle: la Tradición Racionalista Occidental y la educación universitaria	70
III.7.- Toulmin: la crítica de la razón epistémica	77
III.8.- Taylor: Rorty en la tradición epistemológica	81
III.9.- Conclusión: la superación axiológica de la epistemología	86

IV.- Hermeneútica	89
IV.1.- Del conductismo epistemológico a la hermeneútica	89
IV.2.- Pragmatismo y hermeneútica: Dewey, Heidegger y Gadamer	93
IV.3.- Caputo y Guignon: en defensa de Heidegger	104
IV.4.- Taylor: la comprensión y la verdad en las ciencias naturales y sociales	115
IV.5.- Madison: sobre la herencia de Nietzsche	121
IV.6.- Vattimo: hermeneútica y la reconstrucción de la racionalidad	125
IV.7.- Conclusión: la comprensión antiautoritaria de la hermeneútica	132
V.- Deconstrucción	135
V.1.- De la hermeneútica a la deconstrucción	135
V.2.- Derrida y la deconstrucción: identidad y diferencia	141
V.3.- La filosofía como escritura: anormalidad, falta de seriedad y cuasi-trascendentalidad	148
V.4.- Culler: la sobreinterpretación como teoría	154
V.5.- Norris y Gasché: Derrida y el discurso filosófico	163
V.6.- Crichtley: deconstrucción, ética y democracia	169
V.7.- Derrida: deconstrucción y emancipación	177
V.8.- Conclusión: la deconstrucción como autocreación	181
VI.- Pragmatismo y pragmática universal	185
VI.1.- Ida y vuelta al pragmatismo	185
VI.2.- El pragmatismo de Dewey: metafísica y darwinismo	187
VI.3.- La discutida herencia de Dewey	195
VI.4.- West: pragmatismo profético	201
VI.5.- Bernstein: humanismo pragmático no fundacionalista	210
VI.6.- Apel: teoría de la verdad y fundamentación última	231
VI.7.- Habermas: pragmática, validez y universalidad	238
VI.8.- McCarthy: verdad, racionalidad y política	249
VI.9.- Conclusión: el pragmatismo y la filosofía postmetafísica	259

VII.- Crítica feminista	263
VII.1.- Feminismo contra ironismo liberal	263
VII.2.- Feminismo y pragmatismo	266
VII.3.- Fraser: de la escisión romántica al análisis de la desigualdad	270
VII.4.- Leland, Commay y Burrows: los límites de la conversación	274
VII.5.- Lovibond y Amorós: feminismo y racionalismo ilustrado	276
VII.6.- Conclusión: la política feminista y la emancipación	282
VIII.- Conclusiones	285
VIII.1.- Más allá de la "lectura normalizada": Rorty como mediador	285
VIII.2.- Desplazamiento axiológico y secularización de la filosofía	287
VIII.3.- Identidad filosófica, profesionalismo y élite cultural	290
VIII.4.- Sustituciones y tensiones	292
Bibliografía	295
Libros de Rorty traducidos al castellano	295
Libros y artículos de Rorty	296
Bibliografía de apoyo	305

AGRADECIMIENTOS

Al **Dr. Gabriel Bello Reguera**, por haber aceptado dirigir este trabajo y por su enorme paciencia y buen ánimo en los años que ha costado terminarlo.

A todos los **profesores de la Facultad de Filosofía** de la Universidad de La Laguna, especialmente a la profesora **Dra. María José Guerra Palmero**, por su magisterio y apoyo personal.

A mis compañeros becarios y doctorandos **David Pérez Chico, Moisés Barroso y Mirtha Hernández**, siempre dispuestos a discutir algún aspecto de mi trabajo.

Al profesor **Richard M. Rorty**, por su exquisita cortesía y su completa disponibilidad durante los tres meses de mi estancia en la Universidad de Virginia.

Al **personal de la Biblioteca Universitaria**, por las facilidades que me dieron para retirar libros y por su flexibilidad en los plazos de devolución.

Al **personal de la Secretaría del Departamento de Filosofía** y del **Vicerrectorado de Investigación y Postgrado**, por haberme resuelto las siempre enojosas cuestiones burocráticas con celo y simpatía.

A la **Universidad Internacional Menéndez Pelayo**, a la **Fundación Mapfre-Guanarteme**, al **Programa Intercampus** de intercambio con universidades iberoamericanas, al **Deutsche Akademische Austausch Dienst** y al **Programa de Formación de Personal Investigador** del Ministerio de Educación, por haber colaborado en mi formación académica e intelectual con becas y cursos durante mis estudios de Tercer Ciclo.

A **Fifa** y a **Mónica**.

ABSTRACT

keywords: Rorty, pragmatism, hermeneutics, deconstruction, moral philosophy

This Ph. D. Dissertation is a critical reconstruction of recent exchanges and reactions to the philosophical work by the neopragmatist Richard Rorty. I want to evaluate the main themes and most controversial issues of his later work, in order to reconsider his place among the most influential living philosophers. I have followed a pragmatic or hermeneutic method, while I try to reconstruct the "problematic situation" or the "horizon of understanding" in which Rorty is placed by tracing the "effects" of his contributions in the various trends of the contemporary philosophy. This is the very conceptual and textual framework of the dissertation, the so-called Rorty's *critical spectrum*.

I try to focus the discussion themes with four interpretative keys of some features of recent philosophy, culture and politics in the U.S., i.e.: i) the *return of the American pragmatism*, a long-awaited comeback after its extinction from the philosophy departments in North America after World War II; ii) the *linguistic turn* of contemporary philosophy, stated in three thematic steps: logics (logical positivism and analytic philosophy), pragmatics (American pragmatism, universal pragmatics) and rhetorics (hermeneutics and deconstruction); iii) the *conflict between "analytic" and "continental" philosophy* in American universities, with its cultural and educational consequences; and iv) the *development of the American left* during the XX century -the *Old Left* of the twenties, the *New Left* of the sixties, and the *Cultural Left* of the nineties. Rorty is strongly related to all these events, so his work can be used as *text* as well as *context* of these as well as other interesting debates.

The discussion of the critics begins in the third chapter with *Analytic Philosophy* (Quine, Davidson, Williams, Putnam, Searle and Toulmin), and the main topic will be Rorty's problematic rejection of epistemological problems (realism, representation, truth, objectivity) and its replacement for hermeneutical and political ones (interpretation, solidarity, self-creation, intersubjectivity). In the *Hermeneutics* section I review many critics annoyed by Rorty's readings of Heidegger and Gadamer (Caputo, Guignon, Taylor, Madison, Vattimo), which seems to be not accurate at all and strongly misleading. In the *Deconstruction* section I summarize Rorty's interpretation of Derrida and his polemics with american literary and cultural critics about the uses and abuses of the French thinker (Culler, Norris, Gashé, Crichtley, and Derrida himself). In the *Pragmatism* section the discussion gets into Dewey's inheritance as well as the modern improvements of the pragmatic philosophy in Europe (West, Bernstein, Apel, Habermas and McCarthy). Finally the *Feminist Theory* section (Fraser, Leland, Commay, Burrow, Lovibond, Amorós) deals with Rorty's proposal of

pragmatism as a non-philosophical basis of the feminist movement in culture and politics, and the critical responses received, most of them harsh and skeptical about the true nature of Rorty's political beliefs.

In the *Conclusions*, I defend that Rorty's key movement can be defined as an *axiological displacement from truth to solidarity* in contemporary philosophy, that is, the progressive substitution of ontological and epistemological criteria (necessary validity) for ethical-political ones (contingent valuation) when we are justifying our scientific beliefs, moral values or political institutions. The point here is a new understanding of truth and rationality as a set of concrete social practices and rituals rather than the ahistorical and universal matrix of any human inquiry. In a sense, Rorty continues the modern movement of secularization of the Western thought, from theology and metaphysics to politics, from the Absolute Reality to the Human Being.

Rorty designs a sort of negative metaethics, deconstructive and therapeutic, by replacing basic concepts of ethical theory: i) *contingent evaluation* for *necessary validity* when discussing our norms and values; ii) *redescriptive competence* or *semantic authority* for *moral consciousness* as public members of a community and as private individuals; iii) *higher loyalty* for *moral obligation* or *universal justice* in any system of beliefs or human group in which we can identify ourselves; iv) *non-humiliating persuasion* for *moral argumentation* in the discussion of public and private values; and v) *edification* for *rational foundation* as the object of ethics, as well as *literature* for *philosophy* as its pedagogical and educational environment.

But Rorty's philosophy still leaves many difficulties and ambiguities unsolved: i) the *public* and the *private*, a distinction that pervades all his ethical thought and bears many problems on moral language and action; ii) the *ethnocentric* and the *ethnoperipheral*, or "we" against "they", a problematic asymmetry that goes against Rorty's wish for more opened and inclusive political communities; iii) the *political* and the *philosophical*, as two distinct realms which Rorty wants to keep unmixed but are both in the core of the pragmatists' view of democracy; iv) the *literary* and the *experienced*, as long as the moral identity is developed in a literary and idiosyncratic medium - namely the Academy, the intellectuals, the Great Works of Literature- and the moral self goes more complex and sophisticated as it turns elitist and bourgeoisie. The real economic and political humiliation in the everyday experience apparently finds no place in Rorty's thought. Furthermore, his optimism in American democratic institutions is a little bit too enthusiastic, according to the recent events in domestic and international politics.

PRESENTACIÓN

(texto de la defensa)

I

El objetivo de esta tesis es la reconstrucción crítica de varias polémicas en torno a la figura del intelectual norteamericano y filósofo neopragmatista Richard Rorty, con el fin de evaluar los aspectos más relevantes de su pensamiento y reconsiderar su papel en la filosofía reciente.

He seguido un método que podría caracterizarse como pragmático o hermeneúutico, dado que pretendo reconstruir la "situación problemática" o el "horizonte de comprensión" en el que se desenvuelve Rorty y desde el que interpela a sus interlocutores, a través de los "efectos" de sus intervenciones en los más variados escenarios de la filosofía contemporánea: los programas neokantianos universalistas (Apel, Habermas, McCarthy) y comunitarismos de raíz neoaristotélica y hermeneútica (Taylor, MacIntyre), las distintas aportaciones de la filosofía tardoanalítica (Searle, Putnam, Williams, Toulmin), los múltiples feminismos (Lovibond, Fraser, Amorós) y variados postmodernismos (Lyotard, Vattimo, Derrida y epígonos), incluso los compañeros de viaje pragmatistas que frecuentan la filosofía europea (Bernstein, West). Este es el marco conceptual y el espacio textual de la tesis, lo que denomino el espectro crítico de Rorty.

Por eso la he titulado Consecuencias del neopragmatismo. Además de evocar un conocido libro suyo, quiero indicar que los efectos de la filosofía neopragmatista han de ser rastreados en la recepción crítica y polémica; son "efectos de lectura" que proliferan por doquier en artículos y libros de los más variados filósofos y estudiosos, disconformes con sus peculiares interpretaciones de pensadores clásicos o contemporáneos, molestos por el tono a veces ingenuo y otras irónico, pero también deliberadamente provocativo de sus propuestas, o indignados con su rechazo al profesionalismo en la filosofía y al radicalismo en la política y la ciencia social. Efectos que influyen en la percepción académica y pública y en las derivas más recientes de la obra de Rorty, y que configuran su identidad intelectual y política, así como las de sus contendientes.

Desde una perspectiva pragmática o hermeneútica, es ingenuo aspirar a una comprensión "pura", "originaria" o "primera" de un autor, a una percepción de la obra no mediatizada por las lecturas y relecturas planteadas desde cierta tradición o la comunidad de investigadores. Es decir, en este caso es obligatorio referirse al contexto en el que Rorty formula sus planteamientos, a las respuestas recibidas y a las consideraciones ulteriores de nuestro autor.

Por cierto, una de las metáforas más celebradas y discutidas de Rorty es la que toma de Oakeshott: considerar a la filosofía como "una voz más en la conversación de la Humanidad". Esta "conversación" no es sino una redefinición de la "investigación" pragmatista descrita ahora en términos casi hermeneúticos. ¿No debemos entonces empezar por escuchar su voz en la conversación filosófica actual? Si nos circunscribiésemos exclusivamente a sus textos, aislando los nudos conceptuales y discutiendo las coherencias y contradicciones internas, no saldríamos de monologismo solipsista propio de erudiciones pretéritas, ni podríamos comprender qué problemas de la filosofía contemporánea pretende Rorty resolver o disolver. Oiríamos una sola voz, y no la conversación entera.

Uso el término "espectro crítico" en un sentido alegórico, tomado de las ciencias físicas, porque utilizo al neopragmatista como eje para ordenar y desplegar distintas problemáticas filosóficas contemporáneas, organizadas por tradiciones o movimientos intelectuales. Rorty es un interesante mediador y divulgador de las cuestiones que ocupan a la filosofía a ambos lados del atlántico, y la reconstrucción historiográfica de la veta polémica de su pensamiento ayuda a esbozar una idea global de las líneas maestras del pensamiento filosófico finisecular.

Pero también hablo del "espectro" en un sentido escatológico, dado que en esta investigación aparecen frecuentemente los demonios que la crítica dice que Rorty ha invocado irresponsablemente, como el historicismo, el relativismo, el irracionalismo y el nihilismo; el fantasma de Nietzsche, cuyo último avatar parece ser Derrida. O los que Rorty dice haber desenmascarado y exorcisado en el mismo corazón de la filosofía occidental: el esencialismo, el representacionalismo, el trascendentalismo y el universalismo; los espectros de Platón, Descartes y Kant. En muchas ocasiones, estas y otras apariciones quiméricas hechizan el trabajo crítico por completo hasta tornarlo en algo parecido a una caza de brujas o un auto de fe. Una revisión atenta del espectro puede servir para purgar la lectura rortyana de sus excesos retóricos y también para resituar algunas de las críticas más viscerales y exasperadas.

II

Para evitar en la medida de lo posible las dificultades expositivas que acarrea este procedimiento de reconstrucción textual e historiográfica, comienzo por una contextualización previa del ámbito de discusión a partir de ciertas claves exegéticas, pequeñas historias o narrativas de algunos hechos de la filosofía, la cultura y la política en el s. XX en los Estados Unidos. Estas narrativas comprenden:

i) el retorno del pragmatismo americano tras su relativa desaparición de la escena filosófica de los Estados Unidos tras la II Guerra Mundial, en parte por la hegemonía del positivismo lógico y la filosofía analítica en las universidades norteamericanas, para constatar su irreductible pluralidad y esfervescencia actual y las diferencias entre el pragmatismo clásico (Peirce, James, Dewey) y el neopragmatismo contemporáneo (Rorty, pero también Bernstein, West, Putnam o Fish), así como su presencia en debates contemporáneos de enorme calado como la polémica entre modernos y

postmodernos, entre liberales y comunitaristas, o los desafíos del feminismo y del multiculturalismo;

ii) el giro lingüístico de la filosofía, narrado en tres momentos: el giro lógico-epistémico (positivismo lógico y filosofía analítica), pragmático (pragmatismo americano, pragmática de los actos de habla y pragmática universal) y retórico (hermeneútica y deconstrucción), explicitando en todo caso en qué manera Rorty participa de los tres virajes dentro del ámbito de la teoría ética;

iii) el conflicto entre la filosofía "analítica" y "continental" en los Estados Unidos, la llamada "barrera del Atlántico", como dialéctica sustantiva de la historia reciente de la filosofía norteamericana, con consecuencias filosóficas, pero también sociales, pedagógicas y curriculares, que Rorty y otros pensadores se esfuerzan por mitigar o reconducir;

y iv) el discurso de la izquierda norteamericana en el s. XX: desde los primeros movimientos socialistas y la gestación de programas socialdemócratas como el New Deal, hasta la radicalización de la New Left durante los años sesenta y el surgimiento de una "Izquierda Académica" desligada de la política institucional y democrática y dedicada a la crítica cultural, duramente fustigada por Rorty.

Tras estos contextos de comprensión, en los que se aventuran ya algunos tópicos del pensamiento de Rorty, entro en la reconstrucción historiográfica del espectro crítico, con los autores en cuestión agrupados por "movimientos", "tradiciones", "escuelas" o "estilos" filosóficos contemporáneos. Esta manera de organizar el espectro sólo pretende facilitar la cohesión temática y expositiva del trabajo, y por tanto se basa en un a veces tenue "aire de familia" antes que en criterios analíticos tajantes.

Durante la exposición de espectro y en las conclusiones también defiendo una interpretación particular de la filosofía de Rorty. A mi parecer, el neopragmatismo plantea un desplazamiento axiológico de la verdad a la solidaridad, esto es, la sustitución de los criterios ontológicos o epistémicos de valoración intelectual (verdad, racionalidad, validez, objetividad, fidelidad) por otros de tipo ético-político, morales en último término (solidaridad, diálogo, acuerdo, autocreación, lealtad). Se puede decir que Rorty propone abandonar la noción de validez necesaria en favor de la más débil valoración contingente en la evaluación y justificación de nuestras creencias, mediante el recurso a prácticas conversacionales históricas y cambiantes, producto del azar, la tradición y la negociación, antes que a leyes ahistóricas inmutables y abstractas fundamentadas en algún tipo de racionalidad o universalidad.

Así, creo que las propuestas más conocidas y criticadas de Rorty, como su sugerencia de abandonar lo que llama la filosofía "epistemológicamente centrada" y su apuesta por una filosofía hermeneútica, no fundacionalista y "terapéutica", más próxima a la crítica literaria que a la ciencia; o su defensa etnocentrista de las democracias noratlánticas, recuperando el sentimiento de optimismo patriótico para la

izquierda norteamericana, han de ser leídas como articulaciones filosófico-políticas de este desplazamiento axiológico.

III

A continuación expondré brevemente el recorrido historiográfico y textual por el espectro, así como su núcleo crítico. En el segmento dedicado a la filosofía analítica aparecen múltiples reticencias frente a la polémica liquidación rortyana de la epistemología y su viraje hacia la hermeneútica. Aunque los protagonistas indiscutibles son filósofos de la tradición analítica, también hay otros que precisamente acusan a nuestro autor de no haberse despegado lo suficiente de esta escuela, de seguir preso de sus supuestos y aporías. Las temáticas de metafilosofía, epistemología o filosofía del lenguaje y de la mente parecen dominantes, con discusiones acerca de la relevancia del realismo para la práctica científica y la vida académica, o las insuficiencias de la teoría pragmática de la verdad. Pero aún así los críticos insisten en las consecuencias morales y políticas de los planteamientos anti-representacionistas del neopragmatismo para la cultura en general y la filosofía en particular. Es decir: Rorty tiene éxito en desplazar el ámbito de la discusión desde cuestiones epistemológicas a otras de tipo axiológico, como la justificación filosófica de los currículos universitarios, la supuesta necesidad de una teoría ética fundamentada en la filosofía del lenguaje o de la ciencia, o la pertinencia de las posturas universalistas o relativistas para la discusión y resolución de problemas morales.

De ahí paso a narrar el periplo de Rorty por la hermeneútica, esto es, las críticas que tienen como objeto su lectura de dos pensadores europeos de amplia penetración en los Estados Unidos: Heidegger y Gadamer. Para Rorty, la hermeneútica viene a sustituir a la epistemología como el nuevo territorio común de la filosofía a finales de siglo, en el sentido que configura un modelo alternativo de intelectual y de cultura humanística. Pero su lectura antifundacionalista de este movimiento filosófico, cifrada en una imagen antiautoritaria y secularizada de la indagación intelectual, despreocupada de la verdad, de la racionalidad o de la universalidad, le traerá múltiples críticas de estudiosos que consideran que traiciona tanto el espíritu como la letra de esta tradición. Una vez más, la clave del viraje de Rorty está en la interpretación de la hermeneútica como el vaciamiento de la idea de autoridad epistemológica o moral, y por tanto la apertura dialógica hacia la constitución futura de comunidades progresivamente más incluyentes y libres.

Todavía dentro de la filosofía postnietzscheana, también abordo el tratamiento que da Rorty a Derrida y sus polémicas con la deconstrucción norteamericana. Si bien suele presentar al filósofo francés como compañero de viaje en el abandono de la filosofía representacionista, esto es, del logocentrismo, y se apoya en propuestas derridianas fundamentales en filosofía del lenguaje y metafilosofía, no duda en polemizar con el filósofo francés y otros pensadores afines acerca del estatus filosófico de la deconstrucción, su vinculación con las jerarquías y oposiciones que pretende invertir, y sobre todo sus implicaciones sociales y políticas dentro y fuera de la academia. Para Rorty, Derrida ejemplifica el movimiento desfundante y privatizador de la

tarea filosófica, dedicada ahora a la autocreación irónica e imaginativa, antes que a la descripción de problemas fundamentales de la tradición filosófica occidental. Por eso encuentra contraproducente presentar a la deconstrucción como un nuevo paradigma de análisis filosófico o como una herramienta de acción política, en todo caso inoperante y superflua para el reformismo democrático y la política de izquierdas.

Y así llegamos al movimiento del que Rorty se considera partícipe, el pragmatismo, en sus versiones contemporáneas a ambos lados del Atlántico: el pragmatismo americano, sobre todo el de orientación ético-política, así como la pragmática universal o trascendental de la ética del discurso. Los temas de discusión serán aquí bastante variados: la polémica interpretación de Dewey, los efectos perversos de una filosofía que renuncia a la idea normativa de racionalidad, o la inteligibilidad de la noción de "validez universal" aplicada a los enunciados éticos y políticos. Rorty se muestra partidario de desvincular el pragmatismo de cualquier preferencia epistémica por las ciencias naturales o sociales, y en su lugar retomar y actualizar la filosofía de Dewey para la profundización en el compromiso público con las instituciones y prácticas liberales y democráticas, sustituyendo los criterios epistemológicos de certeza, racionalidad o de validez por los criterios pragmáticos de eficacia en la construcción de una idea edificante y comunitaria de la solidaridad pública.

Para terminar, discuto las críticas cosechadas por la repetida oferta de Rorty de poner su neopragmatismo al servicio de la teoría feminista. Este movimiento político e intelectual funciona como una especie de banco de pruebas para la filosofía neopragmatista, por enfrentarse al problema práctico de los déficits de reconocimiento de las mujeres en las sociedades liberales. Las críticas se concentrarán en la escisión entre lo público y lo privado, las restricciones impuestas a la articulación teórica del activismo político, así como su filiación liberal "de guerra fría" y su compromiso con las instituciones políticas occidentales. Para la crítica feminista, ya sea de corte universalista o diferencialista, Rorty fracasa por ignorar la influencia efectiva de las teorizaciones "fuertes" en el cambio o reforma de las prácticas sociales injustas, con lo que su feminismo desteoretizado es difícilmente utilizable en programas públicos de autodeterminación moral y emancipación política. El desplazamiento axiológico se transformaría en una vulgar apología del statu quo.

IV

Casi todo el espectro suscribe ciertos supuestos fundamentales, salvando las enormes diferencias filosóficas que separan a los participantes en los distintos debates. Así, hay un acuerdo casi generalizado acerca de la necesidad de una teoría filosófica de la verdad y de la racionalidad, libre de residuos metafísicos, que permita elaborar una concepción del lenguaje, del agente y de la comunidad sobre la que asentar propuestas de tipo ético y político que posibiliten el cambio social. También varios críticos hacen hincapié en la importancia de la filosofía como matriz fundamental de interpretación y estructuración de la cultura y para el desarrollo de una idea

normativa de Humanidad, y el peligro que conlleva renunciar a alguno de estos supuestos, so pena de caer en la irresponsabilidad intelectual y moral.

Rorty, por su parte, procede a desplazar o dislocar estos supuestos. La verdad es descrita como simple justificabilidad en un contexto determinado, lo que supone rechazar cualquier noción absoluta, trascendental o intrínseca de "verdad" y "realidad", y por tanto renunciar a fundamentar filosóficamente el conocimiento, la moralidad o el arte. Las teorías filosóficas son consideradas irrelevantes e inocuas para la elaboración y aplicación de programas políticos, y se apuesta por la hibridación de la filosofía con otros discursos académicos y culturales, como la crítica literaria o la antropología, en la creación imaginativa de nuevas comunidades cada vez más inclusivas y menos humillantes. Por último, se postula el distanciamiento irónico frente a las propias creencias filosóficas y la disolución de la misma idea formal y universal de "obligación moral" en la solidaridad pública y la autocreación privada.

Y es que Rorty no niega que existan la verdad o la realidad, ni que la filosofía pueda tener querencias políticas, ni que la historia intelectual de occidente no pueda ser entendida sin la antaño "reina de las ciencias", ni que ciertos comportamientos intelectuales puedan ser moralmente reprochables, esto es, crueles. Pero tampoco cree que estas y otras cuestiones hayan de ser asumidas tal y como lo plantean sus críticos. En este sentido, las acusaciones de relativismo, irracionalismo o esteticismo extravían su objetivo, en tanto en cuanto nuestro autor se desembaraça de los mecanismos filosóficos y axiológicos que sustentan estas posturas y las contrarias.

Por lo general, casi todas las oposiciones que maneja en sus textos (realidad y apariencia, conmensuración y conversación, epistemología y hermenéutica, sistematicidad y edificación, metafísico e ironista, lenguaje serio y no serio) se refieren a este mismo desplazamiento axiológico de la verdad a la solidaridad. Porque no creemos que deban ser consideradas como dicotomías en sentido estricto, es decir, como un sistema de oposiciones binarias de tipo lógico o semántico, mutuamente excluyentes, con contenidos proposicionales contradictorios. La preferencia por el segundo término es una marca del desplazamiento, esto es, una anulación pragmática de la oposición binaria.

Lo que persigue Rorty es la paulatina disolución de los límites disciplinares entre el conocimiento, la moral y el arte en favor de un modelo indiferenciado de valoración contingente. Este motivo ya está en Dewey y sus esfuerzos para dar con una teoría de la indagación o de la valoración que pudiera referirse indistintamente al estudio de la naturaleza, a la resolución de dilemas morales, a la creación artística o a la comunión religiosa. Pero por otra parte, da un paso más allá al desembarazarse de la misma noción de teoría, es decir, de cualquier criterio normativo a la hora de determinar la verdad o racionalidad de los proyectos científicos, políticos o culturales. La vía para este desplazamiento no puede ser una argumentación racional, del mismo modo que su resultado no puede ser una teoría nueva. El carácter negativo, terapéutico o deconstructivo del trabajo filosófico de Rorty tiene aquí un sentido claro:

evitar el retorno a la filosofía sustantiva, entendida siempre como una actualización inoportuna de la metafísica.

Y también tiene una dimensión romántica y trágica, que por otro lado es propia del pragmatismo clásico. La imagen cervantina del "caballero pragmatista" luchando contra gigantes que resultan ser molinos de viento es usada por varios críticos del espectro. El neopragmatista deja de confiar en la posibilidad de caracterizar adecuadamente las propiedades intrínsecas de la realidad, y pasa a concentrarse en la autocomprensión y determinación de la propia identidad y la acción en dos ámbitos: como miembro público de una comunidad cada vez más amplia de ciudadanos (sujeto político), y como individuo privado inmersos en la tarea de redescibirse y autocrearse privadamente (agente moral). Rorty combina pero no confunde la imaginación quijotesca con el practicalismo sanchesco. La imposibilidad de aunar bajo un único manto teórico la sublimidad y la decencia, el compromiso solidario con los otros y el compromiso personal con uno mismo, es un corolario natural del abandono del proyecto metafísico. En ambos casos, el individuo es instado a proceder reflexivamente a partir de los materiales disponibles, como la identidad biográfica o la comunidad de pertenencia, sin ningún tipo de respaldo exterior que dote de coherencia, sentido o unidad a la existencia humana.

Por otro lado, los sectores más virulentos y exasperados del espectro, aquellas críticas que esgrimen acusaciones de conservadurismo político, relativismo cultural, irracionalismo vulgar e irresponsabilidad moral, las que recurren frecuentemente a la caricatura, el exabrupto y el anatema, quedan anuladas o contrarrestadas en mi lectura. Rorty no es un renegado de la filosofía, ni una bestia negra del pensamiento progresista, ni un sofista frívolo y malintencionado que nos lleva a la catástrofe intelectual y moral. Estas estrategias retóricas retratan ante todo al que las formula, y suponen un claro ejemplo de contradicción preformativa: para descalificar al neopragmatismo, se utilizan exactamente las mismas técnicas de manipulación emotiva y descripción sesgada de las que se acusa a Rorty. Es evidente que este movimiento es del todo ilegítimo en pensadores que se reclaman partidarios de la argumentación racional y del lenguaje serio e ideológicamente neutral de la crítica filosófica.

Entiendo que las propuestas de Rorty para una cultura post-filosófica son un trasunto del movimiento moderno de secularización cultural, y por eso sus reflexiones éticas y políticas son aplicables fundamentalmente a las sociedades laicas occidentales, con lo que el etnocentrismo es otra consecuencia evidente de este desplazamiento axiológico. En último término pretende eliminar el barniz teológico que aún reviste a la filosofía moderna, desvelar las raíces mitológicas y la nostalgia de lo absoluto que encubren algunos programas filosóficos contemporáneos. En varios lugares sugiere que ciertos filósofos escriben sobre la "Verdad" o la "Racionalidad" en un sentido redentor, teológico, tal y como los pensadores medievales escribían sobre "Dios". Así pues, podemos entender el discurso neopragmatista como una apuesta por el agnosticismo antiautoritario y liberal, frente al gnosticismo teísta que se divisa detrás de varias teorías de la verdad, de la realidad o del lenguaje en algunos pensadores contemporáneos. Su desdén hacia las pretensiones mesiánicas y

cosmológicas del último Heidegger van en esta dirección, así como su preferencia por el Derrida más personal e inclasificable, o sus críticas a lo que considera subterfugios sub specie aeternitatis como la validez universal de Habermas o el realismo post-ontológico que subyace a la "imagen moral del mundo" de Putnam.

Por ello la filosofía debe abrogar sus pretensiones de convertirse en el árbitro definitivo de la Weltanschauung occidental, y contentarse con su más modesto papel de mediadora entre conversaciones plurales e indecibles. Si la privatización de las creencias religiosas posibilita la aparición de instituciones democráticas y garantiza la libertad en la autocreación individual, la privatización de las creencias filosóficas puede suponer un paso más en el afianzamiento de una autopercepción discursiva y plural de las sociedades occidentales. Esta es la ventaja a largo plazo que Rorty encuentra en la filosofía pragmatista.

Por otra parte, creo que los ataques de Rorty al "profesionalismo" filosófico tienen más alcance que la simple crítica a ciertas escuelas por fomentar el corporativismo exclusivista, o el lamento nostálgico por la desaparición del intelectual público de perfil deweyano, comprometido con la sociedad de su tiempo y activo militante en programas políticos y culturales. El abandono de la epistemología implica que la formación filosófica ha de ser concebida como un proceso dialógico de construcción de la propia identidad moral, de edificación o maduración. Considerar la filosofía como género de escritura es pensar al filósofo como miembro de una comunidad reducida que lee y escribe imaginativamente sobre un conjunto heterogéneo y cambiante de libros, y que en contadas ocasiones puede generar cadenas de efectos en otras comunidades más amplias.

En sus polémicas lecturas de pensadores del pasado y del presente, Rorty tan sólo lleva a la práctica su propuesta de considerar la indagación textual como un proceso de continua recontextualización, al servicio de los intereses de solidaridad y autocreación. La fidelidad no puede ser un objetivo hermenéutico, del mismo modo que la neutralidad axiológica y la búsqueda de la certeza trascendental en el texto no están en la agenda del pragmatista.

Para terminar, haré un repaso breve de las consecuencias del desplazamiento axiológico propuesto en el ámbito de la teoría ética, así como de las tensiones o problemas más importantes que quedan sin resolver.

Se puede decir que Rorty esboza una suerte de metaética negativa, deconstructiva o contingente, crítica con el proyecto moderno de análisis y fundamentación racional del discurso moral, mediante la sustitución de conceptos fundamentales del "léxico último" de la teoría ética, dado que el desplazamiento axiológico desarticula de alguna forma la división metodológica entre metaética, ética normativa y moralidad práctica. Si, como Rorty pretende, la moralidad y la prudencia no son sino distintos grados de contingencia axiológica, el léxico tradicional de la teoría ética ha de ser reformulado. Al hilo del desplazamiento de la verdad hacia la solidaridad, algunas de las sustituciones sugeridas serían:

i) la validez universal por la valoración contingente, en tanto que criterio para determinar la pertinencia e importancia del discurso, sobre todo en sus efectos de inclusividad comunitaria y percepción del sufrimiento ajeno;

ii) la conciencia moral por la competencia redescritiva o autoridad semántica, en dos ámbitos interrelacionados: como miembro comprometido con una sociedad libre y como individuo librado a la contingencia en la formación de su identidad privada;

iii) la obligación moral y la justicia por la lealtad ampliada hacia sujetos y grupos en cuyos valores e instituciones uno pueda reconocerse;

iv) la argumentación moral o justificación normativa por la persuasión no humillante en la interpelación moral y la reelaboración discursiva de los valores;

v) la fundamentación racional por la edificación o educación moral como objetivo último de la ética, y en último término la filosofía por la crítica literaria como ámbito pedagógico y formativo idóneo.

En cuanto a las tensiones, los elementos más problemáticos de su pensamiento serían:

i) Lo público y lo privado. *Lejos de ser una simple máxima prudencial para evitar que las ansias de redescipción privada se interpongan en el compromiso público de solidaridad, esta distinción atraviesa aspectos metaéticos y éticos fundamentales, y plantea una dualidad problemática en cuanto al lenguaje y la acción morales. El agente moral aparece escindido en dos procedimientos de valoración diferenciados y en algún caso inconsistentes.*

ii) lo etnocéntrico y lo etnoperiférico. *La determinación del "nosotros" frente al "ellos" genera una asimetría problemática, que de por sí mina el esfuerzo de inclusividad creciente. El holismo y el nominalismo declarados excluyen la posibilidad de encontrar un conjunto de valores o prácticas más básico o fundamental, o simplemente más consensuado, en torno al que se articule el modelo de comunidad vinculante. Nunca queda claro ese "nosotros", por lo que existe la posibilidad de la perpetuación de la exclusión arbitraria de los "otros" (mujeres, minorías étnicas o sexuales, etc.)*

iii) lo político y lo filosófico. *Aunque pretenda mantener separadas ambas esferas, nos hayamos ante un problema similar al de lo público y lo privado. No sabemos si esta distinción es política, con lo que el discurso filosófico que la hace plausible sería totalmente superfluo, o propiamente filosófica, con lo que caería en una flagrante contradicción. Si la filosofía careciese totalmente de relevancia cultural sería en efecto ingenuo utilizarla con fines políticos. Pero Rorty pretende redefinir su papel, y no excluirla totalmente de la vida intelectual, política y moral de occidente.*

iv) lo literario y lo vivencial. *La construcción de la identidad moral se desarrolla siempre en un entorno formativo literario, textual, vinculado a un colectivo dado, el de los intelectuales. El modelo de agente moral puede ser más o menos complejo y*

sofisticado, en la medida en que se vuelve elitista y restrictivo. La humillación real en entornos extraliterarios, como los económicos, parece que sólo puede ser abordada desde premisas literarias, y no científicas o teóricas.

Así mismo, su reivindicación del patriotismo y su optimismo infundado en las instituciones y prácticas de la democracia norteamericana parece excesivo, vistos los recientes acontecimientos internacionales y las aventuras imperialistas y criminales que están aún por llegar.

I.- INTRODUCCIÓN: EL ESPECTRO CRÍTICO

I.1- Objetivos y metodología: efectos de lectura y espectro crítico

Richard Rorty es un filósofo tan popular como controvertido, y a lo largo de estas dos últimas décadas sus escritos han generado una voluminosa bibliografía crítica. Su original combinación y confrontación del pragmatismo norteamericano con el pensamiento europeo contemporáneo ha venido a superar los típicos problemas de comunicación entre las distintas "tradiciones" que componen el variado panorama de la filosofía de finales del s. XX. Rorty ha participado de manera destacada en los debates actuales más señalados sobre cuestiones metafísicas, epistemológicas, éticas y políticas, y podemos sin duda incluirlo en la lista de los pensadores más importantes y discutidos de hoy en día. Prácticamente la totalidad de su obra ha sido traducida al castellano, lo que indica el interés que despierta en los países de habla hispana.

Porque de todos es sabido que Rorty asume siempre posiciones arriesgadas, demasiado llamativas como para ser ignoradas, y siempre susceptibles de crítica. Tenemos variados ejemplos de esto en sus reiterados llamamientos al abandono de la noción de "verdad" o "método" y de lo que llama la filosofía "epistemológicamente centrada" -como la metafísica o cierta filosofía analítica- y su apuesta por una filosofía no fundacionalista y terapéutica, más próxima a la crítica literaria que a la práctica científica. O en su polémica defensa etnocéntrica de las instituciones de las democracias nortatlánticas, y su recuperación de un sentimiento de optimismo patriótico estadounidense y de fe en el reformismo de raíz socialdemócrata. O en su defensa de una neta delimitación entre lo público y lo privado, entre la responsabilidad hacia los otros y el compromiso con uno mismo.

Estas y otras propuestas son presentadas con un tono aparentemente ingenuo e irónico y a veces conscientemente provocativo, con lecturas e interpretaciones cuando menos aventuradas de filósofos clásicos y contemporáneos -su peculiar versión de la "tergiversación vigorosa" [*strong misreading*] del crítico literario Harold Bloom- además de no pocas ambigüedades y tensiones conceptuales y una actitud antiprofesional y antiacadémica que parece exasperar a algunos de sus interlocutores.

Así que en la última década hemos podido constatar una suerte de frente crítico anti-Rorty en distintos escenarios de la filosofía contemporánea: en el debate entre programas neokantianos universalistas (Apel, Habermas, McCarthy) y comunitarismos de raíz neoaristotélica y hermeneútica (Taylor, MacIntyre), en los escritos de

destacados pensadores tardoanalíticos (Searle, Putnam, Hacking, Toulmin), en los múltiples feminismos (Lovibond, Fraser, Amorós) y variados postmodernismos (Lyotard, Vattimo, Derrida y epígonos), e incluso entre los mismos compañeros de viaje neopragmatistas (Bernstein, West); todos han encontrado ocasión para discutir con Rorty, criticar algunos de sus planteamientos o simplemente descalificar sus propuestas. En nuestro país también ha habido críticas bastante manifiestas y belicosas, muchas veces a la zaga de alguno de los autores citados.

Esto será lo que a partir de ahora denominaremos el *espectro crítico*, el espacio conceptual y textual de nuestro trabajo. Porque el cometido de esta investigación doctoral es *la exposición y discusión del pensamiento de Rorty, y en especial de sus aportaciones a los debates más recientes en filosofía moral y política, desde las respuestas críticas de sus contemporáneos*.

No es usual iniciar una investigación académica acerca de un pensador por las respuestas que ha recibido, más bien al contrario: parece más apropiado comenzar por la obra del autor para después pasar a sus críticos, exponer primero las causas y pasar luego a los efectos. Somos conscientes de los peligros de esta inusual aproximación crítica. En cierto modo invierte la linealidad "natural" o causal del discurso expositivo. También corremos el riesgo de solapar o repetir autores y temas, por las inevitables reiteraciones y lagunas de un espectro crítico muy heterogéneo. O puede quedar difuminado el objetivo concreto de la investigación, por la profusión de nombres, problemas y textos que a lo mejor no tienen relación directa con lo que se quiere discutir.

Pero creemos que nuestra aproximación es harto más fructífera e iluminadora que otras, y permite hacer una lectura seria, compleja y quizá novedosa de este autor. En principio, este procedimiento nos ayuda a contextualizar su pensamiento, reconstruir la "situación" u "horizonte" en que se desenvuelve y desde el que interpela a sus contertulios, a través de los "efectos" o consecuencias que su lectura ha provocado en distintos ambientes filosóficos. A partir de ahí podremos cumplir objetivos *expositivos* (reconstrucción de las aportaciones de Rorty a la filosofía contemporánea), *exegeticos* (interpretación del estado de la cuestión en determinados debates, pertinencia de ciertas lecturas de y sobre Rorty) y *críticos* (localización de problemas y tensiones en la obra rortyana a partir de sus comentaristas y detractores). La referencia a conceptos fundamentales del pragmatismo y la hermeneútica no es gratuita: creemos que pueden dar cobertura teórica y metodológica a nuestro trabajo. Por ello nos detendremos brevemente en algunos rasgos comunes de estos dos movimientos filosóficos, a fin de justificar la pertinencia de nuestro enfoque.

La máxima pragmática de evaluación por consecuencias, una de las señas de identidad del pragmatismo norteamericano, nos exhorta a evaluar el significado de los enunciados -científicos, estéticos, éticos, religiosos, etc.- por las consecuencias o efectos prácticos que de ellos se deriven, por la forma en la que modifiquen el comportamiento futuro. Varios motivos confluyen en esta ansia practicalista de los pragmatistas: la crítica de la "falacia intelectualista" cartesiana (Peirce) y del dualismo implícito del empirismo anglosajón (James, Dewey), la admiración por la praxis científico-experimental y la vocación pública, comunitaria y reformista de la indaga-

ción intelectual. En todo caso, los tres filósofos manejan la misma noción de lenguaje: un sistema de disposiciones, prácticas o hábitos lingüísticos cuyos efectos modelan la conducta humana y amparan los comportamientos cooperativos en el seno de una comunidad de hablantes-actores.

Este supuesto metalingüístico influye claramente en la noción pragmatista de *investigación*: Peirce desarrolla su teoría de la verdad como límite de probabilidad de consenso entre los investigadores; James somete a crítica la noción monista y determinista de "verdad" y apela a una "corriente de consciencia" historizada, pluralizada y comunitaria; y finalmente Dewey critica el paradigma veritativista de la "búsqueda de certeza" y plantea su propio modelo de investigación transdisciplinar, aplicable tanto a la ciencia como a la ética y la política, donde los problemas se instituyen y resuelven intersubjetiva y públicamente modificando la situación problemática de partida, y dando lugar indefectiblemente a nuevas situaciones problemáticas. En todos los casos, la indagación intelectual parte de la efectualidad del lenguaje en la experiencia, y necesariamente se remite a ella. Ahí estaría la raigambre práctica, y por tanto ética, del pragmatismo¹.

En lo que se refiere a la hermenéutica, Gadamer acuña el principio de la *historia efectual* para dar cuenta de ciertas especificidades de las *Geisteswissenschaften*, en la que la comprensión es posibilitada y mediada por los efectos históricos del uso del lenguaje dentro de una distancia temporal, por la facticidad de una tradición articulada textualmente que configura nuestra comprensión del mundo. En las ciencias del espíritu tiene que darse una identificación unitaria de "saber y efecto". La tarea de la hermenéutica filosófica es hacer consciente dicha efectualidad, hacer explícitos los prejuicios desde los que se hace la reflexión, devolver a la experiencia su complejidad pre-metódica y pre-científica en una lógica comunicativa de preguntas y respuestas imbricada en un horizonte de comprensión, en una tradición discursiva y polémica, y por tanto en una comunidad de intérpretes. En una *conversación*, en suma. También la hermenéutica es ante todo un *ethos*: el principio de la historia efectual es una exigencia teórica no sólo para la interpretación y comprensión, sino también para la aplicación, tercer momento hermenéutico².

En ambas tradiciones hay muchos puntos en común, y este será uno de los motivos más recurrentes en los textos de Rorty, y volveremos en varias ocasiones sobre ello a lo largo de nuestra investigación. Pero ahora nos interesan fundamentalmente los aspectos que podríamos denominar *metodológicos*, los referidos a la manera más adecuada de comprender la obra de un pensador. Tanto para el pragmatismo como para la hermenéutica, la indagación intelectual tiene por objeto el estudio de los efectos del lenguaje, ya sea como teoría científica, tratado filosófico, programa político, mito religioso u obra de arte, en distintos ámbitos de la experiencia humana. Pero esa misma

¹ Peirce (1965:200-223), James (1907:36-53), Dewey (1903a:3-39), (1925b:3-21), (1939). Cfr. también Alexander (1995:131-154), Bello (1989:66-73), Bernstein (1992a:323-331), Murphy (1990:33-38,63-77), Pérez de Tudela (1988:65-80), Thayer (1968:349-365,419-431), West (1989:3-8,43-54,71-111).

² Gadamer (1975:370-383,415-458), (1986:63-80), Vattimo (1991:9-12).

indagación se convierte a su vez en un efecto más que configura la experiencia³. En nuestro caso, los efectos serán *efectos de lectura* plasmados en disputas filosóficas, investigaciones académicas, discrepancias políticas o simples descalificaciones en periódicos o revistas; el conjunto de respuestas y contra-respuestas que la lectura de Rorty ha provocado en entornos académicos y más allá de ellos.

En el estudio de una situación problemática u horizonte hermenéutico de este tipo -un cuerpo textual muy discutido- es ingenuo aspirar a una comprensión "pura", "originaria" o "primera", a una percepción de la obra no mediatizada por las lecturas y relecturas planteadas por otros críticos, por la tradición o comunidad de investigadores. Esto, que tan obvio nos parece para los grandes pensadores de la tradición occidental, también se cumple en el caso de filósofos contemporáneos como Rorty. En su caso, la producción intelectual abarca un período de tiempo más o menos largo (cerca de treinta años), está compuesta mayoritariamente de artículos o *papers* de diversa temática, y con una vocación decididamente polémica tanto con contemporáneos como con los clásicos más ilustres y venerables.

Es decir: la situación problemática de la que partimos o el horizonte que pretendemos reconstruir no sólo incluye a Rorty, sino también a los pensadores que relee tan aventuradamente, y a los críticos que discrepan de sus interpretaciones, y a los distintos públicos a los que se dirige. Si no consideramos además del contenido de sus propuestas el contexto en el que estas se plantean, las respuestas que provocan y las consideraciones ulteriores de nuestro autor, corremos el riesgo de sesgar y parcializar la investigación por situar las polémicas en una especie de limbo intelectual al margen de la conflictiva realidad académica y política en la que se desarrollan. Por el contrario, atender en un primer momento a los efectos del pensamiento rortyano, a la recepción crítica y las réplicas que ha provocado, cumple los requisitos de la investigación tal y como la hemos apuntado: sitúa e identifica el problema, lo pone en perspectiva, nos dota de una tradición o comunidad de investigadores que permite analizar la deriva de sus planteamientos: la influencia de las críticas en su obra, las matizaciones o cambios de postura por la presión crítica, las concesiones a los críticos, etc. El horizonte se amplía, se vuelve más voluminoso y complejo, pero también más interesante.

Y es que los efectos de lectura han de ser entendidos en clave de formación y reelaboración de la *identidad intelectual* de los pensadores en liza: los críticos escribirán para identificarse (los menos) o des-identificarse (los más) con Rorty, reconstruyendo tanto sus propias identidades filosóficas como asignándole a nuestro autor una identidad determinada, que es la que evaluaremos repasando el espectro crítico. De la misma manera, Rorty construye su identidad asimilando y redirigiendo los efectos de escritura de los pensadores que glosa y discute, clásicos o contemporáneos, y poniendo en juego nuevos efectos que llegarán a los críticos⁴.

³ Derrida también insiste en que la función de la escritura es producir efectos. Cfr. Derrida (1984:354).

⁴ Bello (1990:11) indica que la recontextualización que hace Rorty de distintos pensadores supone "la construcción de un modelo axiológico de identidad [...] la función identificadora que de hecho le sirve para construirse su comunidad de pertenencia o identidad filosóficas". Cfr. también Bello (1992:226-227), Del Águila (1992:50). Este acercamiento antimetodológico y redescritivo a la filosofía tiene dos

Una de las metáforas más celebradas y discutidas de nuestro autor ha sido aquella tomada de Oakeshott: considerar la filosofía como "una voz más en la conversación de la Humanidad"⁵. Como argumentaremos posteriormente, creemos que esta "conversación" rortyana no es sino una redefinición de la "investigación" deweyana descrita ahora en términos casi hermeneúticos. ¿No parece adecuado empezar oyendo su voz en la conversación filosófica occidental? Si nos circunscribiésemos exclusivamente a nuestro filósofo, aislando los nudos conceptuales de sus obras y discutiendo las coherencias y contradicciones internas, no saldríamos de monologismo solipsista propio de erudiciones pretéritas, ni podríamos comprender qué problemas de la filosofía contemporánea pretende resolver o disolver. Oiríamos una sola voz, y no la conversación entera. Tomando seriamente en cuenta las sugerencias rortyanas sobre la investigación filosófica como recontextualización y sobre el carácter conversacional del discurso filosófico, no podemos sino seguir la vía de la confrontación argumentativa con otros pensadores para desentrañar los nudos conceptuales de su obra⁶. Es en el contraste entre sus propuestas y las de sus críticos dónde más claramente podemos definir aquellas y éstas, dónde podemos comprender las claves del pensamiento rortyano, y los autores en los que se apoya.

Con esto no queremos decir que aceptemos y asumamos la posición de Rorty, ni que nuestro único referente metodológico sea la "recontextualización" tal y como éste la entiende. Basta con observar el trabajo de cualquier filósofo contemporáneo, sus procedimientos y métodos en la docencia o la investigación, para constatar cómo a través de la confrontación y revisión de diversos autores y temas se termina por construir un horizonte crítico que permite iluminar y cuestionar no ya la posición de alguno en particular, sino las problemáticas generales que recientemente atraviesan el discurso filosófico de la modernidad tardía -y que tornan la argumentación en algo harto más atractivo que la mera discusión local de tal o cual pensador.

La paráfrasis que aquí hacemos del conocido texto de Habermas no es casual, y sirve de excelente ejemplo para constatar como un filósofo relevante perfila su pensamiento revisando y criticando a sus congéneres, embarcándose en disputas y polémicas, jaleando a sus críticos para la profundización y matización de sus tesis respectivas. De esta manera consigue no sólo precisar muchas cuestiones que atañen a su programa filosófico-normativo de articulación y fundamentación de una ética comunicativa, sino hacer un retrato magistral del paisaje filosófico de finales del siglo XX.

efectos claros: a) obliga a toda crítica a ser, a su vez, "recontextualizadora", y b) transforma el cuestionamiento de las tesis rortyanas en excursos *ad hominem*: al criticar al Dewey de Rorty, por ejemplo, realmente criticamos la identidad filosófica y política de Rorty. Cfr. Hall (1994:5-10,212-221).

⁵ Rorty (*FEN*:351-355). El concepto es de Oakeshott (1959), y nuestro pensador lo vincula a la "conversación" gadameriana, e indirectamente a la "investigación" deweyana.

⁶ Rorty (*ORV*:13-153). Sobre la necesidad y pertinencia de recontextualizar y "malinterpretar" a los clásicos para mantener viva la herencia pragmatista, cfr. Rorty (1985:47). Bochner y Waugh (1995:211,223-228) ven en la filosofía rortyana una sustitución de la *descripción* (escribir-sobre) por la *negociación* o interpelación (hablar-con), que refleja el paso efectivo de la filosofía de la conciencia a la filosofía de la comunicación.

Con unas pretensiones muchísimo más humildes aquí queremos emular este procedimiento, recurriendo a los críticos para intentar profundizar en la filosofía de este pensador estadounidense.

1.2.- Sobre los dos sentidos del término "espectro"

Vamos a usar el término "espectro crítico" para referirnos a la heterogénea respuesta crítica a Rorty, a los efectos de lectura de su obra, a los autores que han encontrado ocasión de leerlo y criticarlo por escrito. Nuestro vocablo tiene dos sentidos que se relacionan alegóricamente con este trabajo, y que no está de más clarificar para evitar malentendidos o erróneas atribuciones de intención.

En las ciencias naturales, el "espectro" describe la dispersión de fenómenos ondulatorios como la luz, el sonido, la radiación, etc., en un conjunto de gamas o frecuencias. Así, hablamos de "espectro cromático" para describir la gama de colores en una paleta, "espectro lumínico" para referirnos al rango de rayos de luz entre el infrarrojo y el ultravioleta descompuesto por un prisma translúcido, "espectro electromagnético" para representar las radiaciones electromagnéticas de un campo, etc. Los espectros pueden ser continuos, y así nos ayudan a concebir elementos no percibidos individualmente por su necesaria intercalación dentro del rango espectral, como aquel matiz del azul que se adivina al ordenar todas las gradaciones del color en un espectro, según el conocido ejemplo de Hume. Pero también podemos concebirlos discretamente, con saltos e interrupciones que han de ser explicados o rellenados *a posteriori*, como parece suceder con la energía en ciertas versiones de la mecánica cuántica.

En el trazado de nuestro espectro crítico particular aparecerán ambas características: comprenderemos mejor algunas objeciones contrastándolas con otras contrarias o paralelas, relacionándolas y sopesándolas en el contexto de la discusión y por tanto reconstruyéndolas en un sentido distinto al que tendrían en solitario, y también localizaremos y diagnosticaremos las lagunas o puntos en blanco que Rorty o la crítica ha podido dejar pasar.

El segundo sentido, el escatológico y más usual, también tiene cierta relevancia para nuestra exposición. Con esto no queremos abdicar de la filosofía para ingresar en las dudosas huestes de la parapsicología y el ocultismo. De todas maneras, los fantasmas y apariciones hayan tenido un lugar destacado en muchos relatos y argumentaciones fundacionales a lo largo de la historia de la filosofía: el "daimón" que susurraba de continuo en el oído de Sócrates, las espectrales sombras que encantaban a aquellos pobres prisioneros de la caverna platónica, el geniecillo perverso que malévolamente confundía a Descartes, el fantasma que recorría la Europa de Marx, o los inquietantes modelos de la reciente filosofía de la mente -la "metáfora del ordenador" o el "cerebro en la cubeta", versión cibernética del *trickster* cartesiano.

Nuestros espectros serán menos fascinantes, pero igualmente turbadores. Como por ejemplo los que muchos críticos de Rorty dicen que irresponsablemente éste ha

invocado: los espíritus del "historicismo", "relativismo", "irracionalismo" y "nihilismo"; la frivolidad intelectual, la ingenuidad política o -peor aún- un escandaloso cinismo que sólo conduce a la catástrofe. El fantasma de Trasímaco o de Nietzsche, cuyo último avatar parece ser Derrida. También los que el norteamericano dice haber desenmascarado y anatematizado en la misma raíz del pensamiento filosófico canónico, los espectros de Platón, Descartes y Kant: "fundamentalismo", "esencialismo", "representacionalismo", "trascendentalismo", "universalismo"; los intentos de poner las bases del conocimiento o la moral más allá de la contingente experiencia humana. Estas dos reuniones de espectros, pensadores y conceptos, constituyen la vertiente polémica más clara del pensamiento rortyano, y su exposición será un objetivo fundamental en este trabajo.

Porque creemos que muchas lecturas e interpretaciones de Rorty parecen hechizadas por alguno de estos espíritus y han contribuido a la popularización de una lectura "estándar o normalizada" del neopragmatismo que es necesario explicitar y criticar; una imagen que algunas veces roza la caricatura ingeniosa y otras muchas cae en el anatema moral. Richard Bernstein, compañero pero también crítico pertinaz de nuestro autor, afirma que:

[Rorty] ha sido acusado de ser "autocomplaciente", "frívolo", "pedante", "voyeur", "insensible", e "irresponsable". Vapulear a Rorty se ha convertido rápidamente en una nueva industria cultural.⁷

En nuestra exposición del espectro crítico tenemos que dar cuenta de esta "nueva industria cultural", que expresa no sólo proposiciones o críticas filosóficas, sino también actitudes políticas y morales. Antes decíamos que en este juego de efectos de lectura se plantea no sólo la identidad de Rorty en tanto que filósofo, sino también las identidades de sus críticos. La segunda acepción de "espectro" que aquí manejamos resume ciertos procesos identificatorios que emplean los críticos de Rorty, y que éste utiliza a su vez para desvincularse de la tradición filosófica moderna. La identidad filosófica de los contendientes es, en último término, lo que está en juego en este proceso conversacional que en ciertas ocasiones se troca en una lamentable "caza de brujas".

⁷ Bernstein (1990:34). Hall (1994:1-2,9) diagnostica el "resentimiento" de muchos críticos de Rorty como "falta de condescendencia" hacia su uso indiscriminado de la *ironía*. Cfr. también Kolenda (1990:xi-xv), Reese-Schäfter (1991:9-10). Como ejemplo de exasperación en nuestro espectro podemos citar las observaciones de Apel sobre la falta de pertinencia de las "citas aparentemente cínicas y provocadoras" de Rorty, y la necesidad de "no dar ninguna oportunidad" a una "filosofía llena de efectos literarios" de raigambre nietzscheana, en alusión explícita a Rorty y compañía (Apel, 1990:84n,95). Bello (1990:24n-25n), (1997:60n) cita también a Apel y al mejicano Ernesto Sosa como ejemplos de esta exasperación, mostrando como las jaculatorias morales se disfrazan de "seriedad" filosófica, y nos recuerda otros ilustres casos de "argumentación" *ad hominem* que buscan la estigmatización o descalificación de un pensador. Cfr. también Bello (2001:86-87).

1.3.- Estructura del trabajo: contextos de comprensión y ordenación del espectro crítico

Para evitar o minimizar en la medida de lo posible las dificultades conceptuales y expositivas que acarrea nuestro *modus operandi*, tenemos que hacer un recuento ordenado de los autores que en algún momento han confrontado sus posiciones con las del filósofo norteamericano. Es decir, tenemos que configurar de alguna manera el espectro, clasificarlo previamente siguiendo algunos criterios que nos faciliten la tarea de revisión y exposición y hagan comprensible su lectura.

Rorty ha sugerido una tipología para describir las críticas a cualquier filósofo original, y que no podemos dejar de citar por ser perfectamente aplicable a su caso. Así, existirían críticos *de tercera fila* que centran sus ataques en acusaciones de "frivolidad intelectual o corrupción de la juventud"; críticos *de segunda fila* que se centrarían en destacar la "ambigüedad en el uso de términos" o "vaguedad en las conclusiones" tomando al autor en cuestión de forma aislada, estricta y literal y defendiendo la "sabiduría convencional" de la crítica filosófica tradicional; y finalmente críticos *de primera fila*, que, superando la literalidad y restricción de los anteriores, "se abren su camino profundamente hacia las esperanzas y miedos del filósofo que critican", "se maravillan de la originalidad de los pensadores criticados", y redefinen y optimizan la obra de éstos ignorando deliberadamente los "huecos en los argumentos" y "los infortunados efectos colaterales" de aspectos menores de su obra, para finalmente dar cuenta de la imposibilidad o ineficacia de la filosofía del autor para resolver las cuestiones fundamentales que éste ha planteado y que el crítico considera necesarias⁸.

Obviamente no vamos a seguir esta sugerente clasificación, aunque nos encontraremos con estos tres tipos de críticos en el análisis del espectro, a veces bajo la misma firma. Volvamos, pues, a los conceptos pragmático-hermeneúticos de *situación* y *horizonte*, que podemos sintetizar en el más prosaico de *contexto*. El abordaje de los distintos asuntos polémicos que van jalonando la trayectoria intelectual de Rorty es complicado: son muchos los autores y las temáticas. Además la discusión será hasta cierto punto ininteligible si la exponemos "en frío", sin aportar las claves que indiquen por qué este asunto es problemático, desde qué perspectiva aborda la cuestión, hacia qué audiencias dirige su discurso y cuáles son los resultados que pretende conseguir. Es decir, tenemos que tener en mente tanto la temática de la discusión como el movimiento o tradición al que se adscribe el crítico.

De hecho creemos que muchas de las críticas a Rorty, sobre todo aquellas que vienen a confluír en lo que hemos denominado "lectura estándar o normalizada", tienen que ver con alguna forma de lectura descontextualizada y por tanto desenfocada y mal

⁸ Rorty (1987:11-12). Este breve artículo es una reseña de Habermas (1985), donde se introduce esta curiosa clasificación para mostrar como el francfortiano es un "crítico de primera fila", aunque con muchas concesiones a los modos de los "críticos de segunda" -y lamentablemente también a los "de tercera", sobre todo en la típica caracterización peyorativa de los *posties* (post-estructuralistas, post-analíticos, post-fenomenológicos, post-modernos, etc.).

orientada. Al ignorar en qué contexto y a qué público se dirige cuando formula algunas de sus tesis más provocativas (contextos y públicos tanto filosóficos como políticos y culturales en el más amplio sentido), los críticos pueden tergiversar el sentido de sus afirmaciones, y extraer conclusiones equívocas. Para evitar estos "efectos perversos" en nuestra lectura, y a modo de introducción al espectro crítico, queremos aportar ciertas claves que ayuden a entender el desarrollo del pensamiento rortyano, su descrédito de la filosofía analítica, su matriz disciplinar original, y su viraje hacia la tradición norteamericana por antonomasia, el pragmatismo, así como hacia la filosofía europea reciente.

Expondremos dichas claves como pequeñas historias o *narrativas* de algunos eventos de la filosofía, la cultura o la política en el s. XX, en especial en los EE.UU. Este procedimiento no es novedoso, y muchos críticos de Rorty suelen emplearlo para dar su propia opinión de como se ha desarrollado tal o cuál problema, y porqué está equivocado al tratarlo así. Antes citábamos el caso de Habermas, que dedica varias páginas a exponer los cambios en la auto-percepción de la tarea crítica desde Kant hasta la actualidad, o a narrar la evolución del par identidad-diferencia en la filosofía metafísica y postmetafísica, o a examinar la evolución de un concepto de realismo pragmatista y postkantiano y de naturalismo débil postdarwiniano desde Peirce hasta la filosofía analítica más reciente⁹, todo ello con la finalidad explícita de contextualizar, desarrollar y precisar sus objeciones a los planteamientos neopragmatistas, y con ello afirmar su propia identidad como garante de la continuidad de la modernidad, ese "proyecto inacabado". Con ello gana en eficacia crítica y claridad expositiva.

En nuestro espectro hay muchos otros ejemplos: Apel recurre ocasionalmente a su propia biografía para explicar por qué es necesaria una teoría de la racionalidad que sustente una ética fundamentada trascendentalmente y universalista. MacIntyre recorre la historia de la filosofía para mostrar, contra Rorty, que ésta tenía una unidad temática y vital antes de la "catástrofe" de la modernidad. Y el analítico Nicholas Rescher se irá a la historia del pragmatismo para señalar el modo en que James malinterpretó a Peirce, muy similar a la manera en que Rorty malinterpreta al pragmatismo post-quineano. En todos estos casos, la historia se articula en clave narrativa antes que argumentativa, y siempre con una función explicativa y justificatoria de la crítica¹⁰. Nuestro autor también construye y reconstruye distintas narrativas históricas para justificar sus planteamientos, ya sea en filosofía como en política o literatura, y les prestaremos bastante atención¹¹.

⁹ Cfr. Habermas (1988:155-186), (1993:1-23), (1999:10-18, 32-40), respectivamente

¹⁰ Apel (1990:70-117), MacIntyre (1982:83-96), (1993:140-144), Rescher (1991:337). Sobre la relevancia de la articulación de narrativas para la filosofía actual, cfr. Bernstein (1992a:18-27,31-33), (1996:54). Este autor cita a Gadamer, Ricoeur, Arendt, Taylor, MacIntyre, Nussbaum y Rorty como pensadores que consideran que "la narrativa y el relato son centrales para cualquier intento de filosofar adecuadamente". Un ejemplo de contextualización de la obra de Rorty puede verse en la monografía de Horster (1991:9-26), con la finalidad expresa de hacerla comprensible para el público alemán.

¹¹ Por ejemplo Rorty (*CP*:126-138,297-318), (1989c), (1990a), (*EH*:15-22), (1994l), (*FNP*:13-106). Para una defensa del papel de las narraciones en la filosofía, cfr. Rorty (1984a), (1996j:457-8). Hall (1994:11-

Hemos seleccionado, pues, cuatro narrativas, claves o contextos que nos servirán de hipótesis interpretativas y facilitarán la exposición y discusión del espectro crítico, y que desarrollaremos en el capítulo II de esta tesis doctoral, a saber:

II.1) *la resurrección del pragmatismo*, centrándonos en su pluralidad y en las diferencias entre el pragmatismo clásico (Peirce, James, Dewey) y el neopragmatismo contemporáneo (Rorty, Bernstein, West o Putnam), y su protagonismo actual en debates contemporáneos como el de la postmodernidad, la crítica comunitarista al liberalismo o las múltiples aportaciones de la reciente teoría feminista.

II.2) *el giro lingüístico de la filosofía en el s. XX*, narrado en tres momentos: el giro lógico-epistémico (positivismo lógico y filosofía analítica), pragmático (pragmatismo americano, pragmática de los actos de habla y pragmática universal) y retórico (hermeneútica y deconstrucción);

II.3) *el conflicto entre la filosofía "analítica" y "continental"*, como dialéctica sustantiva de la historia reciente de la filosofía norteamericana, con consecuencias filosóficas, pero también sociales, pedagógicas y curriculares;

II.4) *el discurso de la izquierda norteamericana* en el s. XX: la "izquierda lírica" (años veinte), la "vieja izquierda" (años treinta y cuarenta), la "nueva izquierda" (años sesenta y setenta) y la "izquierda académica" (años ochenta y noventa).

Estas narrativas no son excluyentes entre sí, más bien al contrario. Difícilmente podría entenderse el declive del pragmatismo norteamericano entre los años cuarenta y ochenta si no es por la progresiva hegemonía de la filosofía analítica en los EE.UU., o el antagonismo beligerante entre ésta y la "filosofía continental" europea con la que el pragmatismo podía ser más afín. Por otra parte, el giro lingüístico de la filosofía es un factor que a la vez une y separa la filosofía a ambos lados del Atlántico; el asunto principal en las críticas de Carnap a Heidegger, así como en la polémica entre Searle y Derrida, no es otro que el lenguaje.

En el plano político, cierto pensamiento izquierdista norteamericano se dirige de continuo a la "filosofía continental", ya sea Foucault y Derrida como a la teoría crítica de Habermas, para actualizar sus propuestas teóricas y prácticas. Las aportaciones de los diversos feminismos son muy significativas a este respecto, donde las relaciones entre identidad y lenguaje se vuelven cada vez más explícitas, como también en los debates entre liberales y comunitaristas (los lenguajes *thin* y *thick* de la moralidad como expresión del conflicto entre derechos o normas formales y virtudes o valores concretos) o entre modernos y postmodernos (ininteligibilidad de las "grandes narrativas", competencia ética y competencia comunicativa, supuestos irracionales o conservadores del discurso anti-moderno, etc.).

23) habla de una "gran narrativa" rortyana sobre el origen y destino de la modernidad, que le ayuda a satisfacer el requisito hegeliano de articular filosóficamente su propia época.

Hay también otros factores comunes en estas claves. Casi todas son específicamente filosóficas (exceptuando la cuarta, netamente política) aunque no se sustraen a rendimientos históricos, sociológicos y políticos. Casi todas abarcan cronológicamente la totalidad del s. XX. Y en casi todas podemos ver la huella de Rorty, una participación directa en la génesis y posterior desarrollo de las polémicas y sus resultados a distinto nivel.

Porque a Rorty se le reconoce casi unánimemente como uno de los principales impulsores y renovadores del pragmatismo, y como tal es frecuentemente citado en los debates sobre la postmodernidad o el liberalismo, además de haber ofrecido varias veces su neopragmatismo a la causa feminista, sin mucho éxito a tenor de las respuestas cosechadas. También popularizó el término "giro lingüístico" en la compilación de ensayos homónima y ha investigado sus implicaciones dentro y fuera tanto de la filosofía analítica como continental. Por último, es una de las voces reconocidas de la izquierda liberal o socialdemócrata norteamericana, interlocutor y fustigador de la izquierda "académica", "cultural" o "radical". Rorty es tanto *texto* como *contexto* en este trabajo: de ahí que hayamos insistido tanto en la recepción crítica, en los efectos de sus escritos.

Así pues, en tanto que referidas a cuestiones recientes y aún no cerradas, estas narrativas son discutibles, y de hecho discutidas por el pensamiento neopragmatista y sus críticos. No hay unanimidad sobre la existencia de un "movimiento postmoderno" que pueda dar cobertura a propuestas filosóficas, políticas, estéticas y culturales de muy distinto signo. Tampoco sobre la evolución de la tradición pragmatista, o sobre las actualizaciones de Dewey por parte de filósofos contemporáneos, ya sea Rorty u otros. El "giro lingüístico" es un fenómeno plural y multidireccional, difícil de datar y mucho menos de adscribir a tales o cuales pensadores. Además, el mismo carácter genérico, meramente orientativo o contextualizador de estas claves impone el esquematismo y la brevedad, y dejar la discusión algo más detallada para los aspectos más relevantes, es decir, aquellos que involucran directamente al neopragmatista. Así que nuestro relato será las más de las veces sucinto, más doxográfico que argumentativo o crítico, y se apoyará exclusivamente en la bibliografía consultada.

Una vez hayamos expuesto estos contextos de comprensión, pasaremos a estudiar el espectro crítico resultante. Nuestra primera división aludirá a "movimientos", "tradiciones", "escuelas" o "estilos" filosóficos contemporáneos, sobre los que Rorty ha escrito y desde las que muchos críticos le han respondido. A partir de este primer ordenamiento por "aire de familia", iremos directamente a los críticos, presentándolos brevemente y exponiendo su *querelle* particular con el filósofo norteamericano:

Cap. III.) *Filosofía analítica y epistemología*. En este segmento del espectro aparecerán las críticas por la polémica "deconstrucción" rortyana de la filosofía analítica y epistemológica y su viraje hacia la hermeneútica. Aunque los protagonistas indiscutibles serán filósofos de la tradición analítica, también veremos a otros que precisamente acusan a nuestro autor de no haberse despegado lo suficiente de esta tradición, de seguir preso de sus supuestos y aporías. Las temáticas de metafilosofía, epistemología o

filosofía del lenguaje y de la mente parecerán dominantes, pero aún así insistiremos en las consecuencias ético-políticas de sus planteamientos antirepresentacionistas, nefastas para muchos de estos críticos.

Cap. IV.) *Hermeneútica*. En esta parte examinaremos las críticas que tienen como objeto la lectura rortyana de dos pensadores europeos de amplia penetración en los Estados Unidos: Heidegger y Gadamer. Para Rorty, la hermeneútica viene a sustituir a la epistemología como *koiné* de la filosofía a finales de siglo y también a configurar un nuevo modelo de intelectual y de cultura humanística. Pero su lectura postfilosófica y antifundacionalista de la hermeneútica, cifrada en una imagen de la filosofía antiautoritaria y secularizada, despreocupada de la verdad, de la racionalidad o de la universalidad, le traerá múltiples críticas de estudiosos que consideran que traiciona tanto el espíritu como la letra de ambos pensadores alemanes.

Cap. V.) *Deconstrucción*. Todavía dentro de la filosofía postnietzscheana, revisaremos la interpretación que hace Rorty de Derrida y sus polémicas con la crítica deconstructiva norteamericana. Si bien presenta al filósofo francés como compañero de viaje en el abandono de la filosofía representacionista (logocentrismo), y se apoya en propuestas derridianas fundamentales en filosofía del lenguaje y metafilosofía, Rorty polemizará con Derrida y otros discípulos acerca del estatus filosófico de la deconstrucción, su vinculación con las jerarquías y oposiciones que pretende invertir, y sobre todo sus implicaciones sociales y políticas dentro y fuera de la academia.

Cap. VI.) *Pragmatismo norteamericano y pragmática universal*. Esta parte del espectro irá hacia versiones actuales del pragmatismo a ambos lados del Atlántico: el pragmatismo deweyano, sobre todo aquél orientado hacia temas ético-políticos, así como la pragmática universal o trascendental de la ética del discurso. Los temas de discusión serán aquí bastante variados: la polémica interpretación rortyana de Dewey, los efectos perversos de la filosofía no fundacionalista o la inteligibilidad de la noción de "validez universal" aplicada a los enunciados éticos y políticos.

Cap. VII.) *Feminismo*. Avanzando más aún en la crítica política nos iremos a las respuestas que ha cosechado la oferta de Rorty de poner su neopragmatismo al servicio de la teoría feminista. Las críticas se concentrarán en la escisión entre lo público y lo privado, las limitaciones que Rorty impone a la teorización y crítica de las prácticas políticas, así como a su moderación política y su justificación de las instituciones liberales.

Para terminar, en el cap. VIII.) abordaremos las *conclusiones* de esta tesis doctoral, en la que enunciaremos sumariamente los rasgos fundamentales del pensamiento de Rorty en relación con sus críticos.

II.- CONTEXTOS DE COMPRENSIÓN

II.1.- Caída y resurrección del pragmatismo norteamericano

"El pragmatismo vuelve a ser respetable de nuevo". Así comienza el primer artículo publicado por Rorty¹, donde alude a la desaparición casi total de la escena filosófica norteamericana de este movimiento intelectual en los años previos a la muerte de Dewey, en 1951, y su posterior recuperación, primero en las contribuciones de Quine a la filosofía analítica, después en la obra de Rorty y muchos otros, hasta terminar en la actual popularidad de la filosofía pragmatista en Europa y América. Este proceso ha sido glosado por casi todos los historiadores de la tradición pragmatista², y aquí vamos a presentar un breve resumen.

Varios son los factores que contribuyen al particular y largo Guadiana del pragmatismo americano entre los años cuarenta y sesenta. Bernstein describe la caída en desgracia del pragmatismo en los siguientes términos:

En 1948, la voz de Dewey era apenas oída por los filósofos profesionales norteamericanos; la brutal verdad es que pese a la enorme influencia de Dewey durante el primer cuarto del siglo veinte, no se le tomó nunca más en serio como filósofo. Más bien era visto como un pensador de mente confusa, que quizá tenía el corazón en su sitio, pero no la cabeza. El profesionalismo académico había triunfado en la filosofía, y con él fueron marginados no sólo Dewey, sino los filósofos asociados a la "edad dorada" de la filosofía en Norteamérica, incluyendo a Peirce, James, Mead, Santayana, Royce, y Whitehead.³

Quizá la influencia de Dewey en esos primeros veinticinco años del siglo XX fue excesiva. El filósofo de Vermont era la figura omnipresente de la filosofía norteamericana y no había polémica en la que no participase (con Lovejoy, con Lippmann, con Holmes, con Russell, con Santayana, con Stevenson, con Trotsky, con Lewis, etc.) Por otra parte, el pragmatismo era muchas veces presentado como la filosofía típicamente norteamericana, el *american way of life* llevado al pensamiento, y en este

¹ Rorty (1961a:197).

² Bernstein (1986:1-20), (1992a:323-340), (1992b), (1995:54-67), Borradori (1991:5-9), Diggins (1994:386-426), Fisk (1985:23-30), Klopplenberg (1996:100-108), Kolenda (1982:57-62), Langsdorf y Smith (1995:1-3), Murphy (1990:79-81), Putnam (1992b:5-7), Putnam (1994b), Rajchman (1985), Turnbull (1982:223-238), West (1989:182-184), Westbrook (1991:537-539). Cfr. también Rorty (CP:23-29,130-132,241-248); Rorty (1991c:6-8), Rorty (1994), Rorty (1995d:68-71).

³ Bernstein (1986:2).

sentido hubo un deslizamiento gradual de la discusión estrictamente filosófica hacia el patronazgo cultural y la propaganda liberal oficial. Dice Rorty:

Alrededor de 1945, los filósofos americanos estaban, para bien o para mal, *aburridos* de Dewey y del pragmatismo. Estaban hartos de que se les dijese que el pragmatismo era la filosofía de la democracia norteamericana, y que Dewey era la gran figura intelectual nacional de su siglo, etc. Querían algún manjar nuevo en el que hincar su dentadura filosófica.⁴

Otra de las características del pragmatismo es su pluralidad interna y su vocación multidisciplinar, sobre todo si nos centramos en sus tres representantes más destacados. Si bien Peirce desarrolla sus propuestas desde una personal lectura de Kant, sobre todo en los ámbitos de la lógica, la epistemología y la semiótica, James se irá hacia la psicología y la filosofía de la religión, mientras que Dewey -hegeliano en su juventud- extenderá su obra hacia todas las áreas de la filosofía (lógica y epistemología, ética, estética, etc.) y de las ciencias sociales (psicología, sociología, antropología, pedagogía, ciencias políticas, etc.), pero sin vocación de sistema, simplemente traduciendo sus diversas convicciones filosóficas antidualistas a todas las áreas intelectuales de las que se ocupó. Y muchas veces con una engorrosa falta de claridad⁵.

La herencia del pragmatismo se diluyó por distintas disciplinas. Mientras que Charles H. Cooley -discípulo de James- y sobre todo George Herbert Mead -colega de Dewey- desarrollaban una vertiente de pragmatismo más sociológica que filosófica, el interaccionismo simbólico⁶, Charles Morris se concentró en filosofía del lenguaje, procediendo a una fusión *de facto* de pragmatismo y filosofía analítica que influiría decisivamente a Quine⁷. El también discípulo de Dewey Sidney Hook intentó vincular en sus escritos pragmatismo, naturalismo, marxismo y filosofía analítica (buscando sin éxito la aprobación de su maestro), dando un sesgo políticamente cada vez más radical al pensamiento pragmatista⁸, que culminaría en el precursor pragmatista de la *New Left*, C. Wright Mills⁹. Con respecto a la difusión internacional del pragmatismo, en Europa

⁴ Rorty (1995d:69). Para las polémicas de Dewey con otros filósofos e intelectuales, de Russell a Trotsky, cfr. Diggins (1994:250-279, 339-347), Westbrook (1991:136-148,342-343,523-532), Kloppenberg (1996:106-107) y el volumen recopilatorio de Schilpp y Hahn (1939).

⁵ Sobre la ambigüedad y falta de claridad de Dewey, cfr. Westbrook (1991:xiii), Rorty (1986c), Rodríguez Espinosa (1996a:253).

⁶ Thayer (1968:232-268), Diggins (1994:365-371).

⁷ Quine (1981:36-38). Sobre la convergencia entre pragmatismo y filosofía analítica, cfr. Bello (1990:-35n), Bernstein (1992b:820-823) y Dusell (1993:199n).

⁸ Sobre Sidney Hook como filósofo y activista político, cfr. Diggins (1991:158-164, 199-200), Diggins (1994:389-406), Kurz (1990 *passim*), West (1989:114-124), Westbrook (1991:460-477). Hook fue amigo de los padres de Rorty, y éste confiesa que de niño se meció más de una vez sobre sus rodillas (Rorty, *ORV*:35n). Sin embargo, Rorty no puede sino estar en desacuerdo tanto con la deriva marxista de Hook como de su intento de vincular el pragmatismo con la tradición analítica y epistemológica, aunque respalde tanto su anticomunismo de raíz socialdemócrata como el afán integrador de su trabajo. Cfr. Rorty (1995f:2-3,5-9).

⁹ Diggins (1992:224-227), West (1989:124-138).

Peirce y Dewey no fueron tan leídos y discutidos como lo fue James: Schiller, Sorel, Papini o Unamuno representarían esta veta pragmatista más humanista, trágica y existencial, prácticamente olvidada en la actualidad, que de alguna manera Rorty viene a resucitar¹⁰.

Esta progresiva diseminación y pluralidad del pragmatismo hace difícil su misma delimitación como movimiento filosófico¹¹. Lo que sí es evidente es que atendiendo a su historia es muy difícil mantener su especificidad filosófica "profesional". Al pragmatismo americano fundacional pueden ser adscritas gentes tan diversas como juristas (O.W. Holmes, J. Grant), biólogos (Green, Fiske), teólogos (Royce, Niehbur) o críticos literarios (Trilling, DuBois)¹². Podemos decir que el pragmatismo explicita y desarrolla los puntos de contacto entre filosofía y ciencia (en particular, psicología), arte y religión, con el fin de plantear una ruptura casi total con la tradición metafísica y epistemológica de occidente, con el modelo intelectual y vital de la "búsqueda de certeza" según anuncia Dewey, a partir de una comprensión pluralista y post-darwinista de la cultura¹³. En este sentido, el pragmatismo sería una "evasión de la filosofía" que no podía ser bien recibida por la academia, una "filosofía de la vía media" que no contentó ni a idealistas ni a empiristas. Sus motivos serían fundamentalmente morales; más concretos que abstractos, más prácticos que teóricos, más éticos y políticos que ontológicos u epistemológicos¹⁴.

Pero los vientos intelectuales tenían una dirección bien distinta, sobre todo en los países de habla inglesa. Los extraordinarios avances en ciencias naturales, y sobre todo en ciencias formales (matemáticas y lógica), con el hito de la publicación de los *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead, revitalizaron el interés por la "certeza" menospreciada por Dewey. El manifiesto de Frege por una filosofía estructurada en torno a la lógica y la precisa y eficaz definición semántica de verdad de Tarski desvanecieron las vagas y genéricas apelaciones deweyanas a la "asertabilidad garantizada" y su rechazo a la metáfora especular en epistemología. En estos años el mundo asiste al ascenso del nazismo en Alemania, y produce la huida de los cerebros

¹⁰ Thayer (1968:270-347), Pérez de Tudela (1988:9-12), Marcuse (1959). Thayer es el único que se ha ocupado por extenso de la dispersión de motivos pragmatistas por Europa. Podemos aventurar que en esta primera época del pragmatismo se sientan las bases para su combinación con filosofías "continentales" (existencialismo, fenomenología, vitalismo) que cristalizarán posteriormente en Rorty.

¹¹ Sobre la problemática diversidad del pragmatismo, cfr. Bello (1989:81), Bernstein (1995:57-58), Kloppenberg (1996:100-101), Pérez de Tudela (1988:12-15), Thayer (1968:4-8,424-431), West (1989:5-8), y Rorty (CP:241-243).

¹² Diggins (1994:3-12), Ramón del Castillo en James (1907:9-12), Vericat en Peirce (1965:11-12), West (1989:5-7,138-181). Si creemos a West (pp. 40-41), el primer pensador pragmatista no es un filósofo profesional, sino un poeta y ensayista: Ralph Waldo Emerson. Dewey (1903b) dedicó un artículo a argumentar esta hipótesis.

¹³ Bello (1994b:184-185), Bello (1997a:61-65), Diggins (1994:360), Rorty (1995d:197-205).

¹⁴ West (1989:182), Thayer (1969:419-423), Kloppenberg (1986:26-27), Bernstein (1992:323-340).

del positivismo lógico hacia los EE.UU.: Carnap, Reichenbach, Hempel, Neurath y Feigl entran en los departamentos de filosofía norteamericanos, y sientan las bases de un programa de investigación mucho más sólido, riguroso, aséptico, especializado y unitario que el plural y politizado pragmatismo¹⁵. La ciencia se convirtió tanto en el objeto de estudio preferente como en el modelo a seguir. La nueva teoría de la ciencia no siguió las críticas deweyanas a la "teoría del espectador" en epistemología, ni su teoría de la investigación científica. Un divulgador de temas científicos y filosóficos comenta:

Dewey fue un escritor influyente en los campos de la ética, la política y la educación, pero su influencia en la filosofía de la ciencia fue mínima y hoy está próxima a cero. No tiene nada que decir sobre ninguno de los problemas que interesan a esos filósofos, tales como la naturaleza de la inducción, el papel de la simplicidad, las implicaciones filosóficas de la mecánica cuántica, y muchos otros.¹⁶

En Europa el panorama no era más alentador para el pragmatismo. La fenomenología husserliana también respondía al deseo de inaugurar un programa de fundamentación filosófica que pueda hacer frente a la precisión y neutralidad de las ciencias naturales. Frente a la revisión fenomenológica de la metafísica el pragmatismo se aparece como un movimiento rudo y pedestre, excesivamente practicalista, indigno de la venerable tradición del "pensar"¹⁷. Por otra parte, pensadores tan diferentes como Horkheimer y Popper vincularán la teoría de la verdad pragmatista con el auge en Occidente del irracionalismo y del fascismo, así como a la mercantilización y popularización de la Cultura¹⁸.

Así pues, parece que el pragmatismo entró en un claro declive, víctima tanto de su vaguedad como de la aparición de programas filosóficos más sólidos y autónomos. De todas formas, con la revitalización del pragmatismo en los años setenta también se producen impugnaciones a este relato: las más significativas serán las de Rorty, que encuentran apoyo en otros pragmatistas de nuevo cuño, y que pueden resumirse en la pervivencia de motivos pragmatistas en la obra de los filósofos analíticos de segunda generación, es decir, aquellos que se distanciaron del reduccionismo y cientifismo del positivismo lógico.

Quine será el pensador más influyente en esta segunda fase del pragmatismo, pertrechado ahora con las herramientas conceptuales de la filosofía analítica, pero con el mismo ánimo antidualista y naturalista que sus predecesores pragmatistas, y sin

¹⁵ Bernstein (1986:2-7), Bernstein (1992a: 330-332), Bernstein (1992b:815-817), Borradori (1991:5-9), Kloppenberg (1991::107-108), Putnam (1981:103-126), Thurnbull (1982:225-228), West (1989:182-184), Westbrook (1991:537-538). Cfr. también Rorty (*CP*:23-24,301-303), Rorty (1994:1-3).

¹⁶ Gardner (1992:97). Para una crítica a Dewey desde una perspectiva epistemológica positivista, cfr. los artículos de Russell o Reichenbach en Schilpp y Hahn (1939), y Kulp (1992).

¹⁷ West (1989:184) afirma que sólo un intelectual europeo escribió amablemente sobre el pragmatismo: Gramsci.

¹⁸ Cfr. Diggins (1994:404), Kloppenberg (1996:102).

desdeñar cuestiones de filosofía práctica. A la nómina podrían sumarse Goodman, Davidson y Putnam. También se vinculará al pragmatismo con la tradición pragmática europea, tanto con el Wittgenstein tardío -y sus sucesores: Ryle, Toulmin- como con la teoría pragmática de los actos de habla de Austin¹⁹.

Los trabajos de Apel en Alemania también seguirán esta senda redescubierta: en este caso mediante la vinculación de la tradición hermeneútica (Heidegger y Gadamer) con la pragmática (Wittgenstein y Peirce)²⁰. Habermas completará este viraje pragmático redefiniendo la teoría de la subjetividad social de Mead y de los actos de habla de Austin en una "pragmática universal" que junto con otros supuestos servirá de fundamento a su ética comunicativa y le permitirá reconstruir pragmáticamente el programa kantiano²¹. Por lo demás, Habermas viene a confirmar también la fusión de las tradiciones pragmática, analítica y hermeneútica en la superación de la filosofía de la conciencia, aunque puntualice sus implicaciones metafilosóficas y ético-políticas²².

Por último, otros programas filosóficos críticos con la modernidad también recurrirán a la tradición pragmática. Rorty será el caso ejemplar, ampliando audazmente los horizontes del pragmatismo hacia Nietzsche, Freud, Heidegger, Foucault o Derrida²³. También el teórico de la "condición postmoderna", Jean-François Lyotard, usará la pragmática de los actos de habla en su denuncia del agotamiento de los "metarrelatos de legitimación" de la modernidad, citando explícitamente a Peirce y a Morris²⁴.

De tal manera que el pragmatismo es actualmente casi ubicuo, como señala un comentarista²⁵, llegando todos los focos contemporáneos de discusión. Como veremos, Rorty es en gran manera responsable de este *revival*, aunque muchos estudiosos del pragmatismo discrepen profundamente de sus lecturas de esta tradición, sobre todo su polémica interpretación de Dewey²⁶. Como dice Bernstein:

Sé que hay muchos filósofos interesados en la filosofía norteamericana, especialmente el pragmatismo, que son extremadamente hostiles hacia Rorty. Muchas veces se le ve

¹⁹ Bernstein (1992b:818-826), Putnam (1992b),(1994b), Murphy (1990:79-93), Rorty (1994a:10.)

²⁰ Apel (1990:78-79), Bilbeny (1990:116-117).

²¹ Habermas (1988:67-85,121-125)

²² Habermas (1983:19-21).

²³ Rorty (*EH*:15-22).

²⁴ Lyotard (1979:25-28)

²⁵ Kloppenberg (1996:101).

²⁶ Para un listado de dichos críticos, cfr. Westbrook (1991:539n-542n). En todo caso, todos los críticos de Rorty están dispuestos a concederle que nadie ha hecho más que él para la rehabilitación filosófica del pragmatismo. Veremos este asunto con más detalle cuando tratemos la sección pragmatista del espectro crítico. Cfr. *infra*, cap. 5, seccs. 1, 2 y 3.

como el verdadero prevaricador del pragmatismo [...] Así que en lugar de ver a Rorty como el héroe que ha ayudado a hacer intelectualmente respetable al pragmatismo, sus críticos prefieren tratarlo como el villano de la historia, el que traiciona a la tradición que está siempre evocando [...] Creo que Rorty nos ha mostrado -quizá de manera más efectiva que ningún otro- que hay una manera de leer a autores tales como Quine, Sellars, Davidson o Putnam -muchas veces contra su propio autoentendimiento- como participantes del refinamiento continuo de temáticas pragmatistas.²⁷

Nuestro recorrido histórico termina con la referencia a un pensador clave en el ulterior desarrollo del pragmatismo en la filosofía analítica anglosajona, sobre todo en la *metaética*: Charles Stevenson. El frecuente olvido del autor de *Ética y lenguaje* puede deberse a su frecuente asociación al emotivismo positivista (Carnap, Ayer, Schlick), antes que al pragmatismo. Sin embargo, un importante historiador de la ética como MacIntyre ha señalado que Dewey influye en la filosofía moral anglosajona fundamentalmente a través de Stevenson²⁸. Por lo demás, Stevenson inaugura esta veta de análisis pragmático del significado moral que ampliarán y otros pensadores como Toulmin, Hare, Warnock, Strawson e incluso MacIntyre, y que en último término afectará al giro pragmático de Apel y Habermas²⁹. Si además añadimos que Stevenson también reflexionó sobre los usos de la metáfora en el discurso moral, y que argumentó la imposibilidad de hacer una distinción clara entre los procedimientos argumentativos y persuasivos en la conversación, no parecería tan descabellado citarlo como precedente de la actual posición rortyana³⁰.

Para terminar este primer contexto de comprensión, intentaremos refrendar brevemente el protagonismo del pragmatismo en la versión rortyana en distintos debates contemporáneos. Un estudioso de la postmodernidad sugiere que el relato de las derivas de la filosofía europea en las últimas décadas del s. XX puede estructurarse en torno a las polémicas que la surcaron. Si en los sesenta se enfrentaron el positivismo y la teoría crítica en la polémica entre Adorno y Popper, en los setenta los protagonistas fueron Habermas y Gadamer, la nueva teoría crítica y la hermeneútica, y por fin en los

²⁷ Bernstein (1995:62-63)

²⁸ MacIntyre (1966:248). Stevenson cita frecuentemente a Dewey, acepta explícitamente muchos de sus supuestos -la ética como control de la condunta a través de la comunicación, la continuidad de medios y fines, la crítica al dualismo valor intrínseco-valor extrínseco, etc.- y dedica varias páginas a reflejar sus diferencias con el pragmatista, pero defendiendo la similitud de fondo de sus planteamientos. Cfr. Stevenson (1939:12, 236-247). Tratamos por extenso la relación entre Stevenson, Dewey y Rorty en Rodríguez Espinosa (1996a:151-198). Con respecto al emotivismo del positivismo lógico, Stevenson formula una teoría pragmática del significado y abandona la noción lógico-formal de validez, así como la noción de verdad como correspondencia. El significado para Stevenson será un proceso causal (psicológico) que incide en el comportamiento, y no un proceso inductivo-deductivo de representación conceptual, como en el positivismo. Cfr. Stevenson (1939:46-82,146-165, 245-247).

²⁹ Habermas (1983:59-88). Obviamente, la lectura habermasiana estará siempre orientada hacia su propia posición, neokantiana y por tanto cognitivista.

³⁰ Stevenson (1939:73-77,194-210). Cfr. *infra*, cap. VI. seccs. 2 y 5. No podemos dejar de citar las acusaciones a Stevenson por "corrupción de la juventud" y "nihilismo", muy semejantes a las del espectro crítico rortyano. Cfr. Hudson (1970:134-136), Rodríguez (1997:151-194).

años ochenta asistíamos a la *querelle* entre modernos y postmodernos, con muchos y variados personajes y temáticas³¹. A esta serialización nosotros añadiríamos una nueva década, una nueva polémica y más personajes: los noventa dan luz al enfrentamiento entre liberales y comunitaristas, con los corolarios de la cuestión del multiculturalismo y el despliegue teórico multidisciplinar de los feminismos, como focos de la investigación de amplio calado y proyección en la filosofía práctica contemporánea. Rorty tendrá una presencia creciente en estos debates a partir de los años ochenta, concretamente desde la publicación de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Sus aportaciones seguirán dos líneas entrelazadas: la mediación entre los contendientes y el desarrollo de un relato propio -casi siempre controvertido- del estado de la cuestión³².

La combinación de estas dos intenciones hacen difícil determinar la posición del pragmatismo rortyano en estas disputas, sobre todo si atendemos a las reacciones del espectro crítico. Su relativo compromiso con el postmodernismo servirá de coartada a muchos para acusarlo de conservadurismo político e irracionalismo filosófico, de la misma manera que su defensa del liberalismo desde premisas etnocentristas -a medias entre el liberalismo individualista de Mill, Berlin o Sklar y la tradición del republicanismo cívico estadounidense- y su absoluta descalificación del marxismo le traerán críticas desde la derecha tradicional y desde la izquierda radical. Por último, la convergencia entre pragmatismo y feminismo tendrá como efecto directo que muchas pensadoras feministas consideren al neopragmatismo rortyano como un peligroso rival antes que como un solícito aliado (tal y como le gustaría a Rorty).

De todas formas, en ciertos segmentos del espectro crítico se han distorsionado, exagerado o descontextualizado las interpretaciones rortyanas del movimiento postmoderno y de la tradición liberal, lo que ha redundado en algunos errores de apreciación que veremos en su momento. Una vez más confrontaremos la "lectura estándar" de Rorty en el espectro crítico con la nuestra propia, a partir de una determinación de los contextos y elementos de discusión. Lo que sigue no es más que una especie de *caveat lector* para no dejarse llevar por lecturas sesgadas e interpretaciones fáciles. Y es que la multitud de motivos que se entremezclan en estos debates, la vehemencia y exaltación que transmiten muchas soflamas dialécticas, y la relativa popularidad que han alcanzado fuera de los muros de la academia, ha enrarecido el ambiente y facilitado lecturas tendenciosas o interesadas.

El ejemplo más claro lo tenemos en el debate sobre la postmodernidad, sobre todo en la recepción de fórmulas tales como "pensamiento débil" (Vattimo), "decons-

³¹ Picó (1988:13)

³² Como un botón de muestra de ambas actitudes, cfr. Rorty (*EH*:229-246). Por ejemplo, Berciano (1998:83-95) presenta a Rorty como una *via media* o "alternativa" (finalmente desechada) entre las concepciones opuestas de la postmodernidad de Lyotard y Habermas. En lo que respecta al liberalismo, Rorty (1998c) utiliza las críticas comunitarias al paradigma liberal precisamente para profundizar en el liberalismo "mínimo". Pero un ejemplo del Rorty más polémico lo tenemos en su conocido artículo "Liberalismo burgués postmoderno" (*ORT*:267-273), síntesis muy discutida de sus aportaciones en ambos debates. Con respecto al feminismo, cfr. Rorty (1991e), (1993d).

trucción" (Derrida), "fin de las ideologías" (Bell), "descrédito de los metarrelatos" (Lyotard), etc. La discusión de estas propuestas trascendió los límites de la universidad y de las revistas especializadas, pasando a la prensa y a los *mass media*, dando lugar tanto a sesudos artículos de opinión como a jocosas muestras de humor gráfico o chistes para un público más o menos sofisticado. A partir de aquí, podemos hablar de cierta trivialización y descalificación de lo "postmoderno" en distintos sectores intelectuales, que contrasta con la sólida formación y trayectoria de muchos de los teóricos adscritos a este movimiento. Además, la "postmodernidad" no sólo ha invadido la filosofía: las artes (en particular la arquitectura y la literatura), las ciencias sociales (sociología y antropología), el derecho o la teología participan en este debate multidisciplinar y multidireccional cuya bibliografía, hoy por hoy, es del todo inabarcable³³.

Como tendremos ocasión de ver, la posición de Rorty es conflictiva. Por una parte intentará desvincularse de ciertos usos de la filosofía postmoderna, sobre todo de su imagen hiperpolitizada y crítica con la democracia occidental. Pero tampoco podrá rechazar la querencia natural por los filósofos nucleares de este proyecto, como Nietzsche, Heidegger, Derrida o Foucault, y contemplará con cierta resignación su frecuente inclusión en la nómina de los postmodernos³⁴.

Algo por el estilo sucede en el debate sobre el liberalismo y el comunitarismo. Desde una perspectiva filosófica e histórico-crítica, los comunitaristas juzgan tremendamente problemáticos algunos supuestos teóricos del proyecto liberal. Así, la modernidad política es una catástrofe intelectual y moral que hay que paliar (MacIntyre), o cuando menos hay que sustituir el agente moral formal de la tradición liberal por sujetos concretos y situados, culturalmente definidos, que contemplen la pluralidad étnica y la condición multicultural de las democracias occidentales actuales (Taylor)³⁵. En estos tres casos la insatisfacción con el modelo liberal no es solo teórica sino práctica, ética. Igualmente la contraofensiva liberal asumirá este punto de partida ético, así como los múltiples problemas heredados del liberalismo decimonónico, para intentar dar respuesta a cuestiones prácticas de la *Sittlichkeit*: el "patriotismo constitucional" de Habermas y el "liberalismo político" de Rawls, pese a sus diferencias, compartirán esta preocupación común³⁶.

³³ Además de textos señeros como Lyotard (1979), Vattimo (1985) o Habermas (1985), nosotros hemos consultado: Álvarez (1996), Arac (1986), Bello (1991),(1995),(1997c), Berciano (1998), Bernstein (1992a), Boisvert (1989), Cohen (1989), Diggins (1994), Feher (1987), Fischer *et al.* (1992), Foster *et. al.* (1983), Gellner (1996), Lovibond (1989), Lyon (1994), Madison (1988),(1991), McGowan (1991), Picó *et. al.* (1988), Rosales (1993), Rubio Carracedo (1996), Touraine (1993), Wolin (1990); además de los numerosos artículos que se dedican monográficamente al postmodernismo de Rorty -y los propios textos de Rorty al respecto.

³⁴ Cfr. Rorty (1989c), (EH:5-19).

³⁵ Cfr. MacIntyre (1984), Taylor (1989). Una excelente revisión de la obra de ambos puede verse en Thiebaut (1992a).

³⁶ Cfr. Habermas y Rawls (1998a).

Rorty, por su parte, se retrotrae a Dewey para desde ahí dirigirse a otras versiones morales del pensamiento liberal, como el "liberalismo del miedo" de Shklar o la "sociedad decente" de Margalit³⁷. En último término pretende desarrollar un liberalismo no fundamentado que se ponga al servicio de un reformismo socialdemócrata ajeno al conservadurismo y tradicionalismo de algunos comunitaristas y al individualismo y mercantilismo del liberalismo economicista.

En lo que respecta a los feminismos, destacar la interpenetración entre lo teórico y lo práctico de sus discursos -por mucho que estos difieran entre sí- nos parece innecesario. Lo más interesante es su total diversificación a lo largo de los programas de investigación y debates filosóficos contemporáneos, los distintos "maridajes teóricos" de la teoría feminista que se apoya en posiciones kantianas y marxistas (Lovibond), pragmatistas (Frazer), de la teoría crítica (Benhabib), del neoristolismo (Nussbaum), del emotivismo humeano (Baier), del liberalismo romántico emersoniano (Rosenblum), en la deconstrucción, etc.³⁸

El pragmatismo de Rorty se va a postular como la perspectiva filosófica idónea para el desarrollo de una versión antiesencialista y antirepresentacionista de lo femenino, entendido como la articulación de un nuevo léxico (a partir de poetisas, juristas y teóricas varias) y el despliegue político de una nueva comunidad de pertenencia concreta y sexuada; antes que como una continuación de modelos racionalistas o universalistas. Como veremos, muchas teóricas feministas -a veces desde supuestos explícitamente pragmáticos- cuestionarán la oportunidad de asumir esta posición teórica³⁹.

II.2.- El giro lingüístico de la filosofía en el s. XX

El relato del pragmatismo del epígrafe anterior se integra en uno más amplio y complejo, el del "giro lingüístico" de la filosofía en el s. XX. ¿Qué es el *linguistic turn*? En principio, el título de una colección de ensayos sobre el "método de análisis lingüístico" en filosofía, compilado y prologado por el propio Rorty, aparecido en 1965⁴⁰. Actualmente, el "giro lingüístico" es la expresión unánimemente aceptada para referirse a un fenómeno que ha caracterizado la filosofía del pasado siglo: la progresiva

³⁷ Para una imagen general de este liberalismo moral, cfr. Rosenblum (1989a). Además de en "Liberalismo burgués postmoderno", Rorty desarrolla su idea de una comunidad liberal contingente en el capítulo tres de *Contingencia, ironía y solidaridad*.

³⁸ Para un relato de las más recientes derivas de la teoría feminista desde una perspectiva ética, cfr. Guerra (2001) y Amorós (1997). De la primera tomamos la aguda noción de "maridaje teórico".

³⁹ Cfr. *infra*, cap. VII, seccs. 1 y 2.

⁴⁰ Rorty (*GL*). El primero en usar este término referido a la filosofía lingüística (del lenguaje ordinario y del lenguaje ideal) es Gustav Bergmann en su libro *Logic and Reality* (1964).

consideración el lenguaje como *objeto* y *método* de la especulación filosófica, a partir del cual se podrían resolver, disolver o replantear los problemas aparejados a otros conceptos tradicionales (ser, idea, consciencia, universal, experiencia, etc.).

El término "giro" parece estar intencionadamente tomado de la metáfora que identifica uno de los cambios de perspectiva cosmológica más importantes de la historia, el paso del geo- al heliocentrismo, el *giro* o *revolución* copernicana⁴¹. Siguiendo también metafóricamente otra terminología más contemporánea, el giro lingüístico sería un cambio de paradigma en la filosofía occidental, que obliga a la revisión de todos los supuestos, problemas, objetivos y métodos de la disciplina, inaugura programas o líneas de investigación novedosos, y plantea una reestructuración de la percepción de la historia de la disciplina, de su identidad presente y de sus planes de futuro. Claro que la metáfora kuhniiana que aquí planteamos sería más apropiada si este período de "ciencia revolucionaria" culminase en un paradigma unificado, sólidamente fundamentado -de acuerdo con los nuevos supuestos, claro está- y con líneas de investigación definidas, es decir, en un período de "ciencia normal".

Pero la filosofía no parece operar así, y la pluralidad es tanto punto de partida obligado como destino ineludible. En este sentido, el giro lingüístico ha alcanzado a diversas tradiciones, pero no ha logrado integrarlas, o al menos reunir las, en torno a un proyecto común. Leemos en un manual de filosofía del lenguaje:

Una de las características más importantes de la filosofía del s. XX es lo que se ha dado en llamar su *giro lingüístico*. A la influencia de este giro no han escapado las diferentes corrientes filosóficas vigentes, ya se trate de la fenomenología, de la hermenéutica, del marxismo... por no hablar de la filosofía analítica, origen y eje de este cambio.⁴²

Así pues, el giro lingüístico es un movimiento que surge en la filosofía analítica, pero que rápidamente la supera y se extiende por otras tradiciones⁴³, que nos lleva de Moore, Russell y Carnap a Heidegger, Derrida, Foucault, Apel o Habermas... y también a Rorty. Las similitudes son notables: además de la focalización en el lenguaje,

⁴¹ Rorty habla también de la "revolución" de la filosofía lingüística en el panorama de la filosofía, aunque en un escrito posterior se muestre "alarmado, desconcertado y divertido" de haberse tomado el "giro lingüístico" tan en serio, como algo más que "una tempestad en la tetera académica" (CP:47-52,159-160).

⁴² Acero *et. al.* (1989:15). Hierro Pescador (1986:15), habla de tres enfoques alternativos en filosofía del lenguaje: el *especulativo* (fenomenología y hermenéutica), *dialéctico* (marxismo y teoría crítica) y *analítico* (filosofía analítica). Por su parte, Corredor (1999:42-46), identifica teorías del significado *semantistas* (Frege, Russell, Wittgenstein, Tarski, Quine y Davidson), *intencionalistas* (Husserl, Grice, Searle) y *pragmatistas* (Wittgenstein, Austin, Gadamer y Habermas). Por último, Habermas (1999:65-66) presenta dos versiones complementarias del giro lingüístico, la *analítica* (Wittgenstein) y la *hermenéutica* (Heidegger), que vienen a confluír en su pragmática formal.

⁴³ Mugerza (1990:671), Corredor (1999:430). Habermas describe a la filosofía analítica y hermenéutica como dos formas complementarias del giro lingüístico en Habermas (1999:65-98). Rorty, por su parte, recoge varias afirmaciones de distintos filósofos (Peirce, Derrida, Sellars, Wittgenstein, Gadamer, Foucault, Heidegger) para mostrar como el lenguaje es punto de encuentro -y desencuentro- de las más variadas formas de hacer filosofía en el s. XX. Cfr. Rorty (CP:26-28).

tenemos el tópico de la crítica y superación de la metafísica⁴⁴, el rechazo o reformulación de la "filosofía de la conciencia" moderna, o la reconsideración del papel de la filosofía frente a otras áreas de la cultura (en especial la ciencia y las artes). Pero aún así, estas propuestas son entendidas de manera distinta por los participantes de este viraje filosófico. Y las diferencias son muchas, algunas de muy grueso calibre.

En otras palabras: el giro lingüístico es un ámbito de reflexión filosófica muy amplio, quizá demasiado para que nuestra breve narrativa le haga justicia. Aquí nos limitaremos simplemente a glosar algunos hitos y versiones del giro lingüístico, en especial aquellos que ayudan a comprender la posición de Rorty frente a este proceso. Porque para la propia narrativa autoidentificatoria de Rorty el *linguistic turn* es fundamental, aparece como la frontera entre el pragmatismo clásico y el nuevo pragmatismo y también como la causa indirecta del declinar del primero:

Se acostumbra a distinguir a los "pragmatistas clásicos", Peirce, James y Dewey, de los "neopragmatistas" vivos, como Quine, Goodman y Davidson. La línea divisoria entre ellos es el "giro lingüístico". Es el giro que dieron los filósofos cuando dejaron a un lado el tema de la experiencia y adoptaron el del lenguaje, cuando comenzaron a seguir el ejemplo de Frege en vez del de Locke. En los Estados Unidos, el giro sólo se dio en los años cuarenta y cincuenta y, como resultado del mismo, se dejó de leer a James y a Dewey en los departamentos de filosofía.⁴⁵

Rorty sinonimiza aquí "giro lingüístico" y "filosofía analítica", aunque pueda estar dispuesto a aceptar otras versiones del "giro". Y es que en este punto Rorty (y muchos otros) olvidan el papel de Peirce como iniciador del *linguistic turn*, al ser el primero en reflexionar de forma sistemática sobre los signos y la comunicación y acuñar una teoría filosófica de los signos o *semiótica*. Además, la visión del significado de Peirce es definitivamente pragmática: el carácter triádico de la significación y la antropomorfización del signo (el hombre como signo a interpretar) superan ya el esquema de significado de los positivistas, preocupado únicamente de la denotación y la referencia (un esquema dual, podríamos decir). En esta misma línea irán las reflexiones deweyanas en *La experiencia y la naturaleza* (1925) sobre el lenguaje como comunicación, como forma de coordinación y control de la conducta. Es decir: los pragmatistas clásicos inician el giro lingüístico en su veta pragmática y ética, a la que atenderemos preferentemente.

De todas formas, el aspecto que a Rorty le va a interesar es la atención al lenguaje como tópico de discusión y reflexión más fructífero que la experiencia o la conciencia, lo que llama la *muy buena idea* de la filosofía analítica⁴⁶. El debate sobre

⁴⁴ Aquí habría que matizar la polisemia filosófica del término "superación", sobre todo en la discusión sobre la "superación de la metafísica": esta puede ser "dialéctica" (*Aufhebung*), a la manera habermasiana, o "anuladora" (*Überwindung*), a la manera carnapiana. Quedaría una tercera forma, la "recuperadora" (*Verwindung*) de la hermeneútica heideggeriana, que para Vattimo puede ser definida como *Überwindung* sin *Aufhebung*. Cfr. Vattimo (1985:145-159), y para el caso específico de Rorty, cfr. Enrici (1998:37n).

⁴⁵ Rorty (1993a:5-6), Rorty (1994a:10). Cfr. también Rorty (1985a:40-42), Rorty (*GL*:164).

⁴⁶ Rorty (1995d:70)

el giro lingüístico tendrá una referencia metafilosófica ineludible, sobre todo en los confines de la primera filosofía analítica, cuando intentan solucionar o disolver los problemas filosóficos por medio del análisis lógico del lenguaje⁴⁷. Pero existen muchas otras nociones y concepciones del lenguaje, no siempre relacionadas con la lógica, y el giro lingüístico tiene más implicaciones de las estrictamente metafilosóficas. Nosotros vamos a seguir a un crítico en particular⁴⁸ e interpretar el giro lingüístico en tres fases o dimensiones: una *lógico-semántica*, otra *pragmático-comunicativa* y otra *retórico-poética*.

Con esta división, el giro lingüístico parece cubrir de forma diferenciada la epistemología, la ética y la estética; la vieja discusión platónica sobre la Verdad, el Bien y la Belleza. Esta lectura podría combinarse con los diversos movimientos o doctrinas filosóficas del s. XX, como a las que nos referíamos en la Introducción a este trabajo. Así, el primer giro correspondería al positivismo lógico, la filosofía analítica y a las posiciones realistas en teoría de la ciencia; el segundo al pragmatismo americano y a la pragmática austiniano-wittgensteiniana con sus desarrollos, especialmente el de la pragmática universal apeliano-habermasiana; y el tercero a la hermenéutica, con su rehabilitación de la retórica y la poética, y a la confluencia entre deconstrucción y crítica literaria⁴⁹. Pero este planteamiento no es del todo exacto, dado que en cualquiera de las tres fases del giro se discute indistintamente sobre conocimiento, moral y arte, y existen tanto preocupados intentos de mediación entre los tres ámbitos como radicales exclusiones del reino de la significación. Además, la demarcación no es tan diáfana como podría parecer.

Por ejemplo, recordemos Quine y Davidson estarían a caballo entre la lógica y semántica y la pragmática; que la hermenéutica, pese a su afán antimetódico y su distanciamiento voluntario de las *Naturwissenschaften*, conserva pretensiones de racionalidad universal, con efectos para las ciencias sociales y la filosofía práctica antes que para la estética; que ciertas versiones de filosofía pragmatista, como las de Putnam o Rescher, suelen orbitar en torno a cuestiones de realismo epistemológico, y por lo

⁴⁷ Rorty (*GL*:50-53). Cfr. también Acero *et al.* (1989:16-17). De todas formas, para Rorty la consecuencia más importante del "giro lingüístico" no es metafilosófica, sino filosófica: haber facilitado la superación de la idea de "representación", y con ella toda la filosofía moderna (epistemológicamente centrada). Cfr. Rorty (*GL*:164).

⁴⁸ Bello (1991:30).

⁴⁹ De todas formas, para ciertos autores el "giro lingüístico" modifica radicalmente las coordenadas de la reflexión filosófica, y marca un punto de no retorno en la filosofía del s. XX. Así, podría haber una incompatibilidad radical entre los planteamientos previos y posteriores al *linguistic turn*. Cfr. Bello (1997:107-129), que discute la relativa indiferencia de la filosofía española frente al giro lingüístico y afirma que "el anclaje mayoritario de nuestra propia tradición formativa en la filosofía presemiótica clásica, la greco-cristiano-burguesa, cuyo núcleo se sitúa en torno al eje platonismo-kantismo-existencialismo, ha llevado a mantener una actitud reticente ante el giro lingüístico". Lo que indirectamente sugiere que tras la "transformación semiótica" el pensamiento previo ha de ser reformulado y adaptado a los tiempos. Lo que intentan hacer de muy diversas (y contrarias) maneras: Apel, Foucault, Putnam, Derrida o Rorty.

tanto quedan fuera del pragmatismo más humanista y ético-político de Rorty o Bernstein; o que la deconstrucción de Derrida y De Man pretende tener consecuencias evidentes para la ética y la política y, para disgusto de Rorty, muchas veces articula el discurso de la "izquierda cultural" norteamericana. Es decir, las tres fases del "giro lingüístico" se atraviesan todas las áreas de la filosofía, con mayor o menor incidencia. Nosotros atenderemos prioritariamente a las de relevancia para la filosofía moral, en a línea de nuestro trabajo.

También queremos señalar que estas tres vertientes del giro lingüístico no son sucesivas ni excluyentes, más bien podemos verlas como sendas alternativas -y a veces complementarias- en la filosofía contemporánea. Sin embargo, en Rorty si tendrán una continuidad casi paralela con su desarrollo intelectual: el primer giro, el que narra en el ensayo-prólogo al volumen citado⁵⁰, es el del prometedor filósofo analítico de Princeton, dedicado a examinar supuestos metafísicos y problemas y aporías de la filosofía lingüística y analítica; el segundo giro es el que le acerca al pragmatismo, aunque reconstruido a partir de Davidson, y que le permite entablar fructíferas conversaciones con las derivas de la orientación pragmática en Europa, además de dar un sesgo ético y político a su pensamiento; mientras que el tercero, el más reciente, es el que le hace demarrar de las nociones modernas de "racionalidad", "universalidad" y "verdad", y dirigirse a otras fuentes (la "filosofía postnietzscheana") para desarrollar las conexiones entre la metafóricidad del lenguaje y la autocreación tanto de la identidad personal como de la identidad comunitaria o política⁵¹.

La primera etapa del giro lingüístico, la fase "lógica", "semántica" o "epistémica", aquella que vertebrata la filosofía analítica, tiene sus precedentes en el programa fregeano de la actividad filosófica como análisis lógico-formal de los significados, en la noción de verdad semántica como correspondencia de Tarski, y en el programa analítico de Moore, padre de la filosofía analítica, y cristalizará en la filosofía del atomismo y empirismo lógicos (el primer Wittgenstein, Russell, Carnap, Nagel, Ayer, etc.) o gran parte de la filosofía analítica posterior (Quine, Putnam, Goodman, Dummet, Searle, etc.)⁵². Pero volvamos a Moore. Los *Principia Ethica* sientan las bases del viraje lingüístico de la teoría ética en el s.XX., lo que se ha dado en llamar *metaética* o análisis del status epistémico de los significados morales, en su concurrencia tanto en el lenguaje común (analizado por la escuela oxoniense) como en

⁵⁰ Rorty (GL:47-128)

⁵¹ Para los giros "pragmático" y "poético" de Rorty, y la influencia en su filosofía moral, cfr. Bello (1990:33-43), Bello (1992:passim). Horne (1995:242-249) analiza las aportaciones de Rorty para la retórica de la investigación (Nelson, Megill, McCloskey), la retórica epistémica (Leff, Bineham) y la retórica crítica (McKerrow). También es interesante la interpretación de Enrici de leer el "giro" rortiano como un *desvío*: de la filosofía analítica a la hermenéutica, de la filosofía del lenguaje al textualismo continental, de la objetividad a la solidaridad, de la racionalidad a la metáfora, etc. La metáfora juega el papel de "filosofía desviante" que modifica y subvierte los significados previos, que plantea una "anormalidad metafórica" con fines filosófico-terapéuticos y ético-políticos. Cfr. Enrici (1998:18-25,50-79,167-195).

⁵² Dummet en Rorty (GL:135).

el más sofisticado y formalista discurso de la ética filosófica. En este sentido, se puede afirmar que Moore inaugura en 1903 el paradigma que va a dominar en la filosofía moral anglosajona hasta los años setenta⁵³. El programa de Moore revisa la discusión empirista con el idealismo y actualiza la "guillotina de Hume" redefiniéndola *falacia naturalista*, resultando un programa cognitivista que David Ross rebautizará como "intuicionismo", según el cual los términos morales representan o significan ciertas propiedades no naturales.

La idea de *representación* o correspondencia con algo (propiedades, estados mentales, predicados universales, preferencias personales, etc.) vertebrará la filosofía moral posterior: en esta línea pueden citarse el "emotivismo" del positivismo lógico, el prescriptivismo de Hare, el neonaturalismo de Warnock, etc⁵⁴. Hoy en día, el programa que nos parece heredero de esta orientación teórica es el del "objetivismo moral" y "la imagen moral del mundo" de Putnam⁵⁵. En todos estos casos, se discute si el lenguaje moral satisface o no ciertos criterios epistémicos -generalmente lógicos y semánticos-, y que lugar ocupa frente a otros discursos (científico, artístico, político, etc.).

A continuación tendríamos el giro "pragmático", cuyos precedentes pueden verse en las reflexiones peirceanas sobre las ciencias normativas y el método pragmático, o en la discusión de Dewey sobre el lenguaje y la comunicación⁵⁶. Como comentábamos en el epígrafe anterior, nos parece que el autor que da el viraje definitivo hacia una concepción pragmática del lenguaje moral es Charles Stevenson. En su obra se plantea una teoría pragmática y dialógica del discurso ético, deudora tanto de Dewey como de los estudios de Odgen y Richards. Por otra parte, el pragmatismo se va a linguistizar en Inglaterra, a través de la teoría de los actos de habla de Austin y discípulos (Grice, Searle) y de los juegos de lenguaje del segundo Wittgenstein y discípulos (Ryle, Toulmin). También hay que hacer mención obligada de Quine, y sobre todo de Davidson, cuya teoría del lenguaje abre nuevos horizontes para la metaética⁵⁷. De todas formas, el giro pragmático alcanzará su máxima popularidad en los años setenta y ochenta con la aparición de la pragmática universal de Apel y Habermas, fundamento teórico de su ética comunicativa⁵⁸. Paralelamente, los usos y funciones del lenguaje

⁵³ Hudson (1970:28-33). El último hito de esta tradición estaría en la *Teoría de la justicia* de Rawls, que no se centra tanto en metaética como en problemas éticos concretos. Cfr. Kutschera (1982:54), Borradori (1991:5n).

⁵⁴ Una sucinta exposición de la filosofía moral anglosajona del s. XX puede verse en Bilbeny (1990:67-113).

⁵⁵ Putnam (1987:93-123) y Timmons (1991 *passim*). Hare (1995:340-342) critica duramente el programa putnamiano, precisamente por su objetivismo y cientifismo.

⁵⁶ Peirce (1965:200-223,294-307), Dewey (1925a).

⁵⁷ Wong (1984:19-22,114-116) comparte esta opinión con Rorty.

⁵⁸ Apel (1990:78-79) reivindica la co-paternidad del "giro lingüístico-hermeneúatico-pragmático" de la filosofía reciente. Cfr. Bernstein (1992b:833-839), Rorty (1994f:975-976). Cfr. también *infra*, cap. VI, secc. 6.

coبران cada vez más interés en la filosofía europea. El caso de Foucault y las "prácticas discursivas" como relaciones de poder sería emblemático, o el ya mencionado de Lyotard y la pragmática de los saberes científico y narrativo.

Y también tendríamos el giro hermeneútico, a caballo entre la pragmática y la retórica, con una metaética cognitivista en el caso de la interpretación apeliana, aunque no así en Gadamer. En la hermeneútica gadameriana, los criterios pragmáticos no son formales ni epistémicos, como las pretensiones de validez dentro de una comunidad ideal de comunicación. Más bien son concretos y materiales: el conjunto de prejuicios que configuran nuestra pre-comprensión del mundo, y que se aglutinan en torno a una *tradición* dialogante con autoridad exegético-hermeneútica⁵⁹. Aunque se mantienen pretensiones de racionalidad y universalidad, estas no son en absoluto trascendentales, aunque dimanen de una situación hermeneútica o dialógica común⁶⁰.

En todo caso, es claro el desplazamiento de la representación hacia la interacción, de la dialéctica objeto-sujeto a la intersubjetividad. Los criterios epistémicos serán ora reformulados pragmáticamente (Apel, Habermas), ora sustituidos por criterios no epistémicos, como las prácticas sociales reconstruidas narrativamente (MacIntyre) y planteadas en torno a una tradición clásica (Gadamer), o incluso simplemente abandonados en tanto que criterios necesarios para el discurso moral, fundamentados o universalmente válidos. Esta sería la significativa aportación de Stevenson en la filosofía moral anglosajona, que Rorty se encargará de actualizar en su defensa de la contingencia de la moralidad (en el lenguaje, en el agente y en la comunidad)⁶¹ y su etnocentrismo declarado, y que lo pone en el borde mismo del "giro retórico".

El precedente directo de esta tercera fase del giro lingüístico lo tenemos en la famosa descripción nietzscheana de la verdad como "una hueste en movimiento de metáforas, metonimias y antropomorfismos", "una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente". La filosofía postnietzscheana acuñará una concepción del lenguaje casi en las antípodas del giro lingüístico analítico. En efecto, la *metáfora*, el tropo lingüístico-literario, vendrá a complementar, y a veces a sustituir, a la relación semántica de correspondencia y a la idea de validez epistémica, así como al "acto de habla" intencional con criterios pragmáticos de satisfacción. Como dice Rorty:

Metáfora es, por así decirlo, una voz desde fuera del espacio lógico, en vez de un relleno empírico de una parte de ese espacio, o una clarificación lógico-filosófica de la estructura de ese espacio. Es una llamada a cambiar el propio lenguaje y la propia vida, en vez de una propuesta a de la sistematización de ambos.⁶²

⁵⁹ Gadamer (1975:331-353).

⁶⁰ Vattimo (1991:205-224), (1992:662-65).

⁶¹ En este sentido, las Northcliffe Lectures, primera parte de *CIS* (pp. 23-87) serán los cimientos de la filosofía moral de Rorty.

⁶² Rorty (*EH*:30).

En modelo de estudio del lenguaje propuesto ahora se aleja de la ciencia "sistematizadora" y se aproxima a la poesía "creadora", siguiendo las sugerencias heideggerianas. El "giro retórico" plantea una ampliación de la racionalidad (o superación de la racionalidad epistémica), para dar cabida a otras formas intelectivas y comunicativas: la retórica, la narrativa, la crítica literaria. Pensadores como Derrida, De Man, Fish o Bloom desdibujarán los límites entre filosofía y literatura, y tras el término "deconstrucción" acuñarán una forma de lectura que pretende sacar a la luz anomalías y contradicciones internas del discurso -ya sea filosófico o literario- para así discutir críticamente con la tradición occidental. En Rorty esta transformación pasa por la rehabilitación del concepto de "contingencia", y su aplicación al lenguaje y a la filosofía:

Esta comprensión de la filosofía [de Rorty] sugiere que la *retórica* -no la filosofía, o la epistemología, o la ontología- es realmente *honest*a en la búsqueda del conocimiento, dado que históricamente la retórica se ha dado cuenta no sólo de la contingencia del lenguaje, sino de la contingencia de la verdad. Poniendo la contingencia en el centro de la indagación se debilita la jerarquía creada por Platón y heredada por la retórica.⁶³

Rorty plasmará perfectamente este motivo al plantear la sustitución de la argumentación y conmensuración por la conversación⁶⁴, resultando una visión dialógica de la verdad, intersubjetiva y no representacionista⁶⁵. El estudio de los significados morales se desvincula de la lógica y del análisis lingüístico y se orienta hacia la crítica literaria. No es extraño que Rorty recurra a la novela del siglo XX para intentar precisar la noción de "crueldad", fundamental en su programa ético-político de liberalismo solidario, o para percibir el "clima moral" de sus compatriotas. En último término, nociones fundamentales de la filosofía moral moderna, como la de "justificación racional" u "obligación incondicional", sean abandonadas por ininteligibles, es decir, imposibles de ser reconstruidas en términos del "léxico último" de su utopía liberal-democrática⁶⁶.

Y es que el giro retórico viene a liquidar la misma noción de metaética en tanto que análisis concluyente del significado de los enunciados morales. Ya no hay criterios epistémicos, ni posibilidad de fundamentación, ni lenguaje único de la moralidad. Más bien, el giro retórico iría contra la misma idea de una *metaética positiva*, es decir, la posibilidad de una definición precisa y concreta de los significados morales, de la enunciación de una "ley general del valor" que integre las distintas facetas y variantes de los valores éticos. Si estos tienen siempre un sentido metafórico o tropológico, lo

⁶³ Horner (1995:249).

⁶⁴ Rorty (*FEN*:287-355), Bello (1991:34-37).

⁶⁵ Brunkhorst (1996:2) mantiene que el neopragmatismo rortyano iría a la par de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt en la rehabilitación de una noción "bíblica" de la verdad como *proceso dialógico* que complementa "los proyectos de Kant y Nietzsche, de la Ilustración y del pensamiento romántico temprano, de la autonomía prosaica y de la autocreación estética". Igualmente Collins (1993:151-156) percibe una continuidad entre el pragmatismo deweyano y el neopragmatismo rortyano por considerar la verdad una virtud comunicativa desvelada en la conversación antes que una representación de la realidad.

⁶⁶ Rorty (*CIS*:159-206, 207-217), Rorty (1994a:77-102).

único que cabe es reconstruir los contextos de surgimiento de dichas metáforas, mostrar hasta que punto son útiles o inútiles para nuestra situación actual, y sugerir nuevas interpretaciones o sentidos que permitan que podamos seguir usándolas.

Esta sería la *metaética negativa* o "deconstructiva" que Rorty compartiría con los filósofos postmodernos. "Negativa" porque renuncia a determinar *a priori* qué puede pasar por un argumento válido en una discusión moral, a establecer una jerarquía ontológica u epistémica de léxicos en función de su universalidad u objetividad con sea relevancia para la ética. "Deconstructiva" porque a partir de un posicionamiento inequívocamente metaético (algo parecido a una teoría del significado, cierta concepción del lenguaje moral) se invierten los objetivos teóricos y prácticos de la metaética (resolución de las disputas éticas a través del análisis de la validez de los significados morales en juego) y se reorienta el discurso hacia las prácticas concretas que dan lugar a dichos lenguajes, prescindiendo de su validez, conclusividad o decidibilidad.

Precisamente un estudioso de la filosofía derridiana sugiere que la ética postmetafísica y post-escatológica solo puede ser una "ética de la diseminación", del juego, de la finitud, en la que las disyunciones excluyentes y las lógicas binarias (bueno/malo, justo/injusto, correcto/incorrecto, racional/emotivo, literal/metafórico, siendo el par dominante significativo/no significativo) son superadas, y que intenta hacer frente a la misma pluralidad y multiplicidad recurriendo:

a la libre reunión de distintos puntos de vista que permita a hombres y mujeres con motivos mezclados y con aptitudes intelectuales y retóricas disímiles acuñar soluciones para tal o cual problema, con soluciones más o menos exitosas o desastrosas. Creo que la noción de libre juego es muy importante en este punto [...] Y, si se me objeta que es sólo una metáfora, yo respondería que en qué medida puede diferenciarse entre lo propio y lo metafórico. Siempre tendremos que arreglarnos con metáforas. La distinción crucial aquí no es entre literal y metafórico, sino entre buenas y malas metáforas.⁶⁷

Es la ética sin certezas absolutas, sin obligaciones incondicionales, una ética de perfiles inciertos que deconstruye la antropología cristiano-liberal que ha dominado la filosofía moral moderna y contemporánea⁶⁸. Una ética que prefiere los consensos contingentes concretos a los consensos necesarios e ideales fundados en el *a priori* de la comunicación. Un adjetivo que podría calificarla es el de "postmoderna". Nosotros preferimos hablar de *ética o axiología de la contingencia*, por referirnos a uno de los conceptos del "léxico último" de Rorty que vertebra su filosofía moral, y que proviene en gran medida de su concepción darwinista y pragmática del lenguaje.

⁶⁷ Caputo (1987:261-262).

⁶⁸ Para distintas descripciones de esta nueva ética, cfr. Bauman (1995), Lipovetsky (1992), Bello (1997c),(1997d:186-193).

II.3.- La barrera del Atlántico y la fractura "analítico"/"continental"

Los dos procesos o historias que hemos tratado hasta ahora tienen un denominador común: la consolidación de la filosofía analítica en los EE.UU. como alternativa sólida al pragmatismo u a otras corrientes de pensamiento europeas (marxismo y teoría crítica, filosofías existencialistas, estructuralismo y post-estructuralismo, etc.). El triunfo y generalización del *linguistic turn* será la confirmación de la hegemonía de esta tradición en medios anglosajones. Los pragmatistas clásicos ya habían avisado de los peligros del formalismo y cientifismo de la filosofía analítica, en sus polémicas con los primeros analíticos (Russell, Moore): escolasticismo, abstracción, desconexión con la experiencia cotidiana y las realidades concretas. La epistemología, la lógica y la filosofía de la mente vendrían a sustituir a la estética, la ética, la política o la filosofía de la religión, como tópicos de discusión de los filósofos anglófonos⁶⁹.

Una consecuencia de esta transformación la tenemos en lo que una comentarista denomina "la barrera del Atlántico", una fractura deliberada entre la filosofía analítica anglo-americana y la filosofía europea, siempre desde concepciones exclusivistas y excluyentes del quehacer filosófico. La crítica heideggeriana y francfortiana del positivismo y la razón científico-tecnológica pueden ser inscritas en este debate, aunque ahora nos interese mucho más el caso estadounidense:

En Norteamérica, la definición de filosofía analítica se ha planteado siempre en contraste con el pensamiento europeo. De hecho, la oposición entre filosofía "analítica" y "continental" es una de las consecuencias históricas más importantes de la huida del positivismo lógico hacia Estados Unidos. La filosofía norteamericana, repudiando las líneas trascendentalistas o pragmatistas del pasado, cambió totalmente de cara tras la Segunda Guerra Mundial. En lo que respecta a esa voluntad anti-metafísica que había motivado que los representantes del Círculo de Viena se definiesen a sí mismos como "científicos" antes que como humanistas, el pensamiento filosófico en Norteamérica se cerró en sí mismo frente a Europa, y sobre todo frente a las muchas corrientes de deriva existencialista o hermeneútica, que incluso hoy son estigmatizadas como oscurantistas y nihilistas.⁷⁰

El positivismo trajo consigo nuevos problemas, temáticas, lecturas y categorías conceptuales, pero sobre todo excluyó del campo de la significación todo aquello que no tuviese un estatus epistemológico determinado, que no entrase en su teoría de la verdad lógico-referencial. Y todo ello con una decidida beligerancia frente a la filosofía clásica y moderna, o a filósofos contemporáneos como Husserl y Heidegger⁷¹. La

⁶⁹ Kloppenberg (1996:107).

⁷⁰ Borradori (1991:7)

⁷¹ Los artículos fundacionales de Carnap sobre la superación de la metafísica mediante la lógica muestran este ánimo excluyente: "toda filosofía en sentido antiguo, sea que se relacione con Platón, Tomás de Aquino, Kant, Schelling o Hegel, sea que constituyan una nueva "Metafísica del Ser" o una "Filosofía de las Ciencias del Espíritu", resulta ser no sólo falsa en su contenido, sino lógicamente insostenible y, por lo tanto, carente de sentido" (Carnap, 1931:140). Bernstein (1992a:337) indica como la filosofía analítica fomentó un estilo argumentativo "confrontacional", basado en la detección de errores y contradicciones

metafísica no sería la única víctima de este movimiento: aquello que no tuviese en último término una referencia científica (la lógica y la matemática, la filosofía de la ciencia, del lenguaje y de la mente) pasaba a ser algo parasitario o accidental en el discurso filosófico, encuadrable dentro de las "actitudes", lo "emotivo", lo "irracional", etc. De esta manera se procede a un cuestionamiento radical de los supuestos de las disciplinas no teoréticas de la filosofía, que se verían como inviables -al menos filosóficamente hablando⁷².

Este fenómeno tuvo serios efectos pedagógicos y curriculares, y culturales en último término, al traer como consecuencia una progresiva desaparición de la tradición filosófica de los planes de estudio (la historia de la filosofía en occidente, desde los presocráticos hasta los pre-positivistas, y la filosofía contemporánea no positivista, en tanto que pseudofilosofías a la luz de la "filosofía científica"). La profesionalización de la filosofía analítica, en el sentido de la delimitación de un conjunto de problemas más o menos firme y lógicamente dilucidable, con disciplinas centrales (filosofía de la ciencia, de la mente y del lenguaje) contribuyó al fin de la "era pública" de la filosofía en EE.UU., a un retraimiento hacia problemáticas altamente sofisticadas y técnicas, inasequibles a los legos, y totalmente desconectadas de otros programas de investigación emergentes, con implicaciones para las ciencias sociales y las disciplinas humanísticas (el auge de los *cultural studies* sería un ejemplo claro), o de debates y propuestas éticas o políticas⁷³.

Según la socarrona caracterización de Rorty: entre los años treinta y cincuenta se produce el deslizamiento o la *traslatio imperii* de la filosofía analítica de Oxford al eje UCLA-Princeton-Harvard, y comienzan a aparecer cuestiones engorrosas dentro de la academia, como "Y ahora: ¿quién explica a Hegel?". La respuesta de filósofos positivistas como Reichembach sería: "Nadie, si es posible"⁷⁴. Es decir, el positivismo lógico declaraba su independencia tanto de la tradición filosófica como de las humanidades⁷⁵. Y esta actitud iba a ser heredada por la filosofía analítica postpositivista:

por medio del análisis detallado de la posición del oponente. En su lugar, Bernstein prefiere el estilo "dialógico" que postulan -y practican- Habermas, Rorty o Gadamer.

⁷² Con respecto a la ética, la popularización de la teoría emotiva del significado moral vino de alguna manera a zanjar la discusión ética dentro del positivismo, que se resume en el demoledor aforismo 7 del *Tractatus* o en ciertas consideraciones de la *Lecture on Ethics* de Wittgenstein. Aún así, la "metaética" (como sinónimo de la filosofía moral anglosajona contemporánea) fue un programa fructífero y prolongado que se liberó pronto del corsé positivista: Stevenson, Hare, Toulmin, Warnock, Larmore, Brandt, etc. Aún así, como dice Bernstein (1986:15): "Como mucho, la ética (en tanto que rama "legítima" de la filosofía) debía ser pensada como "metaética" -análisis conceptual de los términos y sentencias éticas. No había nada en lo que los filósofos *qua* filósofos pudiesen contribuir a la discusión sustantiva de asuntos normativos éticos y políticos". Cfr. también Rorty (1993b:118-120).

⁷³ Borradori (1991:8-9), Bernstein (1986:3-6), Rorty (*CP*:315-316), (1994:4-6).

⁷⁴ Rorty (*CP*:301,311-312). Cfr. Bernstein (1992b:816-817).

⁷⁵ Rorty (1994:1).

A comienzo de los cincuenta había *muy pocos* departamentos de Filosofía en Norteamérica que se enorgulleciesen en tener profesores que ofreciesen cursos, seminarios y dirección de tesis doctorales en cualquier área de la historia de la filosofía.⁷⁶

Cuando era un estudiante de doctorado en los cincuenta, la pregunta era común: "¿Tú *haces* filosofía, o historia de la filosofía?". Dicha pregunta suponía que las personas de mente rigurosa *hacían* filosofía. Los que tenían una mente menos rigurosa se dedicaban a la historia de la filosofía (un estudio que presumiblemente tenía poca relevancia para el filosofar original y creativo) [...] En el fondo de sus corazones, muchos de nuestros colegas filósofos todavía creen en alguna versión de esta rígida dicotomía.⁷⁷

Por su parte Rorty cita los comentarios de Quine desdeñando la historia de la filosofía, o las dificultades profesionales y laborales que hoy en día encontraría un estudiante de postgrado en alguno de los principales departamentos de filosofía de los EE.UU. si decidiese hacer su tesis doctoral sobre Heidegger o Derrida, para concluir:

La nula atención al pasado y a los extranjeros está tan arraigada en los departamentos de filosofía norteamericanos y británicos que cabe esperar que la división analítico/continental persista indefinidamente [...] Pienso que es posible que el término "filosofía" continúe refiriéndose a dos trayectorias bastante distintas, geográficamente separadas, durante los próximos siglos.⁷⁸

La marginación o parcialización de la historia de la filosofía y de la filosofía europea reciente en los departamentos de muchas universidades de EE.UU. tuvo un efecto claro. Como dice Rorty, uno no puede ser un buen lector de Habermas o Derrida si no ha leído previamente a Hegel, Marx, Nietzsche y Heidegger. Con lo que estos pensadores entraron en Estados Unidos a través de los departamentos de Ciencias Políticas, Sociología, Literatura y Crítica Literaria, donde la historia de las ideas aún juega un papel fundamental en los planes de estudio y en las líneas de investigación.⁷⁹

Sin embargo este proceso se invirtió a comienzos de los años setenta. Ya nos hemos referido a la pragmatización de la filosofía analítica, y la progresiva puesta en cuestión de los dogmas centrales del positivismo lógico (crítica de la noción de analiticidad, a la oposición entre teoría y observación, a la distinción entre hechos dados y constructos teórico-lingüísticos, a la imagen simplista o reduccionista de la ciencia, etc.) por filósofos analíticos de segunda y tercera generación, que habrían

⁷⁶ Turnbull (1982:228). De todas formas, Turnbull critica a Rorty por exagerar el fenómeno y por desconocer los profundos cambios en la escena filosófica norteamericana hasta los años ochenta. Rorty (1984d:92-93) responde que sus perspectivas son distintas: mientras que Turnbull se centra en Norteamérica, él prefiere ver Norteamérica desde Europa ("¿Hay algo en la filosofía norteamericana que justifique las esperanzas de filósofos alemanes que están desencantados con su tradición y quieren cruzar el atlántico?").

⁷⁷ Bernstein (1996:54-55).

⁷⁸ Rorty (1994i:3-4). Cfr. también Rorty (*VP*:21-22).

⁷⁹ Rorty (1994i:4), (1993h:185-187).

traído una mayor pluralidad y diversidad a la tradición analítica⁸⁰. Pero otros hitos intelectuales contribuirían a reorganizar el mapa de la filosofía en los EE.UU. Quizá el más destacado sea, aún en 1962, la aparición de *La estructura de las revoluciones científicas* de Kuhn, y el consiguiente debate con el falsacionismo popperiano y discípulos (Lakatos, Feyerabend). La filosofía de la ciencia, "joya de la corona" del positivismo lógico y de la primera filosofía analítica, se ve convulsionada por la aparición de programas de investigación explícitamente historicistas y contextualistas, donde el análisis lógico se complementa con la sociología, la antropología, la historia, etc.⁸¹

También debemos citar, ya en 1971, la publicación de la *Teoría de la justicia* de Rawls, que rompe con la filosofía moral analítica -su tradición de procedencia- al ignorar las cuestiones epistemológicas y lingüísticas dominantes en esta tradición, y plantear una teoría ética normativa y sustantiva, menos obsesionada por el análisis lógico que por la expresión filosófica de un programa ético-político neokantiano y liberal. En este sentido, Rawls patroniza el giro del formalismo y la "neutralidad argumentativa" de la filosofía moral analítica hacia formas más sustantivas y políticamente relevantes: ahí estarían las aportaciones posteriores de Nozick, Nagel, Dworkin, Scanlon, Wolin, Unger, Walzer, etc.⁸²

Los avances en ciencias sociales también provocaron cambios en la filosofía americana, en la reflexión y discusión sobre sus supuestos teóricos y epistemológicos, su sustrato y función social. La epistemología formalista y vocacionalmente científico-natural del positivismo no era de gran ayuda, por razones obvias. Habría que esperar a que Quine y Davidson diesen el "giro interpretativo" (el primero con su tesis de la indeterminación de la traducción, el segundo con su crítica a la distinción lenguaje-mundo y a las teorías objetivistas de la verdad) para que la filosofía norteamericana se abriese a la hermenéutica, y con ella se vivificase el interés norteamericano en autores continentales como Heidegger, Gadamer o Habermas:

Los argumentos de Quine y Davidson contra la distinción clave del giro lingüístico, aquella entre lo conceptual y lo empírico, ha servido para acabar con muchas de las presuposiciones del giro lingüístico mismo. El resultado es que líneas recientes en filosofía de la ciencia y filosofía del lenguaje se solapan con la tradición y desarrollos de la

⁸⁰ Turnbull (1982:230-231), Liz y Vázquez (1996:156-157). Estos últimos interpretan, contra la lectura rortyana, que la progresiva crítica y superación de supuestos tradicionales de la filosofía analítica -como el par analítico-sintético en Quine- lejos de agotar a esta tradición la han vigorizado y reforzado, permitiendo hacer frente a la "inconmensurabilidad, indeterminación y pluralidad" que letaniza constantemente la filosofía continental. Rorty (CP:311), por su parte, habla de una "lógica interna antipositivista" de la filosofía analítica que contribuyó a su pluralización -y en último término a su agotamiento.

⁸¹ Turnbull (1982:228-232), Bernstein (1992a:23-24), Borradori (1991:12,15), Kloppenberg (1996:108).

⁸² Borradori (1991:5n), Beltrán (1995:88-89), Rorty (CP:303). Sobre los orígenes analíticos de Rawls, cfr. Vallespín en Habermas y Rawls (1998:9).

hermeneútica en varias disciplinas, haciendo que las cuestiones sobre la interpretación sean el centro de la discusión filosófica.⁸³

Por último, la crítica literaria norteamericana fue la que recibió en primera instancia y desarrolló el post-estructuralismo europeo (Barthes, Foucault, Lacan, Derrida, De Man) contra el rigorismo disciplinar del *New Criticism*, inaugurando un campo de investigación heterogéneo, fronterizo entre la filosofía, la crítica literaria, la antropología, la historia y la política, que mostraría un interés renovado por los textos de la tradición filosófica y de la filosofía europea reciente, una nueva multi-disciplina de múltiples nombres ("teoría", "crítica", "crítica cultural" o "teoría crítica" son los más sonados) y de perfil docente y curricular ambiguo⁸⁴. Este movimiento también ha alcanzado a la filosofía analítica, sobre todo tras la sonada escaramuza entre Derrida y Searle, abriendo nuevos horizontes de discusión interdisciplinar⁸⁵.

Todos estos procesos de revisión de la herencia analítica y discusión con la filosofía continental cristalizarán en el denominado movimiento *post-analítico* en filosofía, tendencia acuñada y popularizada en un volumen colectivo homónimo que iba a ser muy comentado y discutido dentro y fuera de los EE.UU.⁸⁶. En este libro encontramos teóricos de la ciencia (Hacking, Kuhn), del lenguaje (Davidson, Putnam), de la política (Rawls, Nagel, Scanlon, Wolin), de la literatura (Danto, Bloom, Cavell), y abriendo el volumen artículos de Rorty y Bernstein. Como indica una comentadora:

Esta antología traza el perfil de una nueva comunidad intelectual, que toma como motivo la reelaboración de la herencia impuesta por la filosofía analítica [...] la emergencia de un nuevo compromiso "público" en la filosofía, una tendencia general hacia la "des-disciplinización", entendida no tanto como la colaboración entre áreas especializadas ya existentes cuanto el intento de crear nuevas, y un interés renovado en

⁸³ Bohman *et al.* (1991:3-4). Cfr. también Bernstein (1986:12-16). Autores significativos en esta convergencia entre ciencia social y filosofía serían C. Taylor (canadiense anglófono), R. Dreyfuss, T. McCarthy o D. Hoy.

⁸⁴ Culler (1982:14-18,26-31), Norris (1985:19-26), (1991:1-17), Herrnstein-Smith (1988:19-29). Los pensadores relevantes aquí serían, además de P. de Man o H. Bloom, F. Lentricchia, S. Fish, G. Hartmann, E. Laclau, C. Norris, S. Connor, B. Herrnstein-Smith, E. Said, etc. Rorty (*CP*, 134-136,315-317) alude a las dificultades de encasillar estos nuevos estudios en la lógica departamental de la universidad norteamericana. Cfr. también Rorty (1993h:192-193).

⁸⁵ Por ejemplo en el volumen colectivo editado por Dasenbrock (1989), en el que participan filósofos como Rorty y Shusterman, y críticos como Norris y Staten. Cfr. también la revista *New Literary History* (nº 2, vol. 17, 1986), que acogió un debate multidisciplinar sobre ciencia, filosofía y crítica literaria con Rorty, el matrimonio Putnam, M. Hesse, S. Fish y A. Nehamas.

⁸⁶ Rajchman y West (1985). En sus reseñas de este volumen colectivo, Veatch (1988), Rivero (1991) y Liz y Vázquez (1996) señalan la centralidad de la obra de Rorty para este paradigma post-analítico. Cfr. también Bello (1990:16-25). Otros debates sobre el cambio de rumbo de la filosofía en los EE.UU. serían los de Cohen y Dascal (1989), Baynes, Bohman y McCarthy (1987) y Hiley, Bohman y Shusterman (1991). En todos hay artículos de Rorty. Por último, en nuestro país tenemos el nº 3 de la revista de filosofía moral y política *Isegoría* dedicado a el movimiento "post-analítico", con artículos de Bernstein, West y otros.

la perspectiva histórica, completamente ajeno al basamento científico del género analítico.⁸⁷

La fractura analítico/continental parece haber menguado en los dos últimos decenios, y aparecen libros y artículos comparando a Heidegger y Gadamer con Davidson, a Putnam con Habermas, a Rawls con Lyotard, etc.. Aunque la filosofía analítica goce aún de buena salud y tenga un núcleo distinguible de temas y autores⁸⁸, la filosofía europea ya no es ignorada sistemáticamente en los EE.UU., ni relegada a otros departamentos académicos. La popularidad de los debates citados al final del primer epígrafe dan prueba de ello. Y parte del mérito hay que concedérselo a Rorty, que viene trabajando en esta línea desde finales de los setenta. En este sentido, el neopragmatismo es el movimiento contemporáneo que parece moverse con mayor soltura a ambos lados del Atlántico, incorporando sin demasiadas estridencias distintas fuentes a su discurso, en la tarea de criticar y superar la filosofía metafísica y reconducir la indagación intelectual hacia temas de mayor importancia práctica, temas éticos y políticos.

Pero aún así, habría que hacer una aclaración. En los textos que hemos venido manejando, Rorty manifiesta su rechazo a "construir puentes" entre las tradiciones analítica y continental, a que los filósofos tengan que dominar tanto la secuencia Frege-Russell-Carnap-Quine-Davidson como la secuencia Hegel-Nietzsche-Heidegger-Gadamer-Derrida⁸⁹. Rorty no cree que deba existir algo más que la actitud de "desdén pragmático" del *live and let live* entre ambas tradiciones. Viniendo de un autor que domina ambas "secuencias", y que tiende a fusionar motivos analíticos y hermeneúuticos, estrategias argumentativas y retóricas, y a señalar continuidades entre filosofía anglosajona y filosofía europea, la afirmación es cuando menos desafortunada, cuando más cínica⁹⁰.

¿Cómo evitar esta aparente contradicción? Rorty responde que sólo puede esperarse una reunificación de la filosofía si se cree en que ésta es una *Fach*, una disciplina autónoma e independiente, con un conjunto de problemas que persisten a través de la historia, con métodos, criterios de evaluación y resultados propios. Desde esta óptica, propuestas como las de Rosenberg sobre la conveniencia de traducir los aspectos más brillantes del pensamiento continental -o de la tradición filosófica- al lenguaje lógico-semántico propio del método de la filosofía analítica; o la de

⁸⁷ Borradori (1991:3n-4n).

⁸⁸ Tal y como proponen Liz y Vázquez (1996:156-157).

⁸⁹ Rorty (CP:312-315), Rorty (1984d:87-89), Rorty (1993h:188).

⁹⁰ Montefiore (1983:94-96) reprocha a Rorty su desdén frente a posibles líneas de continuidad y conmensurabilidad entre analíticos y continentales, y sugiere que Rorty de hecho reconstruye continuamente los horizontes de ambas perspectivas filosóficas. En ese sentido insta a tomar con precaución estas afirmaciones de Rorty, en las que "se ha pasado un poco con la sal" (p. 95).

Bouveresse, de separar entre el grano argumentativo y la paja retórica de los filósofos post-nietzscheanos, serían perfectamente asumibles⁹¹.

Pero Rorty no ve tal unidad transhistórica en la filosofía, ni tampoco la considera deseable. Precisamente la filosofía tardoanalítica acabó con el mito de una "matriz disciplinar neutral y permanente" para la investigación, y tan sólo dejó algunas actitudes y léxicos (el *esprit de corps* de los filósofos analíticos, su gusto por la argumentación, etc.), una mera unidad estilística y sociológica más que suficiente⁹². En este sentido, tan sólo aspira a que sea cual sea el organigrama docente, en las bibliotecas de las universidades pueda encontrarse cualquier libro (analítico o continental) y alguien con quién hablar de él. La cuestión de si el texto es o no es "filosófico" está totalmente de más⁹³. Aquí parece evocar ese espíritu antiprofesional y multidisciplinar del pragmatismo del que antes hablábamos, con intereses en muchas ramas del conocimiento (sociología, antropología, pedagogía, crítica literaria, ciencias jurídicas, teología, etc.), para poder integrar a los filósofos más importantes de ambos lados del Atlántico en un discurso sincrético y original, y a la vez pretender que no se está haciendo filosofía (o "Filosofía" al menos), sino "Humanidades": una actividad indefinible e imprecisa, sin límites disciplinares o departamentales, cuya misión es la continua modificación de la auto-imagen de una comunidad dada, a partir de la lectura y discusión de textos y temáticas de lo más diversas⁹⁴.

En resumen: Rorty no unifica la filosofía analítica y continental reciente, aunque la interpreta como *convergente* en una superación de los límites impuestos por la Ilustración "epistemológica" (Descartes, Locke y Kant) o por el platonismo fundacional. Esta sería la filosofía "postmetafísica" que han ayudado a alumbrar el pragmatismo (Peirce, James, Dewey), la filosofía analítica y postanalítica (Wittgenstein, Quine, Sellars, Davidson, Putnam), la hermeneútica y filosofía postnietzscheana (Heidegger, Gadamer, Foucault, Derrida), la teoría crítica (Apel, Habermas) y finalmente el neopragmatismo (West, Bernstein, Rorty). Pero nuestro autor da un paso

⁹¹ Rorty (1984d:88),(1993h:187). Cfr. Rosenberg (1982:126-128). A este respecto, Rorty afirma que si pensadores como Heidegger, Foucault o Derrida hubiesen escrito a la manera analítica, habríamos sufrido una enorme pérdida. De todas formas, Muguera (1990:674-675) agradece que Rorty pade la hojarasca del arbusto del pensamiento derridiano, le quite grandilocuencia y artificiosidad, y con bastante malicia lo compara a un cazador de cabezas jíbaro reduciendo la cabeza de otro jíbaro. J. L. Pardo, en la reseña de unos libros de Derrida (EL PAIS, *Babelia*, 1 de agosto de 1998) lamenta que la infinita complicación del estilo derridiano -por una *estrategia de ilegibilidad* consciente pero contraproducente- resultase en lecturas simplificadoras como la de Rorty. Ambos críticos concuerdan en que Rorty contribuye a la divulgación de Derrida, que es lo que Rosenberg y Bouveresse sugieren y él mismo rechaza.

⁹² Rorty (CP:304-305).

⁹³ Rorty (CP:313). Cfr. también Rorty (CP:126-138),(1993h:192-193),(1994h:6-7).

⁹⁴ Rorty (1989d:9-10), Rorty (VP:20-21). Rorty se ha alejado mucho más de la filosofía "profesional" en su traslado a Stanford para enseñar Literatura Comparada, abandonando su trabajo de profesor de Humanidades en la Universidad de Virginia. Allí, aunque no tenía vínculo oficial con el Departamento de Filosofía, seguía en un entorno docente y estudiantil de "filósofos" (analíticos) antes que de "críticos literarios" o "críticos culturales". Cfr. Rorty (FF:157-158).

más, al que se resisten *todos* los filósofos citados: certificar la defunción de la filosofía como "saber distinto", disolver la tradición filosófica en una más amplia tradición (o conversación) intelectual que incluye a científicos naturales y sociales, políticos, críticos culturales, literatos y poetas: las "humanidades". A lo largo del espectro veremos bastantes respuestas a esta aparente superación radical de la filosofía, tanto por sus supuestos teóricos y narrativos como por sus consecuencias políticas y pedagógicas.

II.4.- La izquierda norteamericana del siglo XX: de la "izquierda reformista" a la "izquierda cultural"

En el epígrafe anterior ya avisábamos que las críticas rortyanas a ciertas versiones de postmodernismo y la peculiar base teórica de su "utopía liberal" tenían mucho que ver con su filiación política, sobradamente expuesta en artículos de opinión, conferencias y entrevistas⁹⁵. No es que Rorty sea políticamente escandaloso o excéntrico (estaría en la izquierda socialdemócrata o reformista, en el ala izquierda del Partido Demócrata) pero su forma de plantear sus reflexiones políticas participa mucho de su crítica filosófica y de su ánimo provocador.

Así, no pierde ocasión de distanciarse de la izquierda más radical, sobre todo de la que denomina "izquierda cultural" o "académica", y apostar por una política socialdemócrata que satisfaga los ideales igualitarios y de justicia social de la izquierda reformista norteamericana, sin abandonar las instituciones y prácticas de la democracia liberal tradicional. Se resiste a sacar ninguna consecuencia política de la renuncia a las bases epistemológicas de la filosofía práctica moderna, y más de una vez recalca su compromiso público y explícito con las ideas políticas surgidas en la Ilustración europea y puestas en práctica tras la Revolución Americana. Además valora negativamente la influencia del marxismo en el pensamiento progresista europeo y norteamericano y se declara anticomunista "de guerra fría", y términos como "patriotismo", "orgullo nacional" y "norteamericanismo" aparecen frecuentemente en sus escritos.

La problemática combinación de estos factores diversos le ha reportado críticas casi unánimes, provenientes tanto de la derecha como de la izquierda. Se le critica por abandonar la matriz racionalista y objetivista de la política y por dejar a la democracia sin verdades trascendentales o fundamentos objetivos, totalmente a merced del irracionalismo y del *agitprop* subversivo de la izquierda postmoderna; o por carecer del mordiente transformador y revolucionario de otros filósofos contemporáneos, modernos o postmodernos, con lo que caería en una peligrosa claudicación ante el *statu quo* y en una apología encubierta del *american way of life*. Si para los conservadores Rorty es

⁹⁵ Si nos centramos en el último lustro, cfr. Rorty (1995a), (1996b), (1996f), (1997a), (1997b) y (1997g).

un cínico y un nihilista peligroso, para los progresistas es un intelectual burgués elitista y reaccionario⁹⁶.

Aclarar las herencias teórico-políticas de Rorty, y la dirección que pretende dar a la política progresista norteamericana, puede ayudarnos a solventar o al menos suavizar la virulencia de este fuego cruzado. Además, creemos que para comprender algunas de sus tesis en filosofía moral, como la crítica al universalismo neokantiano o su defensa del etnocentrismo occidental, es fundamental revisar la comunidad intelectual y política de la que se reclama partícipe: la "izquierda reformista" norteamericana. Para ello, haremos un breve recorrido por las distintas vicisitudes de la izquierda en los EE.UU. durante el s. XX⁹⁷, y también veremos como Rorty interpreta la historia de la política progresista en su país⁹⁸.

Porque una evaluación apresurada del discurso político rortyano puede llevar a errores. Por ejemplo, tenemos en el lugar común de la ambivalencia del término "liberal" a ambos lados del Atlántico. Si en Europa alude al político conservador, defensor de las privatizaciones y de la reducción impositiva y reticente a todo lo que suene a "Estado del bienestar", en los EE.UU. se refiere al político progresista, preocupado por las libertades civiles y la cohesión étnica, social y económica del país -mediante una continua inversión pública que garantice servicios sociales básicos como educación o sanidad. Rorty está explícitamente entre los segundos, es un "liberal" a la americana. Esta diferencia semántica, que parece baladí, puede ser indicativa de una cultura política distinta, que sería necesario matizar⁹⁹. Aunque puedan existir elementos intelectuales comunes al conservadurismo o al progresismo a ambos lados del Atlántico, la historia económica, política y cultural del Viejo y del Nuevo Mundo han seguido caminos muchas veces dispares¹⁰⁰.

⁹⁶ Rorty da un breve listado bastante condescendiente de estos críticos en Rorty (*PP*:27-29). Cfr. también Billig (1993), Burrows (1990), Charles (1997), Commay (1986), Haber (1993), Lovibond (1992), Robbins (1997), Schick (1992), Topper (1995), Wolin (1990).

⁹⁷ Seguiremos básicamente a Diggins (1992), y también a Diggins (1994), Kloppenberg (1989), Walter (1992), West (1989) y Westbrook (1991).

⁹⁸ Fundamentalmente en Rorty (*FNP*:11-106).

⁹⁹ Sobre todo para no caer en descripciones erróneas o equívocas, como por ejemplo la de Rubio Carracedo (1996:107-109), que interpreta el programa rortyano como un "conservadurismo individualista de los *reaganomics*". Rorty se distancia explícitamente de la economía neoliberal y del ideario político y moral del reaganismo, como veremos, y es bastante menos "elitista" y "narcisista" de lo que Rubio Carracedo supone, quizá por haberse centrado en exceso en el "*ethos* posmoderno" de Rorty y haber olvidado por completo su *ethos* liberal norteamericano.

¹⁰⁰ Así lo constata Habermas (1984:127-152) en un estudio sobre el trasfondo intelectual del neoconservadurismo norteamericano (Bell, Berger, Nisbet, Shils) y alemán (Ritter, Forsthoff, Gehlen). Habermas admira la solidez intelectual de los primeros -pese a su profundo desacuerdo filosófico y político-, mientras que deplora el tremendismo anti-intelectual, antimoderno y tradicionalista de sus compatriotas. Para Habermas, aunque la República Federal Alemana recibió el impulso de la cultura política norteamericana tras la postguerra -tanto en la izquierda como en la derecha- el neoconservadurismo alemán actual o bien vuelve a fuentes de rancio abolengo germánico (constitucionalismo, luteranismo), o bien sigue la

Como en Europa, la izquierda norteamericana es un conglomerado heterogéneo de tradiciones intelectuales y filosóficas, posiciones estratégicas y programas políticos: anarquistas, comunistas, socialistas, socialdemócratas, liberales y cristianos progresistas se entremezclan en un abigarrado corpus político y cultural, con alianzas coyunturales y enfrentamientos cainitas¹⁰¹. De la misma manera, la izquierda americana cubre un amplio espectro de movimientos y programas de cambio social: desde los más moderados del primer sindicalismo, el sufragismo, la lucha por los derechos civiles o la temprana preocupación medioambiental, hasta posiciones revolucionarias de tipo comunista o anarquista en constante conflicto con el *establishment* político. Pero también hay que añadir elementos endémicos como pluriétnicidad de un país formado por sucesivas oleadas de inmigrantes (voluntarios o a la fuerza) en un periodo de tiempo relativamente corto, el famoso "crisol cultural" [*melting-pot*], totalmente desconocido en la Europa moderna hasta fechas muy recientes.

También como en el resto del mundo, Marx y el marxismo supusieron un hito ineludible en la estructuración de la izquierda norteamericana, una fuente incesante de reflexión teórica y acción política que dura hasta nuestros días. Pero, a diferencia de Europa, el marxismo no tuvo una clara hegemonía intelectual y política en el izquierdismo estadounidense, y en cierto sentido fue ajeno a la eclosión de la primera izquierda norteamericana:

La izquierda norteamericana nació en los Estados Unidos. En contra de la creencia popular, no fue el producto de poderes extranjeros ni ideologías foráneas. Aún cuando cada generación de la izquierda tuviera sus encuentros con el marxismo europeo, las ideas marxistas fueron usadas normalmente para favorecer un movimiento radical que ya estaba en marcha. La mayoría de los intelectuales y activistas de izquierda en Norteamérica leyeron a Thomas Jefferson y Walt Whitman antes de a Karl Marx o, más tarde, a Mao Zedong, y muchos recogieron la antorcha de William Jennings Bryan o John Fitzgerald Kennedy antes de sentir la fascinación por V. I. Lenin o Fidel Castro.¹⁰²

vía catastrófica que retorna a Nietzsche a través de Heidegger y Derrida: los postmodernos. Es decir: la historia y la filosofía han modelado panoramas políticos que, aunque reclaman la misma denominación, tienen objetivos y medios muy diversos. Como veremos, Rorty intentará explicar algunas de sus diferencias con el alemán atendiendo a esta distinta cultura política. Cfr. *infra*, cap. VI, secc. 7.

¹⁰¹ Walter (1992:8-10), Rorty (1992k:9).

¹⁰² Diggins (1992:17). Kloppenberg (1989:5-6,145-170) se dirige a las tradiciones progresistas de finales del XIX, a la confluencia del fabianismo británico de Webb, del revisionismo alemán de Bernstein, el socialismo francés de Jaurés y el movimiento evangélico social de Ely y Rauschenbusch, con las subsiguientes aportaciones del marxismo, pragmatismo, evolucionismo darwinista, etc., para las primeras manifestaciones norteamericanas de la política reformista socialdemócrata, equidistante del liberalismo clásico y del comunismo, simbolizada por Dewey, Croly y Lippmann. Sin embargo, Walter (1992:7-17,23-29,78-96,122-145) ve en la izquierda norteamericana "un odio irracional hacia las instituciones y la sociedad de los EE.UU.", y dedica sus esfuerzos a mostrar las simpatías prosoviéticas y antiamericanas de las diversas izquierdas (materializadas en forma de espionaje y subversión, o en el doble rasero usado a la hora de evaluar los sistemas democrático y estalinista, con cínicas y falaces estrategias intelectuales que irían desde el relativismo ético y cultural hasta el propagandismo subversivo), para terminar justificando eventos tan inicuos como la paranoia anticomunista de McCarthy, la cruenta guerra de Vietnam, el control policial o militar de las universidades políticamente comprometidas o la encarcelación y silenciamiento de líderes negros. Por último, Rorty (*FNP*:19-48) renegará del marxismo y se circuns-

Volvamos una vez más al pragmatismo, pues Dewey va a ser el intelectual por excelencia de la izquierda norteamericana, y su presencia e influencia se va a dejar sentir en las distintas generaciones de pensadores y activistas políticos:

Aunque la hostilidad generacional caracteriza a la izquierda norteamericana, una figura permanece por encima de todos los demás: el filósofo John Dewey. En la era de la I Guerra Mundial, Randolph Bourne exploró las ideas educativas de Dewey, y Max Eastman vió en Lenin una encarnación científica de la revolución como "experimento" empírico. En los años treinta Sidney Hook intentó convertir a Dewey al marxismo como "crítica", y no como "sistema". Dewey no se dejó convencer, pero defendió valientemente a Trotsky durante los juicios de Moscú y se enzarzó con él en un brillante debate sobre "medios y fines". C. Wright Mills, un héroe para la generación de los sesenta, escribió su tesis doctoral sobre pragmatismo y demostró su relevancia para el pensamiento social, y Tom Hayden se basó en las ideas deweyanas de comunidad y democracia participativa cuando redactaba la Declaración de Port Huron del SDS. Hoy muchos miembros de la "izquierda académica" vuelven a Dewey de nuevo para buscar una salida a la crisis epistemológica importada por el posestructuralismo y la deconstrucción.¹⁰³

Quizá por esta omnipresencia, la figura de Dewey no deja de ser polémica. Dewey parece ora como un peculiar socialista democrático defensor de una economía "de planificación" pero no "planificada"; ora como el demócrata comunitarista, emersoniano y profético, crítico con el marxismo aunque sensible a otras formas de igualitarismo económico; ora como el sobrio y racionalista filósofo liberal anticomunista y antiestalinista, convencido de la "maldad intrínseca" del comunismo y defensor de las instituciones y valores democráticos norteamericanos¹⁰⁴. Rorty combinará estos y otros elementos aparentemente contradictorios en su retrato político-poético de Dewey, parte fundamental en su crónica de la evolución y estado actual de la izquierda norteamericana.

El historiador J. P. Diggins divide la historia de la política izquierdista norteamericana en cuatro momentos: la "izquierda lírica", la "vieja izquierda", la "nueva izquierda", y la "izquierda académica". La "izquierda lírica" [*Lyrical Left*] (1910-1929) es la primera formulación de una política progresista genuinamente norteamericana, centrada en la construcción de un frente común entre la clase intelectual y trabajadora. La agitada vida cultural del núcleo urbano neoyorquino de Greenwich Village, poblada de poetas, músicos, literatos, etc., será el centro intelectual de este movimiento, con una sensibilidad sobre todo socialista, aunque con disputas acerca del método para su implantación en los EE.UU.. Walter Lippmann, Max Eastman o John Reed son los representantes más señalados de estas posiciones, y reaccionarán de manera distinta a la revolución rusa: mientras que el primero se volverá hacia teorías elitistas o tecnocráticas de la democracia que garanticen la redistribución de recursos, los otros irán hacia el marxismo-leninismo, Reed para final-

cribirá casi exclusivamente a Whitman y Dewey como padres fundadores del izquierdismo norteamericano.

¹⁰³ Diggins (1992:20-21). La monografía de Westbrook (1991) da variadas pruebas de esto.

¹⁰⁴ Cfr. Westbrook (1991:459-462), West (1989:104-111) y Walter (1992:38,54), respectivamente.

mente morir desilusionado del comunismo soviético, Eastman para ayudar a Trotsky en su exilio mexicano y combatir infructuosamente al estalinismo.

La I Guerra Mundial también supuso una prueba de fuego para el progresismo en EE.UU.: la división sobre la entrada del país en la contienda y la persecución gubernamental al antibelicismo (cierres de revistas, disolución de grupos de activistas, procesamiento a líderes socialistas). La herencia más clara de la "izquierda lírica" tiene que ver con dos programas concretos: el feminismo, que recibió impulsos intelectuales para ir más allá del sufragismo, aunque su legado quedó oscurecido por las contradicciones internas del movimiento y su relativa desaparición hasta los años sesenta; y la concienciación de la población negra y su flirteo con el panafricanismo, el socialismo y el comunismo soviético. La "izquierda lírica" se disolvió con la llegada de la "generación perdida" de postguerra: tres gobiernos conservadores, exilio europeo de la intelectualidad, desprestigio de la democracia, del socialismo, del pragmatismo y del feminismo¹⁰⁵.

La "vieja izquierda" [*Old Left*] (1930-1950) se perfiló sobre la Gran Depresión, y su contraste con la solidez económico-propagandística de la Unión Soviética de los planes quinquenales, lo que a la larga conllevaría un reforzamiento de los planteamientos comunistas en la izquierda norteamericana (fundación del *Communist Party U.S.A.*, estalinista). La entrada en escena de los fascismos europeos supone un espaldarazo aún mayor a la causa comunista, percibida como único freno posible al fascismo. La guerra civil española va a suponer el verdadero punto de inflexión en la percepción norteamericana del comunismo y de la U.R.S.S. Atraerá a izquierdistas y comunistas norteamericanos, muchas veces como combatientes en las Brigadas Internacionales, que perciben que las democracias occidentales ni quieren ni pueden acabar con Franco. Pero el desarrollo de la guerra lleva a un desencanto general que cristaliza en los conflictos fratricidas de la izquierda y la derrota del bando republicano.

Estos hechos calan hondo en la mentalidad progresista norteamericana, que cada vez se aleja más del modelo soviético e intenta buscar otras referencias teóricas y prácticas para la acción política. Dewey vuelve a ser un ejemplo iluminador: el entusiasmo de sus primeras visitas a la U.R.S.S., sobre todo con respecto a la ambiciosa reforma educativa comunista, va dejando paso al desencanto y finalmente al desengaño, como muestra su papel como presidente del comité internacional de revisión de los juicios a Trotsky o su duro enjuiciamiento de las nuevas instituciones pedagógicas soviéticas.

Va a ser un discípulo de Dewey, el filósofo Sidney Hook, quien lleve a cabo el definitivo *tête-à-tête* entre pragmatismo y marxismo, y funda las bases de lo que va a ser el marxismo norteamericano¹⁰⁶. Sin embargo, Hook se fue alejando cada vez más del modelo comunista, y en su vejez llegó a subscribir el anticomunismo furibundo de las autoridades educativas norteamericanas. Pese a todo, la "vieja izquierda" trajo

¹⁰⁵ Diggins (1992:93-143). Cfr. también Walter (1992:19-29).

¹⁰⁶ Kurtz (1990:526-527). Cfr. *supra*, cap. II, secc. 1.

consigo en sus últimos momentos una renovación intelectual profunda, producto tanto de su búsqueda de nuevos espacios tras su marginación por el oficialismo anticomunista, así como las distintas derivas del marxismo en Europa: así aparecerán teóricos fundamentales como Randolph Bourne, el grupo de los *New York Intellectuals* (Lionel Trilling, Hannah Arendt, Daniel Bell, Saul Bellow, Paul Goodman, Irving Howe, Norman Mailer, Susan Sontag), los programas socialdemócratas de Arthur Schlesinger Jr. y Edmund Wilson, el activismo político de figuras literarias como W. H. Auden y Mary McCarthy, o los literatos negros James Baldwin y Ralph Ellison; así como la fundación de dos revistas fundamentales para la reflexión y discusión de la izquierda en Estados Unidos: *Partisan Review* y *Dissent*.¹⁰⁷

La "nueva izquierda" [*New Left*] (1960-1970) responde a este deseo de buscar una política revolucionaria o reformista distinta a la socialdemocracia o a las "democracias populares" de la Europa Oriental. Intentará superar las desigualdades congénitas -económicas y raciales- en los Estados Unidos sin abandonar modelos democráticos de decisión y acción. Es por esto que la "nueva izquierda" va a ver la luz en torno al conflicto de los derechos civiles y el fin de la segregación racial, apoyándose estratégicamente en partidos y líderes clásicos como J.F. Kennedy, pero también marcando diferencias ideológicas profundas como en lo relativo al sistema económico y a los mecanismos de representación y acción popular. Un ejemplo claro lo tenemos en el padre intelectual de la *New Left*: C. Wright Mills y su teoría de las élites gobernantes y del falseamiento sistemático de la democracia norteamericana. En Mills se vuelven a combinar la crítica anticapitalista basada en una lógica de lucha de clases, tomada del marxismo, con la esperanza en un cambio radical no revolucionario y verdaderamente democrático, que haga realidad los sueños de justicia social y redistribución de la riqueza, tomada del pragmatismo deweyano.

Este equilibrio precario entre ánimo reformista y espíritu revolucionario va a romperse por la progresiva radicalización de la izquierda, influida por acontecimientos internacionales como el triunfo de la revolución cubana, la "revolución cultural" de Mao Zedong, y sobre todo la guerra de Vietnam. La oposición a esta guerra en las universidades norteamericanas marcará el ascenso y caída de la "nueva izquierda". El ambiente de libertad de discusión y la progresiva concienciación política de los estudiantes, así como la militancia tradicionalmente liberal e izquierdista de los profesores, posibilita la aparición de diversos movimientos y agrupaciones estudiantiles (el *Free Speech* de Berkeley, donde toma protagonismo el líder socialista Mario Savio, o la agrupación *Students For Democratic Society*, en la Universidad de Ann Arbor, y la Declaración de Port Huron de Tom Hayden). Por otra parte, la popularización y dispersión de la "contracultura" y el movimiento hippie (Jerry Rubin, Joan Baez, Jane Fonda, Tim Leary) tendrán un gran impacto en la cultura popular y en los modos de vida estadounidenses.

Estos fenómenos político-culturales tendrán su momento de esplendor en los distintos eventos de finales de los sesenta: la conflictiva convención del Partido

¹⁰⁷ Diggins (1992:145-217). Cfr. también Walter (1992:31-96). Sobre el devenir político de Dewey en esos años, cfr. Westbrook (1991:337-535).

Demócrata en Chicago, donde se escenificará la escisión definitiva entre la izquierda más radical y comprometida con las minorías y la *nomenklatura* del partido; el eco de los movimientos populares de París y Praga, que en EE.UU. tienen su réplica en las revueltas en las universidades de Berkeley y Columbia. A la larga, la oposición y automarginación sistemática de las instituciones democráticas traerán aparejada la pérdida de popularidad y de capacidad de acción de la "nueva izquierda": las acciones terroristas casi suicidas de grupos extremistas como los "Panteras Negras" [*Black Panthers*], o las muertes en los enfrentamientos entre estudiantes radicales y policía en la Universidad de Kent State en 1970, certificarán la defunción oficial de la "nueva izquierda" como alternativa política real en los EE.UU.. Diggins resume la herencia de la *New Left* en tres desoladoras palabras: "represión, división, extremismo". Una vez más, serán las minorías étnicas y los movimientos feministas los grandes beneficiarios de este movimiento: reconocimiento generalizado de los derechos civiles, incorporación masiva de la mujer a la vida laboral y política, etc.¹⁰⁸

La "izquierda académica" [*Academic Left*] (1970-1990) también se centrará en las universidades norteamericanas, pero al contrario que la "nueva izquierda" tendrá escasa influencia en el resto de la sociedad, al sustituir la acción política institucional o extra-institucional por la crítica teórica y cultural. Varias razones explican esta reclusión de la izquierda en la academia: tras el fracaso económico de la presidencia demócrata de Jimmy Carter y el progresivo alejamiento entre partido, intelectuales y sindicatos, los años ochenta suponen el triunfo del neoliberalismo económico y conservadurismo político de Reagan, que conllevan un profundo descrédito de las instituciones redistributivas, del Gobierno Federal y del estado de bienestar. Por otra parte, durante los años setenta se produce una expansión de la educación superior hacia minorías raciales tradicionalmente marginales, lo que de hecho supone una pluralización del mundo universitario. De la misma manera, el marxismo aún tiene alguna vigencia en los departamentos universitarios, y extiende su labor crítica de las relaciones económicas a las culturales¹⁰⁹.

De ahí que tanto la crítica literaria como la sociología sufran un proceso gradual de politización, centrando su reflexión en torno a la pervivencia de desigualdades de raza, clase y género, y su posible solución a partir de la crítica cultural. Los "estudios culturales" [*cultural studies*] serán el producto más claro de estos planteamientos, al desarrollar en términos políticos los procesos de identificación y marginación de distintos grupos étnicos, genéricos o sexuales en la cultura académica y popular estadounidense. La izquierda feminista, por ejemplo, desarrollará una teoría propia cada vez más compleja y multidisciplinar, amparada tanto por los cambios socio-culturales alumbrados en los setenta, como por la conformación de departamentos universitarios de "estudios de la mujer" encargados de revisar y denunciar los presupuestos masculinos/machistas y desarrollar una perspectiva feminista (o cuando menos no sexista) en las ciencias naturales y sociales, en la historiografía y en el arte.

¹⁰⁸ Diggins (1992:218-276). Cfr. también Walter (1992:97-145).

¹⁰⁹ Diggins (1992:279-306,342-383), Walter (1992:157-164).

Es obligado citar aquí la enorme influencia de los pensadores europeos más recientes en el desarrollo de la *Academic Left*. Teóricos marxistas como Gramsci o Althusser fueron cediendo el paso a la Escuela de Francfort: Adorno y Horkheimer y la crítica de la Ilustración burguesa y de la industria cultural, o Marcuse y la aplicación de la crítica psicoanalítica a la superación de los límites productivos y existenciales del capitalismo, vertebrarán los primeros desarrollos teóricos de los "estudios culturales". Tanto Foucault como Derrida marcarán nuevas derivas teóricas que arrumbarán casi definitivamente el léxico marxista y liberal-socialdemócrata, articulando una forma de crítica política centrada en la generación y reproducción formas de dominación lingüístico-culturales antes que económicas.

La historia más reciente de la "izquierda académica" se inscribe en la nueva situación internacional tras la caída del Muro de Berlín en 1989. El final del "socialismo real" obliga al replanteamiento de los fundamentos teóricos, estrategias y fines de la izquierda en todo el mundo, sobre todo en relación con la democracia liberal. Para Diggins, dos pensadores van a ser enormemente significativos. El primero es el alemán J. Habermas, que sentará las bases de una nueva teoría social que gozará de amplio predicamento en Estados Unidos. La "teoría crítica" tiene las ventajas de una solidez teórica y ambición intelectual dignas de la mejor tradición ilustrada, junto con una compatibilidad explícita con el progresismo político socialdemócrata, lo que la hace apetecible para un amplio sector intelectual norteamericano, huérfano tanto de proyecto de investigación como de programa político, y lo que puede explicar su enorme éxito en los EE.UU.

El segundo no es otro que Rorty, aunque por motivos bien distintos. El norteamericano asume las consecuencias teóricas y prácticas de las "revoluciones de terciopelo" del este de Europa en la dirección que ya hemos indicado: depuración de la retórica marxista y revolucionaria, descrédito de cualquier forma de fundamento teórico para la acción política (apoyándose en la filosofía postnietzscheana) y pertinencia de los viejos usos liberales (apoyándose en los modernos Rawls y Habermas, en Dewey, pero también en la novela burguesa), para garantizar una democracia igualitaria que respete derechos y libertades de los ciudadanos. Su conspicuidad dentro de la "izquierda académica" radica en su obsesión por neutralizar políticamente a los pensadores postmodernos y en denunciar la futilidad política de corrientes filosóficas como la deconstrucción. Frente a estos argumentará por una política de izquierda liberal o reformista casi completamente desteoretizada, concreta, trivial o "experimental", basada en campañas de opinión y en la promoción de acciones políticas a través de las vías institucionales pertinentes¹¹⁰.

Y hasta aquí el relato de Diggins. Rorty lo suscribe explícitamente, sobre todo en su evaluación de la "izquierda académica":

Pienso que Diggins tiene razón cuando afirmar que la "izquierda académica" está "obsesionada con la omnipresencia del poder [...] y que] carece de teoría de la libertad". También tiene razón al argumentar que cualquier izquierda que abandone los valores de la Ilustración está abandonando de hecho también la política democrática. La

¹¹⁰ Diggins (1992:347-349).

"izquierda académica" renuncia a admitir que la asunción de estos valores por parte de las izquierdas previas tuvo éxitos indudables, sobre todo en las áreas de justicia social y tolerancia.[...] Mientras profundice en ese desdén antipatriótico, y se dedique a la crítica total en lugar de a las reformas concretas, el único logro de esta izquierda será el proveer de observatorios privilegiados a las feministas.¹¹¹

Esta cita ilustra los motivos de nuestro pensador para abordar por extenso su propio relato sobre la trayectoria de la política izquierdista del s. XX en Estados Unidos. Porque aquí no encontraremos complejos análisis económicos, sociológicos o historiográficos que aporten bases teóricas a la política progresista, sino el esbozo de una posible *narrativa de progreso* de la izquierda norteamericana que devuelva el optimismo en el futuro nacional y la confianza en las instituciones y prácticas democráticas a las nuevas generaciones de universitarios:

Tal y como yo lo veo, el transfondo intelectual idóneo para la deliberación política es la narrativa histórica antes que la teoría cuasi-filosófica. Es más, un tipo particular de narrativa que se prolonga hacia un escenario utópico acerca de como podemos pasar del presente a un futuro mejor. La filosofía social y política siempre ha sido parasitaria de estas narrativas, y deberá serlo también en el futuro.¹¹²

Además de clarificar las fuentes intelectuales y morales de la tradición de izquierda reformista norteamericana (el *ethos* de referencia) y de distanciarse de la "izquierda académica" postmoderna o marxista, Rorty también muestra lo que le diferencia de otros críticos de la "izquierda académica" como Allan Bloom o Dinesh d'Souza: su fe en la democracia constitucional y en la política liberal y progresista, frente al marcado conservadurismo de aquellos.¹¹³ Para ello va a plantear una cronología similar a la de Diggins: i) la "época dorada" del orgullo norteamericano: Whitman y Dewey (hasta los años 60); ii) el eclipse de la "izquierda reformista" y el ascenso de la "nueva izquierda" (años 60 y 70); y iii) la "izquierda cultural" (años 80). En la terminología de Diggins, Rorty se reclamaría heredero de la "izquierda lírica" y de la "vieja izquierda", aunque prefiere englobar ambas bajo el referente genérico de "izquierda reformista", e incluir en la nómina no sólo a comunistas y socialistas, sino también a liberales y progresistas:

Deberíamos prescindir del término "vieja izquierda" como nombre para los estadounidenses que entre 1945 y 1964 se calificaron a sí mismos "socialistas". Propongo que el término "izquierda reformista" cubra a todos aquellos norteamericanos que, entre 1900 y 1964, lucharon dentro del marco de la democracia constitucional para

¹¹¹ Rorty (1992k:10). Rorty reprocha a Diggins haber omitido la importancia del reciente movimiento feminista, único que puede redimir a la *Academic Left* por mantener un estrecho contacto con la política nacional, donde los avances teóricos van paralelos a los cambios políticos reales.

¹¹² Rorty (1996j:459)

¹¹³ Rorty se distancia de las críticas de Bloom a la "izquierda nietzscheanizada" en Rorty (1988a) y Rorty (1989b). Aunque comparta las opiniones de Bloom con respecto al discutible status intelectual y relevancia política de muchos productos de la *Academic Left*, no está de acuerdo con: i) su concepción straussiana y antidemocrática de la política; ii) su noción cuasi-platónica de la educación y de la verdad; iii) su desdén hacia el liberalismo político, desde Mill y Dewey hasta Rawls. Para las críticas de Bloom al sospechoso maridaje de Marx, Nietzsche y Heidegger en la izquierda académica norteamericana, cfr. Bloom (1969), (1989:145-160,225-235). Con respecto a D'Souza las críticas de Rorty son muy similares. Cfr. Rorty (1995h).

proteger a los débiles de los fuertes. Esto incluye tanto a muchos que se hicieron llamar "comunistas" y "socialistas" como a muchos a los que nunca se les pasó por la cabeza llamarse así. Usaré "nueva izquierda" para referirme a la gente -la mayoría de ella estudiantes- que decidieron, alrededor de 1964, que ya no era posible trabajar por la justicia social dentro del sistema.¹¹⁴

El tono de la "izquierda reformista" va a venir marcado por las voces del filósofo John Dewey y el poeta Walt Whitman. Aunque ambos tienen muchas coincidencias, la más característica va a ser su persistente secularismo: renuncian a poner metas o recompensas trascendentales o divinas, con lo que ponen la responsabilidad en las decisiones contingentes de los agentes políticos:

Tanto Whitman como Dewey vieron los EE.UU. como una oportunidad de ver la significación última en un proyecto finito, humano e histórico, antes que en algo eterno y no humano [...] Quisieron poner a la esperanza en una Norteamérica sin castas y sin clases en el lugar ocupado tradicionalmente por el conocimiento de la voluntad de Dios. Quisieron que la Norteamérica utópica reemplazase a Dios como el objeto de deseo incondicional. Quisieron que la lucha por la igualdad social fuese el principio de animación del país, el alma de la nación.¹¹⁵

Rorty desarrolla estas ideas de una manera romántica, emotiva, en consonancia con sus ansias de des-teoretizar el discurso político y regenerar las casi agotadas "energías utópicas" de la izquierda norteamericana. Para ello reflexiona por extenso sobre el papel fundamental que juegan el patriotismo y el orgullo nacional en el progreso social y moral de un país. La participación en una comunidad política requiere de ese sentimiento, de la misma manera que la evolución del individuo requiere de la autoestima. Nos avisa de que el orgullo nacional estadounidense no está en "el militarismo chauvinista y simplón" que destilan miles de productos de la cultura popular norteamericana, sino en la esperanza en un futuro mejor, en el continuo intento de realización práctica de los ideales comunitarios planteados por Dewey y Whitman y que la izquierda norteamericana, "el partido de la esperanza", ha intentado llevar a cabo a lo largo del s. XX¹¹⁶.

Este sentimiento casi ha desaparecido de la cultura de la izquierda norteamericana actual. La retórica igualitaria y esperanzada del *New Deal* y del movimiento de libertades civiles, "el vocabulario de secular y antiautoritario la esperanza social compartido" celebrado por Dewey y Whitman, ha sido sustituido por

¹¹⁴ Rorty (*FNP*:41). Más adelante dice: "el término *izquierda reformista* intenta abarcar a la mayoría de la gente que era odiada y temida por la derecha, y por tanto desdibuja la línea que los marxistas intentaron trazar entre la izquierda y los liberales" (p. 42). Miembros de esta "izquierda reformista" serían I. Howe y J. K. Galbraith, D. Harrington y A. Schlesinger, W. Wilson y E. Debs, J. Addams y A. Davis, W. E. DuBois y E. Roosevelt, R. Reich y J. Jackson (p. 43).

¹¹⁵ Rorty (*FNP*:34-35)

¹¹⁶ Rorty (*FNP*:4-5,18-33). "Mi conexión del nexo entre el norteamericanismo de Whitman y la filosofía pragmatista radica en esa voluntad de referir todas las preguntas por la justificación última al futuro, a la substancia de aquellas cosas que son esperadas. Si hay algo característico del pragmatismo es que substituye las nociones de "realidad", "razón" y "naturaleza" por la noción de comunidad futura ideal" (Rorty, 1993a:7).

otro de la inacción y la desesperanza, de la vana llamada a la revolución, cuando no del claro resentimiento. Rorty fecha este cambio de actitud política en los finales de los sesenta, en los fenómenos que antes referíamos (guerra de Vietnam, ruptura entre el Partido Demócrata y grupos izquierdistas progresistas, radicalización política del estudiantado, etc.), y cree que actualmente permea no sólo la conciencia política del país, sino muchas otras manifestaciones culturales¹¹⁷.

Por eso entiende que teóricos fundamentales de la *New Left* como Wright Mills y Robert Lasch, con su radicalismo antisistema y con su creciente descrédito de la herencia de la *Old Left* liberal-reformista y anticomunista, representan una quiebra aún no resuelta en la izquierda norteamericana. Estos autores plagaron su discurso de referencias foráneas como la retórica marxista de la explotación, de la ideología dominante y de la maldad intrínseca del capitalismo (que más tarde se transmutará en la insistencia foucaultiana en el poder)¹¹⁸, e incluso la retórica puritana del "pecado original", ajenas por completo al espíritu del izquierdismo americano acuñado por Dewey y Whitman:

La convicción de que las enormes desigualdades dentro de la sociedad norteamericana podrían ser corregidas recurriendo a las instituciones de la democracia constitucional [...] mantuvo unida a la izquierda norteamericana no-marxista desde los tiempos de Herbert Croly hasta principios de los 60. Pero la guerra de Vietnam iba a quebrar dicha unidad [...] Antes de ella la retórica de la izquierda era consensualista y reformista. Pero después empezaron a crecer las llamadas a la revolución con las que termino la década [...] Concedamos que la Guerra de Vietnam fue una atrocidad de la que EE.UU. tendrá que avergonzarse siempre. ¿Significa esto que la guerra fría no debió de haber tenido lugar?¹¹⁹

Para Rorty la respuesta es clara: la guerra fría fue justa y necesaria (tanto como lo fue la guerra contra el fascismo), y el anticomunismo era una opción no sólo legítima, sino perfectamente asumible desde una perspectiva progresista y de izquierdas¹²⁰. Pero precisamente contra esta idea se movilizó el discurso de la *New Left*,

¹¹⁷ Así, Rorty pone como ejemplo el distinto tono y compromiso moral y político de novelas actuales (pesimistas) y de principios de siglo (esperanzadas). Pero más interesante nos parece la comparación del "léxico último" del profeta del grupo radical Nación del Islam, Elijah Mohammed, y del novelista negro James Baldwin, acerca de la problemática racial: si para el primero los blancos son indefectiblemente "demonios de ojos claros" cuya única función es hacer sufrir a los negros, para el segundo Norteamérica no *existirá* hasta que ambas comunidades se reconozcan mutuamente y se embarquen en la construcción de un futuro mejor, pese al rencor acumulado. Esta es la diferencia, dice Rorty, entre la decisión de ser un mero espectador, que deja todo en manos de Dios o de la Providencia, y la decisión de ser un agente político pleno, característica de la mejor tradición intelectual norteamericana.

¹¹⁸ Este no es el lugar para dar cuenta de la opinión rortyana sobre el marxismo. De Foucault, Rorty afirma: "la izquierda foucaultiana representa una infortunada regresión a la obsesión marxista por el rigor científico [...] Exagera la importancia de la filosofía para la política, y gasta sus energías en análisis teóricos sofisticados sobre la significación de los eventos actuales. Pero la sofisticación teórica foucaultiana es incluso más inútil para la política de izquierdas que el materialismo dialéctico de Engels. Engels al menos tenía una escatología. Los foucaultianos no tienen ni eso"

¹¹⁹ Rorty (*FNP*:52-54)

¹²⁰ En parte para sustituir el relato de Mills y Lasch, Rorty hace un inciso autobiográfico y expone el caso de sus padres y el suyo propio: socialistas salidos del Partido Comunista que participaban activamente en política, amigos de Dewey y Hook, admiradores de los "New York Intellectuals", y sobre todo acérrimos

lo que al final trajo una ruptura casi total de relaciones entre la "vieja" y la "nueva" izquierda, la búsqueda de soporte moral e intelectual en sitios equivocados -la China de Mao, la Cuba de Fidel- o el tránsito desastroso hacia la violencia política¹²¹.

Pero aún así, está dispuesto a reconocer una importante victoria de la "nueva izquierda". Sin la resistencia activa, sin la indignación moral, sin la presión pública de la *New Left* las guerras en el sudeste asiático no habrían terminado como lo hicieron, y el clima político y moral del país se habría corrompido hasta límites insospechados. "Salvándonos de la Guerra de Vietnam, la *New Left* nos salvó de perder nuestra identidad moral", dice Rorty. Este éxito redime en parte a la "nueva izquierda" de todos sus errores, aunque en el cómputo final pesen más las consecuencias prácticas de su automarginación¹²².

Algo semejante ocurre con la izquierda de hoy en día, la "izquierda cultural", del todo similar a la "izquierda académica" de Diggins¹²³. Rorty reconoce sus innegables éxitos en materia de tolerancia y reconocimiento de las "otras" identidades (mujeres, minorías étnicas, homosexuales, etc.) objetivos ignorados o minusvalorados por la "izquierda reformista" (preocupada exclusivamente por la redistribución de la riqueza, y miope a las formas de dominación y marginación no económica). Por eso no duda en afirmar que movimientos gestionados por la izquierda cultural y publicitados desde la universidad, como el de la "corrección política" (pese a sus excesos e ingenuidades) ha hecho de los EE.UU. una sociedad más tolerante y civilizada que hace treinta años. Pero también cree que la excesiva preocupación por los aspectos teóricos y culturales, junto con la importación de filosofía "apocalíptica" francesa y alemana, ha terminado por viciarla de principio y desconectarla totalmente de la realidad social y política del país¹²⁴.

En este sentido, Rorty vuelve a hablar de un cambio en el léxico de la izquierda, lo que denomina la progresiva "sustitución de Marx por Freud" como fuente para las ciencias sociales y la crítica política. El objetivo a batir ya no es el "egoísmo" capitalista, sino el "sadismo" cultural. La preocupación no es el "dinero", sino el "estigma", el pecado original cometido contra ciertas minorías, que ha de ser eliminado a través del cambio cultural y el reconocimiento de la alteridad, recurriendo a una

críticos del estalinismo, y participantes en cualquier asociación o grupo destinado a hacer públicas sus atrocidades y a frenar a sus seguidores, incluso recibiendo dinero de la CIA. "En ese círculo, el patriotismo norteamericano, la economía de redistribución, el anticomunismo, la identificación moral con los sindicatos y el pragmatismo deweyano iban de la mano fácil y naturalmente". Rorty (*FNP*:58). Cfr. también Rorty (*PP*:29-37).

¹²¹ Rorty (*FNP*:61-64).

¹²² Rorty (1992g:64-68).

¹²³ De hecho, Rorty emplea indistintamente ambas denominaciones. Otras serían "izquierda nietzscheanizada", "izquierda postmodernista" o "izquierda resentida".

¹²⁴ Rorty (*FNP*:69-75), Rorty (*FF*:181-183), Rorty (1992f:17-18).

"teoría" cada vez más sofisticada y evanescente, con resabios góticos y místicos, totalmente ajena a la práctica real de la política:

La izquierda académica contemporánea parece creer que cuanto más elevado es el nivel de abstracción, más subversivo se es con el orden establecido. Cuanto más dramático y novedoso es el aparato conceptual, más radical es la crítica.¹²⁵

Sus metas serían tan vagas como irrealizables: desde la abolición del capitalismo a la consecución de una democracia participativa sin elitismo ni tecnocracia, libre de los corsés del sistema representativo liberal. Rorty ve inviábiles ambos proyectos, sobre todo si se plantean desde una retórica revolucionaria antes que pragmática y reformista; teórica y abstracta antes que práctica y detallada¹²⁶. Y mientras tanto, la economía se mundializa, la clase media se proletariza, los escasos restos del sistema de seguridad social son liquidados por la derecha republicana y la inseguridad económica aumenta. El partido demócrata, de la mano de líderes como Carter o Clinton, se distancia de los sindicatos y de las políticas clásicas de la redistribución hacia un ignoto y estéril "centro político", del todo ineficaz para acometer las reformas necesarias y plantear políticas concretas que frenen la depauperización de la población, la pérdida del nivel de vida, el creciente abismo económico entre ricos y pobres. Y la izquierda cultural se distancia cada vez más de la izquierda obrera o sindical, o de los partidos políticos: el cosmopolitismo cultural de los primeros, su despreocupación por la fuga internacional del capital y del trabajo -con los costes sociales que está suponiendo para la población activa de los EE.UU.-, se opone al nacionalismo y la defensa de la producción interior de los segundos, por medio de restricciones arancelarias y legales e impuestos¹²⁷.

Por eso Rorty pide una moratoria para la teoría, el abandono temporal del persistente "hábito de filosofar" de la izquierda cultural la vuelta al activismo político nacional, a partir de la elaboración de una lista de reformas que pueda ser debatida y discutida por el conjunto de la izquierda norteamericana, desde el intelectual *avant-garde* hasta el más humilde trabajador¹²⁸. Es más, mientras la izquierda se preocupa de

¹²⁵ Rorty (*FNP*:86) Y más adelante: "Estos intentos fútiles de filosofar para tener relevancia política es síntoma de lo que sucede cuando la izquierda retrocede de posiciones activistas a ser meros espectadores de los problemas del país. Descomprometerse de las prácticas produce alucinaciones teóricas [...] Al comprometerse con la "teoría", esta izquierda ha obtenido algo muy parecido a la religión. Porque la izquierda cultural cree que debemos poner nuestra nación dentro de un marco de referencia teórico, situarla en una vasta perspectiva cuasi-cosmológica [...] Entrar en el mundo intelectual en el que habitan estos izquierdistas es pasar de un mundo en el que los ciudadanos de una democracia pueden unir sus fuerzas para resistir al sadismo y al egoísmo, a un mundo gótico en el que la política democrática se ha vuelto una farsa."

¹²⁶ Rorty (*FNP*:95-98)

¹²⁷ Rorty (*FNP*:77-81), Rorty (1996b:13-15).

¹²⁸ Rorty (*FNP*:85-86,92-93). En Rorty (1995a) se plantea la necesidad de sustituir de los "movimientos intelectuales" por las "campañas políticas", y por tanto hablar menos de "postmodernismo" o "deconstrucción" y más de unión sindical, leyes de financiación de partidos, etc. Posteriormente, Rorty (1997a) interpretará el triunfo del laborismo en el Reino Unido como una vuelta a la política de clases, una llamada de atención a la dispersa y exquisita "izquierda cultural" que penetra en los departamentos de literatura mientras los republicanos saquean el país.

cuestiones culturales y se olvida de la política nacional, la derecha sigue tomando las decisiones económicas y favoreciendo la fragmentación cultural del país en distintas identidades minoritarias y estigmatizadas. Porque si bien Rorty considera grave la dejación en asuntos de política nacional, aún le parece peor la exaltación excluyente de las identidades étnicas, sexuales o religiosas y la glorificación relativista de la diferencia, obviando o eliminando el relato o narrativa común que identifique a todos los americanos por igual y permita la participación política y el compromiso activo con los valores e instituciones democráticas. Una vez más, el orgullo nacional, el *ethos* de la izquierda reformista, es el trasfondo cultural integrador:

Estar orgulloso de ser negro o gay es una respuesta razonable a la humillación sádica recibida. Pero mientras este orgullo impida estar orgulloso también de ser un ciudadano norteamericano, o pensar que este país es capaz de reforma, o unirse a blancos y heterosexuales en iniciativas reformistas, es políticamente desastroso [...] Si la izquierda académica persiste en su estrategia actual -pedirnos que respetemos nuestras diferencias y no que dejemos de tomarlas en cuenta- deberá buscar una manera nueva de crear un sentido de comunidad a nivel de política nacional. Porque sólo la retórica de la comunidad puede forjar una mayoría ganadora en las elecciones nacionales.¹²⁹

Porque a fin de cuentas lo que aquí se ventila es una *identidad moral* que participa tanto del imaginario intelectual norteamericano (Emerson, Whitman, Dewey) como del activismo democrático izquierdista forjado a comienzos del s. XX. Una identidad moral que tendría uno de sus más importantes anclajes en la participación en una comunidad democrática, en la misma noción de ciudadanía¹³⁰. De ahí que las cuestiones del "Otro", de la "diferencia" y del "reconocimiento", aunque tópicos filosóficos de indudable interés, no sean sino estorbos a la hora de desarrollar dicha identidad moral pública¹³¹.

De nuevo aparecen conceptos y formulaciones de la filosofía moral rortyana en su alegato político. A fin de cuentas, el proceso en el que Rorty pretende que se involucre toda la izquierda de su país, aunque se base en los réditos prácticos que pueda reportar, parte de consideraciones filosóficas, sobre todo aquellas relacionadas con la contingencia del lenguaje, del yo y de la comunidad política, anticipadas por Dewey y Whitman y desarrolladas por Rorty en *Contingencia, ironía y solidaridad*. Rorty pide a la "izquierda académica" que modifique su "léxico último", utiliza la filosofía para "eliminar la filosofía" en el camino hacia la utopía política¹³². Esta tensión o asintonía en su mensaje será señalada por los comentaristas y críticos, y nos acompañará a lo largo de la revisión del espectro.

¹²⁹ Rorty (1997g:93-94)

¹³⁰ Rorty (1996j:468-469). Según esta descripción, no habría mucha diferencia entre su etnocentrismo y el patriotismo constitucional defendido por Habermas o Taylor.

¹³¹ Rorty (*FNP*:91-93).

¹³² Rorty (1996j:469).

II.5.- Rorty como texto y contexto

En la introducción avisábamos de la centralidad de Rorty en las cuatro situaciones o contextos que hemos trazado y nos hemos remitido a sus interpretaciones con frecuencia, tanto para ir introduciendo temas a debatir como para adelantar la lectura que vamos a hacer de las distintas polémicas. Tras la revisión de los contextos de comprensión de su obra estamos en condiciones de destacar un rasgo persistente y hasta irritante: la tendencia de Rorty a dar interpretaciones divergentes o matizadas de autores y temas muchas veces opuesta a la de especialistas y público en general.

En efecto: en lo referido al pragmatismo americano, hemos visto como su interpretación del pragmatismo clásico así como su conexión entre neopragmatistas y filósofos europeos ha sido impugnada casi en su totalidad, pese a las palabras de afecto o simpatía de los colegas neopragmatistas. Vemos como en los debates sobre la postmodernidad o el liberalismo, su postura es tanto de mediación como de redefinición de las coordenadas de la polémica. Así, privatiza los "impulsos postmodernos" y niega cualquier efecto político o práctico de estas imaginaciones privadas, y construye una utopía liberal basada en la "eticidad" occidental y en un agente moral concreto y sexuado, sin referencias a la fundamentación de las prácticas sociales o a teorías formales de la racionalidad, y por tanto muy próximo a los planteamientos comunitaristas. Los críticos se resisten a ver reflejado el pragmatismo de Dewey en un programa que consideran deflacionista.

En cuanto al giro lingüístico, Rorty pasa de activo promotor (en 1965) a revisionista y crítico (en 1995), construyendo una filosofía del lenguaje con herencias analíticas y a la vez hermenéuticas y deconstruccionistas que, curiosamente, terminan aproximándolo a una perspectiva pragmática como la de Habermas -eso sí, sin la validez universal. Es de los primeros pensadores norteamericanos en superar la "barrera del Atlántico", pero se resigna a mantener la división entre la filosofía analítica anglosajona y la filosofía continental europea, con lo que sus textos sobre realismo, filosofía de la mente o intencionalidad apenas tienen puntos de conexión con su discusión de la teoría crítica o del posestructuralismo. Para terminar, su peculiar izquierdismo le enfrenta tanto al marxismo como a la izquierda foucaultiana y derridiana, pero tampoco le hace muchos amigos en el centro o la derecha.

Por eso creemos que este capítulo ha servido para algo más que anticipar los temas y autores que componen el espectro crítico, sino para destacar la necesidad de afrontar el estudio de Rorty a partir de sus polémicas y confrontaciones con otros pensadores. Lo que hemos definido como un proceso de identificación intelectual y personal, es decir, el diálogo original con antecesores y contemporáneos, sólo puede ser plenamente captado examinando la discusiones concretas. Y eso es lo que haremos a partir del siguiente capítulo.

III.- FILOSOFÍA ANALÍTICA Y EPISTEMOLOGÍA

III.1.- Del análisis lógico al conductismo epistemológico

En los escritos dedicados a la exégesis crítica de la filosofía analítica, Rorty recurre a pensadores muy significativos de esta tradición, con el ánimo explícito de ir más allá de ellos y enlazar con la filosofía continental¹. Los nombres más recurrentes serán Sellars -su primer maestro-, Quine, Davidson y Putnam; todos ellos han purgado algunos puntos insostenibles o "dogmas" del positivismo lógico en epistemología, filosofía del lenguaje y de la mente, algunas veces desde supuestos explícitamente pragmatistas. Para Rorty, basta con llevar sus aportaciones un poco más lejos para acabar con la idea de "filosofía analítica" o "epistemológicamente centrada", heredera de Descartes y Kant².

La lectura que hace de estos autores es negativa, crítica o "deconstructiva": los imagina desarbolando los estandartes más preciados de la tradición del "análisis lógico", reduciendo al absurdo los axiomas fundamentales del paradigma analítico. Tras la crítica al "mito de lo dado" y a la distinción entre elementos observacionales y teóricos en Sellars; tras la refutación de la distinción analítico-sintético y la tesis de la indeterminación de la traducción en Quine; tras la denuncia de la ininteligibilidad de la distinción esquema-contenido y la crítica a la noción de "teoría del significado" en Davidson; o tras la refutación de la perspectiva del "ojo-de-Dios", del "mundo tal cual es", de la verdad como entidad transhistórica y supracultural, y de una noción clara y distinta de "método científico" en Putnam; tras estas y otras aportaciones la filosofía analítica se ve superada por sí misma:

La filosofía analítica no se *puede* escribir sin una u otra de estas distinciones [...] No creo que exista ya nada que sea identificable como "filosofía analítica", como no sea de una forma estilística o sociológica.

La filosofía analítica contemporánea ha heredado del positivismo lógico de hace treinta años la pretensión de obrar en poder de una matriz segura de conceptos heurísticos, es

¹ Rorty (*FEN*:16-17): "Así, la mayoría de las críticas concretas de la tradición están tomadas de filósofos tan sistemáticos como Sellars, Quine, Davidson, Ryle, Malcom, Kuhn y Putnam. Es tanto lo que debo a estos filósofos en relación con los medios que utilizo como lo que debo a Wittgenstein, Heidegger y Dewey en relación con los fines a los que se aplica"

² Rorty (*FEN*:17)

decir, de categorías que permiten comprender, clasificar y criticar el resto de la cultura. Nada más falso.

Yo diría que la filosofía analítica como movimiento actualmente ha perdido fuelle [...]. Pero los movimientos, y también las disciplinas, no tienen tanta importancia [...]. La filosofía analítica ha producido un montón de escritos trillados, estereotipados, estrechos y bastardos, pero la gente leerá con placer e interés a Ryle, Sellars, Davidson, Dennet y unos pocos más durante bastante tiempo.³

Ya habíamos visto que Rorty aportaba razones y motivos de muy diversa índole en su discurso sobre el agotamiento de la filosofía analítica⁴. Remitámonos en este caso a uno de los hilos argumentales principales: la autodisolución de la filosofía analítica por la gradual aceptación de una concepción *holista* del lenguaje y el significado, que se puede rastrear -con diferencias sustanciales, aunque con una perspectiva común- en Sellars, Quine, Davidson o Wittgenstein, opuesto al atomismo y reduccionismo de la fundamentación analítico-epistemológica del conocimiento en los positivistas; un holismo radical que Rorty denominará *conductismo epistemológico*, esto es "explicar la racionalidad y la autoridad epistémica por lo que la sociedad nos permite decir, y no lo segundo por lo primero", con lo que "la justificación no es cuestión de una relación especial entre ideas (o palabras) y objetos, sino de conversación, de práctica social".

Rorty confirma la filiación pragmatista de su propuesta, aunque prefiere no usar el término "pragmatismo" por estar "demasiado sobrecargado", y también rechaza posibles acusaciones de relativismo. La hermenéutica se revelará más adelante como uno de los sustitutos posibles de la filosofía analítica a la hora de articular esta superación de la teoría del conocimiento, por su hincapié en la "conversación" contextualizada e histórica antes que en el "análisis" o la "conmensuración" de lenguajes⁵.

Pero en sus libros y artículos posteriores, Rorty se dirige a la filosofía analítica desde una posición explícitamente pragmatista, deweyana, combinando autores tan dispares como Wittgenstein, Davidson, Putnam o Dennet con Heidegger, Foucault, Derrida o Habermas, en un intento de disolver los debates epistemológicos tipo realismo-antirrealismo que mantienen ensimismada a la filosofía anglosajona, y llevar la discusión hacia temas más abiertos a la participación de otras tradiciones y disciplinas, y con mayor relevancia práctica y proyección pública. El conductismo epistemológico se ha concretado en una especie particular de etnocentrismo ético-político, en las antípodas del racionalismo y objetivismo de la filosofía "epistemológicamente centrada".

Pero los autores tardoanalíticos citados -y muchos otros- no están dispuestos en ningún momento a certificar la defunción del proyecto analítico *in toto*: como veremos, el talante crítico de Quine, Davidson o Putnam consiste más bien en la reformulación y

³ Rorty (FEN:163), (CP:309), (1994:6-7), respectivamente.

⁴ Cfr. *supra*, cap. II, seccs. 1 y 3.

⁵ Rorty (FEN:164-171,324-330).

aclaración de conceptos y límites del quehacer filosófico antes que la consecución de una debate en epistemología, filosofía del lenguaje o de la mente, por medio de una radical supresión de las disputas ontológicas y epistémicas sobre realismo y escepticismo, el problema mente-cerebro, la naturaleza de la referencia o la validez universal de los juicios morales.

Como dice uno de tantos críticos de esta vertiente antiepistemológica del pragmatismo rortyano, expresando su predilección por otras formas de pragmatismo más "analíticas":

Pero sin duda hay otras formulaciones -aquellas que tratan la relación entre semántica y epistemología, o la naturaleza de la referencia, o el análisis apropiado de la intencionalidad y del contenido fenoménico -y que no pueden ser tan fácilmente tratadas bajo una rúbrica común.⁶

A continuación, contra este prudente comentario y por razones meramente expositivas, vamos a referirnos a un conjunto muy heterogéneo de filósofos e imágenes de la filosofía bajo una rúbrica genérica: las críticas a la interpretación rortyana de la problemática epistemológica y metafilosófica anglo-americana o "analítica" contemporánea. Aunque este aspecto parezca quedar fuera del ámbito disciplinar de nuestro trabajo (la filosofía moral), el desplazamiento rortyano de la filosofía analítica a la hermeneútica tendrá consecuencias para las relaciones entre epistemología, ética y política. Es decir, que la discusión sobre la verdad, la validez o la racionalidad tomará un cariz no sólo puramente epistémico y cognoscitivo, sino también ético y político -y se repetirá en otras partes del espectro.

Así pues, asistiremos a una confluencia deliberada entre lo epistémico y lo axiológico, entre la validez y el valor, tanto en Rorty como en sus críticos, y podemos adelantar que estos últimos insistirán en valorar el pretendido anti-epistemologismo de Rorty no sólo como un problema de tipo filosófico, sino intelectual y moral: las acusaciones de relativismo, irracionalismo, conservadurismo y cinismo aflorarán, dando a la discusión un indudable barniz valorativo en términos explícitamente morales⁷.

Vamos a empezar por dos filósofos tardoanalíticos a los que Rorty se remite de continuo: Quine y Davidson. Posteriormente veremos tres respuestas a la propuesta anti-representacionista en epistemología y etnocentrista en ética de Rorty: las de Williams, Putnam y Searle. Estos tres autores tienen en común la defensa de algún tipo de realismo o objetivismo que se opone al nominalismo y antirrealismo rortyano. Finalmente saldremos de la órbita de la filosofía analítica *strictu sensu*, para ir hacia autores que han señalado inquietantes semejanzas entre el programa rortyano y la filosofía epistemológica de la que éste pretende haberse desembarazado: Toulmin y Taylor.

⁶ Kraut (1990:183).

⁷ Un ejemplo de este talante en críticas supuestamente epistemológicas es el de la filósofa de la ciencia Susan Haack. En una crítica al programa rortyano esta autora no duda en utilizar adjetivos explícitamente morales: de la ironía del "poco edificante" a la gravedad del "cínico" y "tribal". Cfr. Haack (1995:137-138).

III.2.- Quine: entre el holismo y el naturalismo

Empecemos por Quine, uno de los primeros neopragmatistas en palabras de Rorty⁸, y ciertamente uno de los pensadores que más le han influido en su distanciamiento de la filosofía analítica. En su interpelación a Rorty, Quine pretende señalar exclusivamente los aspectos de su obra que cree que éste ha malentendido⁹. Aunque anecdótico, es iluminador que Quine afronte esta tarea con la divisa "que prevalezca la verdad, y que venga lo que sea": parece ser una implícita autodesvinculación de la teoría pragmatista de la verdad, tan centrada en las consecuencias.

El tono de la intervención quineana es de defensa de las herramientas conceptuales de la filosofía analítica, de su léxico y estilo, contra los "excesos" del pragmatismo rortyano. Desde un primer momento Quine reivindica el papel de las "cuestiones de hecho" en la investigación filosófica, sin por ello renunciar al holismo; y también defiende la factualidad de las creencias. Parece que Quine es renuente a las pretensiones pragmatistas de difuminar la distinción entre hechos y valores.

Pero más interesante nos parece otra de sus puntualizaciones: para Quine, su rechazo a "filosofías primeras" no viene dado por el holismo, sino por su posición *naturalista*, que Rorty malentiende o ignora. Dicho naturalismo es uno de los rasgos fundamentales del pragmatismo en su versión deweyana, y atraviesa el proyecto de "naturalización de la epistemología" de Quine, tácitamente aceptado por Rorty en sus denuncias de la "falta de naturalidad" de la epistemología¹⁰.

Sin embargo, la crítica rortyana a la filosofía analítica no supone *prima facie* un rechazo al naturalismo, al menos a cierto tipo de naturalismo pragmatista de filiación deweyana. Más bien al contrario, para Rorty parece haber contradicción entre los programas epistemológicos reduccionistas y las implicaciones del naturalismo no esencialista, sobre todo si comprendemos a éste último bajo la égida de Darwin, tal y como Dewey lo hizo, como Rorty se no se cansa de repetir. De ahí que Rorty rechace el realismo, representacionalismo y fisicalismo reduccionista, sin por ello caer en el dualismo, idealismo o relativismo radical¹¹:

[...] determinadas líneas de pensamiento de la filosofía norteamericana reciente (las que se originan en Peirce, James y Dewey y son continuadas por Quine, Sellars y Putnam, así como por Davidson) han arrojado una concepción del ser humano que es "naturalista" (en el sentido de Dewey) a la vez que no reduccionista [...] A menudo se

⁸ Rorty (1993:5).

⁹ Quine (1990:117-119).

¹⁰ Rorty (*FEN*: 206-213), (1993:23n).

¹¹ Para una descripción de este naturalismo o fisicalismo no reductivo, cfr. Rorty (*ORV*:157-171). Para una alabanza a la "naturalización" deweyana de la ciencia y de la vida humana en general, cfr. Rorty (1993a:17-20), (1994b *passim*). De la misma manera, Rorty (*FEN*:21) encuentra en Dewey un propósito de "estetización" deweyana de la cultura con lo que su "naturalismo" no tendría nada que ver ni con el empirismo o materialismo ni con el naturalismo ético tradicional. Cfr. *infra*, cap. VI, secc. 2.

piensa que el verdadero reconocimiento del papel cultural de la literatura de ficción (y, en términos más generales, del arte, el mito y la religión -todas las cosas "superiores") es incompatible con una filosofía naturalista. Pero ello se debe a que se ha identificado el naturalismo con el reduccionismo, con el intento de encontrar un único lenguaje suficiente para enunciar todas las verdades que haya que enunciar.¹²

Así pues, Rorty vincula fuertemente el naturalismo con el holismo. El primero sin el segundo nos lleva al reduccionismo, al cientifismo, al rechazo sin paliativos de la significación más allá de la supuesta representación del mundo objetivo tal cual es; el segundo sin el primero nos devuelve al trascendentalismo, al idealismo, a la ausencia de criterios internos de eficacia o adecuación. En pocas palabras: "el holismo elimina la maldición del naturalismo"¹³.

Creemos que esta asintonía aparente entre Quine y Rorty parte de los distintos matices del "naturalismo", sobre todo si lo comprendemos a partir de Dewey. En efecto, si atendemos al Dewey más cientifista y metodológico, heredero *sui generis* del empirismo anglosajón y deslumbrado por la lógica de la investigación científico-natural, el Dewey criticado por Horkheimer, podemos desembocar en una posición naturalista o empirista crítica, como la de Quine, cuyo modelo cognoscitivo es el de la lógica y las ciencias naturales. Pero si seguimos a al Dewey hegeliano, darwinista y pluralista, embarcado en construir imágenes plausibles de la indagación intelectual alternativas a la "búsqueda de certeza", preocupado por la mediación entre las distintas áreas de la actividad humana con el fin de satisfacer los ideales liberales y democráticos de vida, tenemos una posición naturalista que poco tiene que ver con las ciencias naturales, con el cognitivismo, o con una "naturaleza última" de la realidad o del ser humano¹⁴. Una observación interesante a este respecto es la que hace Rorty, en parte para diferenciar su neopragmatismo del de Quine, Goodman, Putnam o Davidson:

Los así llamados neopragmatistas no encaminan en exceso sus preocupaciones hacia la filosofía moral y política [...] Como estudiante de Carnap, a Quine se le enseñó que la filosofía debía mantenerse cercana a la lógica y que debía guardar distancias con respecto a la política, la literatura y la historia. Los discípulos de Quine, Goodman y Davidson, dan por sentada esa visión carnapiana y, de la nómina apuntada de neopragmatistas, sólo Putnam, en sus últimos escritos, ha dado pasos más allá de los límites trazados por Carnap.¹⁵

Así, Rorty reivindica su particular giro ético y político contra neopragmatistas más centrados en cuestiones metafisológicas y epistemológicas, para superar las discusiones sobre el realismo o el universalismo y abordar desde una óptica intersubjetiva la cuestión de la justificación de nuestras creencias. Esto es, un desplazamiento desde la racionalidad como búsqueda de estructuras o matrices más o menos

¹² Rorty (ORV:169).

¹³ Rorty (ORV:159).

¹⁴ Para una reflexión sobre esta doble cara del naturalismo deweyano, cfr. Rodríguez Espinosa (1996a:121-127).

¹⁵ Rorty (1993:5-6)

neutrales de investigación hacia la racionalidad como proceso comunicativo de cambio y mediación cultural; desde la "objetividad" hacia la "solidaridad"¹⁶.

En este caso, los problemas y modos de reflexión que imponen las diferentes escuelas y círculos filosóficos (los maestros que uno tiene y libros que uno lee) sobredetermina la estructura misma de la investigación intelectual y genera una irreductible pluralidad en las lecturas o interpretaciones de ciertos puntos de inflexión de la filosofía más reciente. Si Quine incorpora elementos pragmatistas a la filosofía analítica, Rorty pretende apurar de una vez esa conexión y pasar a otra cosa, a ser posible en la dirección ético-política de la democracia radical deweyana. De ahí que no podamos zanjar fácilmente la cuestión sobre la pertinencia de la interpretación rortyana de Quine, o la respuesta del propio Quine a esta -a su parecer- mala lectura de sus textos.

No hay que olvidar que Rorty hace causa común con Quine en la crítica a las teorías de la verdad como correspondencia, y apoya corolarios tan importantes y controvertidos como la indeterminación de la traducción, por ejemplo. Hay un poso anti-esencialista, antidualista, holista y naturalista común a Quine y Rorty (¿Dewey quizá?). En este sentido, las similitudes pragmatistas de ambas posiciones pueden ser explicitadas sin dificultad, pese al distinto tono y entorno filosófico de estos dos autores ("analítico" Quine, "continental" Rorty)¹⁷.

III.3.- Davidson: teorías de la verdad y filosofía analítica

Pasemos ahora a Donald Davidson, filósofo que ocupa un lugar central en la obra de Rorty y que también ha intercambiado mensajes con él en la tribuna pública a propósito de la peculiar interpretación que hace éste de su obra¹⁸. Evaluar la importancia de este filósofo del lenguaje para Rorty, como antes nos pasó con Quine, es una tarea que excede el mero análisis del espectro crítico. Como ya dijimos, Rorty promueve a Davidson como sucesor de Dewey en la instauración de un nuevo marco intelectual que acaba definitivamente con el representacionalismo y abre nuevas vías a la investigación filosófica. Si Quine naturaliza la epistemología, Davidson hace lo

¹⁶ Rorty (*ORV*:48-49), (1992l:581-587).

¹⁷ Un autor del espectro crítico que ha abundado en las semejanzas entre Quine y Rorty es Hilary Putnam: "La idea de comparar las perspectivas de Willard Van Quine y Richard Rorty podrá parecer un tanto extravagante, por no decir ingénuo, pero tengo justificación para ello [...] Ambos están de acuerdo en algo que yo encuentro chocante: la idea de que la "verdad" es una noción vacía" (Putnam, 1986:61-62) Y más adelante: "Si Quine está en lo correcto, entonces Rorty está en lo correcto" (Putnam, 1986:79). Cfr. también Putnam (1983:229-243), donde se critica *ex aequo* a Rorty y a Quine, en sus respectivos proyectos de "naturalización" de la epistemología.

¹⁸ Davidson (1987:134-137), (1990:281-282, 302n). Rorty se refiere a sí mismo como "davidsoniano" en varios lugares. Cfr. Rorty (*ORV*:173-206), (*GL*:167n). Cfr. Frede (1987) para un estudio crítico de la versión rortyana de Davidson.

propio con la semántica y con el lenguaje¹⁹. Los rendimientos que Rorty va a extraer de la filosofía davidsoniana son:

i) La crítica a la verdad como correspondencia o referencia al mundo exterior, o incluso a la misma noción de "verdad" (como algo con significado explicativo, como función o propiedad de las sentencias, o como área de interés para la investigación filosófica) y de "lenguaje" como medio de representación, o como concepto que denote algo más que los comportamientos verbales concretos de los sujetos.

ii) La crítica al solipsismo, reduccionismo, esencialismo y dualismo en filosofía de la mente y filosofía del lenguaje, lo que Rorty denominará el "fiscalismo no reduccionista" que permite superar tanto el cientifismo positivista como el textualismo anti-naturalista continental, y que acaba con dualismos tipo esquema/contenido, lenguaje/realidad, yo/mundo, verdad/metáfora, y posibilita el desdibujamiento de los límites tradicionales entre ciencia, humanidades, arte y política.

iii) a partir de estas dos características, Rorty se apoya varias veces en Davidson para construir una teoría ética que cubre: a) una teoría de la acción moral ajena a supuestos normativistas, basada en el diálogo y la consecución de cotas cada vez mayores de consenso intersubjetivo a través de la recomposición continua del léxico moral; b) una teoría del agente moral como una "trama sin centro de creencias e intenciones" indistinguible de su acervo lingüístico (tanto público como privado) y en constante interacción con sus homólogos culturales; c) una teoría de la comunidad moral etnocéntrica, centrada en distintas prácticas sociales concretas tácitamente aceptadas por los agentes, producto contingente de distintas circunstancias históricas, que amplía sus límites por la asimilación de nuevos participantes a sus discursos y prácticas.

Sin embargo, Davidson no se ocupa de las eventuales consecuencias ético-políticas de su pensamiento, y centra sus críticas a Rorty sobre todo en cuestiones de realismo y teorías de la verdad:

Rorty apunta dos cosas: que mi imagen de la verdad supone un rechazo de las teorías de coherencia y correspondencia, por lo que debería ser clasificada como perteneciente a la tradición pragmatista; y que no debería decir que estoy respondiendo al escéptico cuando lo que realmente hago es decirle que se pierda. Estoy bastante de acuerdo con él en ambos puntos.²⁰

También expresa su acuerdo con la visión negativa o crítica que tiene Rorty de sus planteamientos, es decir: que más que afirmar que la verdad o el lenguaje son algo, lo que intenta es dejar de plantear cuestiones esencialistas o referencialistas en esta problemática. Con lo que no se muestra tan conforme es con las conclusiones rortyanas de estas cuestiones, sobre todo con aquellas que afectan a la liquidación de la epistemología y filosofía analítica. Aún es posible intentar preguntarse por la posibilidad del conocimiento, por la existencia de un mundo objetivo que no es producido por

¹⁹ Rorty (1997e:153)

²⁰ Davidson (1987:134).

el ser humano. Por eso no se siente "verdugo" de las aspiraciones de la filosofía analítica:

Rorty ve la historia de la filosofía occidental como la contienda confusa y sin vencedor entre el escepticismo ininteligible y los intentos de refutarlo. La epistemología desde Descartes a Quine me parece simplemente un complejo episodio en la actividad filosófica, aunque de ninguna manera poco iluminador. Si ese episodio se acerca a su final, será por medio del recurso a modos de análisis y adhesión a estándares de claridad que han distinguido siempre a la mejor filosofía, y continuará siendo así con suerte y dedicación.²¹

En la primera observación de la cita parece haber una velada reprensión a Rorty por abordar la historia de la filosofía desde una perspectiva binarista, como una película "de buenos y malos"²². Esta crítica será una de las constantes del espectro crítico, y la veremos en autores que poco o nada tienen que ver entre sí, a no ser en su unánime rechazo al neopragmatismo. Lo que queda claro es que Davidson, pese a admitir que el conocimiento se constituye como una trama de creencias imposible de trascender, cree que aún tiene sentido la pregunta por el mundo objetivo más allá de nuestra experiencia, mientras que Rorty no cree que pueda deslindarse tan fácilmente el mundo de nuestras creencias sobre él²³.

Davidson insiste en una problemática que será recurrente a lo largo del espectro crítico: el estatus filosófico de la *verdad*, ya sea en proposiciones o sentencias de la ciencia, la ética o el arte. Rorty ha pasado de mantener una teoría pragmática de la verdad como "lo que funciona para nosotros" o "aseverabilidad garantizada", *pace* James y Dewey, a rechazar la misma noción de "teoría de la verdad", lo cual le va a suponer durísimas críticas por parte de autores como Williams, Searle, Putnam, Taylor, Habermas o McCarthy.

Me parece que Rorty no acaba de entender parte de la actitud de Dewey hacia el concepto de verdad: Dewey dice que las *verdades* no son en general una provincia especial de la filosofía; pero también insiste en que la *verdad* es lo que funciona. Esto no es lo mismo que la tesis de que no hay nada interesante que decir sobre la verdad. Dewey encontró muchas cosas interesantes que decir sobre lo que funciona.²⁴

Lo que está aquí en cuestión es si la teoría "descitadora" [*disquotationalist*] o redundante de la verdad, aquella que equipara la sentencia "<<Bruto mató a César>> es verdad" a la sentencia "Bruto mató a César" (y por tanto, identifica la veracidad con la mera aseveración bajo ciertas condiciones), supone o no una deconstrucción-supera-

²¹ Davidson (1987:137).

²² La expresión es de Cortina (1990:104).

²³ Jorge Secada se hace eco de estas cuestiones en una entrevista con Rorty, obligando a éste a matizar sus diferencias con Davidson y con otro autor que ahora veremos: Bernard Williams. Cfr. Rorty (1986d:79-82). Para una breve reseña de las diferencias entre Rorty y Davidson, cfr. Rorty (1993:21n-23n), Davidson (1990:281-282), Malpas (1992:222-223,255-256).

²⁴ Davidson (1990:281).

ción de la noción epistémica de verdad²⁵; y si a partir de aquí cabe seguir dándole vueltas al problema de la verdad de los enunciados, creencias o actitudes. Rorty cree que no, y para ello se apoya tanto en Davidson como en las reflexiones sobre la verdad de Nietzsche -verdad como metáfora muerta- y de sus discípulos (Heidegger y la verdad como desvelamiento, Foucault y la verdad como práctica discursiva del poder, Derrida y la verdad como "mitología blanca" o presencia inmediata, Gadamer y la verdad como diálogo con la tradición, etc.)²⁶.

Pero en la tradición pragmatista hay diferencias. Davidson y Quine podrían estar de acuerdo (aunque con matices, como hemos visto); Putnam, Rescher, Bernstein y un largo etcétera no opinarán lo mismo. Por ahora vamos a dejar esta cuestión en suspenso, porque volverá a salir en distintos lugares de la discusión del espectro. Baste decir por ahora que, pese a que el tema no nos afecte directamente (por tratarse de una discusión más centrada en temas de lógica, ontología, epistemología y filosofía del lenguaje antes que de filosofía moral propiamente dicha), la propuesta rortyana de dejar a un lado la problemática de la verdad tendrá enorme influencia en su programa antifundacionalista en ética y política²⁷.

III.4.- Williams: del absolutismo científico al relativismo ético

Otro filósofo de procedencia analítica con el que Rorty ha discutido en varias ocasiones es el oxoniense Bernard Williams. Este pensador tiene una posición interesante dentro de la filosofía anglófona. Su teoría ética, por ejemplo, oscila entre el neoaristotelismo y el simple relativismo, aunque es frecuente verlo en la nómina de los comunitaristas. Su libro *Ethics and the Limits of Philosophy* ha supuesto un punto álgido en las diversas polémicas sobre ética y metafilosofía que atraviesan la filosofía anglosajona reciente, y conserva un estilo analítico. Por su parte, Rorty define a Williams como un realista en cuestiones de física y relativista en cuestiones de ética, o simplemente como "antipragmatista"²⁸.

²⁵ La *disquotationalist* o *redundance theory* se desarrolló a partir de la teoría semántica de la verdad de Tarski (cfr. Davidson, 1990 y Corredor, 1999:205-243). "Descitadores" serían Rorty, Quine o Davidson -aunque éste exprese sus reservas, y prefiera la versión "redundante"; anti-descitadores serían pragmatistas como Putnam, y los realistas y defensores de la verdad como correspondencia (Searle, Dummet, Nagel, Williams, etc.). Para una crítica de la teoría descitadora, cfr. Habermas (1999:242-244)

²⁶ Para una contrastación crítica entre Davidson y estos filósofos, cfr. Malpas (1992:252-256,260-273).

²⁷ Esto se verá con total claridad en la discusión con Putnam, y más aún con el habermasiano Thomas McCarthy, cuya polémica con Rorty lleva el título de "verdad y política". También la ética del discurso de Apel y Habermas se presenta como una teoría consensual o pragmático-universal de la verdad. Cfr. *infra*, cap. VII, seccs. 6, 7 y 8.

²⁸ Rorty (*ORV*:51n-52n), (1990a:2). Putnam (1994b:201-207) también califica a Williams de relativista. Sobre la vinculación de Williams con la filosofía analítica, cfr. Williams (1985:viii), o su defensa de esta tradición en su crítica a Rorty, Williams (1990). En cuanto a Williams como neoaristotélico y comunitarista, cfr. Apel (1987:157), Bernstein (1992a:9), Rubio Carracedo (1991:111), Thiebaut (1992:29-34).

En un agresivo artículo, Williams califica las consecuencias del pragmatismo de Rorty como un *auto de fe* de la reciente filosofía en occidente²⁹. Dos son los temas en los que Williams se centrará: la descripción de la ciencia dada por Rorty, y la imagen de la filosofía analítica con respecto tanto a la ciencia y al resto de la cultura. Para Williams, la perspectiva historicista asumida por Rorty (derivada no de una investigación particular, sino del camino que ha seguido la filosofía en el s. XX), aunque perfectamente asumible, no concluye necesariamente en la negación de la existencia de un mundo independiente a nuestras percepciones y teorías, ni mucho menos en la imposibilidad de establecer criterios objetivos de desarrollo científico. Las descripciones del acontecer científico no provienen únicamente de la filosofía (en tanto búsqueda de "matrices permanentes y neutrales de investigación"), sino de la propia ciencia:

Para mí, la debilidad de la posición de Rorty radica en [...] que ve todo esto [progreso científico, mundo independiente, etc.] como un asunto de la *filosofía* simplemente; ve el cambio de paradigma como hacer un movimiento dentro de, o fuera de, la filosofía. Esto supone una minusvaloración del hecho de que las descripciones que a Rorty le disgustan provienen de la misma ciencia. La ciencia transforma los límites de la explicación y de lo que debe ser explicado, de la misma manera que mueve los límites de lo que cuenta como observación [...] De manera general, es un rasgo importante de la ciencia moderna, no mencionado por Rorty, el contribuir a la explicación de como la ciencia es posible [...] Estas ideas contribuyen, *desde dentro de la misma reflexión científica*, a una imagen de los objetos de la ciencia que Rorty pretende que no deberíamos tener; contribuyen a una concepción del mundo en sí, independientemente de nuestras indagaciones.³⁰

Así, la descripción pragmatista del acontecer científico no sólo es ingenua y desinformada, sino que entra directamente en contradicción con la descripción científica de la ciencia. Indirectamente, este error impide cumplir uno de los objetivos de su programa: borrar la distinción entre ciencias y humanidades, que parece subyacer a la distinción entre filosofía analítica y continental. Porque Rorty, en su discusión de la errónea idea errónea de que la filosofía analítica es más "científica" que otras, no se da cuenta de que:

Es cierto que el discurso de la filosofía analítica, sus procedimientos argumentativos, son más continuos con los de los científicos. Aparece ante los que la practican como más responsable, mas consecuente, menos abierta a la arbitrariedad, al capricho y a la retórica que otros estilos filosóficos, y sospecho que también le parece así a los científicos, o al menos no les parece, como la mayoría de otras filosofías, sin sentido.³¹

En otras palabras: si Rorty rechaza los estándares objetivos de racionalidad que la ciencia nos aporta, evidentemente no verá a la filosofía analítica sino como otra forma de filosofía más, con estrategias retóricas distintas pero igualmente válidas. Puede verse que subrepticamente Williams ha ido pasando de lo descriptivo a lo valorativo: si antes se hablaba de descripción del "mundo en sí" independiente de nuestras percepciones, ahora se habla de virtudes: responsabilidad, seriedad, conse-

²⁹ Williams (1990). El título del artículo se refiere a la novela homónima de Elías Cannetti, en la que el protagonista muere en el incendio de su biblioteca.

³⁰ Williams (1990:30-31). Cfr. también Williams (1985:137-138).

³¹ Williams (1990:34).

cuencia, claridad. Virtudes que en la última parte del estudio son definitivamente morales:

[...] ciertas virtudes del pensamiento civilizado: porque da razones y propone argumentos en una manera que puede ser explícitamente seguido y considerado, y porque plantea cuestiones de forma más clara y resuelve lo confuso. Desde esta perspectiva, la filosofía analítica consigna importantes libertades, tanto en la persecución del argumento como, a niveles más imaginativos, en el desarrollo de imágenes alternativas del mundo y de la vida humana [...] Tanto en esta filosofía como en las ciencias, el ideal es el viejo ideal socrático de que la mera retórica y el poder de las palabras no prevalecerá.³²

Para Williams, no queda claro como la post-filosofía rortyana garantizará mejor estos valores, y en este sentido le parece que nuestro autor es tan infundadamente optimista como pesimista con respecto al futuro de la filosofía analítica. Pero, por otra parte, Williams no deja de extrañarse que Rorty no haya aplicado estas cuestiones a la filosofía moral analítica, donde sigue en pie el problema del paso de los valores teóricos (claridad, simplicidad, coherencia, etc.) a la práctica social³³.

Nuestro autor reconoce que entre su posición y la de Williams, explícitamente realista y anti-pragmatista, no puede haber sino un *impasse* argumental³⁴. Es el conflicto entre una visión absoluta de la ciencia, como actividad realizada al margen del marco cultural, de las intenciones y creencias de un grupo humano (la realista), y una visión pragmatista, que no puede sino vincular cualquier acción deliberativa o reflexiva, sea científica o moral, a la situación en la que la problemática surge y es instituída (Dewey), a los intereses y consecuencias posibles en juego (James). Así, Williams define la racionalidad en función de lo que en otro lugar ha llamado "concepción abosoluta" del mundo, o "exigencias absolutas" [*requirement of absoluteness*] de la realidad, sin las que no podemos hablar de conocimiento. Aquí está la diferencia fundamental entre la ciencia y la ética: en la primera el mundo debe ser descrito independientemente de los seres humanos, de sus significaciones o experiencias³⁵. Plantear el problema desde una perspectiva histórica, psicológica, antropológica o meramente "narrativa" (en lugar de estrictamente científica) le parece a Williams un programa filosóficamente falto de interés.

³² Williams (1990:35).

³³ Williams (1990:36). Una discusión en relación a esta polémica entre Williams y Rorty, planteando la verdad como "virtud comunicativa" en la postmodernidad, y no como correspondencia o coherencia, puede verse en Collins (1993:153-154).

³⁴ Rorty (*ORV*:86-87).

³⁵ Williams (1985:139-140). Según este crítico,, tanto la noción de "mundo ahí afuera, independiente de mis creencias o deseos" como la representación de dicho mundo siguiendo una teoría de la verdad como correspondencia, tienen sentido. Rorty discute la "exigencia absoluta" de la realidad en la ciencia en Rorty (1986:82-84,86-87), (*ORV*:71-92). Como veremos, esta cuestión reaparecerá en otro sector muy distinto del espectro: en la discusión con Taylor acerca de la naturaleza de la interpretación y su importancia para las ciencias sociales. Cfr. *infra*, cap. IV, secc. 4.

El problema según Rorty radicaría en la fijación de Williams por encontrar asideros extra-contextuales, ya sea en ciencia o en ética, y buscar algún tipo de verdad en el "relativismo" de la ética que pueda ser comparable a las verdades absolutas e indubitables de la ciencia:

Esta distinción entre ética y física me parece un resultado incómodo, que Williams debe al desafortunado intento de encontrar *algo* verdadero en el relativismo, un intento que es un corolario de su intento de ser "realista" en física. Según mi concepción (davidsoniana), no tiene objeto distinguir entre oraciones verdaderas que "se vuelven verdaderas por la realidad", y oraciones verdaderas que "se vuelven verdaderas por nosotros", porque hay que desechar la idea toda de "volver verdadero". Así, yo diría que *no* hay verdad en el relativismo, pero sí en el etnocentrismo: no podemos justificar nuestras creencias (en física, ética o cualquier otro ámbito) ante cualquiera, sino sólo ante aquellos cuyas creencias coinciden con las nuestras en alguna medida.³⁶

El etnocentrismo aparece aquí como un rechazo explícito al relativismo, pues, y no al universalismo. Pero volvamos al "empate técnico" entre ambos autores ¿Cómo resolverlo? Rorty examina varias estrategias, todas abocadas al fracaso. Pero la que más nos interesa, por guardar estrecha relación con los últimos comentarios del ensayo de Williams, es la de la consideración de la práctica científica como la realización de ciertas virtudes intelectuales y a la vez morales. Rorty reconoce que esta solución puede despertar la simpatía de Williams, y reducir el abismo conceptual y vital del realista y del pragmatista.

Pero aunque tentador, es ilusorio pensar que dichas virtudes tienen algo que ver con la naturaleza de la actividad científica, con el "método", las prácticas en laboratorio, etc. La actividad científica es, para Rorty, heterogénea y variada, un *know how* casi indefinible y mucho menos reducible a criterios claros y ordenados. El método es una ficción desorientadora, en absoluto la "naturaleza intrínseca" de la ciencia. En este caso, se confunde una supuesta virtud intelectual (la racionalidad) con las virtudes morales de curiosidad, amplitud de miras, tolerancia a la crítica, ansias de sabiduría, independencia de opinión, etc., haciéndose a éstas dimanar de aquella.

Precisamente Rorty sigue el camino opuesto, pragmático y romántico, de definir la racionalidad a partir de dichas virtudes, reconociéndola siempre como un producto "contaminado", historizado, resultado de cambios socio-culturales y totalmente impregnado de intereses y deseos humanos. La racionalidad no es sino "nuestra" racionalidad. A partir de ahí, es perfectamente posible vincular la ciencia y la ética, *siempre desde una perspectiva explícitamente axiológica*, de valores positivos y negativos. La otra postura no es sino la búsqueda del "confort metafísico", la sustitución del sacerdote por el científico en el papel de taumaturgo y mediador entre el mundo humano y divino (metafísico o "real", en tanto que más allá de las apariencias humanas)³⁷.

³⁶ Rorty (ORV:51n-52n).

³⁷ Rorty (ORV:89-91).

III.5.- Putnam: el realismo "internalista" y la imagen moral del mundo

Este paso por un autor explícitamente desvinculado de la tradición pragmatista como Williams nos ha servido para clarificar algunas de las "cuentas pendientes" de Rorty con la tradición analítica, así como para explicitar en qué pretende diferenciarse el contextualismo rortyano del relativismo vulgar. Ambas cuestiones se recrudecerán con el siguiente filósofo que aparecerá en la discusión, de cuyos escritos Rorty "se ha venido beneficiando en los últimos treinta años", según su propia confesión³⁸: Hilary Putnam.

Putnam, profesor de Lógica y Filosofía de las Matemáticas, alterna en su variada producción la especulación sobre cuestiones de epistemología y filosofía de la mente con temáticas más afines a la filosofía práctica, como la justificación moral, la educación en las sociedades multiculturales o las relaciones entre filosofía y democracia. También podemos constatar una mayor presencia de los pragmatistas clásicos (Peirce, Dewey, James, Wittgenstein) en su obra más reciente, en detrimento de otros autores más próximos a la tradición analítica. Por ello es frecuentemente incluido en la nómina de los neopragmatistas, y se le suele citar junto a Rorty, Bernstein o West como figura clave del movimiento³⁹. Como veremos, el mismo Rorty lo tiene en cuenta a la hora de criticar el paradigma epistemológico y plantear alternativas, en cuestiones de metafilosofía, filosofía del lenguaje, etc.⁴⁰

Un examen superficial de algunos rasgos del "realismo internalista" o "realismo pragmático" que Putnam defiende, deudor en alguna medida del holismo quineano, muestra las similitudes existentes entre ambos autores. Por ejemplo, Putnam no sólo no ve ninguna característica especial del "método científico" a la hora de distinguir entre cuestiones de hecho y cuestiones de valor o de determinar la verdad de las teorías científicas, sino que simplemente no cree que exista algo llamado "método científico". También profesa un falibilismo, pluralismo e historicismo netamente pragmatista, y no duda en criticar la noción de "fundamentación", aplicada a la ética o al conocimiento científico, como una imposibilidad manifiesta⁴¹. Igualmente, es un ácido crítico del

³⁸ Rorty (1993f:358).

³⁹ Bernstein (1992a:825:828), West (1985:262). Sin embargo, y pese a que Putnam ataque duramente la filosofía del empirismo lógico y sea incluido por ello en la nómina de los post-analíticos (Cfr. su artículo en la compilación de Rajchman y West, 1985:20-30), habrían comentadores que lo describen como vanguardia de dicha tradición, contraponiéndolo a autores como West o el propio Rorty (Cfr. Liz y Vázquez, 1996:145-147). Volvemos aquí a la cuestión abierta de la relación entre filosofía analítica y pragmatismo: ¿disolución o revigorización?. Rorty y Putnam serían ejemplos ilustres de cada uno de los extremos.

⁴⁰ La apropiación rortyana de Putnam, tan *sui generis* como las que hace de otros autores, ha motivado muchas respuestas de éste, así como un considerable debate. Cfr. Brakel y Saunders (1989), Brunkhorst (1996), Case (1995), Forster (1992), Hartz (1991), Jackson (1988), Johnson (1991). Casi todos los artículos se centran en el debate sobre el realismo y la teoría de la verdad.

⁴¹ Putnam (1987:139-151).

programa metafísico, y en distintos lugares arguye contra la posibilidad de concebir un mundo independiente de los agentes, o una noción inteligible de "realidad en sí"⁴².

Pero estas semejanzas ocultan diferencias irreconciliables. Rorty es usado a menudo por Putnam para perfilar su posición filosófica, se convierte en un interlocutor privilegiado al estar ciertamente muy próximo a él en las cuestiones citadas pero en los antípodas del realismo, racionalismo y objetivismo que Putnam propugna. Así, no es extraño que ambos autores aludan a la frecuencia con la que se les exige que expliquen sus diferencias, y que en los últimos años hayan mantenido un prolongado debate en sus libros y artículos respectivos⁴³. Porque para Putnam, ser pragmata no supone de ninguna manera rechazar las nociones de "objetividad", "verdad" o "representación", y mucho menos superar la concepción realista, en favor de un problemático anti-representacionalismo que enmascara una postura relativista, y por tanto igualmente metafísica y dogmática -además de contradictoria y peligrosa:

Si el tipo de realismo metafísico que postula "cosas en sí mismas" con una "naturaleza intrínseca" no tiene sentido, entonces, concluye Rorty, tampoco lo tiene la noción de objetividad [...] Deberíamos convertirnos todos en relativistas culturales. Este es un punto de vista que considero catastrófico.⁴⁴

Pese a que Rorty no admite ser "relativista" y, más bien al contrario, pretende distanciarse de la discusión relativismo-universalismo planteando su anti-representacionalismo y su etnocentrismo, Putnam lo cataloga como tal en diferentes lugares⁴⁵. Rorty intenta librarse del marchamo relativista:

La discusión de Putnam [...] es un tanto confundente dado que equivoca sus objetivos, sustituyendo a "el Relativista" por mí. Estoy totalmente de acuerdo, y aplaudo fervientemente, su comentario anti-relativista: "El relativismo, así como el realismo, asumen que uno puede estar a la vez dentro y fuera de su propio lenguaje". Pero no veo como este comentario puede ser relevante para mi propia posición, explícitamente etnocéntrica.⁴⁶

⁴² Putnam (1983:205-228).

⁴³ Putnam (1990:20) y Rorty (1993b:443). Según Rorty, esto se debe a que ambos están de acuerdo en muchos asuntos que otros filósofos no aceptarían. Sin embargo, en su reseña del estado actual de la filosofía analítica, Liz y Vázquez (1996:153n) señalan que las diferencias entre ambos son insuperables - en favor de Putnam, claro está.

⁴⁴ Putnam (1987:12-13).

⁴⁵ Para las acusaciones putnamianas de relativismo cultural, cfr. Putnam (1988:109-110), (1990:19-29), (1992:74-75), (1994a:109-115); y desde premisas ético-políticas explícitas -y claramente favorables a Putnam- Braukel y Saunders (1989:262-264). Rorty rechaza la acusación putnamiana de relativismo en Rorty (CP:35n,248-250), (VP:64-65, 81-93). En este último artículo, titulado muy elocuentemente "Putnam y la amenaza relativista" y publicado en el *Journal of Philosophy* en 1994, Rorty afirma que su rechazo al relativismo desde el etnocentrismo en *Consecuencias del pragmatismo* estaba en parte motivado por las acusaciones previas de Putnam. Cfr. también *infra*, cap. III, secc. 7, donde expondremos el rechazo rortyano de la posición relativista en su discusión con Toulmin.

⁴⁶ Rorty (1993f:350). La cita es de Putnam (1990:23).

A la hora de relacionar la verdad con las cuestiones de hecho, Putnam no duda en aseverar que ambas nociones son productos históricos y situacionales, sólo tienen sentido desde dentro de la teoría y del contexto (de ahí el "internalismo"), que reflejan nuestros intereses y valores -y como tales están interrelacionados con el resto de criterios y cánones que conforman nuestra cultura (tesis holista) y también que son susceptibles de cambio y readaptación, con lo que se puede hablar perfectamente de mejores y peores criterios de verdad u objetividad (tesis instrumentalista o pragmática)⁴⁷. La diferencia con Rorty estaría en que la verdad y la objetividad siguen siendo metas a satisfacer, tanto en ciencia como en ética. Lo que "la sociedad nos permite decir" o las decisiones mayoritarias (consensuadas) acerca de lo verdadero no sustituyen de ninguna manera a esta otra noción contextual-internalista de "verdadero", la una y la otra son lógicamente independientes.

Lo que consideramos como "verdadero", los criterios normativos internos que utilizamos a la hora de justificar la veracidad de un juicio, la bondad o maldad de una regla o valor, no se corresponden con la descripción rortyana de lo que "nos termina pareciendo" verdadero, bueno o malo⁴⁸. De esta manera, una posible apelación al etnocentrismo no es apropiada, puesto que nuestro *etnos* no considera los criterios de validez, verdad y bondad como resultado del consenso o la preferencia subjetiva infundada, sino como generales y válidos "de verdad", justificables en un sentido estricto.

Una segunda consecuencia del "relativismo" rortyano sería su proximidad con las posiciones que pretende combatir: las del realismo metafísico, sobre todo en sus excesos positivistas. Rorty no defiende que la noción de verdad sea interna y contextual, sino que precisamente por ser así la noción de "verdad" ha de ser abandonada. Es decir, aún está hechizado por la noción de que si existe alguna verdad u objetividad, esta debe estar en la cosa-en-sí, en el "mundo felizmente perdido", y no en ninguna otra parte:

[Rorty] está tan preocupado por la falta de una garantía de que nuestras palabras representen las cosas fuera de sí misma que, al encontrar que una *garantía* del único tipo que él prevé es "imposible", siente que no tiene otra alternativa que rechazar la propia idea de representación como una equivocación (Aquí vemos como Rorty es también un realista metafísico decepcionado).⁴⁹

El pasado analítico de Rorty se desenmascara aquí: cuando rechaza alguna controversia filosófica, como por ejemplo la del "realismo/antirealismo", o la de lo "emotivo/cognitivo", su rechazo está expresado en una voz carnapiana -*desprecia* la controversia [...] Decir simplemente "eso es un pseudoproblema" no es en sí terapéutico; es una forma agresiva de la enfermedad metafísica.⁵⁰

⁴⁷ Putnam (1990:21-22), (1987:147-148).

⁴⁸ Putnam (1990:24).

⁴⁹ Putnam (1987:13-14).

⁵⁰ Putnam (1990:20).

Detrás del rechazo rortyano al representacionalismo está la imposibilidad misma de fundamentación filosófica, y por eso su posición comparte el mismo problema de los realistas metafísicos. Rorty está más cerca de los modos filosóficos que pretende superar de lo que estaría dispuesto a reconocer. Como corolario de esta apreciación tenemos la acusación de contradicción o auto-refutación: Rorty no habla desde el vacío, su discurso tiene pretensiones veritativas, pretende retratar o representar una realidad intelectual existente, mostrar que el lenguaje, o la filosofía, o la democracia, es en realidad de tal manera, etc.⁵¹

Hemos citado de pasada que este pensador comparte algunos rasgos del holismo y naturalismo de Rorty. Precisamente es esta posición holista la que lleva a Putnam a desconfiar de la fundamentación trascendental y de las filosofías primeras o basamentos culturales últimos: al estar toda nuestra cosmovisión, nuestra "imagen moral del mundo", interrelacionada en un sistema más o menos coherente, no podemos distinguir una sola creencia o conjunto de creencias como más fundamental o racional, sobre la que se vendrían a apoyar las demás. Así pues, hay dos opciones posibles: asumir la seriedad y pertinencia de nuestras creencias, articularlas lo más perfecta y sistemáticamente posible (recurriendo para ello a la filosofía), o desencantados por la falibilidad y falta de garantías de esta perspectiva dar el "salto al vacío" que propugna Rorty.

Si la defensa que hacemos de tal o cual opción cultural tan sólo puede sustentarse en una caracterización emotiva y persuasiva de las ventajas e inconvenientes, nunca se podrá hablar de una visión más racional, más objetiva o más justa, sino de manera retórica. Y la retórica sirve a los más variados intereses: una comunidad fascista puede considerar que la violencia y agresión en el tratamiento cotidiano con negros, judíos y comunistas es la mejor opción, y según el conductismo epistemológico esta descripción cuadraría perfectamente con los estándares de la comunidad, que es desde donde emitimos el juicio⁵². El espectro del relativismo se concretiza con todo su horror irracionalista: al pretender hacer una mera defensa emotiva y persuasiva de la democracia, apelando a la comparación con otros regímenes políticos antes que a una "imagen moral" sistemática y compleja de ésta, Rorty puede estar dejándonos inermes

⁵¹ Putnam (1990:22-23,32). El filósofo de la ciencia Frederick Suppe, en una réplica a Rorty, afirma sin ambages que "el hecho es que los filósofos hermeneúticos [*hermeneuticists*] creen que su visión es la *correcta* y que otras posiciones filosóficas están *equivocadas*. Está claro que Rorty realmente cree en lo suyo y quiere convencernos a nosotros de que estamos en un error" (Suppe, 1982:24). Rorty no puede más que reconvenirle por dividir el discurso en filósofos analíticos por un lado y hermeneúticos por otro - constatando la pluralidad de ambas tradiciones-, para posteriormente afirmar de pasada que "el proyecto epistemológico, ese proyecto que el profesor Suppe quiere y que yo no quiero continuar [...]" (Rorty, 1982a:26,32).

⁵² Putnam (1994b:115), (1990:23-24). En este texto Putnam recuerda la admiración de Mussolini por el pragmatismo, en una estrategia que recuerda a Popper cuando vincular la teoría de la verdad pragmatista al fascismo, y su teoría de la correspondencia a la "sociedad abierta" democrática. Sinceramente no vemos la conexión. Rorty reconoce que la única forma que tiene de contrarrestar el fascismo es apelar - retóricamente- a la solidaridad, antes que buscar alguna razón universal que frene a los fascistas. Cfr. Rorty (*CIS*:207-217).

frente al fanatismo, la intolerancia y el fascismo⁵³. Otra vez la acusación de depravación moral, vaya. Quizá por ello Putnam también se embarca en su propia interpretación de la democracia en Dewey, y ve tras los escritos del pragmatista un proyecto de "justificación epistemológica de la democracia" distinto al del conductismo epistemológico-antirepresentacionalismo, o vulgar relativismo, de Rorty⁵⁴.

Resumamos las acusaciones: i) compartir la posición metafísica dualista de posibilidad-imposibilidad de fundamentación trascendental del conocimiento, y el estilo positivista de disolución de pseudoproblemas en base a criterios veritativos sobre lo que es la realidad o la verdad, con lo que entra en contradicción; ii) inconsecuencia en su conductismo epistemológico y etnocentrismo, por no plegarse a la que pretenden para sí en su uso común y filosófico los juicios evaluativos en el mundo occidental; iii) irresponsabilidad intelectual, por abandonar la tarea filosófica de proveer justificación y crítica a nuestros patrones culturales, y por tanto abrir la puerta al irracionalismo y nihilismo. Los tres puntos son lugares comunes del espectro crítico, y veremos que son despachados de una manera muy similar: intercalando discrepancias de índole teórico con recriminaciones morales.

Pese a estas y otras críticas, Rorty se remite de continuo a Putnam al plantear la necesidad de librarnos de la imagen del "ojo de Dios" en el estudio del lenguaje, la ciencia, la moral, etc. Incluso lo incluye en la nómina de los antirepresentacionistas junto a Davidson:

El antirrepresentacionalismo común a Putnam y Davidson insiste [...] en que la noción de "relaciones de hecho independientes de la teoría e independientes del lenguaje" constituye una petición de principio. Pues esta noción evoca la misma imagen representacionista de la que tenemos que huir [...] Desde un pista de vista darwiniano, simplemente no hay manera de dar sentido a la idea de que nuestra mente o nuestro lenguaje estén sistemáticamente fuera de sintonía con lo que está más allá de nuestra piel.⁵⁵

Pero también responde al cargo de "relativismo" en una manera parecida a la de su interlocutor: pasando al contraataque y acusándolo de cientifismo y nostalgia de objetivismo transcultural y supralingüístico, de haber superado el realismo para caer en el intuicionismo, de estar preso de la imagen predarwiniana del hombre como algo más

⁵³ Putnam (1987:116-123). A partir del conocido chiste de Churchill sobre la presunta maldad de la democracia y de una evocación del *Brave New World* de Huxley, Putnam concluye la necesidad de una "imagen moral" para la defensa de las instituciones democráticas.

⁵⁴ Putnam (1994a:247-271). De todas formas, algunas conclusiones de Putnam son muy parecidas a las de Rorty: i) Dewey no fundamenta la democracia, más bien va contra la idea misma de "fundamento"; ii) Dewey pretende desembarazarse de la retórica de "derechos inalienables", "igualdad formal", etc. por considerarlos un obstáculo para el desarrollo de la democracia; iii) "Demócrata radical" no es sinónimo de "crítico radical": la posición deweyana es reformista, "para él la democracia ya conseguida no era algo que sólo mereciera críticas, pero tampoco algo totalmente satisfactorio" (p. 270).

⁵⁵ Rorty (*ORV*:29).

que un animal complejo, o de la racionalidad como algo más que una capacidad adaptativa situada histórica y empíricamente⁵⁶.

Rorty está de acuerdo con Putnam en que la tesis relativista es autocontradictoria, se ve refutada por sí misma. Pero es que ni Kuhn, ni Foucault, ni Feyerabend, ni Derrida, ni él mismo han sustentado esta tesis ingenua⁵⁷. La conclusión putnamiana de que, una vez abandonado el sueño de una percepción desde "el ojo de Dios", tan sólo nos queda implicarnos en un "diálogo verdaderamente humano" es asumible y de hecho asumida por estos "relativistas". Lo que Rorty considera inaceptable es que, tras aceptar este hecho, Putnam pase a preguntarse si existe una idea verdadera de la racionalidad, aunque nosotros no la alcancemos nunca. Sólo hay diálogo y conversación, discusión en el seno de una comunidad intelectual más o menos abierta: la pregunta putnamiana por la veracidad de la racionalidad, o por la necesidad de una teoría de la referencia, muestran un insólito cientifismo contradictorio con su realismo interno⁵⁸.

De la misma manera, a la hora de confrontar a Putnam con Davidson ("un filósofo del cual, por encima de ciertas diferencias retóricas, está muy próximo"), Rorty cree que las críticas de aquél a la teoría descitadora de la verdad de éste -por supuestamente contener un germen reduccionista- andan desencaminadas, y son semejantes a las que Dewey recibió de la derecha platónica por su negativa a hablar de "valores objetivos"⁵⁹. Podríamos resumir lacónicamente la crítica de Rorty a Putnam como un "ojo por ojo": si Rorty le parece relativista a Putnam, es porque todavía sigue hechizado por el debate realismo-relativismo, porque sigue pensando bajo el mismo árbol trascendentalista que pretende talar, y no se da cuenta que la idea internalista-historicista-contextualista de "objetividad" o "verdad" supone de hecho negarle cualquier valor explicativo o cognitivo a dichos conceptos, con lo que es mejor abandonarlos definitivamente para no caer en ilusiones transhistóricas de la verdad al final del camino, malentendiendo la definición (o metáfora) peirceana.

III.6.- Searle: la Tradición Racionalista Occidental y la educación universitaria

El debate sobre el realismo y anti-realismo también vertebró las críticas de John Searle a Rorty. Searle es uno de los pensadores más influyentes de la filosofía analítica actual, con importantes trabajos en los campos de filosofía del lenguaje y de la mente. También es uno de los más notables apologistas de lo que denomina el núcleo de la

⁵⁶ Rorty (ORV:43-48), (1992j:418), (VP:83-85).

⁵⁷ Rorty (ORV:48-49). Para el caso específico de Foucault, cfr. Rorty (1986b:189-191).

⁵⁸ Rorty (ORV:47).

⁵⁹ Rorty (ORV:190-193).

Tradición Racionalista Occidental -un conjunto de principios ontológicos y epistemológicos sobre la realidad que configuran nuestra visión del mundo, con implicaciones para cualquier ámbito de la existencia- y, por lo tanto, un crítico acérrimo de cualquier programa que ponga en tela de juicio alguno de sus supuestos. Su famosa polémica con Derrida, por ejemplo, supera los límites de la teoría pragmática de los actos de habla y se inscribe en esta dialéctica metafilosófica de finales de siglo sobre la racionalidad y objetividad de algunos lenguajes frente a otros.

De la misma manera, en su discusión con Rorty las cuestiones ontológicas y epistemológicas (realismo contra anti-realismo) no son sino un pretexto para acusaciones morales y políticas de mayor calado, como las de debilitación de la institución universitaria y fomento del irracionalismo y de la politización de cuestiones académicas.

Searle denomina a su postura *realismo ontológico* o "externalista", según el cual el mundo tiene una existencia lógicamente independiente de las representaciones humanas (percepciones, pensamientos, lenguajes, creencias, deseos, etc.), una manera de ser "en sí mismo" que de alguna manera determina nuestras posteriores "representaciones" acerca de él⁶⁰. El realismo ontológico es el principio fundacional de la Tradición Racionalista Occidental inaugurada por los griegos y sólidamente cimentada tras la Revolución Científica, y no sólo posibilita la aparición de las ciencias formales y naturales y el avance acumulativo del conocimiento, sino que es una condición básica para la inteligibilidad de nuestras prácticas lingüísticas y sociales⁶¹. Precisamente ha sido la discusión filosófica sobre este principio, a veces con sonadas críticas de los pensadores más doctos (Searle piensa en Berkeley, Hume o Kant), lo que ha permitido ir perfilando otros rasgos del realismo y por ende de la Tradición Racionalista Occidental.

Así pues, al principio de la independencia lógica entre la realidad y sus representaciones se le añaden otras cinco presuposiciones básicas de nuestra *Weltanschauung*: i) intencionalidad y convencionalidad de las representaciones, a través de un lenguaje que actúa como intermediario entre el sujeto y el mundo; ii) verdad como correspondencia o representación precisa de la realidad, iii) pluralidad de representaciones posibles (tesis de la relatividad conceptual), iv) historicidad y contextualidad de las representaciones, v) objetividad epistémica, formalidad de la lógica y de la racionalidad e impersonalidad del conocimiento. Las tesis i), ii) y v) configurarían la contrapartida epistemológica del realismo ontológico, mientras que las tesis iii) y iv) -o más bien una mala interpretación de ellas- sirven de cobertura a ciertos

⁶⁰ Searle (1995:16-23) se desmarca explícitamente del "realismo internalista" de Putnam como del "realismo absoluto" de Williams, y desvincula el "realismo externalista" de la teoría de la verdad, de la suposición epistémica o de la "representación privilegiada" de la realidad. El "realismo externalista" es, ante todo, un principio ontológico, y en este sentido es pre-epistemológico y pre-cognitivo. Rorty (1997e:161-162) dice que en el frente realista Williams estaría en un extremo y Putnam en otro, con Searle ocupando una posición intermedia entre ambos.

⁶¹ Searle (1993:81)

filósofos y críticos literarios para refutar el realismo, la objetividad del conocimiento, y la misma idea de racionalidad⁶².

Pensadores contemporáneos tan dispares como Dummet, Goodman, Kuhn, Feyerabend, Putnam, Rorty, Derrida, Foucault, Maturana, Varela o Winograd, serían los principales representantes de este movimiento anti-realista en ciencia y filosofía. Searle percibe diferencias sustantivas entre los autores citados, y cree que no siempre se les ha interpretado correctamente. Por eso centra sus críticas en las versiones que le parecen explícitamente irracionalistas, las de los teóricos postmodernos que siguen a Nietzsche al sugerir que *toda* la realidad está construida socialmente y sujeta a la arbitrariedad de la "voluntad de poder" de los individuos, las instituciones y las prácticas sociales. De tal manera que los objetivos críticos se reducen a dos pensadores: Derrida y Rorty.

Searle no cree que éste sea un simple debate académico más, una discusión filosófica entre profesores universitarios sin consecuencias prácticas, sino una confrontación en toda regla entre el racionalismo y la objetividad, por un lado, y el irracionalismo y la politización, por el otro, de cuyo resultado depende la cultura occidental, sobre todo sus instituciones de enseñanza. La defensa del realismo externalista no sólo es la defensa de ciertos programas epistemológicos o hábitos intelectuales, es el cimientamiento de una defensa (¿política?) de la racionalidad aplicada a la cultura y la vida humana:

¿Que diferencia supone que uno diga que es realista o antirealista? De hecho creo que las teorías filosóficas tienen enormes implicaciones en todos los aspectos de nuestras vidas [...] No es por accidente que varias teorías del lenguaje, la literatura e incluso la educación que intentan acabar con las concepciones de verdad, objetividad epistémica y racionalidad descansen en argumentos contra el realismo externalista. El primer paso en el combate contra el irracionalismo [...] es la refutación de los argumentos contra el realismo externalista y su defensa como presupuesto de amplias áreas de discurso.⁶³

Pero si la relación entre la Tradición Racionalista Occidental y las ideas tradicionales de la universidad es más o menos obvia, no lo es tanto la que une los ataques a esta tradición a las propuestas de reforma educativa. Es un hecho que estos ataques van de la mano de las propuestas para cambios en el currículo por motivaciones políticas [...] La Tradición Racionalista Occidental no es el principal objetivo a batir. Tan sólo es necesario que esta refutación tenga suficiente respetabilidad como para abordar los objetivos sociales y políticos prioritarios.⁶⁴

Una vez más, una temática que parecía metafilosófica y epistemológica resulta ser definitivamente política, con consecuencias prácticas inmediatas. El objetivo de Searle es claro: refutar los supuestos teóricos que han permitido que la "izquierda nietzscheanizada" haya tomado los departamentos de humanidades y haga peligrar los criterios y resultados de la Tradición Racionalista Occidental, así como la neutralidad

⁶² Searle (1995:16-17), (1993:60-69).

⁶³ Searle (1995:50-51).

⁶⁴ Searle (1993:69-71).

política y excelencia académica de las universidades norteamericanas. Searle denuncia del paso de criterios "científicos" o disciplinares de demarcación académica (méritos intelectuales y preparación adecuada, conocimiento de los criterios objetivos o intersubjetivos de evaluación crítica, etc.) a criterios "morales y políticos" de evaluación intelectual (pertenencia a grupos genéricos, étnicos o sexuales, adhesión a ideales "políticamente correctos", relevancia política o subversiva del pensador o temática, etc.); la sustitución de el "dominio a investigar" por "la causa moral a defender"⁶⁵.

La responsabilidad de Rorty en esta debacle estaría clara: su crítica a la noción de verdad como correspondencia con o representación precisa de la realidad, la reducción de toda teoría o creencia humana a un mero "constructo social" sin relación con una realidad objetiva o independiente, además de su renuncia explícita a la argumentación y su toma de partido por la ambigüedad, la insinuación y la metáfora; todo ello da cobertura filosófica a los grupos de presión que quieren acabar con la idea de la investigación neutral y objetiva y transformar las aulas en centros de adoctrinamiento político.

Aunque Rorty esté de acuerdo con las críticas de Searle a la creciente influencia de la "izquierda académica" en la elaboración de los planes de estudio de las Humanidades, no cree que los contenidos filosóficos de la Tradición Racionalista Occidental garanticen la libertad de cátedra y excelencia académica de las universidades norteamericanas, ni que las cuestiones filosóficas tengan la importancia que Searle pretende:

Al margen de la filosofía, Searle y yo estamos de acuerdo en un montón de cosas. Ambos somos suspicaces con la postura amanerada y la petulancia resentida de la "izquierda académica" en los Estados Unidos. [...] Pero Searle y yo no estamos de acuerdo en absoluto sobre la relevancia de nuestra especialidad profesional -la filosofía- para este fenómeno que ambos reprobamos.⁶⁶

Rorty expresa su rechazo filosófico al realismo de Searle aunque comparte su desdén hacia ciertos usos político-curriculares de Derrida y Foucault en las universidades norteamericanas. Porque la tesis de fondo será una vez más la irrelevancia de las creencias filosóficas sobre la verdad, la racionalidad o la realidad para la justificación o crítica de nuestras prácticas sociales, en este caso las prácticas académicas de libertad de cátedra y excelencia intelectual: la tesis de la "prioridad de la democracia sobre la filosofía", fundamental para comprender el liberalismo etnocéntrico de Rorty, remozada aquí para adaptarse a la justificación de las prácticas entre "epistemológicas" y "políticas" de la educación superior⁶⁷.

⁶⁵ Searle cita el caso de los *cultural studies*: si aún se mantuviesen los criterios disciplinares de objetividad y verdad, no sería contradictorio que un profesor varón y algo machista ocupase una cátedra de *woman studies*, si fuese un profesional serio y trabajador; pero como ahora lo relevante es la militancia política y la adhesión identificatoria, las profesoras de teoría feminista son -y han de ser- feministas radicales.

⁶⁶ Rorty (1994k:20-21). Este ensayo aparece reimpresso y ligeramente modificado en (VP:89-114). Aquí seguimos el original, según nuestra traducción.

⁶⁷ Rorty (ORV:239-266), (1994k:22-24). Como veremos, aparecerán argumentos similares en el debate sobre la hermenéutica y la educación. Cfr. *infra*, cap. III, seccs. 2 y 3.

Searle se comportaría de la misma manera que los profesores postmodernos a los que pretende refutar: aporta argumentos filosóficos (racionalistas y realistas en este caso) para determinar los contenidos curriculares o los criterios de calidad en la investigación, en lugar de recurrir a las circunstancias históricas y socio-políticas bajo las que aparecieron y se fortalecieron las prácticas sociales que han llevado a las mejores universidades estadounidenses a la vanguardia del mundo intelectual⁶⁸. Así que la respuesta de Rorty oscilará entre la refutación de la idea epistemológica de "representación precisa de la realidad" desde supuestos pragmatistas (Dewey y Davidson) y la sugerencia de la inutilidad de cualquier presuposición filosófica para justificar o fundamentar debates públicos abiertos o prácticas sociales concretas⁶⁹.

Con respecto al rechazo filosófico del realismo, Rorty irá contra la distinción de Searle entre objetos "naturales" y objetos "sociales", esto es, objetos lógicos y causalmente independientes de la existencia humana (como los neutrones), y objetos instituidos por la acción humana (como las cuentas bancarias). Searle habla de una distinción entre la realidad bruta y la realidad construida socialmente: mientras que la primera es del todo independiente de las representaciones, la segunda necesita de las representaciones para existir, las representaciones constituyen su misma condición de inteligibilidad. Es decir, mientras que los neutrones son ontológicamente independientes de los deseos y creencias humanas (y de la representación que los humanos se hagan de ellos), las cuentas bancarias tienen una conexión ontológica (lógico-causal) con las prácticas de los seres humanos, y con las representaciones normativas de lo que debe ser una cuenta bancaria⁷⁰.

Este dualismo entre hechos brutos y contruídos le parece a Rorty totalmente insostenible, un residuo positivista ya expurgado por pensadores tardoanalíticos como Sellars o Davidson. Es más, Rorty se dirige a otra versión de la distinción searliana, aquella que habla de rasgos *intrínsecos* del mundo y rasgos *relativos al observador*. La misma noción de "intrínsecidad" muestra como Searle cree haber descubierto como es la Realidad En Sí, lo necesario detrás de lo contingente, lo absoluto detrás de lo relativo, etc. Sin embargo, para un pragmatista nominalista, pan-relacional y darwinista como Rorty, no cabe hablar de objetos intrínsecos y extrínsecos, dependientes o independientes. Hablar en estos términos es abrir la puerta al relativismo o al escepticismo ("¿intrínsecos con respecto a qué? ¿relativos a qué observador?"). Es evidente que cualquier uso inteligible del término "neutrón" exige el corolario de "independencia causal del ser humano", del mismo modo que el término "cuenta bancaria" exige de la "dependencia causal del ser humano". Pero esto es un rasgo de la manera en

⁶⁸ Rorty (1994k:26-29)

⁶⁹ Es obligado mencionar aquí que la estrategia crítica rortyana es muy similar a la que sigue en su enfrentamiento con la "izquierda académica", aunque el léxico a sustituir no es el del "radicalismo político" postmoderno, sino el del "racionalismo occidental" moderno. Algo semejante veremos en las críticas rortyanas a los pensadores que tratan indefectiblemente a la filosofía como único referente legítimo para justificar o criticar la comunidad ética o política. En esta situación estarían, además de Searle, filósofos tan dispares como Habermas, Foucault o Derrida. Cfr. Rorty (1995j:458-460).

⁷⁰ Searle (1995:45-49).

la que las personas han acordado hablar sobre los "neutrones" y sobre las "cuentas bancarias", y no una propiedad "ontológica" de la Realidad En Sí. En otras palabras: Rorty no le encuentra sentido a una noción de "independencia" que vaya más allá de "independencia causal", y por lo tanto, tampoco encuentra necesaria la noción de "Realidad En Sí"⁷¹.

Lo mismo sucede con la noción de "representación precisa". Rorty da un listado de distintas descripciones de dicha representación que no exigen una teoría filosófica o epistemológica de la correspondencia entre la representación y lo representado, sino más bien del cumplimiento de una serie de protocolos de carácter público e intersubjetivo⁷². Así pues la conexión necesaria entre la teoría de la verdad y la excelencia intelectual y moral es ficticia:

Si alguna vez los antirepresentacionistas y anticorrespondentistas ganamos la batalla a Searle, esto no dará razón a los historiadores o a los físicos para comportarse de una manera distinta de como lo hacen ahora. Tampoco mejorará su moral o su eficiencia si Searle y sus amigos representacionistas ganan. La honestidad, el cuidado, y otras virtudes sociales y morales no están tan conectadas con lo que nosotros, los profesores de filosofía, decidimos eventualmente que sea la manera menos problemática de describir la relación entre la investigación humana y el resto del universo.⁷³

Y es que Rorty va a reubicar las coordenadas del debate al señalar que estas y otras discusiones nada tienen que ver con la libertad de cátedra y la excelencia intelectual, que la diferencia entre una "mente original" y un "aburrido pedante" en ciencias o en humanidades no depende en absoluto de las convicciones filosóficas acerca de la racionalidad, la verdad o la objetividad. Rorty va a sugerir que privaticemos nuestras creencias filosóficas y mantengamos la fe en las prácticas sociales; en este caso que distingamos entre la "ética de la academia" (que rige las relaciones entre libros, alumnos, profesores, administradores y financiadores) y las convicciones filosóficas o teológicas privadas⁷⁴.

⁷¹ Rorty (1994k:29-30,39n). Cfr. también Rorty (EC:54-76), (1996h:45-47)

⁷² Rorty pone algunos ejemplos de esto. Un testigo judicial que "representa adecuadamente" un evento es un testigo que presta declaración con sinceridad y cuidado. Un historiador que "representa adecuadamente" lo que encuentra en archivos o excavaciones es un historiador que trabaja disciplinadamente buscando material significativo, no hace descripciones tendenciosas o descontextualizadas, no rechaza evidencias porque vayan en contra de sus hipótesis, y cuenta a sus colegas el mismo relato histórico que al resto de nosotros. "[Esto] no implica asumir nada acerca de la realidad de los eventos pasados, las condiciones de verdad de los enunciados sobre tales eventos, o sobre el carácter necesariamente hermeneútico de las *Geisteswissenschaften*, o sobre cualquier otro asunto filosófico" (Rorty, 1994k:30-31).

⁷³ Rorty (1994k:31).

⁷⁴ Rorty (1994k:32). Durante todo el escrito, Rorty apura las similitudes con problemáticas teológicas tales como la relación de Aristóteles con la eucaristía, o la presencia de Cristo en la Hostia Consagrada. Para Rorty, las reflexiones epistemológicas sobre la verdad o la objetividad se parecen sospechosamente a estas cuestiones, en tanto que persiguen una certeza más allá de las apariencias, un contacto directo con la Realidad En Sí. No es el fundamento teórico, sino la práctica social, lo que importa. Rorty reconoce que "He apurado las similitudes entre las creencias filosóficas y teológicas porque veo la Tradición Racionalista Occidental como una versión secularizada de la Tradición Monoteísta Occidental -como el

Así, al simpático ejemplo de Searle sobre un mecánico de coches deconstruccionista y "frívolamente literario", que en lugar de revisar el carburador se dedica a hablar de la "textualidad del texto" del motor de combustión -sátira sobre la "quiebra de la comunicación" que pueden traer los excesos retóricos de los post-modernos-, Rorty responde con la "privatización" de la deconstrucción: cualquier crítico derridiano en paro que termine trabajando en un taller sabrá donde empieza su empleo y donde termina su filosofía⁷⁵. Porque ni ser realista ontológico ni ser deconstruccionista postmoderno tiene mucho que ver con arreglar un coche. Sólo desde una visión absolutista o fundamentalista de la filosofía, puede concebirse a un personaje así.

Este desplazamiento crítico deja a Rorty en una posición difícil. Por un lado, si las creencias filosóficas no importan: ¿para qué entrar en debate con Searle?. Bastaba con enumerar las prácticas sociales en las que descansa la libertad de cátedra, la excelencia académica, etc.. Y si los pragmatistas sólo se preocupan de lo que supone una diferencia en la práctica: ¿por qué entrar en cuestiones epistemológicas que, como Rorty indica, no tienen relevancia práctica sino para la vida privada?.

Rorty es consciente de esta contradicción e intenta salvarla introduciendo una dilación temporal. *A corto plazo* no hay diferencia relevante entre ser pragmatista o realista; el triunfo de alguna de las visiones contrarias sobre la verdad o la racionalidad no va a modificar las creencias y prácticas de los científicos y académicos. Pero *a largo plazo* sí hay una diferencia: la que existe entre autoconcebirse como aliado de una entidad suprahumana (la Realidad En Sí, la Verdad Absoluta) y autodescribirse como miembro de una comunidad concreta y finita de investigadores (las prácticas sociales de la academia), la que hay entre un buen *epistemólogo* y un buen *ciudadano*:

El físico que se describe a sí mismo como desvelador de una realidad absoluta, intrínseca, "en sí misma", y el que se describe como diseñador de mejores instrumentos para la predicción y el control del medio harán, a largo plazo, lo mismo para resolver un problema dado. Pero el físico cuya retórica sea pragmatista antes que racionalista occidental será un mejor ciudadano de una mejor comunidad académica.⁷⁶

Precisamente ahí está la clave del pragmatismo deweyano: sustituye la *búsqueda de la certeza* por la *solidaridad humana* como objetivo fundamental de la investigación, elimina las distinciones tradicionales de la filosofía (teoría-práctica, objetivo-subjetivo, moral-prudencia), e historiza el pensamiento para aventurar una mejor comprensión de la comunidad de investigadores:

La sustitución de la "objetividad como representación precisa" por la "objetividad como intersubjetividad" es el movimiento pragmatista clave, el que permite al pragmatista sentir que puede tener seriedad moral sin "realismo". Porque la seriedad

último giro de lo que Heidegger llamó "ontoteología". Nosotros los pragmatistas tenemos la misma opinión desfavorable sobre la Verdad Absoluta y la Realidad En Sí que la Ilustración tenía sobre la Ira Divina o el Juicio Final". Es decir: Rorty ve la crítica de la epistemología realista como un paso más en la secularización de occidente. Volveremos sobre esto en los capítulos IV y V.

⁷⁵ Searle (1993:81), Rorty (1994k:37).

⁷⁶ Rorty (1994k:33).

moral es asunto de tomar a otros seres humanos en serio, y no creer que nada es tan serio como eso.[...] Nuestro sentido de lo que hacemos será tan intuitivo e indemostrable como el de la Tradición Racionalista Occidental. Pero los pragmatistas creemos que el nuestro es mejor, no porque libere a la filosofía de la oscilación perpetua entre dogmatismo y escepticismo, sino porque eliminará unas cuantas excusas para el fanatismo y la intolerancia.⁷⁷

Los objetivos de Rorty terminan siendo eminentemente *éticos*: la superación de la epistemología no se plantea únicamente como el análisis filosófico de ciertas aporías de la teoría del conocimiento o de la filosofía de la mente. Las verdaderas consecuencias del abandono de la perspectiva epistemológica (la "teoría del espectador", en términos deweyanos) se dan en el plano de la *autocreación* pública: permiten a los filósofos involucrarse más en los "problemas del hombre", facilitan que la comunidad académica se autoperciba como un modelo de comunidad democrática, antes que como la única depositaria de la verdad. Rorty reconoce tácitamente que es difícil deslindar objetivos académicos y políticos. Pero la universidad -y sobre todo las humanidades- siempre han estado politizadas, y precisamente en el sentido que indica Rorty: crítica de las condiciones de vida, indignación moral ante la injusticia, compromiso político y activismo intelectual⁷⁸. Además, las críticas de Searle a la "frivolidad literaria" de los deconstruccionistas muestran, según Rorty, que la tradicional alianza entre filosofía analítica y ciencia contra las humanidades sigue viva desde los años del positivismo lógico⁷⁹.

Para terminar, queremos señalar que no creemos que Rorty resuelva bien la tensión entre filosofía y política que aparece constantemente en sus escritos. Parece que cualquier otra filosofía que no sea el pragmatismo carece o debe carecer de consecuencias políticas. Pero al mismo tiempo Rorty enfatiza en muchos lugares que su propuesta de privatización de las creencias filosóficas *no* es una propuesta filosófica, sino una interpretación en clave académica de la idea política de separación entre Iglesia y Estado, entre las creencias privadas y las obligaciones públicas. Aún así, se remite de continuo al pragmatismo, a un pensador tan público y comprometido teóricamente con "los problemas del hombre" como Dewey. Como veremos, varios miembros del espectro aprovecharán esta debilidad.

III.7.- Toulmin: la crítica de la razón epistémica

A propósito de lo indicado por Davidson sobre los estándares de claridad de la tradición filosófica, o las reflexiones de Searle sobre la verdad y objetividad en el racionalismo occidental, ahora pasaremos a ocuparnos de otras críticas suscitadas por la imagen rortyana del programa epistemológico, pero esta vez recurriendo a filósofos

⁷⁷ Rorty (1994k:38).

⁷⁸ Rorty (1992f:17)

⁷⁹ Rorty (1994k:41n).

difíciles de identificar como analíticos que polemizan con Rorty en temáticas afines a las delimitadas en este capítulo. Para empezar por una opinión favorable a Rorty, vamos a referirnos a un pensador que ha marcado diferencias con la filosofía analítica y epistemológica desde posiciones tardowittgensteinianas: Stephen Toulmin. Pese a sus iniciales preocupaciones por la racionalidad en las distintas esferas de la vida, retratadas en su tesis doctoral *El puesto de la razón en la ética*, Toulmin ha desarrollado una interesante reconstrucción los entornos históricos, experienciales y existenciales de las diversas tradiciones que componen la modernidad filosófica, recientemente traducida al castellano⁸⁰. Toulmin se embarca en un proyecto muy similar al de Dewey en *La búsqueda de la certeza*, con un objetivo claro (y plenamente compartido por Rorty):

La epistemología no sólo abarca asuntos intelectuales, sino también morales. Los conceptos abstractos y los argumentos formales, las ideas intuitivas, y las proposiciones no son la única piedra del molino del filósofo: más bien, se puede atender al conjunto de la experiencia humana, en sus detalles variados y concretos. Esta es la lección que aprendemos de los humanistas, que están muy alejados de un racionalismo que pone la emoción al margen de la razón, y nos obliga al escapismo moral. Tratar los sentimientos como meros efectos de procesos causales los pone fuera de nuestras manos, y nos libera de la responsabilidad: sólo somos responsables (al menos así parece) de *pensar* correctamente.⁸¹

La disensión toulminiana frente a la "agenda oculta" de la modernidad filosófica tiene una razón fundamentalmente práctica, moral, antes que teórica o epistémica. El racionalismo moderno ha eliminado los problemas más perentorios del hombre de la discusión filosófica, sustituyéndolos por debates altamente sofisticados sobre cuestiones abstractas irrelevantes para el común de los mortales. Toulmin pretende formular nuevos *Erwartungshorizonten* a partir de la cuidadosa reconstrucción-deconstrucción de la modernidad epistemológica, incidiendo no sólo en las presuntas aporías teóricas de los momentos fundacionales del proyecto moderno, sino mostrando cómo dicho proceso ha de integrarse en una perspectiva histórica mucho más amplia que la tradicional "historia de las ideas", incluyendo elementos éticos y políticos, para poder ser plenamente comprendido (y quizás abandonado)⁸². Las similitudes de tal supuesto con el "conductismo epistemológico" de Rorty parecen evidentes.

Toulmin es, pues, de los que explícitamente muestran su adhesión al trabajo realizado por Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*⁸³. En algún lugar

⁸⁰ Toulmin (1990).

⁸¹ Toulmin (1990:41)

⁸² Toulmin (1990:1-4). Para una revisión de los defectos en el "relato estándar" de la modernidad, cfr. Toulmin (1990:13-22).

⁸³ Thiebaut (1992:84) se hace eco de las similitudes de los programas de Toulmin y Rorty. Toulmin (1990:10) escribe: "Leyendo los ensayos de Rorty, nos viene a la mente la imagen de un grupo de ex-soldados destrozados en las guerras intelectuales, compartiendo alrededor de una botella de vino las memorias de cosas viejas, olvidadas y lejanas, y batallas ya pasadas". James describió el pragmatismo como "vino viejo en nuevas botellas".

suscribe la tesis rortyana de la importancia de la tríada Heidegger-Dewey-Wittgenstein en la filosofía del s. XX, constatando el mismo objetivo en los tres autores: la liquidación de la tradición epistemológica cartesiana⁸⁴. Por otro lado, es sintomático que en su revisión de las críticas a la epistemología Rorty aparezca casi siempre citado junto a Dewey, identificados ambos en un mismo proyecto de crítica al paradigma de la "búsqueda de certeza" que ha dominado la filosofía moderna⁸⁵. Tácitamente Toulmin parece concederle a Rorty lo que muchos otros le niegan: su filiación deweyana. A la hora de evaluar los resultados de la deconstrucción rortyana de la epistemología, Toulmin reconoce que:

La admirable crítica a la filosofía post-cartesiana de Rorty rebaja todas las pretensiones "fundacionalistas", especialmente aquellas que están ligadas a la idea de "representación" (desde las de los racionalistas del s. XVII hasta las de los "filósofos analíticos" del s. XX): define una era en la historia de la filosofía que actualmente debe ser considerada como cerrada. Pero esto es *todo* en lo que acierta.⁸⁶

Una de cal y otra de arena. Es como si Toulmin devolviese a Rorty aquella crítica que este formulaba a Dewey: la parte terapéutica está bien, pero no la constructiva, aquella en la que se nos dice como debe ser la filosofía a partir de ahora⁸⁷. Y es que Toulmin interpreta la epistemología a partir de Descartes como un simple callejón sin salida [*cul de sac*] de la filosofía moderna, no como el final del camino de la tradición filosófica. Para este crítico, la idea de racionalidad no ha de ser desechada, en tanto en cuanto no puede ser reducida a la que manejaban Descartes, Locke o Kant. Esta racionalidad *more geometrico* es un error, el error de la epistemología moderna, lo que no quiere decir que no pueda darse una idea más eficaz y posibilista de la racionalidad.

Para ello se dirige hacia el escepticismo filosófico, tomando como guías a Montaigne y a Wittgenstein, a los que califica de "pirronistas". De estos, y de la *phronesis* aristotélica, extrae Toulmin un programa filosófico que puede sustituir perfectamente a la epistemología. La racionalidad tiene, además de elementos analíticos, otros trópicos y retóricos, que no pueden ser estudiados analíticamente. La experiencia y la práctica vienen a ser ineludibles en cualquier estudio de la racionalidad, por lo que la fundamentación "analítica" de la razón o del conocimiento no deja de ser un error.

En este sentido, el programa de la lógica de la investigación de Dewey pretendía ser una contestación práctica y experiencial a las formales de Russell y Frege, antes que una demolición total de toda la filosofía precedente⁸⁸. El pragmatismo ha de ser interpretado como una reinención o actualización de la *phronesis*, de la sabiduría

⁸⁴ Toulmin (1988:viii). Cfr. también Toulmin (1990:10) donde son citados sucesivamente Dewey, Wittgenstein, Husserl, Heidegger y Rorty.

⁸⁵ Toulmin (1990:12,46,70,75,80,179)

⁸⁶ Toulmin (1986:184).

⁸⁷ Rorty (CP:145-146,152-158). Cfr. *infra*, cap. VI, secc. 2.

⁸⁸ Toulmin (1986:181-186).

práctica, antes que la liquidación definitiva de una forma de actuación llamada filosofía. Por ello, Toulmin cree que su propia tarea intelectual es más optimista y fructífera que la de Rorty, al quedar en una posición más favorable para la reconstrucción del hacer filosófico⁸⁹.

En su respuesta a Toulmin, Rorty señala que no existen áreas significativas de desacuerdo entre ambos. Sin embargo, Rorty pasa a su vez a hacer puntualizaciones. La primera va contra la acusación de implícita de favorecer un punto de vista relativista. Para Rorty, el relativismo conceptual (ya sea epistemológico o moral) presupone: i) la racionalidad (pura o práctica) como la obediencia a ciertos criterios estándar, y ii) la ausencia de un criterio estándar de este tipo universal y transhistórico, con lo que iii) la racionalidad será relativa a criterios particulares e históricos. Desde que rechazamos i), la misma noción de relativismo se vendría abajo. Rorty da su propia definición de racionalidad, mucho más debilitada que la de Toulmin:

[...] adoptando una versión de la "trama de creencias" de Quine, de acuerdo con la cuál la racionalidad consistiría en destamar y retramar continuamente las creencias de uno en una red más coherente, menos inconsistente. Bajo esta concepción, no hay nada a lo que la racionalidad sea relativa, y por lo tanto no hay manera de formular una tesis relativista.⁹⁰

La segunda apreciación, de mayor importancia para el tema que actualmente tratamos, se refiere a lo que quedaría una vez acabemos con la epistemología. Dogmáticamente, Rorty afirma:

La única manera de escapar a la sombra de Descartes es crear una cultura en la que el poeta, antes que el santo o el científico, sea el ser humano paradigmático. En dicha cultura, la idea de apelar a criterios compartidos parecería menos importante. Porque alabaríamos a los intelectuales por su originalidad antes que por su coherencia. Porque veríamos la principal virtud intelectual en la metáfora y no en el argumento incisivo.⁹¹

La estetización de la cultura, rasgo que Rorty dice heredar de Dewey, no sólo es un objetivo ético-político, sino también metafilosófico. Y es metafilosófica la única disensión que Rorty plantea al texto de Toulmin: su distinta consideración de la propia filosofía. Para Rorty, Toulmin sigue en la "Filosofía", en una disciplina independiente que ha conservado su unidad a lo largo de la historia, que tiene su objeto y sus métodos propios, que es "un género natural". Por ello, considerar el cartesianismo como una aberración accidental, un callejón sin salida ya definitivamente abandonado por caminos filosóficos más amplios y de mayor solera, implica presuponer que existe algo como la "Filosofía", que tiene unos temas o intereses determinados, y que estos afectan al resto de la cultura:

No creo que la manera más adecuada de hacer historia intelectual sea empezando por asumir que, al menos desde los griegos hasta ahora, podemos encontrar personas llamadas "filósofos" haciendo más o menos lo mismo [...] En pocas palabras: no estoy seguro que la cuestión "¿Ha llegado la filosofía al final del camino?" o "¿Cuán optimista se debe ser sobre el futuro de la indagación filosófica?" esté bien planteada,

⁸⁹ Esta prospectiva puede verse en Toulmin (1990:175-209).

⁹⁰ Rorty (1986b:189-190)

⁹¹ Rorty (1986b:191)

porque no creo que "la filosofía" (en el sentido que le dan Aristóteles y Montaigne, Descartes y Pascal, Jacobi y John Stuart Mill, el primer Wittgenstein y el último Heidegger) tenga la suficiente unidad como para hacerla un sujeto posible de dicha cuestión.⁹²

Este rechazo a concebir la filosofía como un "género natural", como una matriz disciplinar inventada por los griegos y con unos límites y departamentos más o menos claros, será otro de los temas polémicos en el espectro. Recapitulemos un poco: el diálogo Toulmin-Rorty nos ha servido para: i) precisar la noción que va a sustituir a la "racionalidad" en la ética de Rorty, que no es otra que la descentrada "trama de deseos y creencias" articulada lingüísticamente que constituye su agente moral; y ii) ver como la crítica a la filosofía sistemática, a la "Filosofía", se traduce en positivo como una nueva imagen de la "filosofía" en tanto en cuanto híbrido de la historia intelectual y la crítica textual, de ninguna manera "superior" a otras formas de conocimiento o disciplinas, y en absoluto fundamentadora de las formas de vida e instituciones socio-políticas (más bien descriptora, y aún así al mismo nivel de la antropología cultural, las bellas artes o la literatura).

III.8.- Taylor: Rorty en la tradición epistemológica

Ahondemos ahora un poco más en la acusación de contradicción, sobre todo en aquella que argumenta los resabios epistemológicos e incluso metafísicos de muchas propuestas rortyanas, por plantear dilemas filosóficos en términos absolutos de "fundamentación contra desfundamentación". Para ello nos apoyaremos en otro ilustre filósofo angloparlante, el canadiense Charles Taylor. El hecho de incluir en este capítulo a Taylor, filósofo "continental" antes que "analítico", especialista en Hegel y principal representante del comunitarismo y teórico del multiculturalismo⁹³, no es disparatado. Como veremos, Taylor va a utilizar argumentos y críticas similares a las de los autores precedentes, pero con el intento de vincular a Rorty a la tradición epistemológica que dice estar liquidando. Posteriormente tendremos ocasión de ver otro tipo de críticas, más relacionadas con problemáticas hermeneúicas⁹⁴.

En principio, Taylor adjudica a Rorty una comprensión *narrativa* de la historia de la filosofía, y en este sentido una toma de conciencia de su propia actividad que parte de la misma narración que hace Rorty del devenir de la filosofía moderna. Así:

Lo que hace que la narrativa de Rorty sea interesante y controvertida es el sentido de un nuevo punto de partida radical. Lo radical es la promesa de que podremos liberarnos de todo el conjunto de cuestiones que han sido fundamentales para la

⁹² Rorty (1986b:192).

⁹³ Para una ubicación de Taylor en la teoría ética contemporánea, cfr. Thiebaut (1992:65-70).

⁹⁴ Cfr. *infra*, cap. IV, secc.4.

filosofía hasta ahora: la verdadera naturaleza de los seres humanos, los estándares éticos verdaderamente válidos, la verdad en la ciencia, etcétera.⁹⁵

Nada habría que objetar a este desafío a los "errores" contra los que Rorty articula narrativamente su propia identidad o posición filosófica, y que son aquellos que atraviesan la corriente principal de la tradición epistemológica, de Descartes a Kant. El mismo Taylor reconoce que esos problemas son también objetivos preferentes en sus escritos, pero que le llevan a conclusiones muy distintas a las de Rorty. Mientras que éste concluye en un no-realismo⁹⁶ problemático que va contra el sentido común, para Taylor la única salida es volver hacia un realismo no comprometido o trivial, que sí supondría una efectiva liberación del paradigma epistemológico:

Creo que el no-realismo es en sí una de las aporías recurrentes de la tradición que ambos condenamos. Liberarse de ella supone llegar a un realismo no comprometido. Esto quiere decir que Rorty debe ver mi obra inmersa en los viejos errores. Pero mi lectura de él es exactamente simétrica: yo lo veo a él todavía prisionero del punto de vista epistemológico.⁹⁷

La argumentación crítica de Taylor se articula en tres momentos, donde cada uno de ellos supone un nivel de reflexión: teoría, meta-teoría y justificación de la meta-teoría o meta-meta-teoría. El primero (teoría) sería el de la consideración del estatus ontológico de los "juegos de lenguaje", lo que estos *son*. ¿Implica el giro lingüístico de la filosofía reciente una deriva necesaria hacia el no-realismo? ¿No pueden darse descripciones "realistas" de los *Sprachspiele*, ya sea en ciencias como en ética?. Para Taylor, Rorty resuelve esta cuestión apelando a una noción cerrada y esencialista de los "juegos de lenguaje", proveniente de una lectura tergiversada de los paradigmas de Kuhn. Su definición de los paradigmas de investigación teórica o filosófica, las visiones del mundo, las *Weltanschauung* histórico-críticas, como entes totalmente cerrados, con mecanismos propios de selección y decisión que de ninguna manera pueden ser articulados desde la exterioridad o el intercambio con otro paradigma, no es en absoluto creíble. Así considerados se vuelven en sí irrefutables, inmunes a crítica, puesto que contienen la verdad dentro de sí mismos, y son inabordables desde fuera. La idea de racionalidad sucumbe en la visión rortyana, puesto que no existirían criterios de decibilidad entre dos paradigmas rivales.

De esta posición se sigue la imposibilidad de teorizar los procesos de cambio de paradigma, pues no habría ninguna forma de evaluar si realmente éste se ha dado, qué lo ha producido, y sobre todo si ha sido para mejor. La revolución copernicana desmiente esta suposición. Otra consecuencia indeseable es la revalorización de una noción formal, puramente lógica, carnapiana en el sentido más fuerte, de la *consistencia*. Al no existir la cohabitación entre diversos paradigmas, tan sólo podemos tener una noción formal o lógica de ellos, desde la que se puede mantener la tesis de que aludir a criterios extra-paradigmáticos supone contradecir la misma estructura formal

⁹⁵ Taylor (1990:259)

⁹⁶ Traducimos literalmente el "non-realism" de Taylor, pese a que en otros lugares se tache a Rorty de "antirealista" o simplemente de "relativista".

⁹⁷ Taylor (1990:258)

cerrada del paradigma. Es decir, Rorty mantiene impícitamente una teoría global *a priori* o *ex ante* del conocimiento, la de los paradigmas kuhnianos, que no es sino un residuo de la Gran Imagen de la epistemología tradicional, sólo que a la inversa⁹⁸.

El segundo momento crítico de Taylor es meta-teórico: se refiere a la manera de decidir sobre el realismo o no-realismo de los juegos lingüísticos, la justificación de porqué son así o asá, y sigue la misma línea que el anterior. Según Taylor, Rorty cree que esta cuestión se resuelve apelando a criterios generales sobre la naturaleza del conocimiento (es decir, otra vez la teoría de los paradigmas). Y por ello se vuelve a caer en el error de la epistemología: mantener una teoría formal y nomológica acerca de como debe ser la tarea científica, antes de pasar a evaluar como es realmente. Las teorías *ex ante* condicionan el resultado final, o lo que es lo mismo: la epistemología guía la ontología. Por ello Taylor lamenta que Rorty no haya seguido hasta el final a autores como Heidegger, Wittgenstein o Merleau-Ponty en la deconstrucción de la misma noción de teoría *ex ante*, y que por eso quede preso en las formas de la tradición a la que espera desbancar.

De ahí que el tercer momento, la meta-reflexión sobre la meta-teoría, la justificación de los mismos procedimientos de justificación, vuelva a suponer una invocación de una teoría general *ex ante* sobre la epistemología. Es decir, que si no se puede arbitrar racionalmente entre juegos de lenguaje, la consistencia nos obliga a tratar esta misma aseveración como inarbitrable racionalmente, mera expresión de la visión inconmensurable que atravesaba la reflexión teórica:

Rorty parece decir que debemos ser no-realistas frente a la meta-reflexión, la reflexión sobre si las disputas sobre juegos de lenguaje son arbitrables desde la razón, dado que ésta es una *instancia* de tal disputa, y que ahora sabemos que la *clase* de tales disputas es inarbitrable. Este es el modo clásico de operar con teorías *ex ante*.⁹⁹

Aunque la argumentación de Taylor es bastante farragosa (tanto cambio en el nivel de análisis vuelve opaco el discurso), es evidente que esta intenta mostrar como la versión rortyana de la teoría de los paradigmas de Kuhn se constituye como una teoría general del conocimiento. No le valen las objeciones de Rorty sobre este punto: la transversalidad de la cuestión sobre la decisión racional, que aparece en los tres momentos, muestra que Rorty sigue en el plano de la epistemología. Esta vulnerabilidad se percibe más clara en la crítica a la teoría de la verdad como correspondencia.

Según Taylor, el dilema que nos plantea Rorty, del tipo "o teoría de la correspondencia, o pragmatismo" es del todo falso. Presupone que: i) la teoría de la correspondencia es la única forma de abordar el problema de la verdad en ciencia o ética; ii) la correspondencia es una teoría simplista por la cual la teoría "representa" [*pictures*] el mundo ahí afuera, y iii) la teoría de la correspondencia no es sino platonismo encubierto.

⁹⁸ Taylor (1990:260-263).

⁹⁹ Taylor (1990:266).

Para Taylor, el punto iii) parece tener únicamente fines retóricos, por lo que no merece la pena detenerse en él, mientras que el punto ii) muestra una obsesión rortyana con la idea kantiana de "cosas-en-sí". Es decir, que la verdad, en lugar de ser una cuestión de pre-comprensión (en el sentido heideggeriano o gadameriano) que permite la comprensión y la representación del mundo "ahí afuera", sólo puede aplicarse correctamente a la representación de la cosa en sí, obviando el problema de la situación o marco desde el que se representa. Es decir, que la simplificación lleva a Rorty al error:

Aprender que nuestros pensamientos no corresponden con cosas-en-sí es concluir que no corresponden a nada en absoluto. Si las entidades trascendentales no son verdaderas, nada es verdadero [...] Rorty parece estar operando dentro de la lógica del viejo sistema que nos conecta a la realidad trascendental a través de un mapa de representaciones, incluso cuando pretende distanciarse de él. Dentro de esta lógica, da el paso decisivo de abandonar lo trascendental, y de ahí se siguen las conclusiones no-realistas de manera natural. Pero éstas sólo se siguen si das dicho paso dejando todo lo demás como estaba.¹⁰⁰

Y esto nos lleva al punto i), es decir, a la articulación de otras visiones posibles de la verdad. Taylor desarrolla una teoría de la verdad como un proceso de auto-comprensión que nos obliga a describir ciertas cosas como independientes de nosotros, y otras como dependientes. La redescipción, término manejado por Rorty en muchas ocasiones, parece ser olvidada aquí por el pragmatista, o no es tomada lo suficientemente en serio. Las re-descripciones son constitutivas de la verdad, es decir, el mismo proceso re-descriptivo es un proceso de "verificación". Para re-describirnos necesitamos obligatoriamente la noción de verdad:

La manera en que vivimos nuestras transiciones, y luchamos con potenciales redescipciones, inevitablemente hace uso de nociones tales como superar la distorsión, ver a través del error, volver a la realidad, y sus opuestos. No podemos funcionar como agentes sin este lenguaje, por mucho que queramos negarlo en nombre de una teoría general *ex ante*.¹⁰¹

La verdad se vuelve, pues *narrativa* y *existencialmente* necesaria para la re-descripción, para el proceso de constitución y reformulación de creencias y valores. Paralelamente, esta noción de verdad introduce una diferencia sustantiva entre las ciencias y las artes, o las ciencias naturales y sociales. Lo que a Taylor le interesa, incluso en el caso de que sus objeciones no sean comprendidas o compartidas, es destacar el error fundamental del programa rortyano: pensar que simplemente pueden ignorarse las cuestiones fundacionales o básicas de la filosofía, en favor de una visión post-filosófica de la ciencia, la moral o las artes. Es decir:

El intento de abandonar la vieja epistemología sin desarrollar una concepción alternativa parece una fórmula para permanecer, paradójicamente, atrapado en aquella hasta cierto punto [...] Podemos parafrasear a Santayana, y decir que aquellos que ignoran la filosofía están condenados a repetirla.¹⁰²

¹⁰⁰ Taylor (1990:271).

¹⁰¹ Taylor (1990:272-273).

¹⁰² Taylor (1990:273).

El radicalismo de Rorty, su pretensión de romper totalmente con la tradición y buscar un punto de partida totalmente nuevo y desplazado de los viejos horizontes filosóficos, lo lleva de vuelta precisamente al lugar del que quería salir. Pese al vigor de su narrativa, y a su capacidad como polemista y agitador cultural, su negativa a enfrentarse a los problemas de la tradición (sobre la naturaleza del conocimiento, la verdad científica, los criterios morales, etc.) le impide constituir una nueva autocomprensión de sí mismo que realmente suponga un cambio sustantivo.

Rorty responde a esta disquisición de manera similar a como hace con Searle: distinguiendo entre la independencia causal en las relaciones con el mundo -algo perfectamente asumible- y la independencia lógica o lingüística, sustrato para cualquier idea de "teoría de la verdad":

Según Taylor, la "gente corriente" cree en la teoría de la verdad como correspondencia, y mis opiniones "podrían sorprenderles y escandalizarles". Yo no creo que los no filósofos tengan ninguna teoría de la verdad, si bien concedo encantado que creen en un mundo de cosas causalmente independientes¹⁰³

Del mismo modo, tampoco está dispuesto a aceptar que la autocomprensión pueda ser concebida como una teoría de la verdad acorde con el realismo, en tanto en cuanto las autocomprensiones forman parte de las descripciones de las cosas y de nosotros mismos, y no son objetos independientes. La revolución copernicana no exige tampoco de una realidad ahí fuera, lógicamente independiente, sino tan sólo de una descripción en que la verdad se sigue del objeto que se describe con anterioridad a ser descrito, algo que no puede suceder en el caso de la autocomprensión moral o redescrición privada. Rorty utiliza los argumentos de Davidson una vez más: la relación entre el signo y el referente sólo se puede establecer mediante descripciones lingüísticas del código utilizado y la comunidad de intérpretes. Es imposible establecer una noción de referencia en términos extralingüísticos.

También se defiende Rorty de la acusación de la nostalgia epistemológica de una noción de verdad o realidad absoluta, o de las pretensiones de verdad que sigue manejando pese a haber renunciado a la idea de verdad. Rorty entona un curioso *mea culpa* en el que lamenta ciertos excesos de juventud presentes en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, como su bisoña convicción de haber demostrado que había algún tipo de error conceptual en muchos supuestos de la epistemología. Pero no cree que en su pensamiento haya habido nunca una oposición entre una teoría de la correspondencia fuerte para la ciencia, y una ausencia radical de verdad para los juicios morales. El "todo o nada" que Taylor denuncia, en el que "todo" va para la física, y "nada" para la ética, le parece a Rorty un malentendido de principio¹⁰⁴.

Desde el punto de vista tayloriano, pues, Rorty comprende la hermeneútica a partir de la epistemología, y por eso queda preso de ésta. Recordemos que Toulmin también criticaba a Rorty por no construir un proyecto alternativo, lo que volvía fallida su interpretación de la autoliquidación de la modernidad. Pero Rorty no puede ofrecer esa alternativa, porque precisamente va a considerar la hermenéutica como un espacio

¹⁰³ Rorty (VP:121n)

¹⁰⁴ Rorty (VP:125n).

vacío, el dejado por la epistemología tras su desaparición de la cultura. Pero de esto hablaremos en el próximo capítulo.

III.9.- Conclusión: superación axiológica de la epistemología

Este primer sector del espectro es unánime en denunciar que la superación rortyana de la epistemología es cuestionable y deja muchos asuntos sin resolver. Las críticas se concentran sobre todo en la errónea descripción de Rorty del quehacer científico y filosófico, en su deliberada tendencia a desdibujar límites y difuminar categorizaciones que para estos filósofos son fundamentales en la tradición intelectual de occidente. Por ejemplo, casi todos los pensadores revisados coinciden en la necesidad de cierto realismo epistemológico para que nuestras prácticas sociales, desde las cotidianas hasta las especializadas de la ciencia o el arte, sean inteligibles. La supuesta crisis conceptual, estilística o profesional de la filosofía analítica es puesta en cuestión por algunos, del mismo modo que en general se declina la oferta de abandonar la indagación filosófica acerca de la verdad para dedicarse a otros menesteres más edificantes.

Para los propósitos de nuestro trabajo, empero, es interesante señalar que el terreno en el que se intentan solventar estas cuestiones no es en modo alguno epistemológico sino decididamente práctico, *ético-político*. El viraje axiológico inconsciente que Williams da en su crítica a Rorty se vuelve en otros autores una maniobra no sólo consciente sino necesaria, y en último término justifica toda la discusión. Putnam ve un peligro en la posición de Rorty: que de un "relativismo" conceptual o científico, desafortunado todo lo más, se pase a un relativismo ético peligroso y desastroso. Para Searle, Rorty nos deja inermes ante la creciente politización del conocimiento y la gradual destrucción de los fundamentos de la Tradición Racionalista Occidental, con consecuencias devastadoras para el mundo académico, y por ende para la sociedad.

Podemos decir que el paso rortyano de la epistemología a la hermenéutica, expresado en su descrédito de las principales temáticas y procedimientos de la filosofía analítica, tiene unos efectos éticos y políticos ineludibles, y así lo han entendido algunos de los críticos que hemos analizado. De hecho redescubren este abandono como una amenaza intelectual y política para los valores e instituciones que Rorty dice admirar y defender. La preocupación no es epistemológica, es de tipo axiológico y valorativo. Se juzgan las propuestas filosóficas por sus efectos en la vida académica y cultural.

Rorty insiste en que términos como "antifundacionalismo" o "antirealismo", pues, no han de ser comprendidos como expresiones epistemológicas. No quiere formular nuevas teorías acerca del conocimiento o describir satisfactoriamente nuestras intuiciones de "lo real". El discurso anti-epistemológico de Rorty se plantea como una suerte de "jerga transicional", que le permite dejar de hablar gradualmente de ciertos temas para dedicarse a otros que considera más importantes, y que precisamente son los que el espectro crítico termina discutiendo: quiénes somos, a qué comunidad

pertenece. Intenta desligarse de cierta identidad intelectual y profesional, de cierta comunidad de pertenencia, la de la filosofía analítica. Quizá hasta pretende cambiarla y para eso utiliza un léxico y un estilo que aún es reconocible desde la "normalidad" intracomunitaria, pero que realmente señala hacia otro lado, hacia otra comunidad presentada como menos profesional y más abierta (hermeneútica, filosofía "continental"). Por eso creemos que los resabios analíticos o positivistas del planteamiento rortiano pueden interpretarse como ecos de su voluntad de modificar pragmáticamente el léxico de la filosofía analítica.

Así pues, parece haber consistencia entre los aspectos metafilosóficos y éticos, entre el nominalismo y el pragmatismo y el viraje hacia la edificación. Los críticos le seguirían el juego a Rorty, al plantear un debate axiológico (el valor de las teorías de la verdad, la validez o la racionalidad) además de otro propiamente epistemológico. Sin embargo, esta posición sigue siendo problemática, porque la filosofía aún ocupa un lugar preeminente en este proceso de autocreación identitaria y constitución de una nueva comunidad pública. Si Rorty acepta discutir con Putnam, Searle o Taylor, es precisamente porque está dispuesto a defender que su giro pragmático tiene consecuencias prácticas, que conlleva un cambio en la autopercepción de la filosofía dentro de la cultura, una nueva tarea por realizar. Y precisamente uno de los intereses rortianos es depoliticar la teoría, reducir casi toda la indagación filosófica al ámbito de la redescipción privada. Estas y otras tensiones serán planteadas en los próximos capítulos.

IV.- HERMENEÚTICA

IV.1.- Del conductismo epistemológico a la hermenéutica

Rorty concluye *La filosofía y el espejo de la naturaleza* instándonos a abandonar el programa epistemológico que ha dominado la filosofía occidental actualmente encarnado en la filosofía analítica, a enterrar definitivamente la idea de una "teoría del conocimiento", ese "deseo de constrictión y confrontación" que domina la cultura filosófica. La hermenéutica puede ser un buen sepulturero pero nunca un sucesor de la epistemología: no es un programa de investigación, ni un método, ni una teoría, es simplemente "la esperanza de que el espacio cultural dejado por la epistemología no llegue a llenarse"¹. Así pues, el viraje rortyano hacia la hermenéutica es fundamentalmente *negativo*², sirve para desembarazarse de viejos hábitos de pensamiento y acción, pero no parece traer ninguno nuevo a cambio. La hermenéutica, se desentiende de la metafísica, de la epistemología y en último término de la misma noción de verdad³.

La hermenéutica viene a prefigurar un modelo diferente de intelectual y de comunidad de investigación, y en último término una nueva cultura. El filósofo hermenéutico debe renunciar a la labor de custodio y vigilante de los distintos saberes o analista de la racionalidad común a todas las ciencias, y se conforma con el más modesto papel de mediador socrático entre discursos, guiado por la esperanza del acuerdo o del desacuerdo fructífero y no por la consecución de un lenguaje o terreno común desde el que solventar cualquier interrogante intelectual.

La epistemología presenta la cultura occidental como una *universitas* totalizadora, es decir, una comunidad que comparte intereses y objetivos comunes, mientras que la hermenéutica favorece una *societas* liberal, en la que las relaciones intracomunitarias se basan más en la urbanidad y la casualidad que en la necesidad y en la que no hay terrenos comunes ni matrices disciplinares definitivas⁴. La epistemología es fundacionalista, dado que supone que existen marcos de referencia, contextos o representaciones "fundacionales", "básicos" o "privilegiados", sobre los que se asienta

¹ Rorty (*FEN*:287).

² Rorty (1982b:1).

³ Cfr. Bouma-Prediger (1991:316-317).

⁴ Rorty (*FEN*:290).

el resto de discursos, prácticas e instituciones -y por lo tanto, permite plantear la posibilidad de una finalización o realización definitiva de la investigación, toda vez que tales fundamentos hayan sido adecuadamente caracterizados. La hermenéutica es sin embargo antifundacionalista y holista, por establecer una circularidad inevitable en la comprensión del mundo (el "círculo hermenéutico") y una lógica perpetua de preguntas y respuestas, lo que supone un fluir constante desde ciertas prácticas hacia otras, el paulatino solapamiento de nuestras acciones y elecciones con los discursos o reconstrucciones racionales que las sancionan o legitiman. La posibilidad de un final de la investigación, de una determinación definitiva de los fundamentos racionales de nuestras prácticas, es inconcebible desde estas premisas.

Rorty lo expresa del siguiente modo: la epistemología sigue el modelo de la *commensuración*, el establecimiento de una serie de reglas que indiquen la manera de llegar a un acuerdo en cualquier área del conocimiento en la que exista controversia, mientras que la hermenéutica sigue el modelo alternativo de la *conversación*, la libre participación de las partes e imbricación en un proceso de apertura y reconocimiento mutuo, de progresiva familiarización con una situación de la que no se puede aventurar previamente un final determinado, y que se sustenta en acuerdos y desacuerdos provisionales⁵. En este contraste entre epistemología y hermenéutica hay dos motivos que nos parecen especialmente significativos y que estarán muy presentes en escritos posteriores (sobre todo a partir de *Contingencia, ironía y solidaridad*), con efectos directos en la recepción del espectro crítico: la consideración de la interpretación y comprensión del mundo como un asunto de *conversación* y no de fundamentación, y la distinción entre usos lingüísticos *serios* y *no serios*.

La conversación, en particular a la conversación con desconocidos, será el modelo alternativo de indagación intelectual y en último término de cultura por el que apuesta la hermenéutica:

Esta idea de la interpretación indica que llegar a entender se parece más a tener conocimiento de una persona que a seguir una demostración [...] La idea de la cultura como una conversación más que como una estructura levantada sobre unos fundamentos encaja bien con esta idea hermenéutica del conocimiento, pues entrar en conversación con desconocidos, es igual que la adquisición de una nueva virtud o destreza imitando modelos, cuestión de *phronesis* más que de *episteme*.⁶

La conversación no está sometida a los requisitos de rigor y universalidad de las demostraciones matemáticas, sino en el más prosaico y pedáneo terreno de la interacción cara-a-cara, del diálogo personal. La impronta ética de este nuevo viraje parece evidente. Rorty lo desarrollará a partir de una recuperación de las vetas hermenéuticas del pragmatismo deweyano, tanto por temáticas comunes tales como la lingüisticidad e historicidad de la experiencia o la continuidad entre medios y fines, como por la vocación pedagógica, formativa o "edificante" de ambos movimientos⁷. Del

⁵ Rorty (*FEN*:287-289).

⁶ Rorty (*FEN*:291).

⁷ Rorty (1982b:2-10). Trataremos este asunto con mayor profundidad en el siguiente epígrafe.

mismo modo, el contextualismo rortyano -que se concentra en la afirmación de que todo objeto se nos aparece ya contextualizado, que no existe un contexto "neutro" o algo definible fuera de contexto⁸- se debe a esta figuración conversacional del lenguaje y la experiencias: nuestros deseos, creencias y prácticas serán más o menos aceptadas o controvertidas en función de nuestros interlocutores, de la comunidad de comunicación en la que estemos inmersos.

Por otra parte, la distinción entre usos del lenguaje "serios" y "no serios" es introducida en principio para criticar cierta caracterización de la epistemología y la hermenéutica:

La forma más habitual de tratar la relación entre hermenéutica y epistemología es sugerir que se dividan la cultura entre sí -la epistemología se ocuparía de la parte "cognitiva" seria e importante (aquella en la que cumplimos nuestras obligaciones con la racionalidad) y la hermenéutica de todo lo demás.⁹

Rorty intentará en un primer momento superar esta falsa dicotomía atenuando los matices axiológicos de esta descripción, (positivos en los discursos "serios", negativos en los "no serios") al redefinirla según la distinción kuhniiana entre la ciencia normal y ciencia anormal o revolucionaria: en la primera que existe un amplio consenso acerca de lo que cuenta como buen argumento o buena descripción de las cosas, y en la segunda las convenciones y acuerdos son superados y no existe manera de establecer racionalmente, es decir, conforme a los procedimientos estipulados y aceptados previamente por los participantes, la validez de los discursos.

La ciencia normal estaría cerca de la vida cotidiana, en la que todos estamos razonablemente de acuerdo en como evaluar lo que dicen los demás. La ciencia revolucionaria se parecería a la súbita irrupción de un extraño que ignora nuestras convenciones, y que nos obliga a cambiar de conversación y buscar una manera nueva de entenderlo (e intentar comprender como nos entiende él a nosotros). La hermenéutica sirve de puente entre ambas situaciones:

Pero la hermenéutica es el estudio de un discurso anormal desde el punto de vista de un discurso normal -el intento de dar cierto sentido a lo que está pasando en un momento en que todavía no estamos seguros sobre ello como para hacer una descripción y, por tanto, para comenzar su explicación hermenéutica.¹⁰

Lejos de considerarla como algo parecido al "método" o "fundamento teórico" de las ciencias sociales o las humanidades, Rorty cree que la hermenéutica sirve para neutralizar las diferencias ontológicas, y por tanto epistémicas o metodológicas, entre disciplinas. La distinción entre *Natur-* y *Geisteswissenschaften* no se debe a que aquellas se ocupen de un mundo natural objetivo (metodológicamente cuantificable y explicable) mientras que estas exijan de una "doble hermenéutica" por la necesidad de interpretar a la vez que explicar un mundo que ya se nos aparece como interpretado. La sociología o la historia no son ciencias menos rigurosas o más comprensivas (menos

⁸ Rorty (*ORV*:136-138).

⁹ Rorty (*FEN*:291).

¹⁰ Rorty (*FEN*:292).

"serias") que la física, sino simplemente utilizan procedimientos y técnicas menos consensuadas y más discutidas. No hay una fractura entre los distintos ámbitos de la indagación humana, sino hábitos gremiales más o menos polémicos que tienen su traducción administrativa en los departamentos universitarios, en los laboratorios, en los centros de investigación, en las bibliotecas, etc¹¹.

También se pone en duda la pertinencia de las diferencias de género o estilo en la escritura y en la lectura. La revalorización rortyana de las humanidades, sobre todo de la crítica literaria, se resuelve en la desaparición de los límites entre esta y otras disciplinas, como la filosofía. Porque el modelo conversacional y la incorporación del discurso "no serio" a la vida intelectual permite a Rorty integrar a filósofos, científicos y literatos en un proyecto común de debate moral y político. Y es que los escritores, sobre todo poetas y novelistas, cumplen realmente la función del "desconocido": aportan ora el compromiso público y la adhesión o crítica al estado de cosas, ora el testimonio de la individualidad idiosincrática, de las "obsesiones privadas", y por tanto se antojan como fundamentales en la educación moral y autoimagen intelectual de la cultura occidental¹².

La curiosa tensión que Rorty percibe en la historia de la filosofía occidental (filósofos "sistemáticos" o "edificantes", teóricos "metafísicos" o "ironistas", pensadores "representacionistas" o "antirepresentacionistas") viene a escenificar en algunos textos la oscilación disciplinar de la filosofía entre la ciencia y la literatura, entre el discurso "serio" y "no serio". Si en el epígrafe anterior vimos como se alejaba de la versión cientifista de la filosofía -la epistemología, deudora del "giro copernicano" de Kant y de la "filosofía científica" del positivismo- en este punto va a ajustar cuentas con la teoría literaria, intentando desmontar cualquier planteamiento metodológico o epistémico en la relación con los textos. Muchos críticos van a coincidir a la hora de señalar que este camino le lleva más allá de la hermeneútica, quizá hacia otros ámbitos próximos: los de la deconstrucción. Pero no adelantemos acontecimientos. Por ahora, con el fin de precisar primero que entiende Rorty por hermeneútica, revisemos su polémica interpretación de Heidegger y Gadamer a la luz del pragmatismo deweyano.

¹¹ Este tema ya había aparecido en la discusión con Williams y Searle acerca de la naturaleza de la investigación científica y sus relaciones con la filosofía, y lo ampliaremos en esta y otras secciones. Si Rorty fustigaba entonces a los filósofos analíticos por su inopinada fe en las ciencias físicas, del mismo modo criticará ahora a los filósofos continentales y sociólogos por su creencia en la especificidad epistemológica y metodológica de las ciencias sociales, y su relevancia para la filosofía y la práctica política. Cfr. Rorty (*FEN*:314-322), (*CP*:278-282), (*ORV*:142-153,163-167), o la polémica con Taylor y Dreyfus (Rorty, 1980a), que veremos posteriormente. Este es otro elemento que separa a Rorty autores como Bernstein, Habermas o McCarthy (cfr. *infra.*, cap. VI, seccs. 5, 7 y 8).

¹² Cfr. Rorty (*CIS*:160-161), (*FNP*:107-118).

IV.2.- Pragmatismo y hermenéutica: Dewey, Heidegger y Gadamer

La hipótesis de una supuesta convergencia entre el pragmatismo y la hermenéutica, en objetivos, motivos y resultados teóricos y prácticos, es una de las contribuciones más señaladas de Rorty al debate filosófico contemporáneo. El interés que ha despertado el análisis rortyano se debe sobre todo a la interpretación postmoderna, postilustrada o postfundamentadora que ve en ambos movimientos filosóficos, que difiere tanto de las lecturas postmodernas de Heidegger o Gadamer (Vattimo) como de la actualización "continental" del pragmatismo de Dewey (Bernstein). Lamentablemente, la estructura del trabajo nos obliga a dejar para más tarde la discusión de la peculiar lectura que hace Rorty del filósofo de Vermont (y la subsiguiente polémica con otros discípulos e intérpretes)¹³. Ahora tan sólo apuntaremos algunos temas pragmatistas que, en el contexto de la confluencia con la hermenéutica, anticiparán parte de los debates que veremos en el próximo capítulo.

En un texto de 1976 titulado "Superando la tradición: Heidegger y Dewey"¹⁴, Rorty procede a hacer un esbozo comparativo entre ambos pensadores, contraponiendo las similitudes en las críticas a la filosofía metafísica a las diferencias en cuanto a la evaluación del estado y posibilidades de la cultura occidental. Como muy bien ha resumido un comentador¹⁵, las semejanzas o convergencias serían:

- i) La crítica a la epistemología como "teoría del espectador", al conocimiento o lenguaje como "representación" de una realidad "ahí afuera";
- ii) la oposición al dualismo e inmutabilismo de origen cartesiano, junto a los problemas epistemológicos subyacentes a dicha metáfora en la evaluación del conocimiento;
- iii) la crítica a la caracterización de la filosofía como una proveedora de conocimiento, sometida al yugo de la "búsqueda de certeza" que hace de ella una infradotada rival de la ciencia;
- iv) la valoración negativa del empobrecimiento que supone para la experiencia y vida humanas, para la cultura occidental en general, la separación de los elementos estéticos y cognitivos, poéticos y científicos, y el predominio de la razón instrumental o tecnológica.

Pero el motivo que más va a interesar a Rorty es la noción convergente de lenguaje, radicalmente pragmática, presente tanto en el *Dasein* constituido como lenguaje en Heidegger, como en la experiencia mediada lingüísticamente de Dewey. El neopragmatista nos proporciona además otros argumentos, como el profundo historicismo de ambos, la originalidad y fuerza de sus planteamientos en el panorama inte-

¹³ Cfr. *infra*, cap. VI, seccs. 2 y 3.

¹⁴ Rorty (CP:99-125)

¹⁵ Brodsky (1987:336n).

lectual de la época, etc. Sin embargo, existiría una diferencia sustancial en ambos autores:

Dewey quiere que la tradición sea superada desdibujando todas las distinciones por ella establecidas, mientras que Heidegger abriga la esperanza de que el Ser la supere otorgándonos el sentido de la diferencia ontológica. En concreto, Dewey quiere que se borren las distinciones entre arte, ciencia y filosofía para poner en su lugar cierta idea vaga y poco problemática de una inteligencia que resuelve problemas y dota de significado a las cosas. También Heidegger desdigna todas las distinciones tradicionales menos una: no quiere que la *filosofía* se pierda en el maremágnum [...].¹⁶

En otras palabras, mientras que Dewey mantiene que es insostenible la idea de la filosofía como una actividad diferenciable que consiste en la búsqueda del Ser, Heidegger espera que el Ser vuelva a manifestarse en su totalidad una vez se haya superado la metafísica. Con lo que "ayuda a preservar todo lo peor de la tradición que pretendía superar", volviendo al platonismo con una nueva jerga que sustituye la "argumentación trascendental" por la "apertura al Ser"¹⁷.

En ensayos posteriores nuestro autor ha matizado esta lectura del pensador alemán, pero aún así persiste en la vía de comparar los talentos y perspectivas de uno y otro. Por eso rastrea ecos de la crítica deweyana al paradigma de la "búsqueda de certeza" en una cita de *Ser y tiempo*, e identifica pasajes heideggerianos y deweyanos sobre la conexión entre pensamiento y acción¹⁸, pero igualmente aprecia diferencias sustantivas entre ambos sobre el papel de la ciencia, la tecnología, la poesía y la política:

Para Heidegger, el cosmopolitismo, la tecnología y la polimatía son enemigos del pensar [...]. Entiendo que el pragmatismo de Dewey -considerado actualmente no sólo como una presentación antirrepresentacionista de la experiencia y antiesencialista de la naturaleza sino en su totalidad como un proyecto de utopía socialdemócrata- situa a la tecnología en su correcto lugar, es una forma de hacer posibles prácticas sociales (lingüísticas y de otro tipo) que formarán el siguiente verso del problema del Ser.¹⁹

Creemos que aquí reside la discrepancia definitiva por la que prefiere a volverse a Gadamer en algunos aspectos de su "hermeneutización" del pragmatismo: la carencia de referencias prácticas, de tipo ético y político, en el proyecto heideggeriano. Pues al llenar el vacío de la tradición con el Ser, a Heidegger le es imposible preocuparse de "los problemas del hombre", según la expresión de Dewey. Cuando veíamos la tesis del conductismo epistemológico ya anticipábamos que aquí había un reflejo del practicalismo deweyano, de observar los resultados de una investigación por sus consecuencias empíricas -es decir, sus efectos a la hora de mejorar la experiencia, de construir una sociedad más justa y decente.

¹⁶ Rorty (CP:122).

¹⁷ Rorty (CP:125).

¹⁸ Rorty (EH:51, 56-57).

¹⁹ Rorty (EH:74-75).

Sin querer seguir cierta línea de interpretación, popular entre algunos críticos, y tan sólo con la intención de ejemplificar en cierto modo lo antes expuesto, podríamos decir que una consecuencia posible de la "búsqueda del Ser" heideggeriana sería una política deshumanizada y despiadada, tan preocupada por el Ser y el Pensar como despreocupada de la gente. Rorty parece referirse a algo parecido cuando señala que los elogios de Dewey a la "piedad natural" y al sentimiento religioso de plenitud tienen el mismo tono que las condenas heideggerianas del "Humanismo", o cuando afirma que el alemán nunca miró más allá de los libros de filosofía, que el arte o la política eran algo "epifenoménico" para él²⁰.

En Dewey esta concepción es imposible, totalmente inviable, puesto que lo moral, lo práctico, está tanto al principio como al final de su filosofía. La posibilidad de construir una "utopía socialdemócrata" de Dewey, de unir "la voluntad del realista científico a la libertad espiritual del romántico", le sirve a Rorty para sacudirse de la "nostalgia" heideggeriana por el Ser. Esto intenta al definir el lenguaje en términos de "metafísica" o "ironismo" (esto es, lenguaje "serio" y lenguaje "no serio"), como base de la re-descripción autopoietica del individuo en lo privado y como fundamento de la interacción o conversación solidaria en lo público.

Así pues, en su recontextualización de Dewey, Rorty parece estar más en sintonía con Gadamer por razones metafisológicas y axiológicas. En principio parece que ciertos conceptos del pragmatismo chirrían en un entorno hermenéutico. Por ejemplo, uno de los términos-fetichismo de Dewey, "método científico", aplicado indiscriminadamente a cuestiones tan diversas como la educación o la ética, es severamente cuestionado a lo largo de la ingente obra de Gadamer. El título de su libro más importante e influyente, *Verdad y método*, hace alusión a uno de los hilos argumentales de su pensamiento: la inutilidad de la vía metódica para dar cuenta de la todos los aspectos de la verdad. No olvidemos que Gadamer comienza su obra recuperando la pregunta por la verdad en el arte, desmontando la estética del genio como una subjetivización intolerable de lo artístico, que *a fortiori* viene a restarle cualquier tipo de valor de verdad y únicamente lo remite a la producción genial aleatoria del creador o a la vivencia personal, íntima y privada del receptor.

En otro texto Gadamer cuestiona directamente la aplicabilidad de la verdad obtenida metódicamente, la verdad científica, a la religión, a la filosofía o a la cosmovisión, "cuestiones decisivas de la vida"²¹. Sin embargo, Dewey se mostraba del todo reticente a utilizar el concepto de "verdad" en su acepción científica, y prefería

²⁰ Rorty (EH:75n-76). Rorty se desmarca de lecturas políticas de Heidegger como la de Farías en Rorty (1988b). En Rorty (1990e) nuestro autor evoca un pasado alternativo en el que Heidegger contraía matrimonio con la estudiante judía H. Arendt, no colaboraba en la defenestración de Husserl y resistía activamente contra el nazismo. ¿Habría escrito Heidegger, pregunta Rorty, unos libros más solidarios, más humanos, más deweyanos?.

²¹ Gadamer (1986:59).

sustituirlo por la "asertabilidad garantizada". Por tora parte, reconoce significatividad y valor ontológico a todo significado, sea científico, estético, moral o de otro tipo²².

La coincidencia entre Gadamer y Dewey en este punto, pues, se produce de una forma un tanto peculiar: aquél restringe la noción de "método" al recetario cartesiano o newtoniano y extiende la "verdad" a distintas áreas de la experiencia humana ajenas a las ciencias, mientras que éste amplía hasta lo indecible el concepto de "método", dejando entrar cualquier tipo de experiencia intelectual bajo su manto, pero destierra el concepto de "verdad" a los sueños de inmutabilidad de la filosofía epistemológica. Con lo que atendiendo al distinto uso de los términos, ambos filósofos pierden su aparente antagonismo. Es más, se puede establecer un territorio común a Dewey y Gadamer a través un concepto central: la *experiencia*. Aunque las raíces filosóficas del mismo sean varias, y cada uno escoga la que más le conviene -Dewey va hacia el empirismo británico, tamizándolo de "experimentalismo" científico, y Gadamer la sintetiza de Aristóteles, Bacon, Dilthey o Hegel²³ - ambos coincidirían en que:

el concepto de experiencia se ha visto sometido a una esquematización epistemológica que [...] parece recortar ampliamente su contenido originario.²⁴

Entre algunos rasgos definitorios, Gadamer destaca la particularidad y unicidad de cada experiencia, su proyección hacia el futuro, y cómo cada una supone un cambio o reorganización de la relación del individuo consigo mismo y con el medio cultural, en tanto que experiencia dialéctica. Algo similar ocurre con las "historias" de la experiencia deweyana, naturales pero modeladas en cada caso por las transacciones entre los organismos, desde los niveles físicos a los psico-físicos²⁵. De la misma manera, la experiencia es tanto para Dewey como para Gadamer un continuo fluir, una superación de estados, que no tienen como fin un conjunto de creencias o conocimientos sólidamente fundados, sino la mera apertura hacia nuevas experiencias²⁶. De por sí, la experiencia trasciende el mero conocimiento, y se dirige hacia ámbitos más genéricos y humanos, como las vivencias, la religión o el arte. De ahí que Gadamer -como Dewey- vincule finalmente este concepto a la existencia humana como ser-en-el-mundo finito, terminal, y por tanto le dé una enorme relevancia moral. A partir de esta recuperación y reelaboración del concepto de experiencia, aparecen algunas temáticas comunes entre las que se pueden establecer paralelismos.

La primera de ellas es la prioridad lógica y práctica de la *situación* en el momento de la comprensión. Esta no significa otra cosa que el carácter contextual y

²² Es significativo que Rorty alabe el antireduccionismo del naturalista Dewey, "pese a que habla continuamente del método científico", precisamente durante su exposición de Gadamer (Rorty, *FEN*:327).

²³ Cfr. Dewey (1917:3-25), Gadamer (1975:421-438).

²⁴ Gadamer (1975:421)

²⁵ Dewey (1925a:70-77).

²⁶ Cfr. Dewey (1917:15), (1925b:13), Gadamer (1975:431-432).

mediador de la experiencia, la imposibilidad de extrapolarla o descontextualizarla, de percibirla "en sí" de forma universal y abstracta, por hallarnos siempre dentro de ella, y no frente a ella. Para Dewey la situación articula cualquier investigación posible, es una unidad integral y el marco lógicamente anterior a la deliberación intelectual²⁷.

El segundo elemento a contrastar es la *primacía filosófica de la pregunta* de Gadamer, que se traduce en Dewey como la importancia de los modos de la investigación y valoración por encima de los resultados a obtener por medio de ellos, así como la constatación de que la institución de los problemas, a partir de situaciones o experiencias indeterminadas y dudosas, prefiguran el resultado de la investigación y son previas a y posibilitadoras de cualquier forma de conocimiento o comprensión. Con respecto a la circularidad de ésta última, el famoso *círculo hermeneútico*, puede verse que en la teoría de la investigación de Dewey existía una relación ontológica similar entre la situación y la investigación, que una no podía ser comprendida ni desarrollada sin atender existencialmente a la otra, y viceversa.

Por otra parte, la experiencia es fundamentalmente *lingüística* y es experiencia de *historicidad*, tal como indica Gadamer, y Dewey rubricaría tácitamente²⁸. Precisamente es el concepto de *conciencia histórico-efectual* uno de los utilizados por Rorty en su pragmatización de Gadamer²⁹, y puede ser de gran interés si encontramos su contrapartida en el pensamiento deweyano. Gadamer recupera dicho principio para la comprensión hermeneútica: para comprender un producto histórico no basta con dar cuenta de él, sino de sus *efectos* en la historia hasta nosotros³⁰. El uso del término "efectos" nos remite pensamiento pragmatista, que supedita toda acción intelectual a sus rendimientos efectuales o consecuencias materiales. Gadamer hace de la máxima pragmática la misma sustancia de la historia. Estos efectos son de tipo significativo, son semióticos, lingüísticos, y configuran el contexto en el que la comprensión puede tener lugar. Es decir, la efectualidad histórica constituye el medio en el que nos movemos, la forma en la que organizamos y reorganizamos nuestras percepciones del presente en relación al pasado, el continuo de la investigación o de la redescipción, según sigamos el léxico de Dewey o Rorty. Las "historias" deweyanas pueden también cumplir el papel de la historia efectual de Gadamer: transcurren en el medio experiencial, cada final significa un principio, operan efectivamente en las transacciones humanas, y tener conciencia de ellas nos ayuda a dirigir las y comprenderlas.

²⁷ Cfr. Dewey (1938:54-65), Thayer (1968:170-178). Para la noción de situación, cfr. Gadamer (1975:372), (1986:58-60). Gadamer reconoce la atención que han prestado los pragmatistas a la "situación", y como está vinculada a la "interpelación" (versión hermeneútica de la *inquiry* deweyana) Pese a todo, denuncia el "utilitarismo" y el desprecio por la tradición de los pragmatistas, además de señalar que la prioridad de la tradición es de naturaleza óntica y no pragmática.

²⁸ Gadamer (1975:429-436), Dewey (1925a:132-157).

²⁹ Rorty (*FEN*:325-326), Rorty (1982b:7).

³⁰ Gadamer (1975:370). Precisamente utilizábamos esta colusión teórica entre pragmatismo y hermeneútica para justificar la orientación metodológica y temática de este trabajo. Cfr. *supra*, cap. I, secc. 1.

La primacía de lo axiológico y lo valorativo, el trasfondo moral de la experiencia y la efectualidad humana, queda consagrado por Gadamer al referirse al "problema fundamental de la hermenéutica": la *aplicación*, la necesidad de completar la comprensión y la interpretación con un momento netamente práctico, y como tal moral, en la reorganización de o el "diálogo" con la tradición. Dicha posición supone que "el problema hermenéutico se aparta evidentemente de un saber puro, separado del ser"³¹, lo que lo sitúa antes en el campo de la *phrónesis* que de la *episteme*: el saber hermenéutico es de tipo fundamentalmente práctico, moral, con orientación ética³².

Aunque Gadamer se detenga fundamentalmente en Aristóteles, y proponga una recuperación de la teoría de la *phrónesis* historizada y vinculada a la autoridad de la tradición³³, podemos establecer de nuevo paralelismos con el programa axiológico deweyano. Como empirista, contextualista e instrumentalista declarado Dewey parte del conocimiento como aplicación, como interacción y modificación del entorno. La recuperación de la retórica aristotélica de medios y fines, aunque destrascendentalizada y pluralizada, sive a Dewey para una reconsideración de la naturaleza de la valoración. Así, no es extraño que existan varias coincidencias entre ambos en cuanto a la reelaboración de ciertos conceptos éticos heredados, como la oposición tradicional entre una "racionalidad de medios" y una "racionalidad de fines":

La ponderación de los medios es ella misma una ponderación moral, y sólo a través de ella se concreta a su vez la corrección moral del fin al que sirve.³⁴

Que los fines sean concebidos separadamente de las cosas en tanto que medios es estúpido hasta el punto de la irracionalidad.³⁵

Gadamer y Dewey también coinciden al proponer un modelo de fin moral muy similar: los conceptos de *formación* [*Bildung*] y *crecimiento* [*growth*] se refieren a un pedagógico y humanístico de formación individual y comunitario que exige un cambio cualitativo en la autopercepción de la filosofía y el reajuste de ciertos valores de la

³¹ Gadamer (1975:385).

³² Este rasgo lo destaca, a propósito de la interpretación de Gadamer en Rorty, Vattimo (1985:115-127). Para Vattimo, como para Rorty, "el lenguaje obra como mediación total de la experiencia del mundo sobre todo en cuanto lugar de realización concreto del *ethos* común de una determinada sociedad histórica" (p. 117). Vattimo entiende que dicho *ethos* se manifiesta sobre todo en la retórica, o en el "arte de la persuasión mediante discursos", en la conversación. Es dentro de el juego conversacional donde la "ciencia es un factor social de vida", es decir, los desarrollos de la investigación se ven sometidos o posibilitados por un entorno retórico-conversacional, que los dirige y sanciona, y que se encarga de transmitirlos a la conciencia común. La idea de la verdad en las ciencias no se limita a el momento del descubrimiento, sino más bien a la *publicidad* de los resultados, a penetración de éstos dentro del lenguaje conversacional común (p. 121). Uno de los elementos consustanciales a la investigación o valoración deweyana es el de la publicidad de métodos y resultados (cfr. Rodríguez Espinosa, 1996:49-60).

³³ Gadamer (1975:383-396).

³⁴ Gadamer (1975:393).

³⁵ Dewey (1939a:217). Cfr. Rodríguez Espinosa (1996:78-84).

cultura occidental. Para Gadamer, la estrechez del cientifismo y la reducción metodológica de la experiencia y la razón traicionan el ideal romántico de la "formación": elementos fundamentales como la libertad, la memoria, la sensibilidad o tacto, el sentido de medida y el distanciamiento frente a sí mismo, en suma, el sentido general de comunidad, quedan garantizados por la tradición educativa humanista³⁶. Para Dewey, el "crecimiento" es lo más parecido que una ética contemporánea, darwinista e informada por las ciencias, democrática y plural, puede plantear como fin moral u objetivo vital, un creciente "cultivo de intereses" que permita al individuo autoformarse estableciendo múltiples relaciones y filiaciones en el seno de la "Gran Comunidad".³⁷ En palabras de Rorty:

¿Crecimiento hacia adónde? [...] Hacia la realización de las potencialidades que ya han sido perfiladas en el lenguaje que usamos ahora -hacia la realización de nuestros ideales presentes, sentidos vagamente.³⁸

De hecho, es evidente como los sucesivos pares rortyanos "filosofía sistemática/edificante", "Filosofía/filosofía" o "metafísica/ironía" se refieren a una voluntad formativa y ética común en el pragmatismo y la hermeneútica. Mientras que los pensadores sistemáticos se orientan indefectiblemente hacia la conmensuración universal, los pensadores edificantes están más preocupados por la formación de los miembros de la comunidad, por el desarrollo de nuevos espacios lógicos y axiológicos que permitan la superación de los actuales horizontes de nuestra experiencia. La "edificación", ese compuesto rortyano de *Bildung* y *growth*, se dirige hacia la solidaridad y la "conversación de la Humanidad"; no es un concepto teórico o metaético positivo (esto es, un programa de fundamentación absoluta e intemporal de normas, valores y prácticas) sino una orientación ético-práctica para no cejar en la reconstrucción y recreación del mundo intelectual y moral³⁹.

Rorty profundiza en este tema en un artículo dedicado a revisar las relaciones entre el pragmatismo y la hermeneútica a propósito de la educación y la selección de los *curricula* en la educación preuniversitaria. Con el objetivo explícito de mostrar como se puede entender el proceso educativo y formativo de los jóvenes desde un modelo anti-platónico, esto es, pragmático-hermeneútico, se embarca en una comparación en toda regla entre Dewey y Gadamer, semejante a la que hemos planteado aquí⁴⁰. Rorty desvela un trasfondo común en ambos autores: una posición antirepresentacionista con respecto a la verdad y el lenguaje, y una articulación contextualista y antifundacionalista de lo moral, que a partir de la consideración de la experiencia

³⁶ Gadamer (1975:38-48). Vattimo habla de un "entendimiento social" o "conciencia social" en el proyecto gadameriano, cfr. Vattimo (1982:118).

³⁷ Cfr. Dewey (1920:181), Dewey (1932:210-212).

³⁸ Rorty (1982b:5).

³⁹ Rorty (*FEN*: 332-336).

⁴⁰ Rorty (1982b). El texto es una conferencia que lleva por título "Hermeneutics, General Studies and Teaching", presentada en un seminario sobre educación de la Universidad George Mason, y acompañada de réplicas de pedagogos, filósofos, psicólogos, etc.

humana como algo esencialmente lingüístico e histórico, y por tanto contingente, permitirían sustituir el modelo pedagógico platónico de recolección o intuición de conocimientos por el deweyano-gadameriano de creación de nuevos bienes y valores y reforma y mejora de la tradición.

La hermenéutica puede librarnos de los espectros del universalismo platónico y del relativismo vulgar, y reforzar la solidaridad comunitaria a través del proceso educativo. Es decir, la hermenéutica favorece la concepción de una imagen etnocéntrica de nuestra cultura:

El problema educativo que revela la creciente popularidad de la hermenéutica es, según creo, el mismo que tenían el pragmatismo deweyano y el positivismo lógico hace una generación: encontrar una vía para guiar a los estudiantes entre la Escila del platonismo y el Caribdis del relativismo vulgar [...] Es el problema de llegar a comprender que existe un término medio entre la confianza en los designios divinos y en las preferencias individuales -esto es, la confianza en el sentido común de la comunidad a la que uno pertenece.⁴¹

La "formación" gadameriana y el "crecimiento" deweyano suponen una comunidad fáctica, histórica, lingüísticamente constituida, en la que los individuos, por medio de la adquisición de hábitos y técnicas culturales que les permiten el desarrollo como individuos libres. En ambos casos el fundacionalismo queda fuera de cuestión: estos conceptos no aluden a principios o procesos trascendentales, en el sentido de fundamentos para un modelo general y universal de educación, basada en la verdadera "naturaleza" o "esencia" del ser humano; a lo único que aspiran es a amplificar al máximo los significados enriquecedores y formativos presentes en la comunidad dada, con el fin de formar a los sujetos en la lealtad a sí mismos por la participación en dicha comunidad.

Rorty interpreta también la mencionada oposición entre el hincapié deweyano en el "método científico" y la referencia gadameriana a la "historicidad" en el contexto del supuesto conflicto entre la educación científica y humanística, las "dos culturas" de Snow. No es que Dewey apueste por la primera y Gadamer por la segunda; el pragmatismo y la hermenéutica se plantean integrar las distintas formas de la indagación humana en una nueva imagen no escindida de la educación y de la cultura en general. Así, el aprendizaje humanístico y las ciencias empíricas se complementan a la hora de "desbloquear la investigación", de permitir que se imponga un sólo vocabulario en las múltiples actividades humanas, en un proceso continuo de liberación, de apertura a nuevos horizontes experienciales e intelectuales.

Llegados a este punto, Rorty considera que tanto la educación humanística como la científica tienen un origen similar: el desafío a la autoridad intelectual de la época (el humanista renacentista contra la autoridad de la Iglesia y Aristóteles, el científico empírico del s. XIX contra la autoridad del erudito filológico y libresco). Y su propósito también debe ser el mismo: la constitución de una nueva comunidad a partir de la antigua, la realización de un proyecto comunitario diferente más relacionado con las necesidades y problemas de la época, y no la búsqueda de una verdad

⁴¹ Rorty (1982b:6).

primordial o eterna, o de un fundamento sólido para el resto de la cultura. Comentando un célebre silogismo del neotomista Hutchins sobre la necesaria unicidad de la verdad y la educación, afirma:

La verdad no es la misma en todas partes, porque el lenguaje no es el mismo en todas partes y, una vez más, la experiencia humana es esencialmente histórica y lingüística [...]. Lo que no quiere decir que la educación científica o humanística deban tener alguna pretensión especial de centralidad. Todo lo que pueden hacer es dar al estudiante alguna información sobre que hicieron ciertas personas en distintos períodos históricos para resolver sus problemas [...] Lo importante es que el estudiante no crea hacer más o menos que lo que de hecho hace: participar en un esfuerzo comunitario, aprender a tomar parte en lo que sucede, aprender a hablar el lenguaje de su lugar y momento en la historia.⁴²

Dewey y Gadamer serían pensadores idóneos para configurar esta imagen alternativa del proceso de educación como construcción de una mejor comunidad, antes que búsqueda de la verdad o el conocimiento. Desde esta perspectiva, Rorty interpreta las reflexiones de Snow sobre la necesidad de una sólida educación científica ("nadie puede llamarse a sí mismo educado si no conoce la Segunda Ley de la Termodinámica") no como una afirmación realista o representacionista acerca de una verdad elemental de la física, sino como una llamada de atención para que cierto segmento de la sociedad -los científicos- no sea ignorada en a la hora de construir la comunidad que deseamos. El estudio de culturas no occidentales no se concibe como la búsqueda de saberes de los que carezcamos, sino como la esperanza de crear una imagen de la humanidad vez más amplia e incluyente. De esta manera, determinar un "currículo básico" o elaborar una lista de "grandes libros" no expresa una decisión epistemológica acerca de qué verdades deben aprender los estudiantes, sino una decisión moral sobre que tipo de comunidad queremos tener en el futuro⁴³.

Más allá del indudable interés pedagógico de estas reflexiones, nos interesa destacar su contigüidad con el debate con Searle en torno a la educación superior⁴⁴, sobre todo al papel que debe jugar la filosofía en la cultura occidental. Si allí vimos que Rorty afirmaba la carencia de fundamentos filosóficos de la universidad (es decir, la irrelevancia de la falta de consenso en torno a cuestiones ontológicas y epistemológicas para la práctica de las ciencias o las humanidades), aquí parece apostar por un

⁴² Rorty (1982b:8).

⁴³ Rorty (1982b:11-12). En Rorty (FF:121-132), conferencia leída en la Universidad de Heidelberg por el centésimo cumpleaños de Gadamer, nuestro autor reitera una vez más que la la hermeneútica es ante todo el marco cultural adecuado para superar de una vez por todas el estúpido conflicto entre las ciencias y las humanidades, y no una nueva epistemología o metodología para las ciencias sociales. Rorty sitúa a la hermeneútica gadameriana como la vanguardia de un pensamiento nominalista alternativo al cientifismo y al idealismo que comienza a calar en ciertos sectores de la filosofía analítica anglosajona. Este nominalismo es antiesencialista y lingüístico, consagra el fin de las "descripciones privilegiadas" de la realidad, asume el conflicto y la pluralidad en las interpretaciones, y permite integrar los discursos de las ciencias y las artes en una "fusión de horizontes" lingüística y experiencial. En una cultura gadameriana, resume Rorty, la filosofía es concebida como *conversación*, como ampliación y fusión de horizontes de léxicos, metáforas y conceptos; y no como el modelo cientifista de *resolución de problemas*.

⁴⁴ Cfr. *supra.*, cap. III, secc. 6.

trasfondo filosófico determinado, el que nos aportan Dewey y Gadamer. Entonces expresaba su predilección ciertas creencias filosóficas por un efecto pragmático a largo plazo: sustituir el sentimiento teológico de búsqueda de la verdad por el sentimiento secularizado de pertenencia a la comunidad. El rendimiento de la hermenéutica, en suma, es de tipo ético-político, axiológico: sustituye el valor de verdad por el valor de solidaridad.

Eso nos lleva a una pregunta ineludible: ¿sustituye la hermenéutica a la epistemología? ¿Es el nuevo soporte teórico para nuestras prácticas e instituciones educativas, y en general para nuestra cultura? Rorty afirma claramente que no. Ya hemos señalado que Rorty utiliza el concepto de "hermenéutica" en un sentido *negativo*, crítico, "terapéutico"⁴⁵, de integración de los lenguajes o discursos "anormales" en la normalidad⁴⁶. Rorty insiste en que la hermenéutica no es un método, ni un principio de pensamiento, ni un esquema conceptual. Así, avisa de los "peligros de la hermenéutica": que se transforme en una nueva ortodoxia intelectual, en un discurso oficial pseudosofisticado y manierista que, tomando términos y estilos de aquí y de allá (una imposible mezcla de pensadores como Adorno, Heidegger, Deleuze, Barthes, Freud, Marx, Nietzsche, etc.) alcance también a los estudios pre-universitarios y atrofie fatalmente los hábitos intelectuales de los jóvenes estudiantes, impidiendo precisamente el "romance comunitario" que Rorty preconiza:

Lo que Nietzsche (o de manera genérica "la hermenéutica") nos dice es que no necesitamos un nuevo método, sino que debemos ir más allá de la idea de método. No debemos leer a Nietzsche y a sus seguidores como si nos diesen un nuevo sistema de conceptos, sino como inspiradores de un cierto escepticismo ante todos los conceptos posibles, incluyendo los suyos. [...] Si la hermenéutica se transforma en una nueva ortodoxia, tarde o temprano llegará a ser tan estéril como ahora es la tradición del positivismo lógico.⁴⁷

Rorty avisa de algunos efectos de la influencia del reciente pensamiento alemán y francés en la vida cultural norteamericana. Este era uno de los "contextos de comprensión" que esbozábamos para entender a nuestro filósofo: el surgimiento de una izquierda académica teóricamente conformada a partir de la filosofía postnietzscheana europea, dedicada a la "crítica radical" de la cultura occidental, de tanta sofisticación teórica como irrelevancia pública y práctica. Para Rorty, la hermenéutica puede transformarse en lo sus críticos denuncian: una expresión irracional de resentimiento y desesperación⁴⁸. El interés de nuestro autor es más de tipo pedagógico y formativo -la difusión de nuevos pensadores por las universidades norteamericanas- que político o teórico -la aparición de un nuevo movimiento intelectual más o menos subversivo.

⁴⁵ Rorty insiste en este punto en la Introducción a *EH*, donde podemos leer: "no se subestime la utilidad de la escritura meramente terapéutica, meramente "deconstructiva"" (p. 22).

⁴⁶ Enrici (1998:18:25) interpreta la filosofía rortyana como "un modelo de juego de lenguaje desviado -anormalidad metafórica", como una hermenéutica "desviada".

⁴⁷ Rorty (1982b:14). Ver también la Introducción a Rorty (*EH*:15-22).

⁴⁸ Rorty (1982b:14).

Así pues, la caracterización rortyana de la hermenéutica es negativa antes que positiva, crítica antes que sistemática, reactiva antes que activa, conversacional antes que metodológica. La hermenéutica sobre todo es una forma de *dejar de hacer* filosofía o ciencia social, en tanto que "idea distintiva" o *Fach*. También, en oposición a la universalidad que reclama Gadamer para la perspectiva hermenéutica, vemos como Rorty apuesta por un modelo explícitamente etnocéntrico, y por lo tanto anti-universalista⁴⁹.

Pese a las similitudes entre los programas de Dewey y Gadamer, aunque pueda argumentarse una complementariedad en los efectos metafilosóficos y axiológicos de ambos autores, la imagen rortyana de la hermenéutica se desdibuja, se diluye, se aleja de las vías señaladas por Heidegger, Gadamer, y sus discípulos y comentaristas. Este alejamiento es palpable y rastreado textualmente, sobre todo si vemos como el nombre de Gadamer (y el término "hermenéutica") desaparece progresivamente de los textos rortyanos durante la década de los noventa. Como ya señalábamos -y muchos comentaristas incidirán sobre ello- Derrida parece estar detrás de esta abdicación.

De todas formas, aún podemos presentar un motivo más que diferencia a Dewey de Gadamer, y que pueda ayudarnos a interpretar el alejamiento rortyano de la hermenéutica. No parece difícil utilizar al filósofo alemán para la crítica del liberalismo político y sus efectos sobre la vida social y cultural en occidente. Cuando Gadamer critica el prejuicio de la "falta de prejuicios" en la organización del conocimiento y de las relaciones humanas, que en realidad supone la eliminación de los valores en el proceso formativo y su sustitución por esquemas técnicos o metódicos, hace un constante llamamiento a la *tradición* como aglutinadora y estructuradora del componente de prejuicios que han de ser incluidos en la formación⁵⁰. La posición de Gadamer frente a la Ilustración es ambivalente, aunque algunos críticos vean en el programa gadameriano un intento de reconstruir la racionalidad ilustrada desde otras premisas⁵¹. La hermenéutica gadameriana puede ser percibida como un proyecto político eminentemente conservador, crítico con los modelos liberales, y no es de extrañar que haya dado combustible filosófico a los comunitaristas en su asalto al liberalismo⁵².

En el pragmatismo americano no existe otra "tradición" política que la democrático-liberal, y el crecimiento lleva una dirección explícitamente progresista y abierta al plantearse como meta el "cultivo de intereses" en todos los planos de la experiencia, la participación efectiva de los individuos en las instituciones y reglamentaciones de la vida comunitaria, la extensión de los métodos democráticos a

⁴⁹ Cfr. Gadamer (1986:213-224). Hoy (1991) se extiende sobre este asunto, revisando las críticas habermasianas al modelo gadameriano, la defensa de la universalidad hermenéutica de Taylor, y el etnocentrismo rortyano. Volveremos sobre esto en epígrafes posteriores.

⁵⁰ Gadamer (1975:338-353).

⁵¹ Cfr. Wranke (1987:167-168).

⁵² Para el conservadurismo político de Gadamer, cfr. Thiebaut (1992a:119), Habermas (1985:25).

cualquier ámbito de la experiencia humana. En fin: mientras que la hermeneútica gadameriana se dirige al pasado, al *Andenken* y al *Wiederholung* heideggerianos, a los modelos de "lo clásico", a un mundo-de-la-vida significativo en tanto que perteneciente a un canon vital, el pragmatismo deweyano se dirigirá al futuro, a la investigación científica aplicada a todas las esferas de la vida, a novedosos programas de ingeniería social que garanticen el continuo cambio y remodelación de la comunidad en el desarrollo de una organización política más liberal y democrática. Como dice una comentaradora:

Quizá tenga interés señalar que Gadamer y Rorty no hablan de la misma tradición. Mientras que la preocupación de Gadamer es la preservación de la "alta cultura" que mana de nuestra herencia griega, el objetivo del Rorty es preservar la cultura política liberal norteamericana.⁵³

Probablemente sea esta la diferencia sustancial entre la visión pragmatista y hermeneútica, aquella que puede mostrar la renuencia de Rorty a usar este concepto de manera positiva o constructiva. Pero sin duda alguna, a partir de lo expuesto podemos concluir que la imagen rortyana de la hermeneútica es bastante peculiar, por no decir excéntrica o idiosincrática. El espectro crítico no va a dar por válidos los usos que hace Rorty de los filósofos europeos citados. Pese a que se le reconozcan los méritos por su novedosa exploración de las vías que conectan el pragmatismo americano con la hermeneútica postnietzscheana, los resultados de la excursión no convencen en ninguno de los dos lados. Veamos ahora lo que opina el sector del espectro más próximo a Heidegger y Gadamer. Los seguidores de Dewey tendrán su oportunidad en el capítulo VI.

IV.3.- Caputo y Guignon: en defensa de Heidegger

Es evidente que las lecturas rortyanas de Heidegger y Gadamer son muy personales e interesadas, siempre con el propósito explícito de practicar ese juego de semejanzas y diferencias con el pragmatismo. Rorty no oculta la tendenciosidad de sus "redescripciones"⁵⁴, y en todo caso parece haber cierto ánimo polémico en su lectura. La dirección está clara: la búsqueda de un puente entre la filosofía norteamericana y la europea, la difícil hibridación de dos tradiciones de pensamiento disímiles para que coadyuven en el remplazamiento definitivo de la filosofía epistemológicamente centrada.

En los contextos de comprensión ya señalábamos que al "giro lingüístico" tiene una fase "giro interpretativa" o "hermeneútica", que obliga a replantearse las relaciones entre el lenguaje y el conocimiento más allá de las especulaciones lingüísticas acerca

⁵³ Warnke (1987:155).

⁵⁴ Por ejemplo, en Rorty (*EH:77*): "He leído a Heidegger según mi propia perspectiva, de tendencia deweyana. Pero leer a Heidegger de este modo no es más que hacerle lo que él hizo a todos los demás, y hacer lo que no puede dejar de hacer ningún lector de nadie". Una vez más se nos cuele el *strong misreading* bloomiano como modo de lectura y escritura.

de la naturaleza y estructura del lenguaje, las relaciones entre palabra y objeto o el análisis del significado⁵⁵. Rorty es uno de los protagonistas de este viraje hacia la hermeneútica en la filosofía norteamericana, si nos fiamos de la voluminosa respuesta crítica que han recibido sus escritos sobre Heidegger y Gadamer⁵⁶.

Pero también está claro que Rorty no es el único en trabajar en esta dirección. Ya referimos como la filosofía etiquetada como "continental" (Heidegger y Gadamer, Foucault, Derrida, Habermas y Apel, etc.) había ido ganando espacio en los campus norteamericanos a través de los departamentos de crítica literaria, antropología cultural, derecho, historia, etc., hasta llegar a las cátedras de filosofía. Pensadores como Charles Taylor, Hubert Dreyfus, David C. Hoy, Charles B. Guignon o John D. Caputo contribuirán decisivamente a la recepción y difusión de la filosofía europea más reciente en Estados Unidos, y darán sus propias versiones de la hermeneútica y otros movimientos filosóficos europeos. Y como no podía ser menos, todos serán extremadamente críticos con el proyecto rortyano, que interpretarán como una traición a las intenciones y motivos de la hermeneútica.

En este epígrafe en concreto repasaremos críticas directamente dirigidas a la apropiación rortyana de Heidegger y Gadamer, formuladas en términos muy semejantes por dos de los autores citados: Caputo y Guignon⁵⁷. La presentación y exposición de motivos de estos dos críticos ya muestra una semejanza significativa que marcará el tono de las críticas: aunque se expresen tibias simpatías por la labor rortyana de discusión y divulgación de la hermeneútica en Estados Unidos, la razón de sus artículos es evitar que la versión "distorsionada" o "parcial" de Heidegger o Gadamer que plantea el discurso neopragmatista ahogue o pervierta las verdaderas implicaciones del paradigma hermeneútico para la filosofía, la cultura y la existencia humana.

Así, Caputo asegura estar de acuerdo con Rorty en la crítica del paradigma epistemológico, en la búsqueda de una perspectiva nueva que evite tanto el universalismo como el relativismo, en el diseño de una filosofía de la finitud que contemple las limitaciones históricas humanas y que se aleje de cualquier pretensión de fundamentación. Como Heidegger, Rorty recharía el dualismo que reside en la base de la teoría platónica del conocimiento, el representacionalismo epistemológico (la crítica al *Vorstellung*) y abogaría por el desmantelamiento de la misma idea de una *Erkenntnistheorie*. Además, Caputo compara las similitudes entre el "hegelianismo popular" de Dewey con la apropiación hegeliana de Gadamer, en tanto en cuanto

⁵⁵ Bohman *et al.* (1991:1). Cfr. también *supra*, cap. II, secc. 2.

⁵⁶ Además de los críticos a los que nos referiremos explícitamente en los epígrafes que vienen, cfr. Blum (1990), Bouma-Prediger (1991), Frede (1987), Furlong (1988), Gutting (1984), Risser (1986), Rothberg (1986), Verges (1987) y Wranke (1985).

⁵⁷ Dado que las críticas de Taylor y Dreyfus no se centran tanto en la propiedad o pertinencia de la interpretación rortyana de Heidegger o Gadamer, sino en su importancia para las ciencias sociales, preferimos abordarlos en un epígrafe aparte. Cfr. *infra*, cap. IV, secc. 4.

ambos proponen un acercamiento de la filosofía hacia las urgencias éticas del presente para el que el proyecto heideggeriano no parecía estar preparado⁵⁸.

Guignon también es pródigo en alabanzas hacia la labor rortyana de divulgación y popularización del pensamiento heideggeriano en Norteamérica, frente a las décadas de ignorancia y desdén promovidas desde el positivismo lógico y la primera filosofía analítica, y no duda en afirmar que hay un territorio común compartido por Heidegger y Rorty en cuestiones tales como la crítica de la metafísica o la ubicuidad del lenguaje⁵⁹. Pero enseguida se inician las hostilidades: ambos autores entran en liza con el objetivo explícito de indicar los elementos esenciales, fundamentales y originales del pensamiento heideggeriano que Rorty ignora o rechaza. Para estos críticos la lectura que hace Rorty de Heidegger es cuando menos fallida: no capta el meollo de la problemática que aborda, desfigura el contexto desde el que Heidegger formula sus críticas a la tradición filosófica occidental, silencia las propuestas reconstructivas y fundantes que pretenden dar un nuevo sentido a la filosofía occidental y a la vida humana⁶⁰.

Caputo cree que lo que hace Rorty en último término es "domesticar" a Heidegger, por ignorar ciertos aspectos idiosincráticos del pensador y darnos una versión parcial que permite la asimilación del filósofo alemán a ciertas compulsiones de la filosofía anglosajona o a de la deconstrucción, como la crítica de la metafísica, pero que en el fondo no hace justicia a la intención última de su pensamiento. Rorty sólo se queda con la parte negativa o crítica de Heidegger e ignora la más valiosa, la positiva y original, y en este sentido desfiguraría la obra del pensador alemán. En su ánimo de recontextualización, de "continuar la conversación" con la filosofía europea, lo que hace el norteamericano es equivocar fuentes e interlocutores:

Al final, lo que obtenemos de Rorty no es el "pensar" heideggeriano, ni la "hermeneútica" gadameriana, sino otra cosa (si es que hay algo "continental" aquí): el libre juego de signos de Derrida.

Creo que en este "Heidegger" [de Rorty] hay mucho más de Derrida que del propio Heidegger. [...] Rorty no está interesado en lo que según Heidegger hay que pensar: *aletheia*, *physis* y *logos*. En su lugar está muy cerca de Derrida, que ha adoptado la fase deconstructiva del pensamiento heideggeriano, que anuncia "el fin de la filosofía" pero rechaza la "tarea del pensar".

Lo que veo en Rorty, y también en Derrida, es que el momento deconstructivo, de crítica, ha sido separado de su matriz original, descargado del servicio hermeneútico de restitución, y librado a su suerte. [...] Me preocupan las nuevas alianzas, la anglo-heideggeriana de Rorty y la franco-heideggeriana de Derrida.⁶¹

⁵⁸ Caputo (1983:663-667).

⁵⁹ Guignon (1986:401).

⁶⁰ Caputo (1983:663), Guignon (1986:403).

⁶¹ Caputo (1983:662,676,685).

Además de su filiación deconstructivista antes que hermeneútica, los manejos de Rorty tendrían una consecuencia paradójica: asume los elementos más populares y asequibles de Heidegger, aquellos que pueden ser rastreados en otras tradiciones filosóficas (como la crítica a la metafísica y al cientifismo, o la superación de dicotomías como la de sujeto-objeto, o la omnipresencia filosófica del lenguaje); pero ignora o desprecia los verdaderamente originales y desconcertantes, los que hablan de recolección, de restitución, de recuperación del pensar y del ser. Rorty transformaría el discurso anormal heideggeriano en otro discurso normal más -antimetafísico en su versión negativa o crítica, metafísico en la positiva o constructiva-, trasladaría el vocabulario heideggeriano al suyo propio o al de Derrida, conmensuraría el inconmensurable pensamiento del filósofo alemán. Y eso, contra la proclama de la libre conversación y la apertura a lo ajeno y extraño, supone en el fondo un fracaso hermeneútico y una contradicción con sus planteamientos y motivos.

Guignon, por su parte, precisa algo más a la hora de identificar el aspecto fundamental de Heidegger que es ignorado o silenciado en la filosofía secularizada y mundana que practica Rorty. Nos recuerda que Heidegger estudió teología con los jesuitas y ocupó plaza de profesor de Filosofía Católica, y afirma que este trasfondo religioso iba a afectar a toda su obra posterior. *Ser y Tiempo* sería un intento de revitalizar el sentido de gravedad y solemnidad en un mundo secularizado y tecnológico. La preocupación heideggeriana por la "ansiedad", la "culpa", la "conciencia", la "caída del hombre", el "misterio del Ser", ese mesianismo de su etapa final que recuerda a un profeta del Antiguo Testamento, todo esto revela una raíz proto-religiosa que está del todo ausente en los más jocosos, liberales y antiautoritarios escritos del norteamericano. Una vez más, Derrida estará mucho más en la línea de Rorty que Heidegger:

Para Rorty, esta recurrente temática religiosa en Heidegger debe parecer un atavismo filosófico. Siguiendo a Derrida, Rorty lee a Heidegger como un crítico brillante de la tradición, al que le tiembla el pulso cuando llega el momento de aceptar las consecuencias de su propio diagnóstico. El arcaicismo y la escatología apocalíptica son interpretados como vestigios de temas teológicos aún atrapados en la búsqueda del "confort metafísico".⁶²

La filiación derridiana del Heidegger de Rorty será una constante en esta parte del espectro, como ya avisábamos en el epígrafe precedente. También aparece en las críticas a la noción de lenguaje que maneja Rorty: pese a que puedan apreciarse similitudes con Heidegger, estas serán calificadas de sólo aparentes, en tanto que remiten mucho más al indeterminismo y contextualismo derridianos. Según Caputo, Rorty tiene una concepción del lenguaje desontologizada y desvinculada de cualquier otra referencia (el mundo, la realidad, el pensamiento, el ser humano, etc.), una wittgensteiniana pluralidad de juegos de lenguaje sin ningún tipo de carga ontológica, ceñidos tan sólo a criterios internos de coherencia, que se oponen dicotómicamente al "error metafísico" de la correspondencia con el mundo o el "reflejo especular" de la epistemología. "O juegos de lenguaje, o metafísica", vendría a decirnos el neopragmatismo. Heidegger supera esta falsa dicotomía situándose en el momento previo a la metafísica, en una "apertura al Ser" que elude la formulación de proposiciones ontoló-

⁶² Guignon (1986:403). Posteriormente veremos a otros intérpretes de Heidegger (como Madison o Vattimo) que no dudarán en suscribir con reservas la tarea de secularización rortyana.

gicas y que identifica Ser y Pensar. Aquí tendríamos una teoría "topológica" del pensamiento como apertura al ser-ahí (*Dasein*), que supera la oposición entre el lenguaje como reflejo del mundo y como juego cerrado en sí mismo.

De ahí que Rorty yerre en su interpretación de la crítica heideggeriana a la verdad como correspondencia con la realidad, por ignorar el paso fundamental de la *orthotes* a la *aletheia* (la recuperación de la verdad elemental como "mostrar", como autodesvelamiento del Ser). O que entienda mal la sustitución de las metáforas oculares por las auditivas y ambientales, que en Heidegger no supone una apuesta por las relaciones intralingüísticas al margen de referencias externas, sino más bien el abandono del distanciamiento o alejamiento, de la falsa imagen metafísica del "observador desinteresado", en favor de una enfatización de la proximidad, de la incardinación, de la pertenencia del *Dasein* al Ser, de una más auténtica relación entre Ser y Pensar, entre Hombre y Mundo:

Rorty está interesado en evadirse de la metafísica por medio de una teoría puramente lingüística, con un lenguaje depurado de compromisos ontológicos [...] Heidegger no está interesado en evadirse de la metafísica, sino en pensarla hasta sus mismos orígenes, orígenes que le están vedados a la propia metafísica. El motivo de la crítica de la metafísica en Heidegger es volver a ganar el suelo que ya pisamos. Si Rorty quiere que adoptemos un lenguaje sin ataduras, Heidegger quiere que entendamos que siempre hemos permanecido atados al Ser.⁶³

Porque Rorty tiene en el fondo una noción metafísica y técnica del lenguaje, precisamente aquella que Heidegger critica explícitamente e intenta superar: la concepción subjetivista y pragmatista del lenguaje como creación humana, como un producto consciente de la subjetividad que puede ser alterado y modificado a voluntad, como un instrumento o herramienta fabricado por seres humanos y que sirve a propósitos humanos. Las conocidas afirmaciones de Heidegger sobre el lenguaje ("el lenguaje es la morada del Ser", "el lenguaje habla", "hablar es una forma de escuchar") señalan precisamente en dirección opuesta al instrumentalismo: el lenguaje no puede ser entendido como una creación humana, como una herramienta diseñada para la apropiación técnica del mundo. Más bien, el lenguaje es el entorno al que somos arrojados, en el que nacemos y vivimos, la vía por la que el Ser (la historia, la tradición) nos es desvelada. De ahí que el poeta sea identificado como el "hablante auténtico": es aquél que se deja poseer plenamente por el lenguaje y la tradición, es el mediador entre el Ser y lo humano. Habría una enorme diferencia entre el Lenguaje del Ser y la cháchara de los múltiples juegos de lenguaje que Rorty identifica con el diletantismo o ironismo.

La concepción pragmática del lenguaje se aproxima peligrosamente a lo que Heidegger identifica como "técnica" y "discurso inauténtico". Los juegos de lenguaje rortyanos, la "conversación de la humanidad", se remiten a una multiplicidad e irreductibilidad que surge de la diversidad y pluralidad de intereses humanos. De esta manera, la poesía, la ciencia o la comunicación interpersonal son discursos ontológicamente neutrales y axiológicamente igualados desde una perspectiva antropológica y existencial. El lenguaje no es concebido como *logos*, como un "dejar mostrar

⁶³ Caputo (1983:671).

primordial", como un constituyente fundamental de las cosas, sino como un sistema de palabras diseñado para satisfacer deseos e intereses diversos. La renuncia pragmatista a establecer un criterio jerárquico que permita organizar los discursos (la anulación de la diferencia entre discurso normal y anormal, por ejemplo, o la crítica de la noción de lenguaje privilegiado) estaría en las antípodas de las diferenciaciones de Heidegger y Gadamer entre lo originario y lo derivativo, lo primordial y lo desarraigado.

Esa es precisamente la razón por la que Heidegger sitúa al lenguaje poético por encima de otras formas de discurso, por la proximidad de la poesía al pulso del *Sprache* originario, a los orígenes del Lenguaje y el Ser, condensados en el famoso verso de Hölderlin. El lenguaje científico u objetivo es derivativo, secundario, al construir una distinción sujeto-objeto que pervierte la conexión primordial del lenguaje y pensamiento y modifica nuestra relación primaria con el mundo:

No hay algo como una diáfana pluralidad de juegos en Heidegger, sino más bien una jerarquía de lo primordial y lo fundado, y precisamente por eso Heidegger es criticado por elitista.⁶⁴

Por su parte, Guignon concede que *prima facie* existirían similitudes entre Heidegger y Rorty a propósito de sus consideraciones sobre la verdad y el lenguaje: la tesis rortyana de la "ubicuidad del lenguaje", la idea de que éste suministra y configura el acceso a la realidad, puede rastrearse fácilmente en el texto heideggeriano. Pero aún así seguirá a Caputo a la hora de marcar las diferencias entre ambos autores, por ejemplo en lo referido a la retórica heideggeriana de la autenticidad y su vinculación con la determinación de la verdad. La distinción y jerarquización "casi maníquea" que hace el alemán entre el "discurso auténtico" (la apertura al Ser por la comprensión auténtica de un "lenguaje primordial", de las "palabras elementales" de la tradición) e "inauténtico" (el "cierre del Ser" por un discurso que auna la retórica vacía con la ambigüedad y la curiosidad, enredado en una cotidianeidad de preocupaciones triviales y conformismo ciego) sirven para reconstruir una noción de verdad más elemental o básica, ligada al Ser, con significación no sólo gnoseológica sino axiológica y existencial.

Frente esta concepción fundante del lenguaje tendríamos la multiplicidad de juegos de lenguaje de Rorty, en la que no hay restricciones más allá de coherencia e inteligibilidad interna y contextual, en la que la determinación de la verdad sólo corresponde a "nuestras prácticas sociales" dentro de cada una de las conversaciones en las que nos embarquemos, pero dónde también se nos exhorta a que inventemos nuevos vocabularios y nos liberemos de viejas ataduras lingüísticas o metafóricas. Este movimiento hacia el "textualismo fuerte" derridiano produce una tensión no resuelta entre la libertad y creatividad en la creación de nuevos juegos de lenguaje, por un lado, y la obligada limitación y sujeción a los lenguajes pre-conformados y transmitidos desde el pasado.

Además, la definición pragmatista de la verdad como "asertabilidad garantizada", la negación absoluta de referentes o valores fundamentales ajenos a las

⁶⁴ Caputo (1983:676).

conversaciones pero presentes en el lenguaje, llevan a Rorty directamente la paradoja del mentiroso, al discurso vacío y afectado sin sentido propio:

Los escritos de Rorty parecen empujarnos hacia una posición imposible y extravagante. Para desarrollar el concepto de la conversación sin referentes, tiene que describirnos un decir que no dice nada acerca de nada. O sea, que tiene que usar el lenguaje para informarnos acerca de la imposibilidad de usar el lenguaje para informarnos acerca de algo.⁶⁵

Por eso, aunque algunas consideraciones del último Heidegger puedan en principio armonizar con las concepciones post-estructuralistas, para Guignon no hay en el alemán nada que nos haga pensar en el lenguaje como un simple juego de códigos y significantes; en esto, neopragmatistas y post-estructuralistas se aproximan mucho más a la "cháchara" del discurso inauténtico que a la "verdad" como "apertura del ser" en el discurso auténtico.

A partir de aquí, nuestros críticos intentarán demostrar que la desafortunada combinación que hace Rorty de Heidegger, Wittgenstein y Derrida no sólo no le hace justicia al primero, sino que va en contra del objetivo primordial de su filosofía: la restitución de un sentido pleno y trascendente de existencia, uno que no "olvide el Ser" y que pretenda dar cuenta de la estructura y finalidad de la vida humana. Para mostrar esto, nuestros dos comentaristas siguen caminos paralelos: mientras que Caputo revisará el papel de la hermeneútica para la superación de la metafísica, Guignon se dirigirá a los tópicos del fin de la filosofía o la concepción heideggeriana del devenir histórico.

Según Caputo, la interpretación nihilista o deconstructiva que hace Rorty de la tarea hermeneútica queda del todo malograda. La superación de la metafísica, de la historia de la ontología, no se hace en razón algo más básico o esencial que aquellas hayan soslayado, porque según Rorty lo "básico" o "esencial" no existe, es una mera ilusión metafísica. Al rechazar la esencialidad del Ser que se revela en el lenguaje, al ignorar la *Sache des Denkens*, es Rorty el que queda preso de la metafísica:

El problema con esta hermeneútica [de Rorty], y aquí estoy con Heidegger, es que pertenece a la metafísica de una manera fundamental. Porque incluso si pasamos de la *episteme* a la *phrónesis*, de la verdad como ciencia estricta a los procesos sociales, del argumento a la conversación, seguimos sin ir más lejos del discurso proposicional, lo que Heidegger llama "subjetividad".⁶⁶

De ahí que la mención rortyana a la hermeneútica gadameriana esté fuera de lugar. Al describir la hermeneútica como una apertura a los infinitos juegos de lenguaje posibles, a las infinitas descripciones, Rorty ignora implicaciones básicas de conceptos fundamentales de Gadamer como la conciencia histórico-efectual, la circularidad de la pre-comprensión, la situación hermenéutica o la inmarcesible autoridad de la tradición. Todos ellos apuntan a la imposibilidad de desembarazarse de la pertenencia al mundo ya dado, de la imanencia de una precomprensión que posibilita

⁶⁵ Guignon (1986:410).

⁶⁶ Caputo (1983:678).

la ulterior comprensión, de la carga ontológica que necesariamente posee el lenguaje que hablamos al estar imbricado en el despliegue histórico y fáctico del Ser.

Por eso lo que Rorty interpreta como una vuelta a los "accesos privilegiados a la realidad" de la metafísica o la epistemología no es sino la constatación de que la efectualidad histórica no puede ser superada, de que el arte y la tradición ya nos señalan el camino a seguir y nos sirven de criterio para nuestra actividad cognoscitiva y moral:

La hermenéutica es escuchar la voz de la tradición y de las cosas mismas que nos hablan a través de la tradición. Es oír posibilidades hasta ahora desatendidas, palabras hasta ahora impronunciadas pero que no han dejado de sonar. Si estos juegos de lenguaje carecen de peso ontológico, si no enuncian nuestro enlazamiento primario con el mundo y con el Ser [...] entonces la misma facticidad histórica de la cual surge la hermenéutica queda invalidada.⁶⁷

Caputo retoma la famosa alegoría nietzscheana sobre las tres metamorfosis, y afirma que Rorty y Derrida se han quedado en la fase del León, mientras que Heidegger nos insta a que seamos el Niño. Las constantes llamadas del pensador alemán a la regresión a lo "primordial" y lo "originario", su alarma ante el "olvido del Ser", pese a que puedan sonar a cripticismo mesiánico (sobre todo a los lectores angloamericanos formados en la más sobria y menos evocativa tradición empirista y analítica), apuntan precisamente al mundo real y finito de la experiencia humana que hay tras la superación de la ontología metafísica -y su resultado final, el mundo tecnológico. El motor de la filosofía anti-metafísica de raíz nietzscheana no es la "negación" o la "destrucción", sino la "retribución" o "recuperación" del sentido concreto de nosotros mismos y de la estructura del mundo fáctico e histórico en el que vivimos. La hermenéutica persigue nuestro reconocimiento, antes que nuestra redescipción; encontrarnos a nosotros mismos antes que reinventarnos a través de múltiples e inconmensurables juegos de lenguaje. Según Caputo el efecto axiológico de transvaloración que propicia la hermenéutica es fundante y trascendente, y no subjetivista o terapéutico.

Guignon profundiza aún más en la cuestión de la trascendencia de la existencia humana, por ejemplo en su comparación de las reflexiones heideggerianas y rortyanas sobre la historia. Para Guignon, Heidegger maneja una visión unificada, significativa y normativa de la historia de occidente, basada en una idea de *telos* y en unos "valores culturales" anticipados en el futuro que permiten construir una narrativa totalizante que dote de sentido el devenir histórico de nuestra cultura⁶⁸.

La noción heideggeriana de "autenticidad" estará vinculada a ello: si bien en el aspecto personal tiene que ver con el reconocimiento de la finitud, en el aspecto transpersonal se trata de realzar el sentido de la pertenencia del *Dasein* a un contexto histórico determinado que establece las posibilidades concretas de auto-interpretación y auto-evaluación. De ahí que Heidegger sea caracterizado como un "fundacionalista histórico": la autenticidad transpersonal consiste en la participación en el *telos* histórico de occidente, y la referencia a la "autoridad", "lealtad" y "reverencia" sugiere la

⁶⁷ Caputo (1983:679).

⁶⁸ Guignon (1986:404).

existencia de valores y significados transhistóricos sobre los que debe operar cualquier intento de interpretación o comprensión. Dicho en otras palabras, Heidegger presenta una filosofía de la historia sustantiva que sirve de estructura para el proceso hermenéutico, una mitología que devuelve la grandeza de sentido a la vida del hombre occidental.

La imagen heideggeriana de la historia como una totalidad plena de significado contrasta duramente con la visión que Rorty toma de Kuhn y Foucault. Según Rorty, la historia se nos presenta como una serie de rupturas y revoluciones, resultado de cambios accidentales en metáforas, sin continuidad ni coherencia.⁶⁹

Rorty rechaza la posibilidad de encontrar valores o elementos culturales que trasciendan e integren los distintos contextos históricos. La superposición de narrativas es una suerte bien distinta de "mitología": un intento de remodelación retroactiva de los eventos pasados que sirve a fines educativos y políticos, sin ningún tipo de implicación ontológica o existencial. Es una subsunción de la "historia" en múltiples y contradictorias "historiografías". Esto lleva a Rorty a una paradoja, según Guignon: no habría argumento [*story*] dentro de la historia [*history*], no existiría ninguna forma de captar el hilo conductor del desarrollo histórico; pero para realizar esta afirmación se recurre a una meta-historia (metanarrativa de la historia) que hace del "fin de la historia" el último episodio de la metafísica. Este distanciamiento del *telos* histórico se opone claramente a las afirmaciones heideggerianas sobre el "envolvimiento" y la "pertenencia" del sujeto histórico al devenir: para Guignon, Rorty propone un batiburrillo de cosmovisiones inconmensurables e incompatibles, sesgado por revoluciones cíclicas inexplicables, que en términos heideggerianos no puede sino significar una pérdida definitiva del sentido histórico fundamental. O sea: Rorty hace "mala" filosofía de la historia, en tanto que ausente de teleología o escatología, que va en contra del espíritu y letra del mensaje heideggeriano.

Guignon entiende el *Dasein* como la superación de la concepción cartesiana del ser como subjetividad. El *Dasein* es un agente en contextos prácticos concretos, siempre definido por un contexto (Ser-en-el-mundo) y también por una finalidad (Ser-para-la-muerte). La conciencia cartesiana no es sino una instancia parasitaria de un existir más primordial o fundamental que hemos de pensar. Por eso hay que abandonar la perspectiva subjetivista y afrontar el extrañamiento que supone la comprensión:

La existencia humana, en su comprensión de sí misma, articula un campo de significaciones en el que las cosas pueden emerger y ser tomadas por *esto* o por *esto otro*. [...] Incluso en sus trabajos tempranos, en los que da prioridad en la constitución del mundo a la creatividad y libertad humanas, se sugiere un sentido de dependencia. El *Dasein* está "sometido a un mundo definido", dice Heidegger, "a un mundo del que nunca llega a ser dueño".⁷⁰

Rorty presenta una subjetivista e inestable combinación de fisicalismo y existencialismo, que no hace justicia a la conceptualización heideggeriana. Los seres humanos somos parte de la naturaleza y como tales somos cuantificables y predecibles, pero por otro lado gozamos de la posibilidad de redescubrirnos, de optar libremente por

⁶⁹ Guignon (1986:406).

⁷⁰ Guignon (1986:412). La cita es de *Ser y tiempo*.

cualquier juego de lenguaje disponible -o crear el nuestro propio- en un doble proceso de autocomprensión y autocreación. La inexistencia de un "momento anterior", de un referente previo presente en el lenguaje o en el ser, conlleva una apreciación bastante pobre y limitada de las metas humanas: si no existen criterios o normas dadas, los ideales de vida se reducen fácilmente a la búsqueda del "placer y el poder" a través de la tecnología y el dominio del entorno, ya sea el sometimiento de la naturaleza a los designios humanos en Dewey, o el triunfo definitivo de la sociedad burguesa capitalista en Rorty.

Y aquí habría un problema de tipo existencial: no hay ninguna constricción en las interpretaciones de nuestros vocabularios, más allá de la rentabilidad pragmática sometida precisamente a las descripciones de esos mismos vocabularios. No habría otra manera de evaluar nuestros fines o ideales de vida, más allá de dichos fines e ideales. Esto, para Guignon, es simplemente la "moral en caída libre":

Para el pragmatismo de Rorty, lo que *parece* bueno *es* bueno. No existe razón alguna fuera de nuestros valores efímeros del momento para escoger acabar con la pobreza antes que con los pobres, explorar el espacio en lugar de jugar a *Space Invaders*, o preferir a los conservacionistas a los conservadores. Si los medios y los fines van juntos en la misma alforja, listos para ser abandonados con la libre invención de un nuevo vocabulario, no hay manera de establecer si lo que queremos es lo que debemos querer. Y como resultado, no parece haber espacio para una visión estable de lo que es importante en la vida.⁷¹

El planteamiento de Rorty es una suerte de "conductismo moral" en el que la bondad de los fines morales no puede ser planteada, se reduce a la mera constatación de que existe algún grupo humano -en este caso, los socialdemócratas norteamericanos- con ciertos valores⁷². Pero es que el discurso heideggeriano tiene pretensiones no ya morales, sino cosmológicas. Porque tanto el subjetivismo como el humanismo, de los que el neopragmatismo sería la última versión, apuestan por el olvido de la finitud y dependencia de algo que nos trasciende o domina, algo que está por encima de nosotros. Heidegger perseguía una vuelta a la concepción pre-moderna del ser humano no como un agente racional autónomo y productivo, sino como parte más de un "esquema de las cosas", de un *cosmos* trascendente y pleno de significado que determina todas las esferas de la existencia. Una imagen de la que vemos retazos, dice Guignon, en Esquilo, en Agustín de Hipona o en Marx, y que Heidegger intenta reconstruir desde la fidelidad a la tradición griega, intentado reflejar la participación en una estructura que nos interpela y nos compromete. En el lado del pragmatismo, sin embargo, no parece haber sino una inicua fe en la tecnología y una fatal pérdida de sentido de lo trascendente, una búsqueda "de poder y control"⁷³.

Queda claro lo que incomoda a estos dos críticos: el "secularismo" o "laicismo" de Rorty, su concepción mundana y lúdica de la filosofía y la existencia, la sustitución

⁷¹ Guignon (1986:414).

⁷² Guignon (1991:94-95).

⁷³ Guignon (1986:414-415).

de la tarea intelectual fundamental de la "búsqueda del ser" por la tarea política más prosaica de "construir una mejor sociedad", la negativa a reconocer ninguna autoridad más allá de la falible y contingente experiencia humana. Las intenciones teológicas, cosmológicas y morales que Caputo y Guignon perciben en Heidegger son precisamente de las que Rorty quiere desembarazarse.

Porque el neopragmatista aspira a sustituir el espacio conceptual y metafórico de la *teología* por el de la *política*, un movimiento que necesariamente lo pone más allá de Heidegger. La noción pragmática de verdad, por ejemplo, le sirve para sustituir la autoridad epistémica por el consenso político. La utilidad de ciertas proposiciones o segmentos lingüísticos no se debe a características "intrínsecas" o semánticas (reflejo o representación de la realidad), ni mucho menos escatológicas (el Ser finalmente desvelado) sino a otros rasgos extrínsecos o pragmáticos (la posibilidad de acuerdo consensuado con otros hablantes, la coordinación efectiva de la experiencia y la acción). En Heidegger, o al menos en el Heidegger de Caputo y Guignon, lo "humano" está más allá de lo político y lo ético, de las comunidades concretas ya existentes; hay una apelación continua a una esencia fundamental que parece situarse más allá de todo contexto o situación. Por eso es del todo inútil para proseguir el sueño pragmatista de una esperanza sin fundamento, de una utopía social laica y democrática:

Quando se lee a Heidegger como un profesor de filosofía que se las arregla para ir más allá de su propia condición utilizando los nombres y las palabras de los grandes metafísicos muertos como elementos de una letanía personal, resulta una figura inmensamente simpática. Pero como filósofo de nuestra vida pública, como comentarista de la tecnología y de la política del siglo XX, se muestra resentido, mezquino, avieso, y, a veces, en sus peores momentos (como en el de su elogio de Hitler después de que los judíos fueran echados a puntapiés de las universidades) cruel.⁷⁴

Rorty no domestica a Heidegger sino lo *adecenta* mediante la privatización de su pensamiento, elimina los posibles focos de mezquindad y crueldad al interpretarlo desde una instancia re-descriptiva antes que ontológica. En tanto que ironista, su narración sobre el devenir del ser es de enorme utilidad para la re-descripción y recreación de la identidad del intelectual en una cultura literaria, esto es, postmetafísica. Pero confundir sus obsesiones privadas con definiciones públicas de lo que debe ser nuestro lenguaje, nuestra ciencia o nuestra moralidad supone en la práctica renunciar al ideal democrático y comunitario de la Ilustración. Rorty estaría de acuerdo en que su lectura de Heidegger es frívola, si entendemos la frivolización como una tarea moral: llevar a sus últimos extremos el proceso de desencantamiento del mundo y no tomar en serio las creencias teológicas o filosóficas que se interpongan en nuestra filiación a una comunidad liberal, pragmática y tolerante. La ciudadanía liberal como identidad moral: ese es el progreso moral al que pueden contribuir los filósofos, abordando de manera estetizada y frívola las preocupaciones de sus antecesores⁷⁵.

⁷⁴ Rorty (CIS:138-139).

⁷⁵ Rorty (ORV:263-264)

Este repaso por la recepción crítica del Heidegger de Rorty nos ha servido para precisar el sentido en el que Rorty recupera al pensador alemán, y sobre todo el papel "edificante" de la filosofía hermeneútica. También nos ha permitido adelantar la dirección derridiana que Rorty imprime a la filosofía postnietzscheana, de la que nos ocuparemos en futuros epígrafes. Pasemos ahora a otro tema que da continuidad a cuestiones analizadas en el capítulo anterior: la constitución de la hermeneútica como paradigma epistemológico y metodológico de las ciencias sociales.

IV.4.- Taylor: la comprensión y la verdad en las ciencias naturales y sociales

Como hemos visto, los efectos de la hermeneútica no se reducen a la filosofía ni mucho menos. Los amplios ecos de la polémica de los setenta entre la teoría crítica (Habermas) y la hermeneútica (Gadamer) se debieron en parte a una revitalización de la distinción diltheyana entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, toda vez que se certificaba la defunción del programa positivista de la unificación de las ciencias. El pensamiento europeo venía a aportar nuevas bases teóricas y metodológicas desde las que se podía acometer el viejo problema de la especificidad de las ciencias del hombre.

El filósofo anglocanadiense Charles Taylor será una figura central en este nuevo giro metateórico, y su acuñación de la "doble hermeneútica" de las ciencias del espíritu le llevará a criticar severamente el enfoque antimetodológico y unificador que Rorty pretende hacer de la hermeneútica. Así pues, la epistemología vuelve a entrar en el debate, pero de una manera bien distinta. Como ya hemos visto, Taylor y otros pensadores como Guignon o Warnke pretenden que la hermeneútica permite reconstruir el paradigma epistemológico lejos del reduccionismo fisicalista del positivismo, manteniendo el realismo pero incorporando nuevos criterios ontológicos y metodológicos que den nueva luz a las ciencias sociales, a la política y al saber práctico en general.

En el capítulo anterior ya habíamos revisado la interpretación tayloriana del neopragmatismo rortyano, en lo referido a su proximidad o lejanía con el "paradigma epistemológico" de la filosofía. A partir de la discusión acerca del realismo, Taylor concluía que Rorty seguía preso de planteamientos cuasipositivistas. Ahora vamos a profundizar un poco más en las diferentes concepciones de la explicación científica de Taylor y Rorty, yendo a una polémica sobre el papel de la comprensión en las ciencias naturales y humanas⁷⁶. Esta parada sirve para perfilar la interpretación que hace Rorty de la hermeneútica en relación con las ciencias sociales.

Taylor sitúa la discusión mediante un breve mapa de la filosofía de las ciencias sociales en los últimos años⁷⁷. En los medios anglosajones, durante la hegemonía del

⁷⁶ En Taylor (1980) y Rorty (1980a). Cfr. también Rorty (*VP*:115-131) y Guignon (1991:81-83).

⁷⁷ Taylor (1980:25-26). Bernstein (1986:14) hace un relato similar, citando a Taylor. Cfr. *supra*, cap. II, secc. 3.

positivismo lógico y su unificación de las ciencias bajo el método nomológico-deductivo, la controversia "explicación contra comprensión" tenía unos límites claros: frente a estos estarían los partidarios de la hermenéutica diltheyana como método de las ciencias sociales, en particular de la historia. Sin embargo, en palabras de Taylor "de repente, el positivismo lógico fue atacado por todas partes". La filosofía analítica se fue alejando poco a poco de la imagen de la ciencia y de la filosofía que planteaban los positivistas y filósofos científicos, a la estela de Carnap y Reichenbach. La descripción tradicional del método nomológico-deductivo, totalmente inútil para las ciencias sociales, tampoco funcionaba en las ciencias naturales.

Así, las distinciones positivistas o analíticas (teórico/observacional, lenguaje natural/lenguaje formal, hechos/valores, analítico /sintético, etc.) se difuminaron gradualmente. De ahí salió una nueva doctrina de unidad de las ciencias, en torno a la idea de una hermenéutica universal: toda metodología, teoría o hecho científico, perteneciese a las ciencias naturales o sociales, suponía unos marcos de precomprensión que las volvían inteligibles, dentro de comunidades de intérpretes -es decir, de científicos.

Llegados a este punto, y aún considerando que la comprensión alcanza tanto a las *Natur-* como a las *Geisteswissenschaften*, Taylor se distancia de esta nueva unificación metodológica, afirmando que en cada caso los procesos hermenéuticos son distintos, y que es un error de simplificación el confundirlos. Una vez más, la clave va a estar en la naturaleza de la pre-comprensión en ambos modelos. Para las ciencias naturales, la precomprensión supone la integración premétodica de todas las observaciones y datos en un marco general, que nos posibilitará elaborar teorías y comprobarlas:

Esta pre-comprensión de las cosas que nos rodean es el conocimiento que tenemos, previamente a cualquier formulación, de como manejarnos con ellas. Es un saber-como [*know-how*] que puede ser la base de distintas fórmulas, ya sea como afirmaciones sobre las cosas, o como recetas para manejarlas con ciertos fines [...] Pero esta pre-comprensión no puede ser nunca expresada de forma exhaustiva en una lista, por muy grande que sea, de dichas fórmulas. Más bien, hay una dependencia en la otra dirección: las fórmulas son inteligibles porque compartimos la pre-comprensión como trasfondo.⁷⁸

Detrás de esta reflexión de Taylor están las consideraciones heideggerianas sobre la circularidad de la comprensión, o las gadamerianas sobre el papel de los prejuicios y la lógica de preguntas y respuestas, pero también podemos percibir ecos de las tesis del holismo quineano contra la posibilidad de reducir atomísticamente lenguajes o teorías, o del pragmatismo davidsoniano sobre las paradojas de la explicación del lenguaje en términos no lingüísticos. Rorty firmaría sin dudar el párrafo citado. Pero, para Taylor, la comprensión en las ciencias sociales es mucho más compleja:

⁷⁸ Taylor (1980:28).

Se refiere más bien a la comprensión que invocamos en nuestras relaciones personales, cuando decimos, por ejemplo "Encuentro difícil comprenderle" o "Por fin logro comprenderla".⁷⁹

Taylor también se dirige a la *conversación*, pero para fines distintos a los de Rorty. Porque comprender a una persona implica hacer una descripción plausible de lo que pretende y desea. Esta descripción de lo deseable queda totalmente fuera del rango de las ciencias naturales, es un rasgo fundamentalmente moral que elude las "exigencias absolutas" de aquellas, es decir, la exigencia de describir el mundo como independiente de la significación que pueda tener éste para los seres humanos, o para su experiencia. Para Taylor este es uno de los fundamentos de la revolución científica del s. XVII, y no puede ser ignorado o rechazado filosóficamente. Sin embargo, las "exigencias absolutas" son indefendibles para las ciencias sociales, porque precisamente lo relevante es la *significación* y la *experiencia* de los agentes, el mundo significativo o simbólico, moral, en el que viven. No puede hacerse una ciencia natural con términos referidos a sujetos, de la misma manera que no puede hacerse una ciencia social con términos referidos a objetos:

[...] comprender a otra persona es comprender su mundo, es captar la significación de las cosas para él. Y esto sólo puede articularse con términos referidos a sujetos. Consecuentemente, la única ciencia del hombre que puede cumplir las "exigencias absolutas" sería aquella que pudiese pasarse sin este tipo de comprensión. Mi tesis es que la clave de la hermeneútica radica en afirmar que este tipo de comprensión es esencial para las ciencias humanas, y que por tanto se debe trazar una distinción con las ciencias naturales.⁸⁰

Esta caracterización antagónica del saber científico tiene importantes consecuencias. La principal es que las ciencias naturales son neutrales y carecen de valores, lo que no sería el caso de las ciencias sociales: al participar de la "deseabilidad", al ignorar por necesidad las "exigencias absolutas", al plantear la descripción, explicación y comprensión en un lenguaje sustantivo y significativo -que, por muy especializado que sea, pretende comprender e integrar la subjetividad- la neutralidad y objetividad les están vedadas.

Pero esto no quita para que exista una tendencia interna de corrección y rigor, es decir, que requisitos como la "neutralidad axiológica de la teoría" funcionen de hecho como "ideales regulativos" en la práctica de las ciencias sociales, fundamentalmente porque el otro camino -aceptar la parcialidad, la contaminación axiológica, la mezcla de hechos y valores en constructos de dudoso rigor epistémico o teórico- llevaría a dificultades insostenibles. Aquí nos enfrentamos a un dilema problemático para las ciencias sociales. O aplicamos las "exigencias absolutas" de neutralidad axiológica, y eliminamos la comprensión de las ciencias humanas, o las ignoramos y nos olvidamos de la posibilidad de alcanzar un consenso intersubjetivo o un acuerdo universal libre de valores. La aparente irresolubilidad de esta situación no debe conducirnos a obviarla u olvidarla:

⁷⁹ Taylor (1980:30).

⁸⁰ Taylor (1980:32). El término "exigencia absoluta" lo toma de Williams, como ya vimos. Cfr. *supra*, cap. III, secc. 4.

Debe quedar claro que estos problemas no tienen que ser simplemente aparcados a partir del bien merecido descrédito del positivismo lógico pasado de moda.⁸¹

Contra esta última afirmación, Rorty vendrá a sustentar que tras la caída en desgracia del positivismo lógico, y en parte gracias a ella, la supuesta diferencia metodológica, epistemológica o moral entre ciencias naturales y sociales es del todo insostenible. Como hemos visto, Rorty se apoya en una descripción de la hermeneútica no como método, sino como *actitud conversacional* por la cuál no se comprende la investigación (en física o en sociología) desde una matriz previa prefijada de antemano, desde una "estructura de la racionalidad" filokantiana, sino desde una dinámica totalmente abierta e interactuante que se va reformulando según las creencias y deseos de los participantes. Es una vez más la idea de conversación como forma de vida o práctica social, definida filosóficamente a partir de Heidegger, Wittgenstein y Dewey, la que manejará Rorty en su respuesta a Taylor:

Esta "hermeneútica universal" no es ciertamente un *método universal*, sino un deseo universal de ver la investigación como un salir del paso, antes que como adecuación a cánones de racionalidad -enfrentarse con personas y cosas antes que corresponder con la realidad a través del descubrimiento de esencias. Esta descripción anti-kantiana de la investigación como "hacer frente" [*coping*] es lo que Dewey nos ofreció, y creo que es la mejor historia sobre el curso de la investigación humana que podemos obtener. El giro "anarquista" que le da Feyerabend me parece tan sólo una diablura idiosincrática, así como el giro nihilista de Derrida. El nudo deweyano me parece perfectamente a salvo.⁸²

Ya en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* Rorty se distanciaba de la distinción tayloriana entre un mundo natural precedible y objetivo y un mundo humano impredecible por su susceptibilidad de autodefinición y modificación "desde dentro"⁸³. Rorty se niega a respetar las distinciones de Taylor entre ciencia natural y ciencia social, entre términos referidos a objetos y términos referidos a sujetos, o entre comprensión de la naturaleza y comprensión humana. Este "sistema de oposiciones binarias" oculta una dimensión valorativa más profunda, típica de la filosofía occidental: la diferenciación axiológica entre lo *serio* (la filosofía, la cognición, la racionalidad) y lo *no serio* (el juego, lo no cognitivo, lo extra-racional). Así, Rorty prefiere sustituir estas dicotomías por la noción de descripciones más o menos polémicas o consensuadas de las cosas⁸⁴.

Pero el principal objetivo a batir es la "exigencia absoluta" en la ciencia, la pretensión (incoherente) de describir el mundo al margen de la acción o significación humanas, esto es, de separar al hombre de la naturaleza. En este sentido, y remontándonos más atrás, podemos ver aquí ecos de la respuesta de Rorty a Williams o Searle. La clave va a estar una vez más en el concepto de independencia causal del mundo natural,

⁸¹ Taylor (1980:38)

⁸² Rorty (1980a:39).

⁸³ Rorty (*FEN*:316-318).

⁸⁴ Rorty (1980a:40). Cfr. *supra*, cap. IV, secc. 1.

una observación evidente y no problemática, al contrario de la independencia ontológica o epistémica que la tradición epistemológica ha venido manteniendo. Sumariamente, Rorty lo resume del siguiente modo:

Este punto puede aclararse si se percibe la diferencia entre la realidad descrita como algo que existe independientemente de los seres humanos y la realidad descrita en términos que no tienen nada que ver con los seres humanos. La primera noción es trivial, la segunda incoherente.⁸⁵

Para Rorty, la descripción mecanicista de los procesos físicos no define el mundo en términos independientes de los seres humanos, sino que pretende cierta neutralidad con fines explicativos, instrumentales, pragmáticos en último término. Es decir, que es mucho más útil para un físico tratar la realidad al margen de ciertas características que pueden ser significativas en otros contextos. Pero una vez más dicha utilidad viene establecida por los fines que se ha propuesto la comunidad de físicos en la "conversación" entablada a partir de Galileo, Newton o Einstein, y no por la "naturaleza en sí" de las partículas dinámicas que estudia la física. Es decir, que el viejo problema derivado de la confusión entre explicación causal, por un lado, y justificación epistémica, por el otro, vuelve a ser reeditado aquí por Taylor.

Por otra parte, la cuestión de la diferencia metodológica no es sostenible una vez se abandone totalmente la noción de *método* como algo claro y evidente, descriptible intensional o extensionalmente. En este último sentido, Taylor y Rorty parecen estar de acuerdo. La diferencia es que el pragmatista hace otra lectura de la "pre-comprensión" heideggeriana, en una dirección que abarca la ética y la política. Por eso no ve un problema epistémico o metodológico en el conductismo skineriano, por ejemplo, sino un problema ético-político. El tratar a las personas como ratas o palomas, imaginar que las respuestas de unas pueden predecirse a partir de las respuestas de las otras, no es escandaloso porque la "naturaleza intrínseca" de personas, ratas y palomas sea distinta. Más bien, el peligro radica en la animalización y cosificación de las personas, en su reducción a meros esquemas de estímulo-respuesta, que presuponen una mayor garantía de control y manipulación por parte del científico. Esta es la razón por la que le parece discutible la tarea de Skinner, que nada tiene que ver con una confusión epistémica entre dos tipos distintos de explicación o comprensión (etológicos y éticos)⁸⁶.

Si Taylor criticaba a Rorty por supeditar la ontología a la epistemología, éste complica el asunto sugiriendo que las diferencias entre el ser humano y la naturaleza no son epistémicas ni ontológicas, sino *morales*, y que la ciencia no tiene nada que decir ante esto⁸⁷. La filosofía práctica, pues, se nos ha vuelto a colar una vez más en lo que en principio parecía una aséptica discusión sobre epistemología y metodología. Una vez más Rorty reivindica la sustitución de la retórica de la *objetividad* (ligada a las nociones de "racionalidad", "método", "ciencia", "verdad",

⁸⁵ Rorty (1980a:41).

⁸⁶ Rorty (1980a:44-45).

⁸⁷ Rorty (1980a:46). Cfr. también Rorty (*FEN*:315-316), Rorty (*CP*:282-288).

etc.) por la retórica de la *solidaridad* ("originalidad", "utilidad", "lealtad mutua", "valor", etc.), por motivos éticos y políticos:

Quizás las "ciencias humanas" *deberían* tener un aspecto diferente al de las ciencias naturales. Esta idea no se basa en consideraciones epistemológicas o metafísicas que muestren que la indagación en las sociedades deba ser diferente a nuestra indagación sobre las cosas. Se basa, en cambio, en la observación de que los científicos naturales se interesan principalmente por predecir y controlar la conducta de las cosas, y que la predicción y el control pueden no ser los resultados que deseamos de nuestros sociólogos y nuestros críticos literarios.⁸⁸

Taylor responde que por su parte no tiene ningún tipo de objeción moral que hacerle a Skinner, y si muchas de tipo estrictamente científico. Pero ciertamente es sensible al hecho de que la teoría conductista es útil a la hora de controlar de forma totalitaria los comportamientos humanos, en tanto que en último término los equipara a ratas y palomas⁸⁹. Algo parecido se daría en la consideración tayloriana de los "hiperbienes", esos elementos (estéticos y morales) universales que deben figurar en todo modelo de subjetividad o en todo proyecto de vida humana. Rorty no sólo descrea de la existencia de esos hiperbienes, o de la necesidad humana de disponer de valores anclados más allá de una tradición o contexto determinado, sino que también opina que Taylor haría bien en desembarazarse de la justificación filosófica en su defensa de la universalidad de ciertas obras de arte o valores morales⁹⁰. Dice Rorty:

Charles Taylor todavía encontrará mi pragmatismo excesivamente anclado en la tradición ilustrada, demasiado desatento a la necesidad de hiperbienes. Soy de los que carecen -en palabras de Taylor- del sentido de "lo profundo que son las raíces de nuestra frágil conciencia, y lo extraña y misteriosa que resulta su emergencia". Soy también de los que, con Aristóteles y Dewey, piensan que la vida moral es una sucesión de compromisos.⁹¹

Es decir: frente a la "autenticidad" tayloriana, anclada en un realismo ontológico tradicional y en una distinción con derivaciones epistemológicas entre *Natur-* y *Geisteswissenschaften*, que le permite transformar la hermeneútica en una suerte de nueva antropología filosófica, Rorty evita el esencialismo y se reafirma en su contextualismo pragmatista, en el que todo bien o valor vendrá determinado por una situación concreta, y en la que el agente se libra de los supuestos trascendentales para ser un simple individuo (ironista) en una comunidad democrática (liberal) que constituye su subjetividad en múltiples elecciones públicas y privadas⁹².

⁸⁸ Rorty (*ORV*:63).

⁸⁹ Taylor (1980:48-49). En una exposición de los problemas ontológicos de las concepciones atomistas en filosofía política, Taylor cita el "atomismo colectivista" de "la pesadilla utópica programada" de *Walden Two* (Taylor, 1989:163).

⁹⁰ Rorty (*VP*:115-116).

⁹¹ Rorty (*VP*:131).

⁹² Cfr. Guignon (1991:87-89).

IV.5.- Madison: sobre la herencia de Nietzsche

Gary Madison es un filósofo canadiense, director de la Asociación Canadiense para la Hermeneútica y el Pensamiento Postmoderno, y uno de los más competentes topógrafos de la postmodernidad filosófica⁹³. Su aportación a nuestro espectro crítico consiste en un artículo en el que precisa la herencia de Nietzsche en tres pensadores contemporáneos: Rorty, Derrida y Gadamer⁹⁴. Nos detenemos en este autor porque, al contrario que los críticos precedentes, hace una lectura explícitamente postmoderna de la hermeneútica. Madison asume la posición gadameriana e intenta ver en el alemán la consecución más satisfactoria de la proclama nietzscheano-heideggeriana de la muerte de la metafísica. Identifica la hermeneútica como el proyecto filosófico característico de la postmodernidad, con lo que los debates entre Gadamer y Apel y Habermas, por una parte y Gadamer y Rorty y Derrida, por otra, formarían parte del mismo horizonte discursivo: la reconstrucción de una racionalidad postmetafísica y postmoderna. También explicita los elementos éticos y políticos implicados en este debate filosófico: la preocupación hermeneútica por la praxis social, por la aplicación del saber práctico o *phrónesis*, y la redefinición del liberalismo político tradicional siguiendo un modelo de agente social post-ontológico y antiesencialista, para conseguir una sociedad solidaria y tolerante.

A primera vista, muchos de los motivos reseñados se corresponden con algunos aspectos de la filosofía rortyana. Pero Madison va a criticar duramente a Rorty -y, una vez más, a Derrida- por adoptar una óptica equivocada en su interpretación de Nietzsche y de la hermeneútica que lo llevan directamente al nihilismo y al relativismo. Dos terribles espectros vuelven a ser conjurados en la discusión.

Madison inicia su intervención con una breve reflexión sobre la quiebra de los fundamentos absolutos que servían de legitimación última para la actividad filosófica e intelectual: la búsqueda de la Verdad, el Conocimiento, la Ciencia [*episteme*], lo Universal, la Realidad, la Totalidad. La autoridad cultural del modelo científico o epistémico es el sustrato común a Pitágoras, Parménides, Platón y la filosofía moderna, totalmente imbuída de los principios de las nuevas ciencias formales y experimentales. Nietzsche va a ser el primero en señalar la profunda deuda metafísica, y en último término teológica, de la fe moderna en la ciencia y el conocimiento, y con ello va a abrir la caja de Pandora de la postmodernidad⁹⁵.

Para este filósofo no hay duda que la postmodernidad es un suceso cultural de primera magnitud, un nuevo momento histórico, y no un simple debate académico sin mayores consecuencias. Así, la "revolución de terciopelo" de 1989 sería un claro ejemplo de "revolución postmoderna", ajena al modelo moderno de las revoluciones burguesas o comunistas (ausencia de violencia, descentralización y diseminación del

⁹³ Cfr. Madison (1988), (1991). Para una breve presentación de este crítico, cfr. Bello (1995:47-48).

⁹⁴ Madison (1992).

⁹⁵ Madison (1992:3-4).

poder, estrategias dialógicas y legales de confrontación, uso de los medios de comunicación, etc.). Mientras que las revoluciones modernas siguen presas de la matriz metafísica, de un modelo concreto de individuo o sociedad que ha de ser implantado a toda costa, las revoluciones postmodernas se mueven en el ámbito de una ontología mucho más difusa, plural e irreductible, que se traduce políticamente en la consecución dialógica de compromisos y acuerdos momentáneos antes que soluciones definitivas⁹⁶.

Este ejemplo muestra como el canadiense se aleja de concepciones exclusivamente metafísicas o teóricas de la postmodernidad (como Lyotard o en cierto modo Rorty) para esbozar un retrato que combina lo filosófico, lo sociológico y lo político. Pero sobre todo quiere distanciarse de versiones inicuas de lo postmoderno que se reducen a la glosa nihilista de textualidades o simulacros, y que no dejan espacio para la acción política y los valores humanistas de solidaridad y libertad⁹⁷.

Podemos ir anticipando, pues, una diferencia entre nuestros autores: no va a haber acuerdo en torno a los usos políticos de la filosofía, sea esta "sistemática" (metafísica) o "edificante" (postmoderna). La hermeneútica carece de relevancia política para Rorty: públicamente tan sólo debe servir para cambiar la autopercepción de científicos o filósofos en tanto que participantes de una comunidad romántica y etnocéntrica, para facilitar el "romance comunal" de Dewey. Rorty cifra el verdadero rendimiento de la hermeneútica, en tanto que filosofía edificante comprometida con la formación o crecimiento de los individuos, en el servicio a las redescrpciones privadas y en hacer más fácil la continua recontextualización de los léxicos y discursos.

Madison muestra sus suspicacias ante esta privatización y depolitización de la filosofía, e inicia su discusión del filósofo americano con un retrato poco halagüeño que roza la caricatura:

Si Rorty es algo en absoluto, es un nihilista despreocupado y feliz que no va a permitir ser molestado por los viejos problemas de la filosofía. Las palabras de Nietzsche sobre "la muerte de Dios" parecen haber sido las noticias liberadoras que llevaba esperando en sus años de exilio en las áridas tierras de la filosofía analítica. Ahora nos dice que leer libros de filosofía es una pérdida de tiempo (porque no contribuye a la solidaridad humana) [...] En su lugar debemos leer novelas, a gente como Nabokov y Orwell, Dickens y Proust [...] Lo que cuenta no es decir algo "verdadero" sino "interesante" o "edificante" [...] Parece que la divisa de Rorty no es la de Sócrates, "no mientas", sino la de Johnny Carson, "no aburras".⁹⁸

Rorty es presentado como una especie de *showman* mediático de la filosofía, mas interesado en la novedad ingeniosa que en la reflexión seria. Pese a todo, Madison aprueba y suscribe la tarea que coadyuva Rorty con *La filosofía y el espejo de la naturaleza*: la superación de la filosofía fundacionalista tradicional, esta vez como filosofía "epistemológicamente centrada". La descripción rortyana de la hermeneútica

⁹⁶ Madison (1991:54-55).

⁹⁷ Baudrillard sería un ejemplo de este nihilismo postmoderno indeseable. Cfr. Madison (1991:67-69), Madison (1992:4).

⁹⁸ Madison (1992:5).

como abandono de la epistemología capta claramente la intención gadameriana de superar la teoría del conocimiento. Pero Rorty fracasa donde Gadamer tiene éxito: en la construcción de una alternativa posmoderna a la quiebra moderna de la filosofía fundacionalista.

Porque Madison interpreta el antifundacionalismo rortyano como un salto al vacío con consecuencias devastadoras. La crítica a la noción metafísica de verdad se sustituye ora por un rechazo generalizado a cualquier tipo de metanarrativa o criterio de validez (relativismo), ora por la desarticulación de la realidad en una multitud de lenguajes privados ficticios e incommensurables que, a fuerza de redescubrir, hacen de lo real un simulacro (nihilismo). Además, la instancia anti-teórica de Rorty limita el ámbito de los aspectos prácticos, de la *praxis* y del *ethos*, que necesitan estar informados teóricamente para poder cumplir su papel de formación, mantenimiento o modificación de las prácticas sociales. En resumen: la comprensión teórica del mundo tiene una dimensión práctica ineludible, presente en la rehabilitación gadameriana de la *phrónesis* aristotélica, que Rorty ignora por completo⁹⁹.

De ahí que la denuncia rortyana de la crueldad y la promoción de la solidaridad se quede en una simple expresión de gustos y preferencias personales, y que el "franco etnocentrismo" enmascare un más vulgar relativismo ético. Si sólo disponemos de narrativas históricas contingentes circunscritas a una comunidad determinada, si sólo podemos pensar en términos de "nosotros los burgueses occidentales", es imposible plantear la universalización de los derechos humanos¹⁰⁰. Cualquier comunidad que no pertenezca al círculo de los burgueses occidentales se ve eximida de cumplir con las prácticas que consideramos "civilizadas" o "humanas". De hecho, argumenta Madison, las autoridades chinas pueden utilizar los planteamientos de Rorty para rechazar la presión occidental sobre su política de derechos humanos, y éste lo único que puede hacer es recomendarles que lean a Orwell.

Gadamer, sin embargo, no tiene problemas en recuperar la gran metanarrativa de la liberación progresiva de la humanidad. La hermeneútica no es el simple vaciado de la epistemología ni el fin de la cultura filosófica occidental, sino la renovación de los conceptos tradicionales de "verdad" o "conocimiento" a partir de una teoría no fundacionalista y no esencialista, con el objetivo inequívoco de promover la libertad y la solidaridad humanas. La "verdad" es una operación creativa del entendimiento imbricada en un proceso hermeneútico de interpretación que transforma existencialmente al interpretante, y el "conocimiento" es la comprensión compartida de una comunidad de intérpretes tras el libre intercambio de opiniones, cultural e históricamente situado dentro de una tradición.

⁹⁹ Madison (1992:6), siguiendo a Bernstein (1983) en la revisión crítica de *FEN*. Cfr. *infra.*, cap. V, secc. 5.

¹⁰⁰ Madison (1992:16n) es consciente del rechazo rortyano a los programas de fundamentación de los derechos humanos y lo interpreta como una reacción colateral de su aceptación de la "muerte de Dios".

Ambos elementos participan en la concepción del orden social basado en la persuasión racional, y no en la opresión o la dominación. La hermenéutica promueve el ejercicio de la razón crítica, y en ese sentido tiene una función política: la denuncia de la perversión u coerción de los procesos comunicativos, y el desarrollo y la consolidación de las comunidades dialógicas en marcha. La universalidad de la perspectiva hermenéutica estaría precisamente en esa disposición a poner la auto-comprensión al servicio de la emancipación humana.

Desde esta interpretación del programa gadameriano, es evidente que Rorty queda fuera de la hermenéutica. El énfasis que pone en abandonar antes que redefinir los conceptos ontológicos, epistemológicos y políticos de la tradición, muestra que sigue operando con un dualismo conceptual de pares opuestos y bajo un trasfondo metafísico:

Rorty no se ha dado cuenta que en la nueva civilización postmoderna, globalizada, multipolar o policéntrica que está emergiendo en el mundo, la universalidad y la particularidad ya no son opuestos metafísicos [...] Como muchos anti-teóricos de hoy, Rorty no ha intentado tanto superar el modernismo como sustituirlo por su opuesto (absolutismo por relativismo, necesidad por contingencia, universalismo esencialista por "localismo").

Y más adelante:

Una vez hayamos deconstruido la conceptualización confrontacional de la metafísica (realidad contra apariencia, conocimiento contra opinión, verdad contra ficción, etcétera) y hayamos superado definitivamente la mala conciencia de los metafísicos, no hay necesidad de pensar de que la ficción debe ser *mera* ficción.¹⁰¹

Madison opta por la participación en la constitución de una nueva metanarrativa, entendida como teoría de alcance universal, que permita articular esta nueva cultura postmetafísica y por tanto, que ayude a traer libertad y democracia en este mundo. La nueva metanarrativa histórica será así pues una ficción "seria" y no una simple simulación, dependiente de una tradición de interpretantes y sin pretensiones de trascendencia histórica o cultural, pero -frente al etnocentrismo rortyano- con una explícita apelación a lo universal: "la contingencia no supone la abolición de los llamados a la universalidad". También se hace eco de las críticas recibidas por Gadamer desde el entorno de la deconstrucción: esencialista, criptometafísico, tradicionalista, "oveja perdida en los secos pastos de la metafísica"¹⁰². El canadiense cree que los deconstruccionistas, con Rorty de más reciente abanderado, no han comprendido la profunda vinculación de la hermenéutica gadameriana con el proyecto filosófico de superación de la metafísica, patente en la revisión de la hermenéutica tradicional, fenomenológica, objetivista y romántica. Una vez más, Rorty es *alineado* junto a Derrida en la explotación de las vías negativas o críticas de la filosofía de Nietzsche y Heidegger, frente a la versión reconstructiva y más "urbanizada" de Gadamer.

Ya vimos como Rorty advertía un peligro en la transformación de la hermenéutica en un movimiento filosófico sistemático "ortodoxo", en una

¹⁰¹ Madison (1992:7,14).

¹⁰² Madison (1992:11). La última caracterización es de Derrida.

"metanarrativa" que sustituyese a otras (metafísica, filosofía analítica, etc.). Y precisamente esa es la dirección que sigue Madison, con lo que no debe extrañarnos el tono de las críticas a Rorty. En este sentido, pese a su explícita filiación postmoderna y su focalización en los efectos ético-políticos de la hermenéutica, Madison repite las críticas de Guignon, Caputo o Wranke, aunque su interpretación de Heidegger o Gadamer sea muy distinta de la de estos pensadores. Considera que la interpretación rortyana es equívoca y tendenciosa, que ignora y desprecia lo mejor de estos pueden ofrecernos. Mantiene que Rorty efectivamente reinstaura la dilemática moderna, la lógica excluyente de oposiciones binarias, aunque invirtiendo axiológicamente los términos (esto es, apariencia frente a realidad, opinión frente a conocimiento, prudencia frente a moralidad); en lugar de anularla o disolverla. Estima que Rorty minimiza las potencialidades políticas y culturales de cambio social que contiene la hermenéutica. Percibe los mismos espectros: irracionalismo, relativismo, nihilismo. Y por último señala la cada vez más evidente sustitución de la hermenéutica por la deconstrucción, de Gadamer por Derrida.

IV.6.- Vattimo: hermenéutica y reconstrucción de la racionalidad

Para terminar este repaso del sector hermenéutico del espectro crítico, crucemos una vez más el Atlántico y detengámonos en un filósofo que en principio comparte orientación filosófica y política con Rorty. Nos referimos a Gianni Vattimo, catedrático de Filosofía de la Universidad de Turín, especialista en filosofía alemana contemporánea (sobre todo en Nietzsche y Heidegger, de los que ha escrito varios estudios), intérprete autorizado de Gadamer y uno de los protagonistas más destacados del debate sobre la postmodernidad¹⁰³.

La propuesta hermenéutica de Vattimo es conocida: formula una nueva manera de hacer filosofía, el "pensamiento débil", que rebaja notablemente las pretensiones fundantes del discurso moderno. Entre sus resultados más notables tenemos la plena asimilación del nihilismo (ya sea en la disolución del sujeto moderno como en la desteleologización de la filosofía de la historia)¹⁰⁴, la reelaboración de la ontología en un marco postmetafísico, hermenéutico o de "declinar"¹⁰⁵, o la trasfiguración de la hermenéutica de un programa filosófico a un nuevo modelo de comunidad, a una nueva *koiné* teórica y práctica que reconfigura nuestra identidad intelectual, y que además abre nuevas perspectivas a la izquierda democrática¹⁰⁶. Los referentes teóricos de Vattimo serán sobre todo Nietzsche, Heidegger y Gadamer, aunque otros pensadores contemporáneos (como Ricoeur o Pareyson) aparezcan por sus páginas.

¹⁰³ Para una introducción al pensamiento reciente de Vattimo, cfr. Álvarez (1996)

¹⁰⁴ Vattimo (1985:23-32), (1991:15-35,138-142).

¹⁰⁵ Vattimo (1983:47-66), (1985:115-127).

¹⁰⁶ Vattimo (1991:55-71:143-164), (1996:47-64), (1997b).

Vattimo situa a Rorty dentro del grupo de los filósofos hermeneúticos, como uno de los pensadores que contribuyen a la constitución de una filosofía de la interpretación¹⁰⁷. Por su parte, Rorty no duda en adscribir sus últimos escritos al "pensamiento débil" vattimiano¹⁰⁸. A estas afinidades expresas debemos añadir su "colaboración" en el debate sobre la postmodernidad, sus propuestas cruzadas en torno a una nueva imagen de la filosofía y la cultura finisecular, y su posicionamiento político en la izquierda no marxista.

Parece que tenemos a dos filósofos que habrían llegado al mismo lugar desde procedencias distintas (la Norteamérica pragmatista-analítica y la Europa fenomenológico-hermeneútica). Pero una vez más va a haber diferencias notables que separarán a los autores en liza. Y de nuevo Rorty va a ser retratado como aliado de Derrida en la propagación de una filosofía irracionalista y relativista, una versión de la hermeneútica que no satisface criterios de racionalidad ni posibilita la emancipación política. Para ir adelantando las diferencias que Vattimo va a marcar con Rorty, veamos tres ámbitos en los que en principio podría haber un acuerdo de fondo entre nuestros autores, pero que concluyen con notables distanciamientos.

El primero es la interpretación de la hermeneútica como uno de los últimos estadios del proceso de secularización de la filosofía, y por ende de la cultura. Vattimo se apoya en la caracterización rortyana de la "filosofía secularizada" o postmetafísica enunciada en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Pese a que ciertas corrientes filosóficas contemporáneas como la fenomenología o el neopositivismo digan haber abandonado el fundacionalismo metafísico de la primera modernidad (determinación absoluta del ser), lo que hacen de hecho es sustituirlo de hecho por un fundacionalismo metodológico (determinación absoluta del saber) que demuestra la vinculación de tales corrientes a un estadio moderno, pre-hermeneútico, de la filosofía:

La importancia del libro de Rorty, al menos desde el punto de vista de la hermeneútica, estriba en que pone de manifiesto cómo la secularización de la filosofía en el s. XX no proviene precisamente de aquellas tendencias que se presentan como las más radicalmente críticas de la metafísica [...] De acuerdo con Rorty, la toma de conciencia del ideal de fundamentación se produce en realidad y radicalmente en el pensamiento de Heidegger, de Dewey y del último Wittgenstein; pensadores cuya herencia, más que en otras corrientes, vive propiamente en la hermeneútica.¹⁰⁹

Este movimiento de secularización alcanza tanto a la tradición religiosa como a la autoridad política, y en ambos casos significa la desaparición de la metafísica, la sustitución de la ontologías fuertes (como la objetivista y manipuladora de la ciencia, o la violenta y represiva en la política) por el debilitamiento y la pluralidad de la propia finalización de la historia de la metafísica¹¹⁰.

¹⁰⁷ Vattimo (1985:115-116), (1991:39).

¹⁰⁸ Rorty (*EH:22*). Rorty describe el *pensiero debole* como una "reflexión filosófica que no intenta una crítica radical de la cultura contemporánea ni intenta refundarla o remotivarla, sino que simplemente recopila recordatorios y sugiere algunas posibilidades interesantes".

¹⁰⁹ Vattimo (1991:40-41).

¹¹⁰ Vattimo (1997b:4-5), (1991:93-94).

El problema es que en Vattimo la secularización se expresa necesariamente como una *filosofía de la historia en clave nihilista*. El éxito de la hermeneútica no está en dar cuenta del antifundacionalismo y de la irreductibilidad del conflicto de interpretaciones, sino en la posibilidad de establecer una meta-narrativa racional y no fundacionalista que, a modo de filosofía de la historia, permita entender el fin de la metafísica como un proceso histórico de consumación del nihilismo y de liquidación de la violencia¹¹¹. De la "disolución" de la historia y la "destrucción de la ontología" de textos más tempranos, pasamos a una "reconstrucción" del sentido histórico y de la racionalidad que puede y debe servir de orientación a la política de izquierdas. Rorty se quedaría en una teoría de la "multiplicidad" que renuncia a toda filosofía de la historia, esto es, a la integración de relatos y al establecimiento de criterios no metafísicos de racionalidad interdiscursiva.

Es significativo el papel que Vattimo concede a la religión y la teología "secularizada" en la constitución de la comunidad democrática, un viraje hacia el cristianismo que nos puede servir para ilustrar las diferencias entre Vattimo ("teísta") y Rorty ("ateo") en su examen de los resultados de la hermeneútica¹¹². Habría que ver si el anunciado proceso de secularización se interrumpe en cuanto llegamos a las consideraciones de Vattimo acerca de las conexiones entre la historicidad hermeneútica y la historia de la salvación cristiana. Ya vimos como críticos como Guignon recordaban este trasfondo religioso en el pensamiento de Heidegger -y en cierto modo rechazaban la lectura "secularizada" de Rorty. Cabe preguntar si es posible suscribir una ontología "débil" o "del declinar", intentar una reconstrucción de la racionalidad postmetafísica desde la hermeneútica, y a la vez recuperar la esperanza en las profecías de salvación cristianas, o el sentido moral de la *pietas* en las relaciones con otras culturas y subculturas. Es como si volviéramos a la escatología heideggeriana, aunque esta vez con un añadido ético-político de raíz socialcristiana.

Otro aparente punto de contacto entre Rorty y Vattimo se refiere a la identificación de la hermeneútica con una forma de discurso "anormal". En varios lugares, el italiano va a utilizar la oposición kuhniana entre "ciencia normal" y "ciencia revolucionaria"¹¹³, y seguirá al norteamericano al oponer la epistemología (discurso normal) a la hermeneútica (discurso anormal)¹¹⁴. También cita positivamente la relación que establece Rorty entre el discurso hermeneútico y la relación con el desconocido, y está de acuerdo en la utilidad de la hermeneútica a la hora de reconocer la inconmensurabilidad de los discursos humanos:

¹¹¹ Vattimo (1991:52-53), (1992:66-67), (1997b:2-3).

¹¹² Vattimo (1996:65-79). En este texto señala los puntos de conexión entre la hermeneútica heideggeriana y la ontología cristiana. El "ateísmo" rortyano puede percibirse claramente en Rorty (2000a). Para una crítica a Rorty desde supuestos teológicos progresistas, cfr. Kung (1990:63).

¹¹³ Por ejemplo, para explicar los mecanismos que subyacen a las vanguardias artísticas. Cfr. Vattimo (1985:83-98).

¹¹⁴ Vattimo (1985:132-136), (1991:58-62).

Con esta insistencia en la alteridad radical que constituye la condición de partida del discurso hermenéutico, Rorty determina seguramente uno de los rasgos característicos de la teoría de la interpretación.¹¹⁵

Para Vattimo, la conflictividad, la dislocación o la multiplicidad son características del *Zeitgeist* postmoderno que deben ser asumidos por toda filosofía de corte hermenéutico. En este sentido, la constitución de la hermenéutica como un nuevo espacio o *koiné* de la filosofía continental, un entorno en el que caben no sólo Gadamer o Ricoeur, sino Derrida y Foucault, o Apel y Habermas, supone en la práctica la desaparición de criterios de "normalidad" o "anormalidad" discursiva¹¹⁶. Vattimo se hace eco del contexto norteamericano, donde la filosofía "hermenéutica" o "continental" es una forma de discurso "anormal", frente a la "normalidad" de la filosofía analítica. Pero pese a este acuerdo puntual, no va a estar de acuerdo con las conclusiones que extrae Rorty, sobre todo en la aparente sustitución de la filosofía por la antropología, o en el sesgo irracionalista y derridiano que parece tomar la hermenéutica rortyana.¹¹⁷ Volveremos sobre esto posteriormente.

Por último, tenemos la valoración del impacto y consecuencias de la hermenéutica para una política democrática de izquierdas, que ya mencionamos. Vattimo considera que la desatención tradicional de la filosofía hermenéutica hacia la cuestión de la emancipación política fué motivada por cuestiones teóricas internas, como el combate con el fundacionalismo filosófico, y por coyunturas históricas concretas ya superadas, como la implicación de movimientos filosóficos en sistemas políticos totalitarios. Con el colapso del sistema soviético y la mundialización económica la situación ha cambiado, y la tajante distinción entre filosofía y política debe revisarse. Así, siempre según Vattimo, existe una relación significativa entre los problemas que aborda la filosofía hermenéutica, y aquellos a los que se enfrenta la izquierda política en las sociedades democráticas:

Los dos rasgos constitutivos de la hermenéutica -distanciamiento de los fundamentos y liberación del conflicto de interpretaciones- son también los rasgos con lo que podemos describir lo que ocurre en las democracias industriales avanzadas, en la atmósfera babélica de la sociedad de mercado y en la correlativa afirmación de identidades comunitarias restringidas, que tienden a estallar al margen de cualquier coordinación y a producir fenómenos de disolución del vínculo social.¹¹⁸

La hermenéutica debe servir para informar o inspirar teórica y prácticamente a una "izquierda nihilista" que lidie con la nueva situación surgida tras el colapso del sistema soviético y el proceso de globalización; una nueva izquierda no igualitarista, centrada en la reducción de la violencia y el aumento de la competitividad económica y cultural, que pueda dar respuesta tanto al pluralismo o relativismo axiológico de raíz consumista (la "cultura del supermercado") como al resurgir de los fundamentalismos

¹¹⁵ Vattimo (1985:133).

¹¹⁶ Vattimo (1991:57).

¹¹⁷ Vattimo (1985:133-134), (1992:58-62).

¹¹⁸ Vattimo (1996:53)

étnicos, religiosos o comunitaristas¹¹⁹. Según Vattimo, estos dos rasgos en principio opuestos son precisamente las características de la derecha "mixta" que en Italia simboliza Berlusconi, y que puede trasladarse al reciente reforzamiento de la (ultra)-derecha norteamericana con la victoria de George Bush hijo.

Aunque no lo declare de forma explícita, la izquierda a la que se remite Vattimo es claramente postmarxista y liberal, en tanto que asume el sistema económico y político de las democracias europeas. En esto no difiere de Rorty. Ya hemos comentado como nuestro autor percibe ciertos resultados de tipo político, aunque muy a largo plazo, si escogemos el modelo alternativo de comunidad intelectual y moral que nos propone la hermeneútica¹²⁰. También hemos examinado con algún detalle la narrativa rortyana acerca del devenir de la izquierda en los EE.UU., y el papel que Rorty pretende jugar en la conciliación de la actividad intelectual y teórica con la consecución de objetivos prácticos concretos.

Sin embargo, parece que Vattimo concede excesiva importancia a lo que Rorty considera una simple actitud intelectual. La hermeneútica, nos dice Vattimo, debe superar el conflicto de interpretaciones y dar con una racionalidad "histórico-narrativa-interpretativa", con una filosofía de la historia que asuma el colapso de la metafísica, para poder así dar respuestas a las preguntas ético-políticas acerca de la democracia y la emancipación.

Una explícita filosofía de la historia es necesaria a la hermeneútica para no traicionar su propia inspiración original, recoyendo de un sólo golpe en la metafísica, de la que quería escindirse, y en la vaciedad de una relativista *filosofía de la cultura*. Y una filosofía de la historia es también lo que han necesitado siempre, al menos en la sociedad moderna donde las masas han tomado la palabra, todos los movimientos políticos de emancipación.¹²¹

La filosofía de la historia pasa a ser uno de los ejes de la acción política. Rorty, por el contrario, opta por una filosofía de la cultura etnocentrista precisamente porque prescinde de una ontología o una filosofía de la historia; y sobre todo se esfuerza por mantener alejada a la filosofía de la política. Su sugerencia de una *banalización* del lenguaje político, del abandono del léxico filosófico en la crítica y discusión de nuestras instituciones políticas, y de la distinción clara y tajante de la política real y la política cultural, por ejemplo, no parecen cuadrar con la "izquierda nihilista" pergeñada por Vattimo.

Tampoco su afirmación de que "debemos dejar de usar la Historia como el nombre de un objeto alrededor del cual tejemos nuestras fantasías para disminuir la miseria"¹²². Rorty siempre ha afirmado que las explicaciones filosóficas de la racionalidad

¹¹⁹ Cfr. Vattimo (1996:60-64), (1997b:4-7).

¹²⁰ Cfr. *supra*, cap. III, secc. 6; cap. IV, secc. 2.

¹²¹ Vattimo (1996:57)

¹²² Cfr. Rorty (PP:54-57).

dad o del yo carecen de relevancia para el discurso político, que no existen motivos filosóficos para mantener o cambiar las instituciones y las prácticas sociales¹²³. Rorty no está interesado en "prolongar la narrativa hegeliana" de una consecución de la historia, ni en "sustituir la vacuidad marxista por la vacuidad heideggeriana" en el discurso político. Esto supondría aportar un nuevo metarrelato de emancipación utilizando otras fuentes. La imaginación política y la esperanza social, y no la filosofía, tendrían ahora la palabra. Sin embargo Vattimo, con sus aspiraciones para reconstruir la racionalidad hermenéutica y contribuir a la solidez teórica de la izquierda democrática, parece creer que la hermenéutica debe servir para algo más que cumplir los sueños de realización personal.

Estas diferencias se vuelven evidentes en un artículo en el que Vattimo rechaza las acusaciones de irracionalismo y esteticismo que se suelen hacer a la hermenéutica, redirigiéndolas hacia ciertas lecturas "arriesgadas" de este movimiento filosófico. Las críticas cosechadas no serían gratuitas por cuanto habrían ciertos filósofos hermenéuticos (Rorty y Derrida) que renuncian a distinguir entre la argumentación racional y la escritura poética o narrativa, y que se refieren a la hermenéutica como un encuentro con nuevos sistemas de metáforas. Frente a ellos, Vattimo apostará por la construcción de una teoría de la racionalidad en clave hermenéutica y de una reconsideración del papel de la hermenéutica en la modernidad filosófica y cultural.

El pensador italiano comienza por la discusión de la oposición rortyana entre hermenéutica y epistemología, cuando se identifica ésta con la justificación racional y la argumentación y aquella con el encuentro y asimilación no argumentativa de un nuevo sistema de metáforas. Cabe preguntar si la distinción misma es epistemológica o hermenéutica, si se basa en argumentos o en preferencias arbitrarias. Pero esta claro que esta no es una diferenciación neutral: Rorty opta por la hermenéutica, por la línea hegeliana frente a la kantiana. Derrida ilustraría a la perfección esta posición irracionalista y esteticista, muy similar a la de las vanguardias estéticas, por cuanto la intuición poética del *coup de dès* y el ansia de novedades arbitrarias sustituyen a la argumentación racional. Gadamer, con su crítica de la conciencia estética como vivencia, sirve para mostrar como la crítica deconstructiva sigue presa de un concepto metafísico de la experiencia estética y del arte¹²⁴.

Vattimo va a optar por una radicalización de la hermenéutica, que ha de expresarse en la elaboración de una ontología y de una teoría de la racionalidad. Es decir, la hermenéutica debe superar el estadio común a Derrida y a Rorty, y en parte también a Gadamer, que tan sólo se permite un tipo de argumentación narrativo-interpretativa, que no da razón o prueba de sí misma:

La hermenéutica como teoría filosófica "prueba" su validez sólo refiriéndose a un proceso histórico, del cual propone una reconstrucción en donde se muestra que la "opción" hermenéutica -contraria, digamos, a la opción positivista y científica- es preferible y más justificable. [...] Como ya dije, no creo que sea posible reducir una reconstrucción interpretativa de la historia de la filosofía moderna a imágenes poéticas,

¹²³ Cfr. Rorty (ORV:250-251), (1994c:91-93).

¹²⁴ Vattimo (1992:58-62)

tal como la hace Gadamer en *Verdad y método*, Nietzsche en toda su obra, Rorty o incluso Derrida.¹²⁵

Así, apuesta por la constitución de una ontología postmetafísica, que desplace las teorías de la multiplicidad e inconmensurabilidad a la que se ven abocados Rorty y Derrida, contaminados por residuos metafísicos implícitos en su comprensión de la hermenéutica como un "esquema conceptual" nuevo inexplicable e inabordable argumentativamente. Esta ontología puede redimensionar el conflicto con la ciencia y la técnica, por un lado reconsiderando el papel original de la hermenéutica como proveedora de una validez para las ciencias del espíritu, y por otra parte volviendo al discurso heideggeriano sobre la filosofía del *Gestell* y el *Ereignis* de una relación postmetafísica entre hombre y ser. La hermenéutica pasa a ser una consecuencia de la modernidad, y no una refutación, y su objetivo debe ser captar la transformación del ser como consecuencia de la organización científica y técnica del mundo. Foucault, y no Rorty o Derrida, representa esta otra alternativa de la hermenéutica.

Como puede verse, Vattimo no sólo se acerca a Caputo y Guignon en su recuperación del Heidegger del "destino del Ser", sino también a Taylor en su afán epistemológico de dar a las ciencias sociales un basamento filosófico sólido, una "validez" tomada de la hermenéutica. Su toma de partido en favor de Foucault tiene mucho que ver con las reflexiones que hace a propósito de la utilidad emancipatoria de la hermenéutica y su aplicabilidad al discurso político de las democracias occidentales. El nihilismo de sus propuestas poco tiene que ver con el que Madison acusaba en Rorty, por lo que entendemos que sus propuestas no se alejan de las del canadiense, sobre todo en su consideración de la nueva racionalidad hermenéutica. Y por último, Vattimo también lee a Rorty a la sombra de Derrida antes que cualquier otro filósofo continental. Al final el filósofo italiano termina por ensamblar perfectamente con el resto del espectro crítico.

Un último apunte corrobora esta interpretación. Vattimo censura a Rorty por considerar a los sistemas metafísicos como creaciones poéticas, y en este sentido por malinterpretar a los filósofos de la tradición, por *no tomar en serio* lo que el sistema considera esencial¹²⁶. Al igual que los otros autores estudiados, Vattimo reivindica la "seriedad" del discurso hermenéutico, su atención a lo verdaderamente importante y esencial: ya sea la fidelidad a un pensador o a una tradición intelectual, ya sea la relevancia política y la aplicabilidad a los procesos de cambio social. Por contra, Rorty se dirigía hacia la hermenéutica precisamente con la pretensión de problematizar y dificultar la distinción filosófica entre usos serios y no serios del lenguaje, entre áreas importantes, centrales o fundamentales de la cultura académica y otras accesorias o periféricas. Su renuencia a etiquetar como "hermenéutica" algo más allá de un grupo de pensadores y textos es un intento más de evitar la "seriedad" disciplinar. En este

¹²⁵ Vattimo (1992:66)

¹²⁶ Vattimo (1992:70). Esta caracterización puede referirse a la deconstrucción, que precisamente utiliza los elementos marginales del texto para poner en cuestión su sentido último o canónico. Cfr. *infra*, cap. V., seccs. 1 y 2.

sentido, Rorty consuma la superación de la hermenéutica en tanto que *koiné* en su viraje idiosincrático de la filosofía a la literatura.

IV.7.- Conclusión: la comprensión antiautoritaria de la hermeneútica

Según los críticos, parece que Rorty no termina de encajar en la filosofía hermeneútica. Hemos visto como sus interpretaciones de Heidegger y Gadamer son profusamente discutidas, y se pone en cuestión la confluencia entre el pragmatismo deweyano y la hermenéutica gadameriana, quizá por las diferencias insalvables entre ambos proyectos: la retórica liberal y tecnocrática y el entusiasmo científico del primero frente a la rehabilitación de la tradición griega y la preocupación ante un mundo apprehendido técnicamente en el segundo.

Las críticas a su lectura de Heidegger siguen los mismos derroteros: no convence el intento de expurgar del filósofo alemán toda nostalgia metafísica y sustituirla por una idea más prudente de la redesccripción privada e individual, de la consecución de la propia autonomía a través de la construcción de otros lenguajes. En este punto los críticos aciertan de plano: Rorty intenta mitigar el trasfondo teológico y mesiánico de Heidegger para adaptarlo a la sensibilidad estética y política del ciudadano liberal burgués.

Tampoco parece estar de acuerdo con aquellos que ven en el paradigma hermeneútico una nueva posibilidad de cimentar las bases para unas ciencias humanas comprensivas, o una racionalidad discursiva o dialógica que aporte nuevos fundamentos a la acción política. Rorty insiste precisamente en lo contrario: no tratar a la hermeneútica como otro movimiento filosófico más, como otra determinación de la matriz disciplinar definitiva de la indagación intelectual. En nuestra lectura, Rorty pretende utilizar la hermenéutica para minar las bases de la autoridad epistemológica y moral de la filosofía. Este era el sentido de su oposición frente a la tradición analítica post-cartesiana. En el capítulo anterior decíamos que aquí había un claro movimiento ético, pues se pretende que esta nueva forma de reflexión amplíe los horizontes lógico-discursivos y metafóricos, permita hacer mejores descripciones de lo que somos y queremos. Pero es una ética desfundada, contextualizada y personalizada. La apropiación rortyana de la hermeneútica sólo tiene sentido desde una óptica pedagógica y política en la que los individuos gozan de una amplia libertad para elegir sus filiaciones y redescibir sus deseos e ilusiones.

Los rendimientos de la hermeneútica, pues, no són epistemológicos (desarrollo de una teoría de la verdad o de la racionalidad “hermeneútica”) ni metafilosóficos (localización de nuevos motivos o métodos para la reflexión filosófica). Son fundamentalmente éticos, entendidos como la sustitución de la pregunta por la verdad por la pregunta por la identidad moral. La hermeneútica posibilita la consideración del agente moral en el seno de una comunidad abierta y dialógica, en la que no existen instancias superiores (extrasituacionales, supracontextuales) que permitan definir desde un principio cuales deben ser los criterios de decisión moral. La “fusión de horizontes”

es un proceso laborioso pero casual: la única garantía aquí viene a ser la apertura al contexto, a la situación real en la que uno se encuentra.

El sesgo antiautoritario se consuma cuando la orientación de dicha apertura no es tanto hacia el pasado (como en Heidegger y Gadamer) como hacia el futuro (como en Dewey). El rendimiento final de la hermenéutica es permitirnos imaginar agentes y comunidades sin intentar aprehender previamente su naturaleza específica a partir de conceptos como "verdad" o "racionalidad", sobredeterminados por cierta tradición interpretativa. El modelo conversacional rortyano no sólo suprime la autoridad epistemológica de las intuiciones realistas articuladas filosóficamente, sino también la autoridad hermeneútica de la tradición o la costumbre. Rorty insistirá mucho en el papel de la suerte en la conformación de la "autoridad semántica" de los agentes, su posibilidad de redescibirse privadamente *ad libitum* y al mismo tiempo construir un léxico y unas prácticas públicas no humillantes. Así, esta "autoridad" sólo es una forma de expresar la esperanza por obtener comunidades cada vez más incluyentes y libres.

Pero sigue quedando un poso individualista, puesto que Rorty no pretende extraer consecuencias políticas directas de sus lecturas de los filósofos hermeneúticos. El viraje antiteológico debe salvaguardar las instituciones políticas liberales. De ahí su progresiva orientación hacia Derrida, en el sentido de privatización del discurso postnietzscheano (la teoría como la ironía privada). Como veremos, el dilema original entre conmensuración y conversación se ve sustituido por el de la sublimidad y la decencia, es decir, cómo aceptar la indeterminación en la redescipción privada sin quebrantar la necesaria fidelidad a ciertas prácticas públicas.

V.- DECONSTRUCCIÓN

V.1.- De la hermenéutica a la deconstrucción

La mayor parte de los críticos que tratamos en el capítulo anterior coincidían en que lo que Rorty presenta como una convergencia entre el pragmatismo y la hermenéutica es más bien una toma de partido por la deconstrucción, y que es en Derrida, y no en Heidegger o Gadamer, donde debe buscar apoyo para sus controvertidas tesis acerca de la verdad, el lenguaje o la filosofía. Ha llegado el momento, pues, de examinar el uso que va a hacer Rorty del pensador francés, y revisar las críticas y polémicas con otros intérpretes de Derrida. Este segundo tránsito no parece tan traumático ni forzado como el que nos trajo desde la filosofía analítica. A fin de cuentas, la raigambre nietzscheana común a hermenéutica y deconstrucción no es objeto de disputa, sino de consenso, en el espectro crítico.

Siguiendo la metáfora ingenieril de Habermas, si Nietzsche es la "plataforma giratoria" del asalto contemporáneo a la Modernidad, Heidegger vendría a ser la estructura que reposa encima de ella y sobre la que se despliegan tanto la hermenéutica como la deconstrucción. En este sentido, Gadamer encuentra varias semejanzas entre el proyecto heideggeriano de destrucción de la metafísica, y el derridiano de deconstrucción¹. Vattimo no duda en citar a Derrida como filósofo hermenéutico y en señalar su filiación heideggeriana². Hasta los pensadores hermenéuticos más desafectos con Derrida, como Madison o Caputo, coinciden en ver al francés como una (desafortunada) contribución a la difusión del pensamiento del alemán. Habermas lo expresa de la siguiente manera:

En la medida en que Heidegger fue recibido en la Francia de postguerra como el autor de la "Carta sobre el Humanismo", Derrida reclama con razón el papel de discípulo

¹ Gadamer (1986:358-359). Aún así, según Gadamer, Derrida lee a Heidegger como si aún estuviese bajo el influjo de Husserl, no percibe el complejo proceso de ruptura con la filosofía de la conciencia, un paulatino vaciamiento ontológico que va desde *Sein und Zeit* hasta *Holzwege*, y que termina con el intento de volver a los orígenes mismos del lenguaje en un estadio pre-metafísico de la cultura, de dar a las palabras su sentido verdadero y originario. De este malentendido vendrían las críticas derridianas al "logocentrismo" de Heidegger o a su lectura de Nietzsche, o a su incapacidad de percibir el sentido dialógico, conversacional, de la hermenéutica; más interesado en la *Horizontverschmelzung* que en la *differance*.

² "Las características específicas que distinguen la deconstrucción de Derrida de la visión que sustenta Gadamer de la hermenéutica no significan sino que el primero ha desarrollado la común herencia heideggeriana en una dirección diferente" (Vattimo, 1992:60).

auténtico, que asume críticamente la doctrina del maestro y la prosigue de forma productiva.³

Rorty reconoce en varios lugares esta relación maestro-discípulo, que expresaría tanto la continuidad de motivos y temáticas como el afán de crítica y superación; una combinación agonística de herencia y repudio que va a explorar y explotar en varios textos⁴. Así, no duda en reconocer que sus críticas a Heidegger parten de Derrida, y que su lectura del alemán es en cierto modo derivativa de la del francés. Pero también aclara que la continuidad que percibe entre ambos autores no se remite a un nuevo metarrelato o a una narrativa fundacional alternativa, en este caso el *Götterdämmerung* del fin de la metafísica, o el desarrollo de una nueva teoría del lenguaje, o la interpretación definitiva de los textos filosóficos canónicos. Es simplemente una cuestión de interlocutores y predecesores comunes:

En particular parece aconsejable considerar a Heidegger y Derrida simplemente como filósofos postnietzscheanos, asignándoles un lugar en una secuencia de la conversación que va de Descartes a Nietzsche y más allá de él pasando por Kant y Hegel, en vez de considerarlos como iniciadores o como manifestación de una ruptura radical. Aunque admiro sin reservas la originalidad y las facultades de ambos pensadores, ninguno de los dos puede evitar que sus lectores les contextualicen.⁵

Así pues, nuestro autor solapa deliberadamente hermeneútica y deconstrucción, aunque no en la forma académica de la contrastación erudita de dos sistemas filosóficos afines, ni en la forma romántica de la síntesis creativa y rupturista con el discurso de los contemporáneos. Más bien, puede describirse su tarea como una *recontextualización interesada* que permite cimentar algunas de sus más polémicas tesis neopragmatistas, algo parecido a lo que hizo con los filósofos tardoanalíticos en su ajuste de cuentas con la filosofía de orientación epistemológica.

Podría decirse que desde el bronco debate entre Searle y Derrida a propósito de Austin en 1977, las relaciones entre filosofía analítica y deconstrucción se han vuelto algo más fluidas. Los críticos literarios leen más filosofía del lenguaje, y algunos filósofos analíticos encuentran en Derrida notables coincidencias con sus posiciones. Entre los estudiosos derridianos de formación analítica, Rorty es uno de los más destacados contribuyentes a esta situación de intercambio o conversación⁶. Así, en

³ Habermas (1985:197).

⁴ Cfr. Rorty (1984b:5-6), (CIS:141-142), (EH:137-138).

⁵ Rorty (EH:16).

⁶ Cfr. Dasenbrock (1989:3-13). En su introducción a un volumen colectivo dedicado precisamente a la convergencia entre deconstrucción, filosofía analítica y teoría literaria, Dasenbrock elabora una narrativa que comienza en el conflicto o la colisión entre tradiciones (Derrida-Searle) y termina en una progresiva asimilación de motivos y lecturas, en la obra de filósofos de formación analítica dedicados a otros menesteres (Rorty, Cavell) o críticos literarios interesados en la filosofía reciente (Culler, Gasché, Norris). La proliferación de ensayos dedicados a mostrar conexiones entre Derrida y Wittgenstein o Austin (como los de Staten y Fish) muestra como al menos la filosofía anglosajona ha aceptado entablar conversación con la continental. Rorty también sustenta bibliográficamente (Greene, Wheeler, Staten) los puntos en común entre la filosofía analítica del lenguaje y Derrida. Cfr. Rorty (CP:162n, ORV:203n-

alguna ocasión nuestro autor se lamenta de que aún no haya sido escrito el libro que facilite a los filósofos analíticos hacerse una idea cabal de los planteamientos del francés, una suerte de *Derrida para davidsonianos* que permita salvar las distancias entre la filosofía anglosajona y continental y cree las condiciones "pedagógicas y ecuménicas" para relajar, si no suprimir, la barrera del Atlántico⁷.

Frente al modelo antagonístico de aproximación, que ejemplificaría Searle⁸, Rorty parece abogar aquí por una vía más diplomática que permita la filtración o traslación de los motivos derridianos -si quiera los menos idiosincráticos o exasperantes- a la filosofía del lenguaje anglosajona, con la esperanza de encontrar puntos de coincidencia entre Derrida y Wittgenstein, Quine o Davidson. Pero llegados a este punto, el neopragmatista nos recuerda constantemente que Derrida entra en Estados Unidos a través de los departamentos de Lengua y Literatura, con consecuencias muy relevantes para su recepción norteamericana.

Porque Derrida es percibido entre teóricos y críticos de la literatura como un filósofo central a la hora de postular una teoría contemporánea del signo y del lenguaje, como fundamento teórico de un método de análisis y crítica textual e intelectual, la deconstrucción. Además, juega un importante papel en el progresivo cambio en la auto-percepción de la misión de la teoría en los departamentos de literatura, un cambio que va en la dirección de la politización de la teoría, del uso de la deconstrucción para cimentar una política de izquierda radical marcadamente antiliberal⁹. Estas dos caracterizaciones son claramente contrarias a los intereses de Rorty.

Nuestro autor se va a oponer claramente a la consideración de la deconstrucción como movimiento teórico o "escuela", con el fin de distanciarse de los críticos -tanto filosóficos como literarios- y así cerrar el paso, por un lado, a las lecturas que podemos denominar "positivas": aquellas que presentan a Derrida ya sea como prolongación dialéctica o ruptura programática con la tradición occidental, y por otro, a las lecturas políticas que lo sitúan en la vanguardia de la crítica a la democracia liberal. Una vez

204n) Por su parte, Bell (1992) intenta mostrar como Rorty censura de hecho a Derrida para poder asimilarlo al neopragmatismo o a la filosofía analítica.

⁷ Rorty (*VP*:369).

⁸ Pese a que Rorty critique a Searle por "subestimar" e "hipersimplificar" la situación dialéctica de Derrida con la tradición, está de acuerdo con él en que el pensador francés se apresura y equivoca al describir a Austin como un pedante metafísico; y que el antifundacionalismo derridiano ya estaba presente con anterioridad en la obra de filósofos tardoanalíticos como Quine, Sellars o Davidson. De todas formas, Rorty se refiere socarronamente a ese "muy husserliano elogio" de Searle a la claridad, rigor lógico y contenido intelectual de la filosofía analítica frente a la deconstrucción, y a su "obsesión por los problemas de manual de filosofía" de los que se mofarían Nietzsche o Derrida. Cfr. Rorty (*EH*:126n-127n, 136n-137n), (1995g:176-178).

⁹ Cfr. Rorty (*EH*:190-196), (1995g:168-169), (1996i:13-14). Aunque no esté del todo de acuerdo con los usos políticos izquierdistas de la deconstrucción, no duda en afirmar que prefiere una izquierda poco útil o abstrusa a ninguna izquierda. Posteriormente volveremos sobre este punto.

más, Rorty va a insistir en su lectura negativa o terapéutica de un filósofo, en este caso Derrida¹⁰. Siguiendo nuestra nomenclatura, Rorty intentará mitigar o contrarrestar ciertos *efectos de lectura* de Derrida en el mundo anglosajón.

Pese al interés pedagógico o sociológico en normalizar la presencia de Derrida en los departamentos de filosofía norteamericanos, Rorty quiere ir más allá, hacia una lectura de los resultados metafilosóficos y axiológicos de la deconstrucción más acorde a su particular programa neopragmatista y socialdemócrata. Por eso los temas que hemos venido presentando a lo largo de este trabajo, y que repasábamos cuando hacíamos la crónica del paso rortyano de la epistemología a la hermeneútica, siguen aún vigentes. En efecto, Rorty volverá una y otra vez al modelo conversacional abierto u "horizontal" en la descripción del quehacer filosófico, matizándolo axiológicamente con la oposición entre discursos "serios" y "no serios", esto es, públicos y privados, y valorando su aplicabilidad a la vida moral e intelectual de occidente. Para ello utilizará profusamente a Derrida, como antes hizo con Heidegger y Gadamer.

Porque el filósofo norteamericano va a proseguir con el pensador francés la tarea crítica que le llevó a abandonar la filosofía analítica y actualizar el pragmatismo: desarrollar una nueva descripción del lenguaje y de la cultura, de la verdad y de la moral, ajena al universalismo y racionalismo de corte ilustrado, pero que no ponga en cuestión el compromiso con la política democrática¹¹. De manera esquemática, los motivos que Rorty busca en Derrida son los siguientes:

i) la reflexión sobre el lenguaje como vía de superación de la filosofía representacionista, que en Derrida se radicaliza en su crítica al "logocentrismo" y su defensa de la primacía de la escritura, la indeterminación e irreductibilidad del texto, la intercambiabilidad del "concepto" y la "metáfora", etc.; todo ello tendente a acabar con la posibilidad teórica de determinar lo que es el lenguaje o la comunicación;

ii) el abandono del marco reflexivo epistemológico, disciplinar o metodológico, que Derrida asume de forma expresa por su renuncia a presentar la deconstrucción como otro método más de análisis o resolución de problemas filosóficos, como técnica propia de una disciplina concreta [*Fach*], y que en último término supone una consideración no epistemológica (estilística o genérica) de los "textos" que constituyen la tradición humanística occidental -esto es, la filosofía, la literatura y la ciencia como "géneros de escritura", antes que como disciplinas, técnicas o artes con distintos objetivos, métodos, etc.;

iii) el reconocimiento efectivo de la alteridad en la constitución axiológica de la identidad, tanto en el terreno de la propia subjetividad como en la tarea intelectual del

¹⁰ Cfr. Rorty (*EH*:169-171), (1995g:166-185), (1996i:13-17).

¹¹ Cfr. Mouffe (1996:1-2). Pero esta crítica nos advierte que "la existencia de un territorio común entre Derrida y Rorty no evita reconocer importantes diferencias entre sus planteamientos". Este aviso evidente es la *conditio sine qua non* que posibilita un diálogo fructífero entre ambos autores, en este caso para la consecución de una teoría no fundacionalista de la política democrática.

filosofar (el suplemento, la huella), o en recuperación explícita de discursos anormales o marginales (el judío, el sodomita, el enamorado), o el recurso a formas, estilos y términos heterodoxos que plasmen la voz de la singularidad creativa en la escritura y la conversación;

iv) la contribución al replanteamiento del papel de la filosofía en una nueva cultura secularizada, en tanto en cuanto los "desplazamientos" conceptuales o metafóricos y axiológicos de la deconstrucción suponen de hecho la posibilidad de presentar descripciones alternativas de nuestras prácticas sociales en ámbitos tan variados como la investigación científica, la responsabilidad moral, la creación y recepción literaria, la actividad política o la misma reflexión filosófica; sin una jerarquización filosófica o teórica de conceptos, discursos o disciplinas dentro de la cultura liberal.

Acaso los críticos provenientes de la hermenéutica tengan razón, pues, y Derrida ha terminado sustituyendo a Heidegger o Gadamer en sus escritos. Quizá es simplemente una cuestión de interés pragmático por resolver estos problemas de una manera aún más satisfactoria e interesante -es decir, más acorde a los intereses teóricos y políticos propios. Encontramos un ejemplo de esto en el uso frecuente de Derrida para el desarrollo del concepto rortyano de *ironía*, noción que conforma un modelo de agente moral, un modelo de discurso e incluso un modelo de subjetividad excéntrica, creativa, y fundamentalmente *privada*¹². En este punto, filósofos de orientación hermenéutica como Gadamer (o Taylor, o MacIntyre) no parecen ser de mucha utilidad, más bien al contrario.

Pese a todo, en Derrida falta -o sobra- algo. Rorty necesita "complementar" su lectura de Derrida con algún tipo de anclaje *público*, de interés social, de delimitación de las anarcoides y estetizantes "alusiones privadas" en aras del cultivo de la "solidaridad" socialdemocrática. Porque como ya dijimos, es plenamente consciente de que Derrida es parte de la munición habitual de la "izquierda académica" norteamericana. Y para nuestro autor los usos políticos de la deconstrucción son del todo ineficaces, y llevan a ignorar la posibilidad de una política reformista de izquierdas, a inhibir la participación en campañas políticas concretas en favor de la militancia en movimientos intelectuales tan sofisticados como espúreos, y a sustituir la esperanza social pragmática por el resentimiento nietzscheano.

En este punto sus principales contendientes serán Paul De Man y sus discípulos norteamericanos, a los que criticará repetidamente por la dimensión política que le prestan a la deconstrucción. En efecto, si bien Rorty reconoce la copaternidad de De Man tanto en la popularización de la deconstrucción como en la revalorización académica de la crítica literaria, es evidente que le asigna un papel muy distinto al de Derrida. Así, no sólo rechazará la reducción metodológica y la fijación disciplinar de De Man como una inopinada vuelta al esencialismo, sino que tachará de absurdas sus pretensiones de poner la crítica literaria y el análisis lingüístico al servicio de la

¹² Cfr. Rorty (*CIS*:91-113,141-156).

solución de problemas políticos e ideológicos, como requisito teórico y práctico indispensable¹³.

Del mismo modo, Rorty confiesa no entender que Derrida se vuelva hacia Marx tras la caída del Muro de Berlín y con el socialismo real completamente difunto, y reconoce no poder leer como contribuciones a la filosofía política textos como *La política de la amistad*, como también denuncia los intentos de aplicar la deconstrucción a la política radical de orientación marxista o feminista¹⁴. Así, este ánimo políticamente radical se verá atemperado por su asociación, en una última pirueta contextualizadora, con Habermas¹⁵. Rorty consigue por fin ejemplificar su separación entre lo privado y lo público interpretando ecuménicamente la obra de los dos filósofos que considera más importantes en este final de siglo, aunque por distintos motivos: el francés por la proliferación y variación de discursos irónicos en un constante proceso de ampliación de lo expresable en contextos inciertos, más allá de la filosofía o de la literatura, y el alemán por la constitución de una comunidad más solidaria, menos distorsionada comunicativamente, más consecuente con los principios socialdemocráticos de justicia y cultivo del interés común.

Una vez más, Rorty ha tomado el timón y pilotado la nave hacia sus propios muelles: la filosofía de orientación pragmática y la política de orientación reformista. Evidentemente no podremos tratar todas estas temáticas con la profundidad y minuciosidad que nos gustaría. Pero este resumen muestra como Rorty se distancia explícitamente de otros lectores de Derrida; de aquellos que pretenden acercarlo a la tradición filosófica y lo presentan como un pensador que ofrece argumentos o analiza condiciones de posibilidad, que mantiene las distinciones disciplinares y profesionales y que alberga un pensamiento trascendental. Por eso en sus artículos sobre Derrida, éste tiene casi tanta presencia como las lecturas antagónicas de Christopher Norris, Rudolph Gasché, Jonathan Culler o Geoffrey Bennington.

Pese a sus distintas filiaciones, todos estos críticos validan las diferencias y distinciones que Rorty pretende desdibujar, y acusan a nuestro filósofo de malinterpretar, tergiversar o ignorar los elementos del pensamiento derridiano que no casan con el "relativismo" e "irracionalismo" del neopragmatista. Y para ello, siempre según Rorty, prescindirán de lo que es verdaderamente valioso en Derrida: su "libre juego" imaginativo, su esfuerzo por diferenciarse, por salir de la filosofía de su época, por distinguirse de sus maestros y contemporáneos y autocrearse intelectualmente a partir de un estilo irónico y festivo¹⁶.

¹³ Cfr. Rorty (*EH*:183-197). Abundaremos en este punto en el próximo epígrafe.

¹⁴ Cfr. Rorty (1995i), (1996i), (1995g:193-195), (1993d).

¹⁵ Rorty (*VP*:341-365) Aunque no lo indique explícitamente, nos parece que esta relación de complementariedad es una actualización de la que estableció entre Heidegger y Dewey en *La filosofía y el espejo de la naturaleza y Consecuencias del pragmatismo*. Cfr. *supra*, cap. IV, secc. 2.

¹⁶ Cfr. Rorty (*EH*:125,167-168), (*CIS*:143-144), (*VP*:379-380).

También la cuestión política será objeto de controversia. Al desvincularse de la tradición filosófica y hacer una lectura despolitizada y estetizante (aunque veremos que también moral) de Derrida, Rorty parece favorecer una suerte de neoconservadurismo favorecedor del *statu quo* y crítico con cualquier intento político de trascender las democracias capitalistas¹⁷. Con esto queda anticipado el espectro crítico, en el que participa el propio Derrida.

V.2.- Derrida y la deconstrucción: identidad y diferencia

Hasta ahora hemos tratado prácticamente como sinónimos los términos "Derrida" y "deconstrucción", algo que Rorty se resiste a hacer en sus escritos:

No veo una conexión real entre lo que hace Derrida y la actividad denominada "deconstrucción", y desearía que esta palabra nunca hubiese cuajado como descripción del trabajo de Derrida. Nunca he encontrado ni he podido inventar una definición satisfactoria para tal palabra. Frecuentemente la uso como apócope para "el tipo de cosas que hace Derrida", pero lo hago *faute de mieux* y con un ademán auto-exculpatorio.¹⁸

Rorty intenta hacer aquí una distinción significativa. Por un lado tendríamos "el escritor de carne y hueso", "divertido, ingenioso, original, poético, extraordinariamente imaginativo". Por el otro, esa "cuasipersona" aburrida, esa "marioneta de plástico" en cuyo ombligo podemos leer "*made in USA*": un proyecto filosófico, un método para acercarse mejor a las verdades ocultas en los textos literarios y filosóficos¹⁹. Esta jocosa caracterización no es tan analítica como axiológica: Rorty quiere dirigirse a "Derrida" y olvidarse de la "deconstrucción", aunque al final no lo consiga²⁰. De hecho, podemos entender toda la recepción rortyana de Derrida y la "crítica deconstructiva" (Norris, Culler, Bennington, Gashé, Spivak, Miller, Crichtley, etc.) a partir de esta caracterización dual, de un Derrida original o fructífero (el "Derrida-Derrida"), y uno más aburrido y previsible (el "Derrida-deconstrucción", que podemos equiparar a "Derrida-teórico" o "Derrida-filósofo"). Es el viejo contraste entre el filósofo sistemático y edificante que Rorty desarrolló en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*.

¹⁷ Cfr. Norris (1985:162-166), Culler (1988:55), Crichtley (1996:23-24), Laclau (1996:62-65), Mouffe (1996:6-9). Con bastante socarronería, Rorty cita a Culler como el primero en señalar que la principal diferencia entre pragmatismo y deconstrucción es que ésta es radical y aquél conservador. Cfr. Rorty (EH:170). Es interesante señalar que estas críticas corren paralelas a las de marxistas críticos con la postmodernidad, como Terry Eagleton o Roy Bhaskar, que ven en el discurso rortyano un espécimen especialmente repulsivo del pensamiento neoconservador. Cfr. Eagleton (1996:52-53), Bhaskar (1990:198-232), Norris (1990:18-19).

¹⁸ Rorty (1996i:15).

¹⁹ Rorty (VP:393)

²⁰ Cfr. Rorty (VP:392-394).

Nuestro autor no aspira a hacer una lectura más auténtica, válida, intrínseca o autorizada del pensador francés. Una vez más, nos hallamos en un proceso de recontextualización: fructífera o estéril, novedosa o manida, útil o inútil. Rorty pretende identificar y diferenciar a Derrida dentro de la discusión sobre la deconstrucción, un procedimiento que corre paralelo a la identificación-diferenciación de Rorty en otros contextos filosóficos, por ejemplo frente a la filosofía analítica o al pragmatismo clásico. Las preferencias y resistencias de Rorty a la hora de leer a Derrida dicen a veces más de aquél que de éste. Porque tan sólo desvinculando a Derrida de los rasgos más "filosóficos" o "teóricos" de la deconstrucción (sus pretensiones de trascendentalidad, racionalidad o argumentatividad, su deseo de "cierre filosófico" o "análisis correcto" de cualquier texto) puede Rorty hacer uso de su dimensión anti-profesional, personal, privada, irónica o contingente en último término:

En resumen, creo que se puede hacer un mejor uso tanto de los juegos de palabras de Derrida como de sus palabras mágicas si se abandona la idea de que existe algo llamado "filosofía" o "metafísica" que es nuclear a nuestra cultura, y que ha estado radiando males hacia el exterior [...] Creo que haríamos bien en concebir la filosofía únicamente como un género literario más en el que destaca la oposición "clásico-romántico". No deberíamos utilizar el término "filosofía" como el nombre del polo clásico de esta ubicua posición.²¹

Las estrategias retóricas de las que se sirve Rorty para presentarnos a "Derrida" y a la "deconstrucción" son variadas, e irán apareciendo a lo largo de la exposición. De todas formas, vamos a presentarlas y contrastarlas brevemente con las de otros críticos. En primer lugar, tenemos la ya mentada filiación postnietzscheana de Derrida, y sobre todo su relación con Heidegger. Otros críticos insistirán más en elementos propios de la teoría literaria como el estructuralismo saussuriano y el *New Criticism*²², o en el temprano interés de en fenomenología husserliana²³, incluso en la posible subsunción de Derrida en los efectos tardíos del pensamiento trascendental kantiano²⁴. Estos críticos pretenden destacar los elementos epistemológicos presentes en la deconstrucción derridiana, ya sea en la forma de contribución a una nueva teoría o metodología de la lectura y de la crítica literaria, ya sea como participación en la resolución/disolución de los problemas de la tradición filosófica occidental.

Ya hemos visto en capítulos anteriores que la lectura rortyana de Heidegger no va por ahí, y posteriormente abundaremos algo más de su confrontación con Derrida. Ahora nos interesa señalar que el filósofo alemán también es usado para establecer fases o etapas en el pensamiento derridiano:

²¹ Cfr. Rorty (EH:149). En el próximo epígrafe veremos como utiliza esta oposición entre una filosofía más "clásica" (postkantiana, tanto en su versión analítica como pragmático-trascendental) y otra más "romántica" (posthegeliana, representada por Nietzsche, Heidegger o Derrida).

²² Norris (1991:1-17), Culler (1982:19-31).

²³ Cfr. Bennington (1991:85-91), Gashé (1986:271-273), ambos a propósito de la escritura.

²⁴ Cfr. Norris (1990:254-269).

Lo mismo que Heidegger, la obra de Derrida se divide en una etapa inicial, más profesional, y una etapa posterior en la que su escritura se vuelve más excéntrica, más personal y más original.²⁵

La distinción entre un Derrida temprano y otro tardío le servirá para ignorar las pretensiones filosóficas de verdad y validez que rastrean Gasché, Norris o Crichtley, y que el prefiere sustituir por el impulso de autocreación ironista, postfilosófico y vitalista, que ve en sus escritos más recientes²⁶. Así:

Tan pronto pasa de las primeras críticas a Husserl, a *Glas* y a textos como la sección de "Envois" de *La carta postal*, hay un cambio de tono. Me gustaría pensar que Derrida se desplaza del estilo académico de "normas estándar de la filosofía" de su obra temprana a un estilo más parecido al del último Wittgenstein. En efecto, me gustaría entender su obra temprana como algo parecido a un falso comienzo, del mismo modo que *Ser y tiempo* es, a la luz de la obra posterior de Heidegger, un falso comienzo, y del mismo en que Wittgenstein pensó que su *Tractatus* había sido un falso comienzo.²⁷

Otro tanto pasa con sus supuestos compañeros de viaje. Aunque Rorty reconozca la participación de De Man y de los críticos de Yale (Hartmann, Bloom, Miller) en la consagración académica de la "deconstrucción", y también tenga que ampliar la "conexión francesa" incluyendo a Lacan pero sobre todo a Foucault, Rorty persistirá en darle todo el crédito teórico -y el interés filosófico, y el espacio textual- a Derrida. Esto es lo que hace, por ejemplo, al distinguir entre dos sentidos de "deconstrucción": uno restringido y muy interesante, vinculado a los intereses filosóficos de Derrida; y otro más rígido y académico, un "método de lectura" en absoluto asimilable al filósofo francés, que propone intercambiar momentáneamente usos y prácticas entre filósofos y literatos al desenmascarar recursos metafóricos en los primeros y sistemas conceptuales en los segundos²⁸.

Más explícita aún es la extensa descripción de la "deconstrucción" que Rorty presenta en la entrada correspondiente de la *Cambridge History of Literary Criticism*²⁹. Pese a ser una contribución escrita para un manual o libro de referencia, el estadounidense presenta su propia lectura de Derrida, aunque con varios matices y concesiones a los críticos. Pero sobre todo aclara su posición acerca de la relación entre los términos "Derrida" y "deconstrucción", utilizando a De Man como elemento delimitador.

Rorty comienza por fechar el nacimiento de la deconstrucción en la conferencia que Derrida impartió en 1966 en la Universidad John Hopkins de Baltimore, "Estructura, signo y juego en el discurso de las ciencias humanas", como una ruptura

²⁵ Rorty (*CIS*:142).

²⁶ Cfr. Rorty (*CIS*:142-143), (*EH*:153-155).

²⁷ Rorty (*EH*:181).

²⁸ Cfr. Rorty (*EH*:125-127).

²⁹ Rorty (1995g)

explícita frente al estructuralismo. Ahí estaría el vínculo con Foucault. Pero pese a ello, ninguno de estos dos pensadores se describirían a sí mismos como pertenecientes al mismo movimiento filosófico. Mientras que en Derrida tenemos una vinculación explícita con la tradición filosófica -en la forma de examen y rechazo del platonismo, a través de la discusión y crítica de Rousseau, Hegel, Nietzsche, Saussure, Husserl y el propio Heidegger- en Foucault encontramos trabajos de historia y sociología de las instituciones o las disciplinas académicas, esto es, un perfil más político que filosófico.³⁰

Por muy diferentes que sean estos dos autores, ambos sirven como dos de las tres principales fuentes de inspiración para la deconstrucción -Derrida provee el programa filosófico, y Foucault el sesgo izquierdista. Ninguno de los dos pensó en sí mismo como crítico, ni soñó en fundar una escuela de crítica literaria. Sin una tercera fuente, Paul de Man, es difícil imaginar que esta escuela hubiese existido alguna vez.³¹

Van a ser los discípulos de De Man, los jóvenes egresados de Yale sobre 1970³², los que configuran el corazón de la deconstrucción en tanto que método filosófico-crítico, y los que extenderán el "movimiento" no sólo a la literatura y la filosofía, sino al derecho, a la ciencia política, a la historia y a la estética. Por eso la deconstrucción pretende ser algo más que lo que Rorty le gustaría que fuese, esto es, una manera como cualquier otra de referirse a "la influencia de ideas nietzscheanas y heideggerianas en el mundo intelectual anglófono". Pese a todo, no duda en señalar que la deconstrucción, concebida como escuela de crítica literaria, es probablemente de las más sobre-teoretizadas, específicamente filosóficas, en la historia de esta disciplina académica³³.

Ya hemos comentado brevemente porqué Rorty insiste en las diferencias entre Derrida y De Man. Pese a reconocer su papel fundamental de mediador e introductor de Derrida en Estados Unidos y abundar en las similitudes entre ambos, sobre todo en

³⁰ Un perfil políticamente nefasto, aventurará Rorty. Porque si bien Foucault comparte con Derrida las sospechas nietzscheanas acerca de la tradición filosófica, no se puede encontrar por ningún lado el carácter "sentimental, esperanzado, de un escritor idealista y romántico". Foucault parece no tener esperanza social ni emociones humanas, y viene a practicar una suerte de "distanciamiento cínico" frente a los filósofos que estudia y la audiencia a la que se dirige. En otra onda estaría un Derrida que se vincula a los autores detrás de los textos, y a las políticas izquierdistas concretas (por ejemplo, contra el racismo o la homofobia). Por eso Rorty no duda en presentar a Derrida como un *humanista* en la línea de John Stuart Mill o John Dewey, en oposición al antihumanismo furibundo de Foucault. Cfr. Rorty (1996i:13-14), (EH:370n), y de manera más extensa (CP:288-296), donde compara la esperanza social de Dewey con la desesperanza foucaultiana. Cfr. *infra*, cap. VI, secc. 2.

³¹ Rorty (1995g:166-167)

³² Aunque reconozca que la presencia anual de Derrida en Yale, y su amistad con docentes de aquella universidad como Bloom, Hillis Miller, Hartman y De Man, pueda sugerir la idea de una "Escuela de Yale" de análisis literario, existen profundas diferencias entre todos estos autores que impiden acomodarlos bajo la rúbrica de "deconstrucción". Lo único que tendrían en común es un tibio "textualismo", similar por lo demás al "idealismo" de los humanistas del s. XIX. Cfr. Rorty (CP:217), (1995g:178-179).

³³ Rorty (1995g:168-169).

lo referido a la imposible univocidad del lenguaje, hay una diferencia fundamental: De Man mantiene la distinción entre literatura y filosofía en tanto que "géneros naturales" (y no "géneros de escritura") mientras que Derrida la difumina, habla de "textos" de manera indiscriminada y confluyente³⁴.

Derrida, según mi lectura, nunca toma la filosofía tan en serio como hace De Man, ni desea dividir el lenguaje, como hizo De Man, entre el tipo llamado "literario" y algún otro tipo.³⁵

De ahí que Rorty interprete la obra demaniana como una apropiación intencionada de Derrida, tendente a presentar la deconstrucción como un método o una técnica que revelaría y subvertiría los supuestos metafísicos de la escritura, esto es, "un proceso sin fin de auto-desenmarañamiento, auto-traición y auto-subversión" que la filosofía ignora y la literatura explicita. De Man pretendería que en los textos literarios hay algo especial, algo vinculado a la verdadera naturaleza del lenguaje, unos elementos presuposicionales que la filosofía viene ignorando. De ahí que postule a la literatura como legítima heredera de las aspiraciones de la filosofía. Del mismo modo, mantiene el *pathos* existencialista del primer Heidegger y el tono apocalíptico, mesiánico y escatológico del último. Su concepción del lenguaje y su sacralización de lo literario se parece mucho más a la retórica poética del Ser y la autenticidad de Heidegger que a la multiplicidad textual, no sólo literaria o filosófica, sino legal, política, histórica, etc., y al espíritu lúdico de Derrida³⁶.

O sea: De Man y Heidegger están afectados por la *seriedad* del discurso profesional, ya sea filosófico o literario, mientras que Derrida se mantiene en la falta de seriedad de un discurso fronterizo y plural, irreductible a géneros previamente delimitados. Derrida se dedica al juego de las "bromas" o "alusiones privadas"³⁷. En otro lugar, Rorty va a utilizar una terminología aún más explícita. De Man tendría una *teología positiva* pareja a la *teología negativa* de su crítica a la filosofía: necesita de una tradición filosófica cartesiana, de todo un discurso sobre presencias "ontoteológicas" (conocimiento inmediato, intuiciones que se autoconvalidan, ideas claras y evidentes presentes en la conciencia), de una "metafísica de la presencia" que se extiende por todo el lenguaje y que debe ser abandonada:

De Man necesita el "discurso de la filosofía" de la forma en que un teólogo negativo necesita la teología positiva -como muestra de aquello que debemos abandonar [...] En mi opinión, De Man y la tensión constructiva y polémica del primer Derrida -la tensión que produce nociones como la de "huella"- no representa más que una *inversión* más de una posición filosófica tradicional.³⁸

³⁴ Rorty habla aquí de un "dualismo diltheyano" implícito en De Man y rechazado por Derrida. Cfr. Rorty (EH:165), (1992b:119).

³⁵ Rorty (1992b:118).

³⁶ Cfr. Rorty (1995g:175-184). Aquí cita el estudio de Norris sobre De Man.

³⁷ Cfr. Rorty (EH:171n).

³⁸ Rorty (EH:166)

En Derrida, sin embargo, la situación no está tan clara. Rorty percibe rastros de ese desgarrado actitudinal en el primer Derrida y en sus críticos anglosajones, hechizados por el nuevo panteón conceptual de "huella", "*différance*" o "archi-escritura"; o en las "infraestructuras" que no son conceptos ni metáforas de Gasché, las condiciones de posibilidad de del lenguaje filosófico en Norris, las estructuras o lógicas textuales presentes en todo texto en Culler, los elementos cuasi-trascendentales en Bennington, la experiencia de lo incondicionado en Crichtley)³⁹. Sin embargo, en su etapa más tardía lo que está presente es el ánimo del escritor cómico que desacraliza lo que antes era sagrado, que se muestra cada vez menos espantado por ese Dios ausente al que Heidegger y De Man rinden pleitesía.

Además de volver al tema del laicismo y de la secularización del pensamiento y de la cultura, hay que observar como la discusión se desplaza de los "padres fundadores" (Derrida-Heidegger, pero también Foucault y De Man) a los discípulos y comentaristas que reciben y discuten su herencia intelectual. Rorty va a historizar y analizar casi sociológicamente los *efectos de lectura* que provoca Derrida en la vida académica y política norteamericana. Así va a hablar de una efervescente disputa entre los "admiradores norteamericanos de Derrida":

Por una parte están quienes admiran a Derrida por haber inventado una nueva forma de escribir -espléndidamente irónica- acerca de la tradición filosófica. Por otra están quienes le admiran por habernos proporcionado argumentos rigurosos en defensa de conclusiones filosóficas sorprendentes. Los primeros subrayan la forma jocosa, distanciada y oblicua con que Derrida maneja las figuras y temas filosóficos tradicionales. Los segundos subrayan lo que consideran sus resultados, sus descubrimientos filosóficos.⁴⁰

En otro lugar, la nómina de lectores de Derrida se ampliará a tres grupos: los conservadores ignorantes y filósofos analíticos prejuiciosos para quienes Derrida es un bufón frívolo y un irracionalista contumaz; los filósofos y críticos literarios que ven en Derrida el pensador que dota de contenido filosófico sólido las intuiciones literarias acerca del lenguaje o del sujeto moderno; y finalmente los pragmatistas que ven en Derrida una manera interesante y personal de desembarazarse de cuestiones filosóficas y compartir las esperanzas utópicas deweyanas sin contribuir de manera significativa a su articulación teórica o a su realización práctica⁴¹.

Este frente múltiple sobre la recepción anglosajona de Derrida tiene varias consecuencias interesantes. Por una parte, el contexto académico de recepción se vuelve explícito, y determina gravemente la lectura de Derrida en Estados Unidos: el Derrida de los filósofos analíticos no es el mismo que el de los críticos literarios o los

³⁹ Cfr. Rorty (*CIS*:142), (*EH*:166-168), (1995g:193-194), (1996:41-43), (*VP*:303-304). Examinamos en detalle estas críticas en los siguientes epígrafes.

⁴⁰ Rorty (*EH*:169).

⁴¹ Rorty (1996i:13-14). El neopragmatista, junto a los críticos Hartmann y Fish, estaría entre estos últimos (el primer grupo de la cita anterior), mientras que Culler, Gasché, Norris, Bennington o Crichtley aparecen en el segundo grupo. Searle y otros críticos analíticos de la deconstrucción pertenecerían al primero.

neopragmatistas. Rorty tiene un éxito relativo a la hora de desvincular al pensador francés de las adscripciones académicas usuales no ya recurriendo a una división en facetas de desarrollo intelectual de Derrida, sino simplemente constatando la pluralidad e incompatibilidad de lecturas que ha generado.

Pero los efectos de lectura tienen mayor amplitud. Si Derrida no puede ser descrito como "filósofo" (aunque los distintos hitos de la historia de la filosofía sean su tema principal) ni tampoco como "teórico de la literatura" (aunque haya provisto de herramientas analíticas a toda una generación de críticos), ¿qué queda? Rorty opta claramente por presentarlo como simplemente como *escritor*, como uno de los futuros clásicos de las letras francesas, como el autor de unos textos que pueden servirnos para cambiar nuestra percepción de las cosas y nuestros propósitos, esto es, nuestra vida⁴². Derrida nos proporciona herramientas para modificar nuestros "léxicos últimos" acerca de nosotros mismos, y por tanto para rehacer nuestra misma identidad intelectual.

Es decir: la "privatización" de Derrida, en el sentido de su propósito eminentemente subjetivo y autopoietico, le sirve al norteamericano para desvincularse de las lecturas políticas del filósofo francés, y situarlo en el camino de la maduración personal y la lucha por la autonomía. Lo político queda cortocircuitado en la lectura ironista de Derrida. Esto queda diáfano en su comparación con Habermas:

De manera que tal vez Habermas no tuviera que modificar nada verdaderamente fundamental en su posición para hacerle sitio a Heidegger y Derrida, si consideramos éstos como personas embarcadas en empresas irrelevantes (al menos hasta donde hoy podemos juzgar) para la vida pública de nuestra sociedad.⁴³

Para Rorty, el enconamiento de Habermas contra Derrida sólo tiene sentido si vemos a éste último como un filósofo público *fallido*, como un pensador que intenta proseguir con el proyecto moderno de integración de las esferas de valor, de sometimiento de todas las áreas de la vida a la razón crítica, de "autocercioramiento de la Modernidad"⁴⁴. La "irrelevancia pública" de Derrida es, pues, el precio que hay que pagar por el uso indiscriminado de la ironía y el abandono de la oposición entre discursos "serios" y "no serios".

En resumidas cuentas: la narración rortyana sobre la deconstrucción sirve para desvincular a Derrida de la "teoría" y de la "filosofía" como proyectos intelectuales rigurosos o serios, como "fundamentos" de alguna actividad académica o disciplinar; para poner en evidencia los supuestos representacionistas y epistemológicos que subyacen en la crítica deconstructiva, y situar a De Man antes que a Derrida detrás de la "deconstrucción" norteamericana; y para invalidar cualquier lectura política de Derrida por medio de su "privatización" ironista. Como veremos, los críticos intentarán mostrar lo erróneo de estas tres pretensiones. Antes de examinar sus críticas, repasemos algo más la apropiación rortyana de Derrida.

⁴² Cfr. Rorty (EH:161-162).

⁴³ Rorty (VP:353)

⁴⁴ Cfr. Rorty (VP:343-347)

V.3.- La filosofía como género de escritura: anormalidad, falta de seriedad y cuasi-trascendentalidad

Cuando en 1977 Rorty publica su primer ensayo sobre Derrida⁴⁵, pone los cimientos un plan de trabajo muy distinto al de filósofos analíticos como Searle o críticos literarios como Norris. En este ensayo seminal ya aparecen los temas que indicábamos anteriormente: el desarrollo de una filosofía del lenguaje "terapéutica", próxima a las intenciones de Wittgenstein, como una filosofía "anormal" (antiesencialista, antirrepresentacionista, edificante) que viene a cuestionar la autoimagen de la filosofía "normal", esto es, analítica. En sus ensayos posteriores, Rorty va a ir mucho más allá, pero siempre partiendo desde la conclusión de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*: dos imágenes alternativas de la ciencia, la moral o la filosofía, y de la cultura en último término. La primera construida en torno a las nociones de verdad, ley moral o representación; la segunda en torno a nociones como interpretación, *phronesis* o conversación.

Derrida es otra voz en el debate entre dos concepciones de la filosofía: la kantiana-representacionista, también adjetivada como "clásica", "metafísica", "realista" o simplemente "racional", que relaciona verticalmente la representación (idea, proposición) con lo representado (realidad), y que tiene como modelo a las ciencias físicas y como héroe al científico riguroso; y la hegeliana-dialéctica, llamada ora "romántica" ora "irónica" ora "textualista", pero también conocida como "irracionalista", que relaciona horizontalmente una interpretación con otra, antecesores con predecesores, y que tiene como modelo la crítica literaria y como héroe al poeta edificante. Es decir: la filosofía como *Fach*, como disciplina con problemas, métodos y objetivos propios, o la filosofía como una colección más o menos aleatoria de textos, como un "género de escritura" con múltiples estilos y filiaciones⁴⁶.

Este precisamente es el *leitmotiv* de uno de los primeros ensayos extensos sobre el filósofo francés⁴⁷. En él, Derrida aparece el último y más extremo pensador en la secuencia Hegel-Nietzsche-Heidegger; nominalista, historicista y antiesencialista, que renuncia a asumir la existencia de "problemas fundamentales" y a presentar argumentos, y se limita a comentar de manera fecunda y creativa los textos de sus predecesores. Por eso Rorty renuncia a describir a Derrida como un "filósofo del lenguaje":

Para entender a Derrida, hemos de ver en su obra el último estadio de esta tradición no kantiana, dialéctica [...] Derrida habla mucho del lenguaje y se siente tentado a definirse como un "filósofo del lenguaje" [...] Pero induciría a menos errores afirmar que sus escritos sobre el lenguaje son tentativas de cara a mostrar la inconveniencia de

⁴⁵ Rorty (1977c)

⁴⁶ Rorty (CP:159-162, 217-219), (1985:5), (CIS:96-98), (ORV:113-115), (EH:151-152). Como veremos, Rorty utiliza el símil más plástico de la filosofía como una "sustancia especialmente adherente" a la que quedarían pegados ciertos autores -incluidos Derrida y Rorty-, en oposición a una simple recolección de textos posible frente a otras muchas -en las que Derrida o Rorty podrían no estar. Cfr. Rorty (VP:377).

⁴⁷ "La filosofía como género de escritura: un ensayo sobre Derrida", en Rorty (CP:159-181).

toda filosofía del lenguaje. En su opinión, el lenguaje es el último refugio de la tradición kantiana.⁴⁸

Y más adelante:

Lo que para los modernos filósofos del lenguaje parece ser una reverencia de nuevo cuño hacia el lenguaje, para Derrida es una tentativa camuflada de ubicarlo debidamente, esto es, insistir en que el lenguaje ha contraído responsabilidades con algo sito fuera de sí, en que debe ser "adecuado" de cara a cumplir su función representativa.⁴⁹

Porque Derrida no pretende reformar o replantear los problemas de la filosofía de la conciencia del s. XVIII mediante la filosofía del lenguaje del s. XX, a la manera de la filosofía analítica o de la pragmática universal, sino contrarrestarla y anularla a través de la impureza -el discurso no profesional, lúdico, alusivo, provocativo, "más escrito" en el sentido de explícitamente consciente de su textualidad. Por eso es inútil ir a buscar en Derrida "demostraciones" acerca de la naturaleza del lenguaje, de la metáfora, del signo, o de cualquier otra cosa⁵⁰. Rorty entiende que considerar la filosofía como algo más que un tipo de escritura es intentar minusvalorar el lenguaje escrito o buscar la trascendencia de la idea por encima del signo en el que se expresa, "la presencia más allá del juego". En la filosofía kantiana, la escritura aparece como "mal menor", como forma accesoria de lo verdaderamente importante: reflejar o copiar la realidad, acceder a la certeza y autoridad epistemológica, a la "representación privilegiada".

Como veremos más tarde, Derrida entiende que estos elementos también están presentes en Heidegger, en su desprecio de la escritura y su anhelo de una presencia verbal del *logos* griego. Es decir, la escritura filosófica pretende rebasar los límites mismos de la escritura⁵¹. Rorty lo expone de la siguiente manera:

La filosofía kantiana es un género de escritura que desearía no serlo [...] Los filósofos kantianos desearían no escribir, sino simplemente *mostrar*. Querrían que las palabras que emplean fuesen tan simples que careciesen de presuposiciones. Por lo que tienen a bien pensar que, al menos en ciertos países la filosofía no tiene pretensiones literarias gracias a que ha alcanzado el cauce seguro de la ciencia [...] La réplica de Derrida es que nadie puede prescindir de pretensiones literarias -de la escritura- ni siquiera contentándose con demostrar cómo encajan las cosas dentro de un contexto previamente establecido.⁵²

⁴⁸ Rorty (CP:162). Cfr. también Rorty (1977c:675-676).

⁴⁹ Rorty (CP:170). Cfr. también Rorty (1984b:5): "[Derrida] quiere convencernos de que no hay una jerarquía natural entre lenguajes, no existe una estructura aupada por un super-lenguaje que nos permita concebir todos los demás lenguajes, o unas palabras que clasifiquen todas las demás palabras. No hay un lenguaje privilegiado en el que podamos expresar distinciones odiosas entre lenguaje verdadero y falso."

⁵⁰ Rorty (1984b:6). Rorty nos avisa: "Cuando des con algo parecido a un argumento, recuerda que la argumentación requiere de un vocabulario común y de un conjunto de creencias compartidas por hablante y oyente, y que Derrida no tiene ninguna intención de compartir *las tuyas*. Si parece que lo hace, es por molestar, porque sabe que así fastidia."

⁵¹ Cfr. Rorty (CP:163-164), (1977c:676-678).

⁵² Rorty (CP:177)

Se puede establecer, pues, un paralelismo entre Rorty y Derrida: éste hace con la filosofía europea lo mismo que aquél ha intentado hacer en la región de la filosofía analítica: exponer y criticar las aporías que subyacen a los supuestos representacionistas, especulares, presenciales o metafísicos, que operan incuestionados en los textos, y oponerlos a otra manera de describir y comprender la actividad filosófica o intelectual, y misma idea de cultura. Rorty vuelve a introducir la división entre la normalidad y la anormalidad, en un sentido kuhiano (discurso metacientífico) pero también freudiano (discurso metasexual), a propósito de la crítica de Derrida a Rousseau. La ciencia normal, la política normal, la filosofía normal, consisten en asumir acríticamente el escenario que el lenguaje (normal) nos ha venido presentando, del mismo modo que la sexualidad normal asume como naturales cierto tipo de prácticas⁵³.

El científico, político o filósofo anormal (revolucionario, edificante) necesita de la escritura para cambiar el escenario heredado, para pasar de "colocar las cosas en su sitio" a cambiar el vocabulario que utiliza para determinar lo que son "cosas" y "sitios". Pero en el caso específico de la filosofía, como en el del sexo, la diferencia entre discursos "normales" y "anormales" se ha vuelto irrelevante, es decir, la conversación ya no es seria:

A mi parecer, la distinción freudiana entre lo normal y lo anormal, trazada con la concreción con la que Derrida pone de manifiesto el tono sexual de gran parte del debate metafilosófico, es justo lo que necesitamos para abordar lúdicamente la diferencia entre kantianos y dialécticos [...] A mi modo de ver, [este debate] es tan serio como el debate entre prácticas sexuales normales y prácticas sexuales desviadas.⁵⁴

Precisamente el éxito de Derrida estaría en la forma juguetona y sugerente, en su "imaginación creativa"⁵⁵ a la hora de abordar este y otros asuntos: desdramatiza cuestiones que hasta ahora han sido consideradas centrales o muy importantes (la filosofía como *regina scientiarum*, el fundacionalismo filosófico, los elementos básicos de la searlina Tradición Racionalista Occidental) y al mismo tiempo garantiza la supervivencia de la filosofía, esto es, excluye la posibilidad de que el debate metafilosófico pueda cerrarse argumentativamente algún día. Porque la filosofía "anormal" no es nada sin la filosofía "normal", "sin constructores no hay deconstructo-

⁵³ Rorty se refiere explícitamente a la vinculación entre comportamiento sexual "normal" (heterosexual) y masculinidad en la configuración de la identidad e integridad de los varones. En Rorty (1977c:681n) aparece un catálogo de las asociaciones entre la imaginería sexual y filosófica en textos derridianos.

⁵⁴ Rorty (CP:178). Cfr. también Rorty (1977c:681). Es oportuno recordar aquí que la distinción entre usos "serios" o propios y "no serios" o dependientes del lenguaje es introducida por Austin en su teoría pragmática de los actos de habla. Para Austin, hay circunstancias en las que "el lenguaje no es usado en serio, sino en modos o maneras que son *dependientes* de su uso normal". Estos actos -los que realiza un actor en el escenario, al recitar un poema o en un soliloquio- son interpretados como una "decoloración" del lenguaje y son completamente excluidos de su teorización (Austin, 1962:63). Precisamente esta exclusión servirá de base para las críticas de Derrida y la posterior respuesta de Searle. Lo que aquí nos interesa señalar es que para Rorty Derrida resitúa el discurso filosófico occidental del lado de lo *no serio*, y en cierto modo difumina o aniquila la distinción austiniana.

⁵⁵ Cfr. Rorty (ORV:134)

res", una necesita a la otra. Por eso no cabe la imparcialidad. Aunque las afirmaciones de Derrida puedan ser equiparadas a algunas de Quine o Davidson, la salida conciliadora (como la que en ocasiones adopta Vattimo en su glosa de la *koiné* hermenéutica en la que caben prácticamente todos) no le hace justicia al econamiento del debate, ni a la distinta autoimagen que de sí mismos tienen unos y otros filósofos. Podríamos decir que Rorty pretende trivializar el debate sin ofender a los contendientes que aún se lo tomen en serio, sean kantianos serios (Searle) o hegelianos serios (Taylor).

Sin embargo, el mayor rendimiento de Derrida, desde una óptica pragmatista, está en su renuncia a formular una "filosofía primera" de inspiración lingüística (tal y como la filosofía analítica ha pretendido), lo que se corresponde con el principio pragmático de "no bloquear la investigación", de plantear cualquier efecto teórico o solución práctica como una nueva "situación problemática" a resolver:

Derrida argumenta que nadie puede dar sentido a la idea de un último comentario, de un punto y final de la discusión, de un buen fragmento escrito que sea algo más que un pretexto para escribir otro aún mejor.⁵⁶

Derrida nos ayuda a entender lo que denominamos "filosofía", y en general cualquier otra tarea intelectual, es decir, escrita, a la manera de la lógica de la investigación deweyana, como un proceso *sine die* en el que pese a los cambios y las transformaciones no puede plantearse algo así como un final definitivo. Rorty también acerca al pensador francés al pragmatismo cuando lo presenta como artífice de uno de los últimos episodios de la secularización de la cultura, y cuando caracteriza la deconstrucción derridiana de la noción de "referente" o "exterioridad", su contextualismo radical (el polémico "no hay un afuera del texto") no como una nueva "ontología textual", sino como una crítica de la noción de ontología; de la misma manera que la noción jamesiana de la verdad como lo bueno para la creencia no supone una teoría de la verdad ni una epistemología, sino una crítica a toda teoría de la verdad o epistemología.

En ambos casos tenemos un intento consciente de liberarse de algo que hasta entonces era considerado como fundamental, de redescubrir el estado de la cuestión en otros términos totalmente distintos. Exactamente igual que los intelectuales laicos del s. XIX se liberaron de la idea de Dios, que durante tantos siglos había dominado la cultura:

Derrida sugiere qué apariencia podrían tener las cosas de no tener incrustada la filosofía kantiana en la estructura de nuestra vida intelectual, así como sus predecesores sugirieron que apariencia podrían cobrar las cosas de no tener incrustada la religión en la estructura de nuestra vida moral.⁵⁷

Una vez más, Derrida se encuentra con respecto a la filosofía moderna en el mismo sitio que Dewey con respecto a su hegelianismo "serio" de juventud y al positivismo que invadió las universidades norteamericanas en su madurez tardía: como

⁵⁶ Rorty (CP:181)

⁵⁷ Rorty (CP:168). En cursiva en el original.

el laico que se niega a adoptar el vocabulario de los creyentes, que rechaza argumentar sobre la existencia o inexistencia de Dios y prefiere dedicarse a otra cosa. En resumidas cuentas, Derrida le sirve a Rorty para poder plantear una visión secularizada de la cultura, precisamente al eliminar la tendencia "ontoteológica" de la filosofía epistemológica. Y este efecto sí que puede ser serio: Derrida persigue un cambio en la comunidad filosófica, en la autopercepción de los intelectuales, que puede llegar a extenderse a toda la cultura; un cambio de tipo axiológico, *moral* en último término⁵⁸.

Pese a todo, Rorty advierte una faceta inopinadamente constructiva, nostálgica y arquitectónica, pernicioso en suma, en la obra de Derrida, que le lleva a elaborar una suerte de idealismo trascendental⁵⁹. Algunas veces parece como si tuviese en efecto una "filosofía del lenguaje", como si hubiese encontrado algo (un concepto, un término, un método) que le permita hablar acerca del lenguaje de manera correcta o definitiva, describirlo como algo más que un conjunto de ruidos y marcas usados para la comunicación -tal y como hacen los pragmatistas. Parece como si Derrida devanease con el esfuerzo heideggeriano de hacer a hablar al Ser, de expresar lo inefable acuñando otros términos igualmente inefables como *Ereignis*. El pensador francés parece hacer lo propio con el concepto de *huella*, en tanto que opuesta a *presencia*, y por tanto inexpresable desde el lenguaje: encontrar una nueva "temática", una "doctrina derridiana del signo", la voz de lo incondicionado⁶⁰.

En otros textos dedicados a comparar a Derrida con Heidegger, Rorty insiste en este problema. Por una parte, hay un esfuerzo consciente de diferenciación y de superación, pero por otra parece participar o proseguir con la tarea del maestro. En este sentido, se encuentra como Heidegger frente a Nietzsche: intentando superarlo pero perpetuando su obsesión por el léxico que denominamos "metafísica"⁶¹. Si Heidegger intenta cambiar radicalmente nuestro pensamiento sustituyendo las metáforas especulares y visuales por las sonoras y auditivas del *logos* originario, Derrida procede del mismo modo sustituyendo el "ver" y el "oír" por metáforas centradas en la escritura. Pero la elección de metáforas no muestra una "condición de posibilidad" del lenguaje antes no vista, ni una descripción "más verdadera" que la de los predecesores. Al contrario, Rorty encuentra ahora "caprichosa" la elección de las metáforas gráficas, y la menta haberse tomado alguna vez en serio el contraste habla-escritura⁶².

⁵⁸ Bello interpreta este elemento secularizador común a Rorty y Derrida como un intento de deconstruir la *codificación moral* que conlleva la "metafísica de la presencia". Cfr. Bello (1990a:23-24). Caracteriza a Rorty y Derrida como filósofos posthermeneúuticos, y abunda en comparaciones estilísticas y temáticas (la sustitución del formato "libro" por el de "colección de ensayos" en su producción, la unidad de sentido que puede adivinarse tras la aparente diversidad de escritos, la escritura como método de diferenciación y autocreación identitaria, etc.). Cfr. también Bello (1992:225-228).

⁵⁹ Rorty (CP:169)

⁶⁰ Rorty (CP:170-174)

⁶¹ Rorty (CIS:141)

⁶² Rorty (EH:139).

Porque parece que Derrida, como Heidegger, pretende "cerrar filosóficamente" el problema, dar con la única metáfora verdadera, con la forma en la que son las cosas. Si Derrida describe a Heidegger como un intento fracasado de hacer filosofía desde fuera de la filosofía, él mismo queda preso, pese a su multiplicidad textual, de la filosofía, por mucho que intente abordarla desde una perspectiva post-filosófica o cuasi-literaria:

Gran parte de la presentación que hace Derrida de su punto de vista depende, como ya he dicho, de la idea de que la literatura, la ciencia y la política han estado vedadas de hacer diversas cosas por la "historia de la metafísica". Esta idea se reitera en la afirmación de Heidegger de que la historia del género que ha buscado un lenguaje total, único y cerrado es nuclear a toda la gama de posibilidades humanas del occidente actual. Esta afirmación parece muy poco plausible.⁶³

Rorty formula dos estrategias posibles para superar este dilema. Por una parte, confirma la pluralidad textual en la tradición occidental, la convivencia de distintas metáforas y juegos de lenguaje, y por tanto rechaza la presentación heideggeriano-derridiana del dominio de la "ontoteología" filosófica en el discurso científico, literario o político. Esto sería "un intento engañoso de aumentar la importancia de una especialidad académica", de transformar una mera obsesión privada o profesional en uno de los cimientos de la cultura occidental:

Derrida habla como si este elegante dilema de manual fuese real, como si hubiese una fuerza terrible y opresora denominada "la metafórica de la filosofía" o la "historia de la metafísica", que esté haciendo la vida imposible no sólo a los ingeniosos aficionados a los juegos de palabras como él, sino al conjunto de la sociedad.⁶⁴

Por otra parte, frente al énfasis derridiano en la multiplicidad de la escritura, Rorty se remitirá a la *pluralidad de lecturas* como una "presentación realista" de la tarea del intelectual. El "sueño fundacional" de la filosofía, su autopresentación como género prescriptivo y totalizante que aspira a exponer condiciones universales de inteligibilidad o racionalidad, se ve ciertamente "deconstruido" en la práctica cotidiana del intelectual contemporáneo que alterna no sólo entre los distintos "géneros filosóficos" posibles, sino también entre cualesquiera otros "géneros de escritura". La consecuencia es una cultura "carente de *archai*, de *telos*, de teología, teleología u ontología". No sólo quedan anuladas las metáforas "verticales" de origen platónico-kantiano (la idea frente a la cosa, lo trascendental frente a lo empírico), sino también las nuevas metáforas "horizontales" que Derrida va a buscar en Heidegger (la crítica a las oposiciones binarias, lo central frente a lo marginal).

Así, cuando Derrida intenta mostrar en qué medida sus voces "huella" y "*différance*" se distancian de la tradición en una manera en que el *Dasein* heideggeriano no lo consigue, Rorty opina que Derrida se convierte el mismo en un metafísico, en el descubridor de un "léxico último" más profundo o central. Hay un doble movimiento contradictorio: por un lado se define cualquier significado posible como un juego de lenguaje más, como una nueva oposición en una red de oposiciones;

⁶³ Rorty (EH:145)

⁶⁴ Rorty (EH:144).

pero por otro lado se intenta privilegiar a uno de estos juegos lenguaje por encima de los demás -en este caso, como más allá de la "ontoteología":

Si todo lo que está diciendo Derrida es que debemos tomar menos en serio que Heidegger las metáforas muertas de la tradición filosófica, es justo responder que en sus propios primeros escritos él las toma bastante más en serio de lo que las tomó el último Heidegger.⁶⁵

Por eso el neopragmatista se desvincula de los derridianos americanos, aquellos que creen que, al señalar la estructura de oposiciones binarias que sustenta cierta filosofía, lo que hace Derrida es proveernos de un marco seguro de análisis textual. Él prefiere la salida pragmática de la destematización de las oposiciones, "no tomarlas muy en serio". Una vez más, la distinción serio/no serio se pone en cuestión.

Como veremos, este supuesto sesgo trascendental (o "cuasi trascendental") del pensamiento derridiano será uno de los *casus belli* de Rorty con discípulos y estudiosos del francés, y configurará parte del espectro crítico. Como Rorty resume irónicamente, los viejos colegas de profesión como Searle se unen en este punto a los nuevos amigos multidisciplinares como Culler en la crítica de la visión negativa y terapéutica que propugna Rorty en la que la Derrida se las arregla para disolver o evitar problemas filosóficos, antes que de re- o de-construirlos⁶⁶.

V.4.- Culler: la sobreinterpretación como teoría

Jonathan Culler es uno de los más reconocidos divulgadores de la obra de Derrida en Estados Unidos. Tanto es así, que su estudio sobre la deconstrucción fue ampliamente utilizado por Habermas en su recensión crítica de Derrida⁶⁷. En este sentido, es un participante directo en los debates que hemos venido presentando hasta ahora. Rorty lo presenta como uno de los principales representantes de la crítica deconstructiva norteamericana, aquella prefigurada por Paul De Man antes que por Derrida.

Rorty se separa de Culler en aspectos fundamentales; sobre todo en la concepción de este último de la deconstrucción como un *método crítico de lectura de textos*, informado por la teoría, que posibilita la constatación de una "lógica textual" en los textos literarios y filosóficos, una serie de oposiciones lógicas con implicaciones para la filosofía y la teoría literaria⁶⁸. La discusión acerca de la "seriedad" o "falta de seriedad" de la filosofía será otra vez uno de las líneas argumentales de la polémica.

⁶⁵ Rorty (EH:148)

⁶⁶ Rorty (EH:150)

⁶⁷ Cfr. Culler (1982), Habermas (1995:233-240).

⁶⁸ Cfr. Rorty (EH:125-126), (1995g:191).

Culler es consciente de la peculiar situación de Rorty en la filosofía norteamericana, y en principio hace una presentación que resalta sus rasgos afines a Derrida. Así, no duda en interpretar *La filosofía y el espejo de la naturaleza* como "una crítica de un filósofo analítico de lo que Derrida llama el logocentrismo de la filosofía occidental", y constata su utilidad para entender los objetivos filosóficos del proyecto derridiano: por un lado identificar la filosofía moderna con la determinación absoluta de la naturaleza de la verdad, la razón y el ser; y por otro superar dicho proyecto mediante una inversión o anulación de las oposiciones que lo conforman (esencial/contingente, fáctico/ficticio, literal/metafórico, presencia/ausencia, filosofía/literatura, etc.).

Rorty haría esto mismo en la región de la filosofía analítica, revisando las dicotomías que configuran la tradición epistemológica a partir de Descartes, "usando argumentos analíticos contra la empresa analítica". Por eso hay un "aire de familia" entre el pragmatismo y la deconstrucción:

Se puede estar tentado a identificar la deconstrucción con el pragmatismo puesto que ofrece una crítica similar de la tradición filosófica y hace hincapié en las limitaciones institucionales y convencionales sobre la investigación discursiva. Al igual que el pragmatismo [...], la deconstrucción considera las representaciones como signos que se refieren a otro signo, los cuales a su vez se refieren todavía a otros, y describe la investigación como un proceso en el que las proposiciones se aducen para apoyar otras proposiciones.⁶⁹

Pero precisamente ahí, en la comprensión rortyana de su propia tarea deconstructiva, aparece ya un problema: el compromiso final con la filosofía (aunque sea de tipo "edificante") obliga a recurrir a argumentos además de descripciones o metáforas. Por eso la obra de los filósofos edificantes nunca es pura, sino necesariamente *híbrida*, por combinar argumentaciones estrictas con otro tipo de discursos, o dicho en términos rortyanos: utiliza elementos sistemáticos en el desarrollo de programas edificantes⁷⁰.

Culler sitúa la deconstrucción en un espacio ambiguo e incómodo, que facilita tanto las críticas como los malentendidos. Porque la deconstrucción se vincula indefectiblemente al sistema que pretende sustituir, toma en serio los elementos marginales o excéntricos que este sistema describe, y no renuncia a la reflexión, a la argumentación y a la teoría:

los escritores de la deconstrucción mantienen una relación especialmente problemática con la distinción entre lo serio y lo poco serio. No estando dispuesto a renunciar a la posibilidad de una argumentación seria o a la pretensión de tratar asuntos "esenciales", la deconstrucción intenta sin embargo escapar de los límites de lo serio puesto que también contesta la prioridad asignada a las consideraciones filosóficas "serias" frente a las cuestiones de, digamos "superficie" lingüística.⁷¹

⁶⁹ Culler (1982:136)

⁷⁰ Culler (1982:135n-136n)

⁷¹ Culler (1982:134).

Frente a anulación rortyana de la dicotomía "serio/no serio", o más bien la toma de partido por el discurso "no serio", Culler viene a reivindicar aquí una perpetua oscilación deconstructiva entre ambos ámbitos, invirtiéndolos o subvirtiéndolos, resituándolos pero no anulándolos. Según este crítico, la deconstrucción se toma en serio la teoría que pretende criticar. Para mostrar esto, repasará las propuestas pragmatistas en torno a la teoría de la verdad y a la actitud frente a la investigación y la filosofía, en oposición a las de la deconstrucción. La concepción pragmática de la verdad le parece inaceptable desde un punto de vista deconstructivo, dado que insiste en el consenso y la convalidación como formas de justificación epistémica.

El problema es que los consensos y las convalidaciones, en tanto que supuestos normativos que guían la acción intelectual y moral, parten de la exclusión de las voces disidentes, de aquellos que no participan de las prácticas discursivas y sociales de la mayoría. Precisamente la polémica de Derrida con Austin y Searle se debe a la constatación de que la propuesta normativa de la tipología de los performativos parte de la exclusión de toda una serie de actos de habla.

La deconstrucción, por el contrario, se interesa por lo excluido desde la perspectiva de lo consensuado, e intenta mostrar como los mismos criterios utilizados para determinar la verdad pueden usarse en contra de lo que se determina "normalmente" como verdad:

Puesto que la deconstrucción intenta contemplar los sistemas desde el exterior tanto como desde el interior, intenta mantener en pie la posibilidad de que la excentricidad de las mujeres, los poetas, los profetas y los locos puede esconder verdades sobre el sistema del que son marginados -verdades que contradicen el consenso y no demostrables en un marco aún no desarrollado.⁷²

La teoría pragmática de la verdad, además, supone un enorme grado de complacencia con el marco de creencias, premisas o supuestos valorativos de los que partimos. A partir de la constatación de la imposibilidad lógica de distinguir entre hechos y valores o de encontrar una *tabula rasa* desde la cual juzgar nuestras creencias e instituciones, los pragmatistas sugieren el abandono total de la reflexión sobre los "fundamentos" y la consideración pragmática, utilitaria y contextual de la investigación. Si bien la deconstrucción postula algo parecido, no condena la reflexión metateórica ni el análisis crítico de supuestos, procedimientos e instituciones como una tarea estéril o *demodé*. La deconstrucción revela una "duplicidad persistente" en la noción de "verdad", una "referencia doble muy difícil de anular", que exige una solución estratégica muy distinta a la del pragmatismo.

Así, Culler critica los argumentos que utilizan pragmatistas y absolutistas para defender sus respectivas teorías de la verdad. Los primeros, pese a comprometerse con un marco de referencia cultural concreto, usan argumentos absolutistas, pretenden haber descrito la verdad "tal cual es", haber dado con la verdadera descripción de la verdad, independientemente de los consensos sociales o tradiciones culturales. El relativismo o contextualismo consiguientes parecen ser producto de una verdad esencial y

⁷² Culler (1982:137)

universal. Por su parte, los segundos recurren a argumentos de tipo pragmático en su defensa de una verdad única y absoluta, al margen de necesidades, intereses o consensos humanos. La verdad absoluta es inalcanzable, queda fuera de la investigación, pero es necesario que exista para que la investigación tenga sentido, sirve para preservar valores esenciales de rectitud y honradez intelectual. En esta doble paradoja tendríamos una característica fundamental de la deconstrucción: por una parte el logocentrismo se anula a sí mismo, y por otra la negación del logocentrismo sólo puede hacerse en términos logocéntricos. La contradicción es irresoluble en términos dialécticos y exige de una actitud distinta a la de pragmatistas y absolutistas:

La deconstrucción no tiene una mejor teoría de la verdad. Es una práctica de la lectura y de la escritura armonizada con las aporías que surgen en los intentos de decirnos la verdad. No desarrolla un nuevo marco o solución filosófica, sino que va de un lado a otro, con una ligereza que espera que resulte estratégica, entre los momentos no susceptibles de síntesis de una economía general. Entra y sale de la seriedad filosófica, de la demostración filosófica.⁷³

En el caso de los pragmatistas, además, el rechazo al absolutismo epistemológico -o al fundamentalismo filosófico- deja a la filosofía, y en general a las humanidades, en una difícil tesitura: si la filosofía es únicamente una conversación entre otras, y si no hay manera de problematizar o tomar distancia con las creencias e instituciones de la comunidad intelectual, el único medio fiable de distinguir entre narrativas o descripciones se reduce al *éxito* que estas tengan entre el público. Así se abre un abismo entre los discursos y prácticas exitosas y la reflexión teórica y crítica acerca de dichos discursos y prácticas: éstas dejan de tener algo que ver con aquellas, la teoría pasa a ser una glosa opcional e inútil de la práctica, y sobre todo se imposibilita el recurso a la crítica teórica para modificar nuestras prácticas sociales. Desde esta perspectiva, la ideología dominante queda protegida de cualquier tipo de crítica argumentativa o racional, y el aparentemente radical y crítico neopragmatismo va a ponerse al servicio del *statu quo* más conservador. El pragmatismo parece ser la ideología más adecuada a la era de Reagan⁷⁴.

Rorty rechaza estas críticas, al entender que los críticos deconstructivos sí que proponen una nueva teoría esencialista de la interpretación:

[Para Culler] la deconstrucción no es simplemente un contexto opcional, sino una manera de dar con lo que realmente está sucediendo. La deconstrucción te lleva adentro del texto de una forma que la crítica marxista o freudiana no puede. Esta afirmación pertenece a la misma carnada filosófica del debate entre realistas e instrumentalistas en filosofía de la ciencia.⁷⁵

Rorty devuelve a Culler el argumento acerca de la oposición entre teorías de la verdad, calificándolo de "disputa metafísica" que deja de tener sentido toda vez abandonemos la oposición entre "descubrir" e "inventar", entre caracterizar la interpretación de textos como la búsqueda de una lógica textual interna omnipresente o como una

⁷³ Culler (1982:138)

⁷⁴ Culler (1988:54-55)

⁷⁵ Rorty (1995g:191)

descripción favorable a los propósitos concretos del crítico en cuestión. Culler, dice Rorty, "necesita tomarse el asunto en serio", distinguir entre las posibles lecturas de un texto y el texto mismo, y por tanto se ve compelido a considerar la crítica como una conjunción de "descubrimiento" e "invención", por mucho que pretenda mantener las diferencias⁷⁶.

Otro tanto ocurre con la oposición entre "filosofía" y "literatura". Los resultados de la crítica deconstructiva no pueden ser considerados como verdades filosóficas o científicas fundamentales, ni tampoco como ilustraciones enriquecedoras de tal o cual obra. Según Culler, la crítica deconstructiva huye de lecturas canónicas definitivas, y se caracteriza como una práctica que evita la posibilidad misma de lo definitivo. Para Rorty, esto se traduce en la imposibilidad de aplicar la distinción tradicional entre literatura y filosofía, más que en sustituir a aquélla por ésta, o en aplicar la segunda a la primera. Sin embargo, Culler volverá una y otra vez a indicar que la diferencia entre literatura y filosofía no puede ser abolida por la deconstrucción, y que su poder reside precisamente en la posibilidad de usar una para entender la otra⁷⁷.

En lo que se refiere al conservadurismo de la posición neopragmatista, Rorty va a responder que si bien considera ininteligible la noción del cambio lógico de creencias (es decir, que existan razones, más allá de las creencias de que se dispone, para cambiar dichas creencias), eso no significa que las creencias no puedan cambiar: las "desviaciones creativas" en el uso del lenguaje aparecen como *causas* empíricas del cambio, nunca como *razones* formales. Filósofos, pero también novelistas, historiadores o políticos, pueden modificar nuestras creencias mediante redescripciones persuasivas, nuevos usos del lenguaje que nos impidan comprender las cosas de manera distinta a como veníamos haciéndolo. El problema es que Culler se niega a abandonar la "lógica", la "reflexión" o la "crítica", pretende que la filosofía sirve para fijar nuevas metas y objetivos; y al mismo tiempo quiere librarse del logocentrismo, mientras que Rorty considera esto imposible⁷⁸.

Además, el neopragmatista percibe en la radicalidad de los supuestos de la deconstrucción, frente a la crítica más normalizada, como un trasunto del radicalismo revolucionario, que se niega a ser juzgado en los términos de la sociedad que pretende cambiar. La deconstrucción norteamericana parece obsesionada por establecer objetivos políticos en la crítica literaria, y Culler sigue este juego cuando pretende una crítica políticamente emancipatoria, o cuando critica a Fish y al propio Rorty por proteger la ideología dominante y la sociedad capitalista⁷⁹. Rorty contraataca y caracteriza a Culler como otro miembro más de la izquierda académica, como un teórico demasiado preocupado por movimientos intelectuales como para participar en campañas políticas concretas.

⁷⁶ Sobre la oposición entre "descubrimiento" e "invención", cfr. Rorty (1996h:31-47).

⁷⁷ Rorty (1995g:193), (EH:125-126), Culler (1982:160-166).

⁷⁸ Cfr. Rorty (VP:256n-257n)

⁷⁹ Rorty (1995g:193,197)

Esta disputa se actualiza y explicita en el debate sobre la teoría de la interpretación de Umberto Eco, a propósito de las Conferencias Tanner de 1990 pronunciadas por el pensador y novelista italiano. Rorty y Culler, además de revisar y criticar las aportaciones de Eco a la luz de sus posiciones respectivas, aprovechan para mostrar sus diferencias con respecto a los objetivos y métodos de la crítica literaria, así como para precisar su comprensión respectiva de la deconstrucción⁸⁰.

Rorty interpreta la novela *El péndulo de Foucault* como una magnífica sátira acerca del fundacionalismo filosófico y la teoría literaria estructuralista, que como los rosacruces, ocultistas, templarios y otras organizaciones secretas que pueblan la novela, intentan alcanzar esencias, códigos, estructuras o taxones fijos e inamovibles. Eco, como antes Wittgenstein, abjura con esta novela de su obra teórica anterior y con ello da el último paso en el relato de maduración que Rorty denomina "el progreso del pragmatista": un proceso biográfico que lleva de la obsesión decodificadora o fundacionalista a la superación de los dualismos filosóficos, para terminar en el reconocimiento de la contingencia y la consideración instrumental de toda actividad intelectual⁸¹.

En este sentido, rechaza al Eco más teórico (el del *Tratado de semiótica general*), que presenta una teoría o sistema de interpretación lleno de complejas clasificaciones, que distingue entre "interpretación" (legítima) y "uso" (ilegítimo) de un texto, y que recurre a nociones como "coherencia textual interna"; y prefiere al más "davidsoniano" que desarrolla una semiótica holista y post-estructural, de tipo enciclopédico, en la que el universo simbólico se configura como una red de interpretantes con múltiples propósitos⁸². Por otra parte, se muestra de acuerdo con Eco en que la deconstrucción, si bien es una práctica filosófica legítima, no puede ser confundida como un modelo de crítica literaria ni tendencia de interpretación textual, sino más bien como un experimento idiosincrático (en este caso de Derrida) para mostrar como el lenguaje produce semiosis ilimitada.

Como ya vimos, habría un culpable fundamental de esta confusión: Paul De Man. Rorty se extiende aquí en las críticas a deconstruccionistas como De Man, Miller o el propio Culler, que se enfrascan en la tarea de "descubrir como funciona el texto"; tarea tan discutible como inútil para los propósitos de la crítica literaria, del mismo modo que el funcionamiento informático de un programa procesador de textos o los procesos mecánico-cuánticos que acontecen en un ordenador son del todo irrelevantes para los propósitos del usuario. Rorty resume su posición de la siguiente manera:

En otras palabras, desconfío de la idea estructuralista de que saber más acerca de los "mecanismos textuales" es esencial para la crítica literaria y de la idea posestructuralista de que es necesario detectar la presencia, o la subversión, de las jerarquías metafísicas [...] Ninguna porción de conocimiento nos dice nada sobre la naturaleza de los textos o la naturaleza de la lectura. Porque ninguno de los dos tiene

⁸⁰ Culler (1992), Rorty (1992b). Son los capítulos 4 y 5 de Eco (1992).

⁸¹ Rorty (1992b:104-109)

⁸² Rorty (1992b:114-117)

una naturaleza. Leer textos es una cuestión de leerlos a la luz de otros textos, personas, obsesiones, retazos de información o lo que sea, y luego ver lo que pasa.⁸³

Rorty va a recurrir una vez más a la oposición entre la lectura metódica (sistemática, seria, "científica") e inspirada (edificante, no seria, "humanística") de los textos, que viene a sustituir a la oposición de Eco entre "interpretación" y "uso". La lectura metódica se hace siempre desde una postura teórica explícita y omnipresente, que va a configurar toda la exégesis. Son las lecturas académicas con compromisos teóricos fuertes: interpretaciones psicoanalíticas, feministas, deconstruccionistas, de estética de la recepción, estructuralistas, neohistoricistas, etc. Este tipo de lecturas revelan un escaso interés en la literatura en tanto que conformadora de la propia subjetividad, es decir, como agente de cambio en el sistema de creencias, propósitos y actitudes que constituye nuestra identidad íntima o pública. La lectura inspiradora y sentimental es la que nos lleva al entusiasmo o la aversión, la que nos dota de nuevos léxicos últimos y por tanto modifica nuestra identidad privada:

La crítica no metódica del tipo que uno desea de vez en cuando llamar "inspirada" es el resultado de un encuentro con un autor, un personaje, una trama, una estrofa, un verso o un torso arcaico que ha tenido importancia para la concepción del crítico sobre quién es, para qué sirve, qué quiere hacer consigo mismo: un encuentro que ha reordenado sus prioridades y propósitos.⁸⁴

Aunque Rorty se declare partidario de la lectura inspirada, no por eso deja de reconocer méritos a la "maltratada" lectura metódica de inspiración teórica, como la que precogniza Culler. Porque en la crítica humanística tradicional también hay esencialismo de tipo antropológico y moral (los valores eternos que residen en las grandes obras de la tradición), y por que la "teoría" ha permitido ampliar los horizontes de lectura de los universitarios norteamericanos, permitiendo que Heidegger y Derrida entren en los departamentos de Lengua y Literatura⁸⁵.

Está claro que Culler pertenece a los lectores metódicos, a la "teoría", y usará su derecho de réplica para plantear de otra manera las cosas. Porque además de rechazar las críticas de Eco a la deconstrucción, volverá a hacer explícitas las diferencias con el neopragmatismo rortyano. En primer lugar, se declara partidario de la *sobreinterpretación*, entendida esta como una "interpretación extrema" informada teóricamente y opuesta a la "normal o sensata", que lleva sus argumentos hasta lo más lejos que puede, que aplica una "presión interpretativa" mayor que la de un "lector normal"⁸⁶.

⁸³ Rorty (1992b:122)

⁸⁴ Rorty (1992b:124)

⁸⁵ En otro lugar, Rorty planteará esta diferencia en términos de profesores "*connoisseurs* con carisma", productores de esperanza (como Harold Bloom), y profesores "teóricos pretenciosos", productores de conocimiento (como Frederic Jameson) dentro de los departamentos de Humanidades. Si bien la universidad no puede funcionar sin los segundos, son los primeros los que garantizan el entusiasmo romántico y la posibilidad de soñar con un futuro mejor. Cfr. Rorty (*FNP*:114-118)

⁸⁶ Culler (1992:127-128)

Pues este es el papel del crítico académico: aplicar todos los recursos teóricos disponibles a la comprensión y recontextualización de los textos, diseñar teorías que muestren elementos ignorados o insospechados en las grandes obras de la tradición. Aquí Culler opera como Rorty, arrima a Eco a su propuesta teórica, y lo presenta esforzado en hacer interpretaciones extravagantes o extremas de ciertos textos clásicos, o en generar una semiótica que explique "los códigos y mecanismos por medio de los cuales se produce el sentido en los distintos ámbitos de la vida humana".

El crítico sustituirá la distinción de Eco entre "interpretación" y "sobreinterpretación", o "interpretación" y "uso" del texto, por la que establece Wayne Booth entre *comprensión* y *superación*. La primera es la interpretación normal, tradicional, que exige del "lector modelo" responder a las preguntas en las que el texto incide. La segunda es la sobreinterpretación, que aquí consistiría en hacer las preguntas que el texto no fomenta o no quiere que se hagan, las que parecen fuera de lugar o ajenas a la intención del autor o del texto:

Toda esta superación se consideraría, creo, sobreinterpretación. Si la interpretación es reconstrucción de la intención del texto, éstas son preguntas que no llevan por ese camino; preguntan sobre lo que el texto hace y cómo lo hace: cómo se relaciona con otros textos y otras prácticas; qué oculta o reprime, qué avanza o de qué es cómplice. Muchas de las formas más interesantes de la crítica moderna no pregunta qué tiene en mente la obra, sino que olvida, no lo que dice sino lo que da por sentado.⁸⁷

Lo verdaderamente relevante en el discurso de Rorty no es su crítica a la oposición entre "interpretación" y "uso" de un texto -en esto coincide con el pragmatis- ta, ambas son formas igualmente legítimas de interpretación- sino su llamamiento a abandonar la búsqueda de códigos o mecanismos estructurales, su escaso interés por el funcionamiento de los textos.

En primer lugar, porque elimina las bases de lo que debe ser el estudio literario como disciplina académica: la comprensión sistemática de los mecanismos semióticos de la literatura. Siguiendo el símil rortyano del procesador de textos, Culler afirma que evidentemente un usuario normal no está interesado en el funcionamiento del programa o del ordenador, pero un académico (un informático o un ingeniero) tiene como tarea precisamente investigar y analizar dicho funcionamiento. Del mismo modo, un lector modelo puede no estar interesado en explicitar los mecanismos y efectos del texto, pero un crítico académico debe asumir obligatoriamente esta tarea.

Por eso los estudios literarios deben ser algo más que "lecturas inspiradas", que mostrar el amor o la aversión hacia personajes, autores o temas. Rorty se encuentra en la situación paradójica de que, si bien la literatura puede servir para que la gente aprenda algo de sí misma, de la literatura *per se* no puede extraerse ningún conocimiento. El pragmatismo aquí se contradice, al despreciar una comprensión eminentemente práctica de la forma en la que opera la literatura, la gama de posibilidades de la que dispone, los mecanismos que utiliza para conseguir tal o cual efecto, etc.

⁸⁷ Culler (1992:134)

Pero lo que más inquieta a Culler es que personalidades intelectuales que han hecho carrera en la academia a partir de la revisión de elementos o mecanismos fundamentales de funcionamiento de la propia disciplina, polemizando y discutiendo a sus predecesores en un intento de avanzar una comprensión más profunda de su tarea, abduquen de ella toda vez que llegan a la cúspide profesional y animen a sus posibles sucesores a que se olviden de todo el asunto:

Así, persiguen de modo sistemático destruir la estructura a través de la cual han alcanzado sus posiciones y que debería permitir que otros los pusieran en cuestión a ellos [...] Decir a la gente que debe abandonar el intento de identificar estructuras y sistemas subyacentes y dedicarse a usar textos para sus propios propósitos es intentar impedir a otras personas hacer un trabajo como aquél al que ellos deben su reconocimiento.⁸⁸

Rorty o Fish serían ejemplos de esta deshonesta actitud. En lo que se refiere al neopragmatista, tras determinar la estructura profunda y las contradicciones internas y oposiciones de la filosofía analítica en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trabajo que le granjeó popularidad y reconocimiento académico, se blindó contra cualquier posible crítica exhortando a los jóvenes estudiosos a que no hagan lo que él ha hecho. El marcado conservadurismo de estos supuestos es evidente, y la negación de las estructuras y mecanismos subyacentes lo que hace en el fondo es demostrar su existencia, y poner en cuestión las exhortaciones antiacadémicas de Rorty.

Culler también saldrá en defensa de la lectura deconstructiva de De Man, por entender que Rorty lo malinterpreta cuando lo presenta aplicando la filosofía a la literatura, o cuando supone que De Man extrae de aquella un método para leer a ésta. Lo que sí hace es mostrar hasta que punto los problemas de la filosofía son ubicuos y configuran espacios simbólicos más allá de los textos filosóficos mismos, atraviesan todo el pensamiento occidental, estructuran la identidad y el tejido de la vida social y política de nuestra sociedad. La deconstrucción es así una suerte de crítica de la ideología, del mismo modo que el "feliz pragmatismo" de Rorty supone un abandono ideológico de tal crítica⁸⁹.

Una vez más, apreciamos diferencias irreconciliables entre ambos autores. Rorty prefiere una versión "debilitada" de deconstrucción, como una simple colección de ensayos de Derrida, sin compromisos ontológicos o filosóficos en general, con el ánimo definido de borrar las diferencias entre géneros de escritura o tipos de lectura, y con la *autopoiesis* privada como única consecuencia digna de mención. Culler, por su parte, opta por una versión "fortalecida" de deconstrucción, más orientada hacia De Man, como práctica de lectura tendente a explicitar las oposiciones y tensiones que operan en los textos, con indudables consecuencias para la filosofía y la crítica literaria, y con una traducción política ineludible. Estas diferencias persistirán en los autores del espectro que revisaremos a continuación.

⁸⁸ Culler (1992:137-138)

⁸⁹ Culler (1992:141).

V.5.- Norris y Gasché: Derrida y el discurso filosófico

Christopher Norris también proviene del ámbito de la teoría de la literatura, y ha escrito una buena decena de libros sobre la deconstrucción, en particular sobre el binomio Derrida-De Man y su recepción a ambos lados del Atlántico. Por lo general, intentará presentar a ambos autores como copartícipes de un movimiento filosófico con repercusiones en la crítica literaria y la práctica política, y defenderá las pretensiones de validez, rigor y seriedad filosófica del discurso derridiano frente a aquellos que, como Rorty y Fish, pretenden acercarlo a supuestos pragmatistas de tipo irracionalista o relativista, o aquellos que, como Searle o Ellis, tan sólo ven en la deconstrucción un colosal monumento a la confusión inaugurado por críticos literarios efectistas y frívolos metidos a discutir temas filosóficos⁹⁰. Como puede verse, su ánimo crítico es muy similar al de Culler, pero arrima el ascua a la filosofía y antes que a la teoría literaria.

Norris defiende cierta lectura de Derrida dentro de la tradición filosófica occidental: ya sea frente a sus antecesores, como Nietzsche o Heidegger, o frente a sus contemporáneos, como Habermas o el propio Rorty⁹¹. En este sentido, Norris nos enfrenta a un dilema interpretativo:

Los comentaristas de la deconstrucción se dividen, a grandes rasgos, en dos bandos principales: quienes (como Rodolphe Gasché) leen la obra de Derrida como una continuación radical de temas kantianos; y quienes (como Richard Rorty) alaban a Derrida por haber dejado atrás nociones "ilustradas" tan ilusorias y haber llegado a una postura pragmatista postmoderna liberada de toda carga de metafísica sobrante.⁹²

Norris apuesta claramente por los primeros. Uno de sus propósitos es minimizar el impacto de Derrida en la teoría literaria, por considerar que ha oscurecido el trasfondo filosófico de sus aportaciones, sus pretensiones de estar haciendo filosofía, y no "crítica literaria" u otra cosa⁹³. Así, repasa los textos derridianos buscando filiaciones filosóficas y posiciones trascendentales en su discusión de Husserl, Spinoza o Foucault, con el fin de mostrar como Derrida se embarca en un tipo de argumentación rigurosa y competente en lo conceptual, característica del filósofo⁹⁴. Que el francés consume el desmantelamiento de la concepción kantiana de la filosofía, no quiere decir que abandone el trasfondo conceptual de la comprensión ilustrada, y por ende el "campo de juego" de la filosofía⁹⁵.

⁹⁰ Norris presenta el debate Searle-Derrida en Norris (1991:108-115). Cfr. también Norris (1990:188-196).

⁹¹ Cfr. Norris (1990:73-106), (1991:68-73).

⁹² Norris (1990:77).

⁹³ Cfr. Norris (1989:192). En Norris (1990:177-188) aparece una crítica destinada a mostrar como la crítica literaria es la menor de las preocupaciones de Derrida, y como los textos de Derrida "caen plenamente dentro de la tradición del pensamiento filosófico occidental" (p. 187).

⁹⁴ Cfr. Norris (1989:193-199)

⁹⁵ Norris (1989:200), (1990:268-269).

El problema radica en que, toda vez que el debate con Searle prefiguró de algún modo la forma en que Derrida iba a ser percibido en el entorno analítico, la lectura neopragmatista ha terminado de tergiversar el contenido de la filosofía derridiana. Hasta Habermas cae en la trampa:

Más específicamente, Habermas lee equivocadamente a Derrida en forma muy parecida a como los críticos literarios (y los apóstoles del neopragmatismo americano) han recibido su trabajo hasta la fecha: es decir, como un pretexto muy a punto para prescindir del esfuerzo de la crítica conceptual y declarar el fin de la época "modernista" de la razón secular ilustrada.⁹⁶

Por eso hay que entender los textos de Norris como una crítica explícita y consciente de la lectura neopragmatista y "postmoderna" de la deconstrucción. Para este crítico, Rorty no sólo ha entendido mal a Derrida, sino que rechaza cualquier apelación a argumentos de verdad o validez interpretativa (criterios de racionalidad o fidelidad textual) que puedan resolver esta disparidad en las lecturas del filósofo francés. En último término la posición rortyana da un giro irracionalista, reduce la filosofía a un juego de efectos retóricos sin solución de continuidad o criterios de inteligibilidad:

He presentado argumentos [contra Rorty] en varios lugares, pero Rorty ha respondido en la línea prevista: ¿para qué tomarnos la molestia de hablar de pretensiones de verdad, deducciones trascendentales "condiciones de posibilidad", etc., cuando Derrida nos suministra una ruta de escape de todos esos viejos y malos hábitos kantianos de pensamiento?⁹⁷

Norris va al texto derridiano para intentar mostrar dónde están las falacias y los errores de interpretación de Rorty, y deja claro que este no es un simple debate académico sobre un conflicto de interpretaciones: la posición rortyana encubre un profundo desprecio hacia cualquier forma de proyecto emancipatorio de base filosófica, ya sea en su versión clásica de la ilustración kantiana como en la versión más actualizada de la crítica de la ideología de orientación marxista. El elemento político vuelve a estar presente en el espectro crítico. Rorty estaría aquí con Baudrillard y muchos otros, proveyendo de base teórica al nuevo pensamiento conservador, post-marxista, que plantea la obsolescencia teórica de cualquier proyecto intelectual o político que critique los valores consensuados en la actualidad⁹⁸.

Norris interpreta el "liberalismo burgués postmoderno" como un relato parcial y fuertemente ideologizado, casi ficticio, de las democracias liberales contemporáneas, que ignora cualquier fuente de conflicto o desigualdad y que, muy en la línea de otros teóricos postmodernos, da una visión idílica e insuperable de las sociedades occidentales. En resumidas cuentas:

La deconstrucción es sobre todo una actividad textual que trabaja en el socavamiento de los tipos de auto-imagen consoladora que provee la tradición cultural dominante. Hasta cierto punto, por supuesto, Derrida y Rorty parecen estar embarcados en un

⁹⁶ Norris (1990:74)

⁹⁷ Norris (1991:150)

⁹⁸ Norris (1991:164-166).

proyecto similar [...] Pero donde Rorty plantea su moraleja pragmatista de contentarse con abandonar los viejos problemas, Derrida insiste en pensarlos hasta un final radicalmente perturbador.⁹⁹

El crítico llega incluso a asimilar esta "actualización sofisticada del pragmatismo deweyano" con la conocida ofensiva conservadora del "fin de la ideología" de los años 50: lo que hace es enmascarar bajo una ideología pasiva y sin resistencia, conceptual y empíricamente vacía, las tensiones y perturbaciones entre "filosofía" e "ideología" que han de ser analizadas y estudiadas a la luz del pensamiento racional.

Rorty responde rebajando las pretensiones omniabarcantes y totalizantes que Norris atribuye a la filosofía. Así, vuelve a conjugar el relato biográfico con el discurso secularizador para mostrar como la filosofía tiene de hecho un carácter opcional (vincula a ciertas personas pero no a muchísimas otras) y que la tentación de universalizar su alcance responde a dificultades idiosincráticas sublimadas, del mismo modo que los creyentes pretenden imponer la fe privada en la existencia de un Dios Padre a todos los seres humanos. De este modo, la afirmación de Norris de que la filosofía ejerce una influencia profunda en la cultura occidental, y es imposible escapar de ella, tan sólo tendría sentido si entendemos "filosofía" como el conjunto de oposiciones binarias que articulan toda forma de lenguaje: así la "filosofía" se equipararía a cualquier forma de pensamiento, oriental o occidental; pasado, presente o futuro. Tendríamos aquí la típica diferencia que no marca la diferencia¹⁰⁰.

Según Rorty, la crítica al "logocentrismo" (esto es, a la "filosofía occidental") puede tener dos sentidos. Uno es *restringido*, y se refiere al cuestionamiento de las pretensiones estrictamente filosóficas de encontrar una verdad absoluta, independiente y autovalidada. Rorty considera que presentar la deconstrucción como un método anti-fundacionalista y antiintuicionista no es en absoluto original, y simplemente muestra el *Zeitgeist* de la filosofía en el s. XX: Derrida haría con Husserl y Heidegger lo mismo que Peirce con Descartes, Green con Locke, Sellars y Quine con el positivismo lógico, etc. Es decir, la tarea "normal" o "filosófica" de Derrida no deja de ser un trabajo profesional dirigido a un auditorio profesional, que en su mayoría comparte los tópicos holistas y antiesencialistas de la filosofía tras el giro lingüístico. Por eso su interés está en otra parte, en aquella irónica y festiva que reivindica Rorty. Y por eso las apelaciones de Norris y Gasché a una "argumentación trascendental" en Derrida lo dejan perplejo.

El otro sentido de "logocentrismo" es más *amplio*, e incluiría todo el rango de oposiciones binarias que atraviesa nuestro lenguaje. "Logocentrismo" serían aquí las tensiones normales de vocabularios (científicos, técnicos, artísticos, políticos o religiosos) enfrentados a nuevas situaciones. Y estas últimas se resuelven de manera fácil e indolora (dentro de la normalidad paradigmática) o dramática y perturbadora (como

⁹⁹ Norris (1985:165)

¹⁰⁰ Rorty (EH:154-156)

una revolución o cambio de paradigmas). Al neopragmatista le escama la obsesión de los deconstruccionistas norteamericanos, especialmente de los seguidores de De Man como Norris o Culler, por practicar siempre una crítica al logocentrismo "amplio" y poner en solfa cualquier forma de oposición binaria, y se cuestiona la oportunidad pragmática y la utilidad resultante de semejante actividad, además de no cuadrar con su lectura de Derrida. En resumidas cuentas, Derrida no ofrece argumentos sólidos contra el logocentrismo en este sentido, sino se limita a constatar las limitaciones de ciertas concepciones de la filosofía¹⁰¹.

En cuanto a Rodolphe Gasché, Rorty lo presenta como el autor del "intento más ambicioso y detallado de interpretar a Derrida como un riguroso filósofo trascendental"¹⁰². Dada sus similitudes con Norris, y en tanto que como hemos visto Rorty suele criticarlos indistintamente, hemos decidido tratarlo en este mismo epígrafe. Gasché pretende leer a Derrida a la luz de la "filosofía de la reflexión" moderna, en especial como actualizador de la indagación trascendental inaugurada por Kant y continuada por Hegel, Husserl o Heidegger. Para Gasché, la obra de Derrida no puede ser descrita como una "fantasía privada", sino como un trabajo filosófico riguroso, y por ende público y argumentable. Por eso cualquier intento de vincular su obra a la crítica literaria debe pasar, según su juicio, por una correcta comprensión de su filosofía fenomenológica y de las "infraestructuras" teóricas que pone en juego -como "escritura", "texto", "huella", "*différance*" o "metáfora"¹⁰³.

Las críticas de Rorty siguen aquí la tónica habitual, ya expuesta en los capítulos precedentes. En primer lugar, volverá a distinguir entre la obra temprana y tardía de Derrida, para concluir que las afirmaciones de Gasché pueden aplicarse a las primeras obras, pero no a las últimas. Rorty critica que Gasché acepte los resabios más metafísicos y más heideggerianos de Derrida, la retórica del Ser y del socavamiento de las condiciones de posibilidad; o la existencia de términos que no son ni palabras ni conceptos, lo que Gasché llama "infraestructuras", que a Rorty le parecen "palabras mágicas" que sirven para expresar lo inexpresable, con la ingenua pretensión de que conserven su inestabilidad pese al uso reiterado, que no puedan ser criticadas como las de los pensadores anteriores. En el fondo, Gasché está preso de la idea de la filosofía como "género natural", como disciplina autónoma y rigurosa con objetivos y métodos claros:

La descripción que Gasché hace de la búsqueda de las "condiciones de posibilidad del discurso filosófico" sugiere que el comprender qué son esas condiciones y el saber cómo buscarlas, depende de lo que Gasché llama "las reglas clásicas de la filosofía".¹⁰⁴

¹⁰¹ Rorty (EH:158-160).

¹⁰² Rorty (EH: 172). Se refiere *The Tain in the Mirror* (Gasché, 1986), libro que curiosamente evocan una vez más la imagen del reflejo y de la representación, como Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*.

¹⁰³ Cfr. Gasché (1986:8-9,269-270).

¹⁰⁴ Rorty (CIS:144).

Rorty expone una vez más la imposibilidad de establecer una distinción clara y tajante entre "literatura" y "filosofía" más allá de un relato histórico-sociológico acerca de las clasificaciones de autores o temas, y sobre todo la idea unívoca de filosofía que maneja Gasché. Por eso señala que, aunque la hipótesis de éste sea plausible, es decir, que la obra temprana de Derrida sea un paso más en la búsqueda de las "condiciones de posibilidad" no causales, no empíricas y no históricas, y que en este sentido Derrida se inscriba en el "género de escritura" practicado por Kant, Hegel o Heidegger; todo esto, desde una óptica pragmatista y nominalista, no deja de partir de un planteamiento engañoso:

Estas propuestas de condiciones trascendentales son otros tantos saltos a la oscuridad que rodea a la totalidad de todo lo anteriormente iluminado. Por la propia naturaleza de la cuestión, no puede haber un espacio lógico preexistente, ni "criterios estrictos" para elegir entre estas alternativas. Si los hubiera, la cuestión acerca de las "condiciones de posibilidad" se volvería una cuestión automáticamente "positiva", no "trascendental" o "reflexiva" en sentido estricto.¹⁰⁵

No existe manera de conmensurar a estos autores, y esta imposibilidad supone una *reductio ab absurdum* de la misma idea de "condición de posibilidad". No existe un metaléxico, un espacio lógico o semántico en el que pueda establecerse todo lo que puede decirse. Rorty prefiere interpretar estos movimientos como actos poéticos, como nuevas "ocurrencias ingeniosas" acerca de viejos temas, lo cual excluye cualquier referencia al "rigor filosófico". Lo que hay son nuevos términos, nuevas palabras, nuevas metáforas, que si amplían el espacio lógico y semántico en el que se mueve la filosofía. Por eso tampoco se puede hablar de "argumentación", dado que hay una invención léxica, una nueva manera de hablar y por tanto de revelar el mundo. De ahí la inquina de Habermas hacia Derrida, similar a la de Carnap hacia Heidegger: los primeros, racionalistas, interpretan correctamente que los segundos no están argumentando sino formulando oráculos o fantasías privadas. Rorty queda en medio: no cree que la filosofía tenga que ser únicamente argumentativa, y considera que Hegel, Heidegger o Derrida no ofrecen argumentos¹⁰⁶.

Gasché responde a Rorty para precisar la singularidad de Derrida, no sólo como una característica más sino como tema o cuestión fundamental de su trabajo. Es decir, también se esfuerza en minar los posibles efectos de lectura de Rorty sobre lectores no avisados del filósofo francés. No se trata de apropiarse de la obra del autor, que ya no pertenece a nadie, sino de ver que parte de esa singularidad puede ser compartida¹⁰⁷. Pero sobre todo insiste en que Rorty no capta un elemento fundamental en Derrida: las condiciones de posibilidad son también de imposibilidad, y esta es la peculiaridad de las "infraestructuras" derridianas. Rorty sólo examina un lado de la cuestión, y es este doble movimiento es el que precisamente singulariza a Derrida dentro de la "filosofía de la reflexión".

¹⁰⁵ Rorty (EH:174)

¹⁰⁶ Rorty (EH:174-177).

¹⁰⁷ Gasché (1994:3).

Así, el uso del término "infraestructuras" pretende señalar la relación crítica de Derrida con el estructuralismo y la fenomenología. Pero también hacer justicia a la afirmación derridiana de que lo suyo no son conceptos ni palabras, ante la que Rorty se muestra escéptico. Para Gasché, ni Heidegger ni Derrida utilizan "palabras mágicas", sino construcciones lingüísticas novedosas, sólo posibles en sus lenguas maternas respectivas y por tanto intraducibles, que intentan mostrar o indicar algo que no ha sido indicado hasta la fecha. Un breve pero minucioso análisis del *Ereignis* heideggeriano le sirve para concluir que ni es una palabra en sentido pragmático, ni tampoco un concepto, por carecer de generalidad o traducibilidad.

Según Gasché, la terminología derridiana es aún más heterogénea y plural en sus lazos y relaciones, con una clara carencia de univocidad o propósito. Las "infraestructuras" de Derrida no se corresponden con las alternativas platónicas del significado: no son ni verdades correctas en sí mismas ni productos de la convención y el consenso. Más bien, articulan y despliegan las leyes que garantizan la inteligibilidad de las palabras, incluso si son usadas como herramientas, y en ese sentido se ponen más allá de ellas. Por otra parte, las relaciones que rigen estas "infraestructuras" se refieren siempre a un Otro, lo anticipan, y por tanto no pueden tener unidad de sentido, de forma, ni siquiera como "marcas" o "ruidos":

Las infraestructuras no son palabras ni conceptos, sino las leyes de la inteligibilidad de palabras y conceptos, y articulan no sólo las condiciones bajo las que se hace posible para ambas una identidad reconocible y comprensible, sino también los límites de la unidad de significado de una palabra, la identidad de la señal, y el poder unificador del concepto. [...] Ellas representan un conjunto complejo de condiciones que pone a nuestro alcance y fuera de nuestro alcance la idealidad de un todo o de un sistema, y articula los límites (es decir, desde donde empieza, pero también hasta donde acaba) no sólo de las palabras o conceptos, sino de cualquier cosa¹⁰⁸.

Queda patente, pues, que Gasché persiste en su interpretación fenomenológica, universalista y trascendental de la filosofía derridiana, señalando muy oportunamente el carácter inestable (por lo contradictorio, por lo indeterminado) de sus supuestos elementos trascendentales. En este sentido, no parece haber mucho que compartir con Rorty, a no ser que de algún modo la escritura de Derrida es marcadamente singular, y que explora los mismos límites de lo decible. Sin embargo, lo que para Rorty es un acto poético e irónico de creación lingüística, para Gasché es la identificación cuasitrascendental de ciertas condiciones inmanentes a "cualquier cosa".

De todas formas, el propio Gasché detecta una progresiva falta de interés en las "infraestructuras" en la obra más reciente de Derrida, lo que le lleva a hacer su propia interpretación del desarrollo intelectual del pensador francés. La línea exegética de Rorty sugiere que Derrida ha ido pasando de una dimensión más pública -pedagógica y política, pero también académica- a otra privada, que rompe con la búsqueda de generalidad o universalidad, que interrumpe su comercio con la metafísica y que se singulariza radicalmente en forma de "fantasía privada". El asunto es que toda "fantasía privada", precisamente para ser reconocida como tal, para ser inteligible, tiene que estar habitada por lo general y lo público. La noción de "invención" en Derrida le sirve

¹⁰⁸ Gasché (1996:7)

precisamente para demostrar que lo privado, lo idiosincrático, lo singular, no pueden existir sin la posibilidad de una apropiación pública en algo que pueda ser imitado o reproducido. Hay una generalidad, una objetividad ideal, una instancia pública introducida en la misma estructura de la invención o la fantasía. Por eso sólo a partir del cuestionamiento o el debilitamiento de la distinción público/privado puede pensarse en sí mismo lo que es lo privado en relación a lo público¹⁰⁹.

Además, frente a la imagen de "simple oposición" entre el primer y segundo Derrida, Gasché prefiere establecer una continuidad que respete la pluralidad de la deconstrucción. Así, interpreta que en el Derrida más reciente se anulan gradualmente las diferencias entre decir y hacer, entre la argumentación y la realización o actuación. Rorty identifica correctamente este motivo performativo de ampliación del campo de significación y posibilidad, al ir cuestionando las distinciones entre lo "simbólico" y lo "material" de las palabras, entre signo y significante o señal, entre uso y mención. Pero una vez más se equivoca al presentarlo como un proceso privado, cuando realmente supone una apertura hacia lo público. Por eso la ética, las cuestiones acerca de la responsabilidad y del Otro, ganan cada vez más espacio en sus textos. También gana en singularidad y a la vez en pluralidad:

La deconstrucción del último Derrida se vuelve ocasional, y en cualquier caso singular. Esta singularidad supone de hecho pluralidad, sobre todo en la proliferación de géneros, estilos, voces, tonalidades, formatos, archivos y medios que caracteriza al último Derrida, una pluralidad que ningún *concepto* de deconstrucción puede totalizar.¹¹⁰

En resumidas cuentas, este crítico considera que Derrida ha puesto en práctica las "infraestructuras" que desveló en su obra temprana. Aunque el último Derrida deje de utilizar términos o construcciones verbales para anudar los trazos de las distintas infraestructuras que repasa, esto no quiere decir que no ya no le preocupen. Más bien que el texto mismo ha venido a sustituir a la infraestructura, que esta ya no es nombrada o analizada, sino más bien ejemplificada o realizada singularmente. Los textos de Derrida posteriores a *Glas* son consecuencias, efectos, de las "infraestructuras" presentes en sus primeros textos. Como veremos, las críticas del siguiente contertulio harán una interpretación similar de este asunto.

V.6.- Crichtley: deconstrucción, ética y democracia

La polémica entre Simon Crichtley y Rorty se encuadra en el interesante simposio sobre pragmatismo y deconstrucción que tuvo lugar en mayo de 1993 en París, aunque Crichtley prolonga su discusión en un *rejoinder* posterior¹¹¹. Este autor conjuga en su bibliografía crítica estudios sobre Derrida y Levinas, con el propósito explícito de

¹⁰⁹ Gasché (1994:7-10).

¹¹⁰ Gasché (1996:11).

¹¹¹ Crichtley (1996), (1999).

utilizar al primero para resituar y desarrollar los propósitos éticos y políticos del segundo. Así pues, la filosofía práctica pasa a ser protagonista de la discusión.

Crichtley apuntala su crítica en torno a la inadecuación del par público-privado en la apreciación de Derrida y las múltiples insuficiencias de la figura del liberal ironista para el desarrollo de una comunidad democrática. Contra la privatización rortyana de Derrida, argumentará que el pensador francés ha de ser leído como un "ironista público", y que la deconstrucción tiene importantes consecuencias éticas y políticas que el norteamericano ignora o minimiza, aunque en algunos momentos no pueda evitar. Tópicos como el conservadurismo o cinismo implícitos en el optimismo liberal del neopragmatista, su inadecuada descripción del proceso de superación de la metafísica en la filosofía contemporánea, los rendimientos ético-políticos de Derrida o la deconstrucción de los límites entre lo público y lo privado también serán discutidos aquí. Podemos adelantar que en este epígrafe veremos otra vez casi todos los motivos polémicos que han ido apareciendo a lo largo del presente capítulo.

Crichtley comienza con una presentación crítica del trabajo más reciente de Rorty, sobre todo de su modelo de agente moral y político, el ironista liberal escindido entre sus responsabilidades públicas y sus redefiniciones privadas, y de su utopía social, una comunidad democrática y liberal cada vez más inclusiva y tolerante que proscriba la humillación a sus miembros. Para Crichtley, Rorty no puede sino ser consciente de que esta suerte de liberalismo moral tiene aún su fundamento en vagas creencias religiosas o en valores heredados de la Ilustración, y en este sentido la mayoría de los liberales son todavía metafísicos. Por otra parte, las instituciones políticas de las sociedades democráticas no gozan de reconocimiento unánime -ni siquiera dentro de sus fronteras, y mucho menos de implantación internacional. Así, su objetivo último es persuadir a los metafísicos para que se vuelvan ironistas, y a los totalitarios para que se vuelvan liberales. Pero esta persuasión no puede recurrir a la argumentación filosófica y recurre a estrategias de la crítica literaria y de la misma literatura.

Paralelamente, hay una clara apuesta por la progresiva globalización del modelo liberal occidental, con la esperanza que favorezca la generalización de un vocabulario moral público compartido: el de los "ricos ciudadanos de las democracias noratlánticas". La evidencia del imperialismo, racismo y colonialismo que ha acompañado históricamente a la expansión del liberalismo occidental resta bastante plausibilidad al utopismo rortyano. La definición ético-política del liberalismo que construye Rorty ignora deliberadamente los aspectos económicos (libertad de mercados) que realmente están siendo globalizados, sin que conlleven una disminución efectiva de la crueldad y la miseria; más bien todo lo contrario. Siguiendo los análisis de Macpherson sobre la constitución del estado liberal, Crichtley concluye:

Lo que es importante entender aquí es que el liberalismo denota un modelo de sociedad económico además de político, y que no hay nada *necesariamente* democrático en el Estado económicamente liberal.¹¹²

¹¹² Crichtley (1996:23).

El proyecto rortyano de banalización del lenguaje político de la izquierda, aunque bienintencionado, puede terminar en un discurso de legitimación del *statu quo* que traiciona el espíritu crítico y la voluntad de cambio de la verdadera política democrática. Al privatizar la ironía y circunscribir la acción política progresista a las instituciones ya existentes, Rorty se aproxima en exceso al liberalismo decimonónico ya criticado por la izquierda hegeliana. A Crichtley le preocupa especialmente el tono de muchas de sus intervenciones y planteamientos:

Estos comentarios bordean la complacencia política, y pueden ser leídos como re descripciones apologéticas de la desigualdad, intolerancia, explotación y falta de libertades que actualmente encontramos en las democracias liberales existentes.

La demanda rortyana del orgullo nacional norteamericano está a menos de un milímetro del intragable chovinismo del excepcionalismo norteamericano.¹¹³

Y es que es precisamente la privatización de la ironía el primer obstáculo que Crichtley percibe en el proyecto rortyano: el filósofo norteamericano impide una crítica de la sociedad liberal a partir de estrategias de "ironía pública" que desvelen la violencia y desigualdad silenciadas por las mismas instituciones liberales. El modelo contingente y desfundado de identidad política y de privatización de la autonomía que maneja Rorty, sin el contrapeso de las críticas de ironistas públicos como Nietzsche o Foucault, puede fácilmente llegar a amparar políticas reales de disciplinamiento del sujeto.

Rorty se queda también anclado en el concepto negativo de la libertad, propio del individualismo posesivo del liberalismo decimonónico, lo que va a lastrar su proyecto de privatización de la ironía. Al definir la libertad política como la ausencia de limitaciones normativas o institucionales en la constitución y re descripción continua del yo, minusvalora una vez más el papel fundamental de la participación y la actividad pública en la idea occidental de libertad, entendida esta de manera pública y social, y no privada y asocial. La escisión entre lo público y lo privado da lugar también a una suerte de "bicameralismo" psicológico, que ignora posibles conflictos entre la ironía privada y la responsabilidad pública y que en último término puede traducirse en una actitud cínica frente a la política.

También queda en una situación difícil la definición del liberal como aquella persona para la que la crueldad es lo peor que hay. Pues si es un principio universal o fundamento de la obligación moral, echa por tierra el antifundacionalismo y etnocentrismo rortyanos, y si tan sólo es una opción privada carece fuerza suficiente para convencer, y mucho menos coaccionar, a los otros miembros de la sociedad liberal. El reconocimiento del sufrimiento ajeno viene a ser para Rorty como un rasgo pre-lingüístico básico en la constitución y el mantenimiento del pacto político, y en este sentido parece reconocer la existencia de elementos pre-sociales, pre-rationales y universales en la naturaleza humana, a la manera de Rousseau o Bentham.

¹¹³ Crichtley (1996:23), (1999:109) respectivamente.

Precisamente aquí aparece Derrida: su utilización de la noción levinasiana de "responsabilidad infinita" para desarrollar un concepto de justicia que vaya más allá de las instituciones y prácticas existentes, que abarque a todo el género humano, cifra el carácter público y la significatividad política de la deconstrucción. Sin embargo, en el caso de Rorty, las afirmaciones sobre la ubicuidad de la contingencia o la necesidad de privatizar la ironía entran en contradicción con la apelación última a un hecho fundamental o esencial de lo humano (el reconocimiento de la crueldad y de la humillación) para basar la obligación moral y la acción política¹¹⁴.

A propósito de Derrida, Crichtley va a intentar desarticular lo que llama la "tésis de desarrollo" que Rorty explicita en sus sucesivas aproximaciones a la obra del francés: la diferencia entre el primer Derrida, menos pragmático y más atento a los "ruidos de la academia", y del segundo, con una voz más excéntrica, personal y original. Como hemos visto, este movimiento le sirve para criticar interpretaciones trascendentales como la de Gasché: si bien estas lecturas son consistentes con trabajos como *De la gramatología* o *La voz y el fenómeno*, no sirven para los más recientes. El tema vuelve a ser la paulatina privatización de su discurso, pasando de la argumentación pública reglada hacia la fantasía oracular privada, no argumentativa, sólo concernida por la búsqueda de la autonomía personal.

Crichtley admite que esta lectura tiene su interés, sobre todo para textos autobiográficos como *Circonfesión*, y reconoce su falta de interés en defender lecturas trascendentalistas como la de Gasché, que le parecen "reactivas" en exceso, esto es diseñadas *ex profeso* para diferenciarse de otras más "literarias" como las de la Escuela de Yale o de la teoría crítica alemana. Pese a todo, sus argumentos serán muy similares a los de aquél:

Voy a defender que la diferencia entre un texto como *La Voix et le phénomène* y otro como *Glas* no consiste en un movimiento de lo público a lo privado, sino más bien sugiere un cambio en el modo de presentar el trabajo de Derrida, desde una forma constativa de teorización hacia un modo *performativo* de escritura, o, en otros términos, desde el meta-lenguaje hacia el lenguaje.¹¹⁵

Es decir: Derrida se mueve desde un proyecto teórico sobre la lectura y crítica de textos (la "ciencia" de la gramatología) hacia una práctica textual concreta (la deconstrucción concreta de tal o cual texto filosófico). En lo que Rorty denomina el "primer Derrida" ya aparece esta tensión, con lo que la escisión entre estas dos formas de trabajo (la metalingüística y la lingüística) ya estaría presente desde el principio. Con respecto a los textos más recientes y excéntricos de Derrida, el viraje práctico se ha vuelto mucho más explícito, en la forma de una discusión *pública* de la *responsabilidad*, desde el punto de vista ético, político, sexual, textual, legal o institucional.

Esta dimensión ya no es teórica ni pragmática, sino cuasi-fenomenológica. Derrida estaría intentando desvelar o dilucidar las aporías de las micrologías particula-

¹¹⁴ Crichtley (1996:24-26), (1999:107-109).

¹¹⁵ Crichtley (1996:31)

res de la vida cotidiana, de fenómenos como la culpa, la promesa, el secreto, la amistad, etc. Lejos de "privatizarse", el desarrollo intelectual de Derrida ha ido gradualmente pasando de lo general a lo particular, a las categorías morales y políticas que se ponen en juego en la relación con los otros, y precisamente por eso su obra tiene relevancia pública.

En su respuesta, Rorty parece reconocer implícitamente este rasgo, sobre todo cuando admite lo forzado de su separación entre un Derrida temprano y tardío, lo cual resta vigor a su "tesis de desarrollo", o también cuando lo describe como un utopista romántico y humanista¹¹⁶. Crichtley sacará punta de este renuncio de Rorty, que relaciona con su lectura de Bennington y su paulatina aceptación de la existencia de una importante dimensión ética en Derrida, aunque siga siendo renuente a la lectura política¹¹⁷.

Y es que para este crítico la deconstrucción es sobre todo una demanda ética, si entendemos esta palabra con el sentido que le da Levinas: como descripción fundamental o básica de la relación de alteridad, como "primera filosofía" en la que el reconocimiento del sufrimiento del otro es el momento previo a cualquier otra categorización metafísica o epistemológica:

La otra persona mantiene una relación conmigo que excede mis poderes cognitivos, cuestionándome y exhortándome a justificarme a mí mismo. La ambición filosófica de Levinas es subordinar el conocimiento a la justicia, o, en términos kantianos, establecer la primacía de la razón práctica (aunque para Levinas lo ético es el fundamento pre-racional de lo racional, antes que una ejemplificación de la razón).¹¹⁸

Aunque sus apelaciones a una *prima philosophia* y su uso del método fenomenológico husserliano no casen con el pragmatismo antifundacionalista de Rorty, Levinas no está tan alejado del liberalismo sklariano, en tanto en cuanto reconoce la crueldad y el sufrimiento como fuente de la obligación moral y la interacción social y política. Por otra parte, si la ética viene definida por el reconocimiento del sufrimiento ajeno, entonces es pública según la terminología rortyana. Por lo tanto, si la deconstrucción se corresponde con la concepción de la ética que alumbró Levinas, la pretensión rortyana de reducirla al ámbito irónico idiosincrático de la redesccripción está mal encaminada.

Para demostrarlo Crichtley se embarca en una comparación del concepto de justicia en Derrida y Levinas. Al contrario que la ley, la justicia no es deconstruible, porque ella es en sí misma deconstrucción. La justicia viene a ser el *conatus* que obliga a deconstruir cualquier noción de ley o de institución en aras del progreso democrático. Pero la paradoja de la justicia como una experiencia de lo indecible, de lo que no es posible experimentar (lo "místico", lo "aporético", lo "imposible") no surge de intuiciones o supuestos teóricos, sino de la relación concreta con la entidad particular,

¹¹⁶ Rorty (1996i:16-17,41).

¹¹⁷ Crichtley (1999:112-114).

¹¹⁸ Crichtley (1996:32)

con el Otro. Derrida cita en este punto la noción de justicia de Levinas: "la relación con el otro, esto quiere decir la justicia".¹¹⁹ Como veremos en el siguiente epígrafe, que el propio Derrida sustenta esta interpretación en su respuesta a Rorty, como Crichtley se apresura a señalar:

Para resumirlo brevemente, en mi opinión el pasaje citado [de Derrida] describe el momento ético (o cuasi-ético, si se quiere) de la deconstrucción. Es una experiencia de responsabilidad infinita, que puede ser calificada de indeconstruible, incondicional, apriori y universal. Pero la responsabilidad infinita tan sólo surge dentro del contexto de una experiencia singular; esto es, dentro del acontecer de un acto de habla concreto, la dimensión performativa de la promesa.¹²⁰

El paso del "meta-lenguaje" hacia el "lenguaje" en Derrida se interpreta como un paso de la metaética hacia la ética, hacia un verdadero reconocimiento de la indecidibilidad de toda decisión que conlleve responsabilidad (infinita) hacia el otro, y por tanto de la omnipresencia de la injusticia. Aquí aparece la "politización" derridiana y su llamada a la "democracia por venir": toda decisión es injusta, y tan sólo cobra sentido en relación a la idea de justicia que se pospone infinitamente. Reconocer al otro significa precisamente exceder o superar el contexto del encuentro, y la ética no es la resolución de esta aporía, sino su radicalización.

Rorty, por el contrario, no entiende la ética a la manera levinasiana, y tampoco se muestra interesado por el uso de éste que hace Derrida:

Tengo problemas con los rasgos específicamente levinasianos de su pensamiento [de Derrida]. En particular, no puedo conectar el *pathos* de lo infinito de Levinas con la ética o la política. A estas las veo -a la política real como opuesta a la política cultural- como un asunto de alcanzar equilibrio entre intereses en conflicto, como algo sobre lo que debe deliberarse en términos banales y familiares, términos que no necesitan de disección filosófica ni de presupuestos filosóficos.¹²¹

El "Otro" de Levinas está en el mismo plano que el "Ser" de Heidegger: conceptos extraños y poco iluminadores, vinculados a sistemas metafísicos idiosincráticos y privados, inútiles en la deliberación moral cotidiana. Desde una perspectiva pragmatista la ética no es sino la búsqueda de principios concretos (y no un "principio ético supremo") que ayuden a tomar decisiones en situaciones abiertas e indeterminadas. El recurso a lo "inexperienciable", lo "ininteligible" o lo "infinitamente distante", la caracterización de la justicia como algo siempre más allá de nuestra experiencia posible, es del todo fútil aquí, una dramatización innecesaria. Es decir: Crichtley presenta una concepción metafísica de la ética, por la cual la seriedad moral exige de "un hecho universal de la naturaleza humana", de "un Contexto Correcto donde las cosas son percibidas tal y como realmente son"¹²².

¹¹⁹ Crichtley (1996:34-35)

¹²⁰ Crichtley (1999:108)

¹²¹ Rorty (1996i:17)

¹²² Rorty (1996i:41-43).

Rorty vuelve a referirse a Dewey al concebir incertidumbre moral como una situación problemática generada *per accidens*, a la que personajes como Proust o Derrida (ironistas privados) pueden contribuir a aclarar y en algunos casos ayudar a mitigar. La relevancia moral o "pública" de la filosofía o la literatura tan sólo es comprensible a través de la redescrición privada, como germen de un proceso cultural a largo plazo que conlleve el cambio de los vocabularios y por ende de las prácticas. A la dimensión *poética* redescritiva se le añade un giro *profético* más próximo al optimismo liberal de Dewey que al serio trascendentalismo levinasiano.

Pero aunque Derrida pueda ser considerado uno de estos "poetas vigorosos" del humanismo, sigue sin tener la relevancia política que la *Cultural Left* le asigna. La política es un asunto más pedestre de constituir *lobbies*, organizar huelgas, participar en partidos políticos o intentar modificar la opinión pública:

Veo la política, al menos en los países democráticos, como algo que debe ser llevado a cabo en un lenguaje lo más plano, vulgar, público y fácil de manejar posible. Creo que los enemigos de la felicidad humana son la avaricia, la pereza y la hipocresía, y no veo necesidad para cargas de profundidad filosófica para luchar contra estos enemigos de superficie.¹²³

Nietzsche, Foucault o Derrida son del todo inútiles en la lucha pública por la felicidad. Rorty incluso sugiere que la diferencias filosóficas con Crichtley encubren una diferencia política real: mientras que este considera que la política contemporánea debe centrarse en una crítica de la sociedad liberal, aquél opina que más bien se trata de extenderla hacia otros lares, y reforzarlas internamente con nuevas leyes y consensos sociales. La deconstrucción de la metafísica es sólo una instancia culturalmente opcional y políticamente inútil para una sociedad liberal¹²⁴.

Crichtley reconoce las diferencias políticas, y persiste en las líneas críticas ya trazadas. Por una parte, Rorty ha cambiado de hecho su percepción de Derrida: pese a que siga limitando su efectualidad política, se ha visto obligado a aceptar la validez de su proyección ética, y por lo tanto su vinculación al proyecto democrático de Mill o Dewey. Pero por otro lado sigue siendo ciego a la que debería ser la verdadera naturaleza de las sociedades liberales: el fomento de la crítica reflexiva de las instituciones y prácticas sociales en dirección hacia la emancipación. La deconstrucción sería un ejemplo idóneo de este tipo de crítica reflexiva. Derrida y Levinas nos dan una idea de la política democrática críticamente guiada por una noción de justicia, de responsabilidad infinita y de un universalismo formal, a partir de la experiencia de compromiso o deuda con la situación concreta.

Rorty no sólo opta por inmunizar las sociedades liberales frente a la crítica, a la manera de Fukuyama y su "fin de la historia", sino que identifica el *ethos* con el territorio de la nación, en su empeño de hablar de "nosotros los americanos" y de proponer una vivicación del orgullo patriótico como sentimiento moral de solidaridad.

¹²³ Rorty (1996i:45)

¹²⁴ Rorty (1996i:45-46).

Entre otros asuntos, no atiende al esfuerzo derridiano por deconstruir los conceptos de frontera, nación o territorio, lo que le permite desarrollar una noción de justicia más allá de las instituciones concretas de tal o cual país.

En lo que respecta al reconocimiento de la crueldad como principio ético-político y límite de la acción humana, Crichtley sigue viéndolo como una afirmación cuasi-rousseauiana acerca de la naturaleza humana. Pese a los esfuerzos de Rorty por desvincularse de esta interpretación fundacionalista, al neopragmatista le es imposible salir del atolladero: o bien la crueldad es un hecho fundamental no relativizable sobre el que no cabe ironizar, lo que entra en contradicción con el antifundacionalismo pragmatista, o bien es un rasgo tan contingente como cualquier otro, y por lo tanto la filiación liberal del pragmatismo rortyano es casual y prescindible. En todo caso, el agente moral y político no puede ser plenamente pragmatista: no si se toma en serio sus afirmaciones acerca del reconocimiento de la crueldad y el sufrimiento del otro¹²⁵.

Por último, la acusación de metafísico encubierto obliga a Crichtley a reflexionar acerca de la relación de Heidegger y Derrida con la tradición filosófica. De ellos hay que aprender una lección fundamental:

Cualquier intento de encerrarse dentro de la tradición metafísica postulando una nueva tesis sobre el Ser, o de dejar la metafísica atrás en un movimiento hacia un pensamiento post-metafísico, están igualmente condenados al fracaso y son ambos candidatos a la deconstrucción. Creo que esa es la situación que Derrida describe como "cierre de la metafísica", una noción crucial que permite desestimar cualquier lectura formalista de la deconstrucción al situarla en una coyuntura histórica específica, la de la comprensión post-heideggeriana de la tradición filosófica¹²⁶.

La deconstrucción reconoce el agotamiento teórico de la metafísica después de Heidegger, pero también la imposibilidad de su superación total hacia algo distinto, post-metafísico, más allá de una ingenuidad pre-heideggeriana o un positivismo no problemático. La deconstrucción se sitúa en el límite mismo de la metafísica, y mediante la aporía cuestiona en profundidad que exista un interior o un exterior a ella. Rorty, sin embargo, ha elegido instalarse en la seguridad post- o extra- metafísica, según Crichtley, y por tanto no entiende la compleja relación de la deconstrucción con la tradición filosófica. Derrida insisten en mantener esa conciencia cuasi-trascendental reflexiva y crítica con la tradición intelectual, a la que podemos encontrar agotada y desfasada, pero de la que no podemos librarnos tan fácilmente. La metafísica se habrá vuelto un espectro, dice Crichtley, pero aún nos mantiene hechizados.

El intento de exorcismo neopragmatista, pues, ignora el hecho fundamental de que la metafísica impregna nuestro lenguaje y nuestra historia, y de que no hay manera de aspirar a la seriedad moral sin, de una manera u otra, utilizar las fuentes y recursos de la tradición metafísica. En este sentido, la apuesta por una reconsideración de todo nuestro lenguaje moral -nuestro "léxico último"- no puede sino ser vista como un proyecto excesivamente filosófico e intelectual, despegado de los constituyentes

¹²⁵ Crichtley (1996:36-37), Crichtley (1999:113-116).

¹²⁶ Crichtley (1999:117)

históricos y lingüísticos de las *Sitten*, lo que supone una paradoja para un pragmático. Por eso cree Crichtley que la banalización del lenguaje filosófico propuesta por Rorty no es satisfactoria: ni para la audiencia filosófica que se niega a limitarse a las re-descripciones deflacionarias de la tradición, ni para la audiencia no filosófica que percibe en su realidad moral algo más que juegos de lenguaje opcionales y sustituibles¹²⁷.

El espectro de la metafísica, pues, no parece exorcizable. Rorty, utilizando una metáfora mucho más táctil, habla de la filosofía occidental como una sustancia viscosa y pegajosa, de la que algunos creen que es imposible despegarse. Pero una vez más, no ve razones históricas ni lingüísticas profundas en esta adherencia, sino una vez más cuestiones de elección existencial y maduración moral: es difícil separarse de la filosofía como separarse de los propios padres. Es un asunto empírico y freudiano, y no trascendental y kantiano. La seriedad o falta de seriedad del discurso compromete la propia identidad moral, supone cuestionar o discutir elementos profundamente arraigados en la consciencia y el lenguaje del *Zeitgeist*. En el caso de Derrida, tan sólo tenemos a un *greekjew* o *jewgreek* joyceano intentando habérselas consigo mismo:

En vez de decir que Derrida está llevando a cabo rigurosas investigaciones cuasitrascendentales sobre las relaciones presuposicionales entre conceptos, podemos decir que está esbozando psicobiografías de los autores de los libros sobre los que cayó (Platón, San Agustín, Rousseau, Hegel, Heidegger y otros), como parte del proyecto de escribir su propia autobiografía, la autobiografía de alguien que está "huyendo de la cárcel de todas las lenguas", de alguien cuya escritura no es fácil de distinguir de su vida, del proceso de convertirse en quién es.¹²⁸

En resumidas cuentas: si Crichtley plantea la deconstrucción como método de exponer la aporía y forzar la crítica, con pretensiones de universalidad, autenticidad moral y relevancia política, Rorty singulariza hasta Derrida y su misma escritura, para retratar un proceso de construcción de la identidad moral a través de re-descripciones de las vivencias literarias, de los efectos de lectura. Aunque en ambos casos el cierre de la metafísica es interpretado en Derrida como un momento ético, la quiebra entre la dimensión pública y privada sigue intacta. La seriedad moral y discursiva que aporta la reflexión trascendental (aunque minada con un "cuasi-" previo) es para Crichtley una exigencia teórica, y para Rorty un prurito biográfico y por ende moral.

V.7.- Derrida: deconstrucción y emancipación

Es oportuno cerrar este capítulo remitiendo estos "efectos de lectura" de Derrida sobre Rorty y otros al emisor original. Efectivamente, Derrida reflexiona sobre la convergencia entre pragmatismo y deconstrucción, y aprovecha para puntualizar la interpretación de Rorty, Crichtley o Gasché¹²⁹, lo que sirve de colofón idóneo para este

¹²⁷ Crichtley (1999:118)

¹²⁸ Rorty (*VP*:338)

¹²⁹ Derrida (1996).

capítulo. Las precisiones sobre todo se referirán al tema de la deconstrucción como filosofía práctica, y sus pretensiones éticas y políticas.

Derrida comienza agradeciendo la lectura romántica y sentimental que hace Rorty de su obra, la felicidad que éste dice que destilan sus escritos. No olvidemos que el neopragmatista destacaba este rasgo en oposición a otros pensadores post-nietzscheanos, en especial Heidegger o Foucault, en los que la nostalgia o el resentimiento marcan un desplazamiento del ironismo privado a la crítica desesperanzada de la cultura occidental, y en este sentido minan las posibilidades de una política liberal. El *ungrounded hope* que Rorty echa de menos en la filosofía europea contemporánea y que identifica con el espíritu del pragmatismo americano de Dewey, sí que parece estar presente en la obra de Derrida. Pero como el pensador francés va a señalar, no de la manera que pretende el norteamericano.

Porque Derrida reconoce que existen múltiples afinidades entre su versión de la deconstrucción y el pragmatismo, sobre todo por la importancia concedida al carácter -performativo del lenguaje, y al interés por la práctica, por la realización, por el "hacer". Sin embargo, desde un primer momento rechaza la distinción público/privado que hace Rorty, sobre todo cuando la aplica a su obra e interpreta sus textos tardíos como una regresión hacia la ironía privada.

Para Derrida, Gasché y Crichtley tienen razón al interpretar su obra temprana como un despliegue teórico y discursivo necesario como condición previa para la aproximación práctica y realizativa, en su obra tardía, a ciertas situaciones del lenguaje natural. En este sentido:

Para mí, los textos que *aparentemente* son más literarios y más vinculados a los fenómenos del lenguaje natural, como *Glas* o *La Carte postale*, no son evidencia de una retirada hacia lo privado, sino problematizaciones performativas de la distinción público/privado.¹³⁰

En ambos textos hay un intento de cuestionar articulaciones filosóficas acerca de lo privado (la familia en Hegel, el destino en Heidegger) que vuelven la misma distinción indecible, lo cual conlleva problemas filosóficos al tiempo que políticos. Es decir, lo literario no suplanta a lo filosófico. No puede plantearse que la "literarización" del discurso conlleve un incremento de la indecidibilidad y de la contingencia marginal para la filosofía, del mismo modo que la literatura no puede ser entendida como una expresión de la vida privada.

Para Derrida, que nunca ha pretendido confundir los límites entre filosofía y literatura o reducir la una a la otra, la literatura es una institución pública, con sus propios protocolos, criterios, rituales históricos e institucionalizados, su lógica y su retórica. Y esta institución está profundamente vinculada al desarrollo de la política y la ley, es decir, a la autorización para poder decir públicamente lo que se quiera:

No soy capaz de separar la invención de la literatura, la historia de la literatura, de la historia de la democracia. Con el pretexto de la ficción, la literatura debe poder decir cualquier cosa; en otras palabras, es inseparable de los derechos humanos, de la

¹³⁰ Derrida (1996:79)

libertad de expresión, etc. [...] En todo caso, la literatura es el derecho en principio a decir lo que sea, y su ventaja radica en ser una operación al mismo tiempo política, democrática y *filosófica*, desde el momento en que la literatura te permite plantear cuestiones a menudo reprimidas en el contexto filosófico.¹³¹

En este sentido, lo que denominábamos el giro estético o retórico de Rorty (su recurso a novelistas y poetas a la hora de configurar el "léxico último" del ironista liberal, y su propedéutica moral basada en la lectura de novelas) sería inconsistente con la privatización ulterior de la lectura y la escritura, de la filosofía y la literatura. Según Derrida, la gran fortuna de la cultura europea es poseer una tradición literaria en la que la responsabilidad es absoluta (el escritor puede decir lo que quiera, y por eso se responsabiliza de lo dicho) y a la vez inexistente (el escritor puede decir lo que quiera, como poeta o novelista). Y precisamente en eso consiste la experiencia democrática. Por eso la literatura no puede ser reducida al ámbito de lo privado.

Por otro lado, está la cuestión de como considerar el discurso derridiano sobre los elementos "cuasi-trascendentales". Mientras que para Rorty es un recurso irónico, paródico o cómico del francés, que muestra hasta que punto está subvirtiendo lúdicamente los usos y prácticas de la filosofía "normal" o "sistemática", para Norris, Gasché o Crichtley supone algo más, un plus filosófico que lo distingue de la crítica literaria y el deflacionismo postmoderno y lo vincula a la tradición filosófica occidental. En último término, el recurso a lo trascendental es la marca de lo filosóficamente relevante, de lo serio. Pero ¿es este un discurso "serio" o "no serio"?

Derrida contesta que las dos cosas a la vez, precisamente por razones de tipo ético-político y filosófico: su negativa a ceñirse a un sólo código o lenguaje, a un contexto o una situación determinada. Del mismo modo que practica la ironía con los grandes filósofos de la tradición, también considera seriamente la memoria a la hora de asumir sus responsabilidades filosóficas. Sobre esto es tajante:

Mantengo que soy y que quiero seguir siendo un filósofo, y esta responsabilidad filosófica es algo que me compele.¹³²

Pero la indagación trascendental debe reformarse y abrirse a lo ficticio, lo contingente y lo accidental. Claro que esta suerte de "cuasi-trascendentalidad" no es sino una pálida copia, un espectro de la seriedad trascendental de la filosofía metafísica. Pero ese fantasma es una herencia esencial de la que no podemos librarnos. Por eso la aporía -la constatación de la posibilidad como imposibilidad, de la decidibilidad como indecidibilidad- es una consecuencia heterodoxa de la actitud cuasi-trascendental de la deconstrucción. El discurso de la emancipación es parte fundamental de esta herencia, aunque ya no puede ser emplazado en una teleología, en una escatología o en un mesianismo clásico como el judeo-cristiano o el islámico, ni tampoco en un utopismo ingenuo.

¹³¹ Derrida (1996:80)

¹³² Derrida (1996:81)

Derrida considera que la emancipación está vinculada a un mesianismo que pertenece *a priori* a toda realización del lenguaje. En cualquier preferencia -cara a cara o textual- está presente una promesa, un requerimiento que carece totalmente de fundamento: "creeme". Esta promesa, sea o no sea satisfecha, trasciende a todo contexto o situación en el sentido de que posibilita la efectualidad del lenguaje. Por eso es imposible abordar la cuestión de la ética y al mismo tiempo despreciar este mesianismo lingüístico, tal y como hace Rorty. Del mismo modo, la idea misma de una *démocratie à venir* no expresa la realización futura de la emancipación democrática, sino constata el carácter irreductible de esa promesa mesiánica, algo que puede suceder y que no sucede, la apertura hacia el futuro en último término. Esta no es una actitud utópica desfundada (como Rorty plantea) ni una seguridad presentista (tal y como las de la filosofías metafísicas de la historia), sino una aproximación al aquí y ahora de lo singular, de lo otro¹³³.

Aquí aparece el otro levinasiano, y la noción de responsabilidad infinita e indecidibilidad absoluta de la que Rorty quiere librarse como rasgo romántico o trágico del todo innecesario. Según Derrida, el análisis de la decisión y la responsabilidad ética y política concluye siempre en la irreductibilidad de lo indecible, y sin asumir rigurosa y seriamente esta indecidibilidad no se puede ni siquiera pensar los conceptos de ética, decisión o responsabilidad:

Creo que no podemos abandonar el concepto de responsabilidad infinita, como hace Rorty en su artículo al describir a Levinas como un punto ciego en mi obra. Yo diría, tanto por Levinas como por mí mismo, que si abandonamos la noción de responsabilidad infinita, nos quedamos sin la idea misma de responsabilidad. Actuamos y vivimos en la infinitud y por eso la responsabilidad con respecto al otro es irreductible [...] Sólo hay problemas morales y políticos, y todo lo que se sigue de ellos, desde el momento en que la responsabilidad no es limitable.¹³⁴

Tomar una decisión, optar por un curso de acción, comprometerse con alguien, es desdeñar todo un conjunto de decisiones, acciones y personas. Hacer algo en favor de alguien es también hacerlo en detrimento de alguien. Es imposible asumir totalmente las responsabilidades, de ahí las aporías a las que nos llevan nociones kantianas como "buena conciencia" o "buena voluntad"¹³⁵. Los conflictos sobre el deberes contrapuestos, tal y como Rorty los entiende, son inestables e irresolubles, aunque uno tome una decisión. Esta indecidibilidad fundamental no puede ser superada o resuelta y por eso precisamente aparece la politización y la moralización. Así, la opción rortyana por "lo que hay", su consideración de la filosofía como una instancia necesariamente despolitizadora y privada y su intento de "desdramatizar" los dilemas morales y el cambio social, es contraria a los motivos del pensamiento derridiano

¹³³ Cfr. Derrida (1996:82). Cfr. también Crichtley (1999:108-109): "Así, el *a priori* mesiánico describe la estructura de la intersubjetividad en términos de una obligación *asimétrica* que nunca se puede satisfacer, a la que nunca podré igualarme".

¹³⁴ Derrida (1996:86)

¹³⁵ Derrida señala puntualmente algunas paradojas del sujeto trascendental kantiano y el imperativo categórico, a partir de la responsabilidad infinita hacia el otro. Cfr. Derrida (1996:84-85).

recientemente. También el cuestionamiento políticos e intelectual de las instituciones y prácticas occidentales es necesario, y la deconstrucción puede jugar aquí ese importante papel.¹³⁶ Porque Derrida, aunque en principio pueda estar de acuerdo con Rorty en la inutilidad o vacuidad del concepto de "deconstrucción", no deja de preguntarse por qué una palabra que, por razones esenciales, carece de significado o referencia estables, parece haberse vuelto indispensable para ciertos usos en ciertos contextos determinados, por actores muy diversos. El hecho de que la deconstrucción sea usada para fines políticamente contrarios presupondría su neutralidad política. Pero esta neutralidad ha de ser entendida precisamente como hiper-politización, por llevar la incertidumbre al terreno de la decisión política:

La deconstrucción hiper-politiza al seguir caminos y códigos que claramente no son tradicionales, y creo que alienta la politización en el sentido antes indicado: nos permite pensar lo político y pensar lo democrático, y nos garantiza el espacio necesario para no quedar encerrados en ello. Si queremos seguir planteando la cuestión de lo político, es necesario retirarse en algún modo de lo político, y lo mismo sucede con la democracia, lo que por supuesto hace de la democracia es un concepto realmente paradójico.¹³⁷

Así pues, pese a las críticas rortyanas acerca de la debilidad de la izquierda norteamericana por su reclusión en la academia y su hipertrofia teórica, a la que la deconstrucción ha contribuido, el pensador francés expresa su esperanza de que este movimiento filosófico siga ejerciendo un efecto político en las universidades occidentales, y que sirva para repolitizar asuntos que estén más allá del ámbito académico. Sin lugar a dudas, para Derrida la deconstrucción tiene definitivamente rendimientos políticos para la izquierda democrática¹³⁸.

V.8.- Conclusión: la deconstrucción como autocreación

En este segmento del espectro nos hemos encontrado con posiciones muy semejantes a las del dedicado a la hermenéutica. Además de la enésima recriminación por falta de fidelidad textual, los críticos se han concentrado fundamentalmente en dos carencias de la interpretación rortyana de Derrida. La primera es la indiscutible vinculación del pensador francés con la tradición filosófica, y por tanto la necesidad de interpretar su obra no como un "salto guesáltico" frente a la filosofía posterior, sino como una continuación de las preocupaciones y motivos intelectuales de Hegel,

¹³⁶ Como ejemplo, Derrida cifra la incompreensión rortyana de *Las políticas de la amistad* precisamente en esto: su intención es mostrar como la homosexualidad entre varones es un concepto dominante en la discusión occidental sobre la política y la amistad, pese a que la idea del amor se corresponda con el modelo heterosexual, y por tanto quede excluída cualquier posibilidad de amistad entre mujeres. Esta aporía revela el carácter "falocéntrico" del concepto de amistad, que además pone la decisión política siempre en manos de jóvenes varones. Un cuestionamiento micrológico y fenomenológico de ciertas categorías y prácticas lleva al cuestionamiento político de ciertas instituciones.

¹³⁷ Derrida (1996:85).

¹³⁸ Derrida (1996:86)

Nietzsche, Husserl o Heidegger. Las críticas a la diferenciación entre un Derrida temprano y otro tardío seguían esta dirección. Hemos visto que Rorty acepta tácitamente esta idea, aunque aún así se esfuerce por introducir diferencias idiosincráticas entre Derrida y sus antecesores.

La otra cuestión es el rendimiento de la deconstrucción para la política democrática. Aquí Rorty sí que no transige: se pone del lado de críticos como Habermas o McCarthy, para los que las aplicaciones políticas de la peculiar escritura derridiana son ininteligibles, implanteables, sobre todo si nos situamos en el contexto de una política reformista y democrática. La reflexión derridiana sobre la hiperpolitización que conlleva la incertidumbre radical del momento deconstructivo le suena más a un anhelo personal con pocos rendimientos empíricos que a un efecto ineluctable de la teoría. La prioridad del compromiso liberal democrático frente a los posicionamientos filosóficos queda aquí garantizada por el proceso de privatización del pensamiento derridiano.

La cuestión ética vuelve a quedar en suspenso. Aunque Rorty rechace el recurso a los elementos criptometafísicos de Heidegger o Levinas, no puede por menos que reconocer el alcance ético de la figura de Derrida. Pero, contra los críticos, no cree que el filósofo francés esté desarrollando teorías universalistas acerca de la responsabilidad o irrebasabilidad del momento ético. En su lugar, va a reducir problemáticamente los efectos éticos de Derrida al ámbito exclusivo de la autocreación privada, pero a través del discurso público de la filosofía. En efecto, la relación de tira y afloja con la tradición, la ironía desbocada como sistema de aproximación a textos y fuentes filosóficas, se presenta aquí como un proceso de constitución de la propia identidad intelectual que el filósofo norteamericano pretende imitar a su manera.

Podemos decir que a Rorty le seduce la facilidad con que Derrida encuentra una voz personal y única para diferenciarse de personajes pasados y presentes. Este proceso no es el “diálogo con la tradición” de los filósofos hermeneúticos, ni tampoco un procedimiento sistemático de lectura y crítica de textos como pretende la crítica demaniana, sino un acto imaginativo y poético, fuertemente irónico, de tergiversación y transvaloración.

Derrida desarrolla su autonomía intelectual y moral negándose a dejarse atrapar por un código, por una interpretación, por una problemática, y abriéndose a la multiplicidad estilística y temática. Este no es un llamado a la independencia política, sino a la autocreación ética y estética. Por eso lo considera ante todo como escritor, como emisor privado de efectos que pueden modificar la autoconciencia y autopercepción del lector, el propio “léxico último”. El encuentro con Derrida le sirve para desembarazarse de escrúpulos profesionales, para dejar de considerar que ciertos léxicos académicos -los de la filosofía moral contemporánea, según nuestra lectura- deban ser aplicados a toda situación problemática o descripción del agente o de la comunidad. Derrida le abre el camino para la independencia léxico-axiológica, para la autodeterminación lingüística, moral y filosófica.

El intento antiautoritario que veíamos en la apropiación rortyana de la hermeneútica se radicaliza individualmente para la deconstrucción: el agente moral depende únicamente de su competencia redescritiva, de la posibilidad de tergiversar y retorcer hasta lo irreconocible los léxicos heredados. Para una posición pragmatista, hay un sesgo fuertemente individualista, hasta narcisista, en el uso que le da Rorty a Derrida. “Nosotros, los derridianos” sólo puede hacer referencia a un club de *connoisseurs*, a un agrupamiento casual de lectores seducidos por la vigorosa prosa y la *vis comica* del filósofo francés. La posibilidad de establecer un diálogo, un contexto común, un proyecto compartido, sólo puede existir en los términos éticos de la inacabable redescrición mutua, y no en los políticos de la solidaridad y el cambio social.

Así pues, el precio que paga Rorty es la inhabilitación total de la deconstrucción para la reflexión o acción política. Aunque el perfil político de Derrida sea izquierdista, liberal radical si queremos, y en este sentido sea un “hombre de la izquierda”, aquí sólo queda espacio para la casualidad. Por eso es tan necesario volverse hacia Dewey (o Habermas): Rorty ya ha conseguido la autonomía individual, ahora le hace falta la solidaridad pública e irá a buscarla al pragmatismo

VI.- PRAGMATISMO Y PRAGMÁTICA UNIVERSAL

VI.1.- Ida y vuelta al pragmatismo

Nuestra revisión del espectro crítico recalca por fin en el movimiento filosófico del que Rorty se considera partícipe: el pragmatismo americano. En la introducción a este trabajo y en los contextos de comprensión nos hemos extendido sobre las distintas derivas de esta tradición intelectual, y entonces ya destacábamos la variedad -y a veces disparidad- de sus propuestas, ya sea a la hora de leer a clásicos como Peirce o Dewey, ya sea en sus variopintos y polémicos listados de pensadores pragmatistas contemporáneos.

En los capítulos dedicados a la filosofía analítica, hermeneútica y deconstrucción hemos tenido ocasión de ver como Rorty identificaba *mutatis mutandi* ciertos motivos del pragmatismo en estos otros movimientos filosóficos. Porque nuestro autor es uno de los intelectuales norteamericanos que más se remite al pragmatismo, tanto para describir o calificar su pensamiento como a esos rasgos comunes de algunos de sus coetáneos. Pero una vez más, la caracterización rortyana será bastante peculiar, porque el pragmatismo es:

la propuesta de reemplazar la distinción entre apariencia y realidad -y entre la naturaleza intrínseca de algo y sus "características meramente relacionales"- por la distinción entre descripciones más útiles y descripciones menos útiles de las cosas.

la aplicación del antiesencialismo a nociones como "verdad", "conocimiento", "lenguaje", "moralidad", y semejantes objetos de especulación filosófica.

[la noción de que] la investigación no tiene ningún otro límite que el que impone la conversación; no tiene ningún límite general que venga dictado por la naturaleza de los objetos, de la mente o del lenguaje, sino sólo ciertas limitaciones deducibles de los dictámenes de nuestros colegas.

la expresión de sentencias anti-Filosóficas en lenguaje no filosófico.¹

Si la primera cita nos recuerda al instrumentalismo y antidualismo de James o Dewey, la cuarta se acerca más al aforismo dinamitero de Nietzsche. Sirva esta gradación estilística como botón de muestra de la pluralidad de fuentes y de manifestaciones del neopragmatismo rortyano, y su vocación de abrirse al pensamiento

¹ Rorty (CP:13,22,247,251).

de ambos lados del Atlántico. Pese a todo, los EE.UU. van a estar muy presentes en el discurso del neopragmatismo, sobre todo a través del ideario filosófico y político de John Dewey, al que Rorty se remitirá de continuo. La peculiar lectura del filósofo de Vermont le ha granjeado abundantes críticas que nos permiten deslindar un primer sector del espectro que denominaremos *pragmatismo deweyano* (Hook, McDermott, Gouinlock, Tiles, etc.). Todos estos autores ven peligrar la herencia intelectual de Dewey en la lectura historicista, etnocentrista y postmoderna de Rorty².

Pero la discusión sobre la figura de Rorty dentro de la filosofía pragmatista contemporánea no se limita a la fidelidad a los textos deweyanos, ni mucho menos. Más interesantes son las propuestas de otros filósofos también afines al pragmatismo, que intentan actualizar y revitalizar el pensamiento de Dewey en relación a otras tradiciones o corrientes filosóficas. Hemos visto como Rorty también se dirige a tradiciones europeas, de lo que resulta una lectura pragmatista de pensadores "continentales" tales como Heidegger, Foucault o Derrida³. En esta misma dirección, neopragmatistas como Bernstein o West buscarán en la filosofía europea interlocutores con los que contrastar la tradición pragmatista norteamericana, el primero hacia Habermas y Gadamer, el segundo hacia Foucault. Por el camino, tendrán más de una oportunidad de diferenciarse críticamente de Rorty y preferir otras formas de pragmatismo más acordes con la modernidad filosófica y política, y menos complacientes con la democracia liberal-burguesa. Este será el segundo sector del espectro, lo que podríamos llamar *neopragmatismo* o *pragmatismo contemporáneo*.

Y a partir de estos autores podremos volvernos hacia Europa una vez más, y dirigirnos a otro planteamiento de raíces pragmatistas que ha calado hondo en la filosofía y el pensamiento social contemporáneos: la *pragmática universal o trascendental* de Karl O. Apel y Jürgen Habermas. La apeliana "comunidad ideal de comunicación" tiene una clara impronta peirceana, de la misma manera que la teoría de la acción comunicativa de Habermas se remite en más de una ocasión a la teoría pragmática de la formación de la identidad social de Mead. Tanto Apel como Habermas son autores con una motivación primaria y fundamentalmente ética, tanto es así que su programa común de fundamentación de la *Diskursethik* los ha hecho populares en distintos ambientes académicos, incluyendo en disciplinas prácticas como el derecho o la ciencia política. Ahí estaría McCarthy como divulgador e intérprete autorizado del pensamiento habermasiano en EE.UU., y las múltiples discusiones con otros filósofos norteamericanos de sensibilidad "continental" (S. Benhabib, D. Hoy, R. Shusterman, etc.) sobre la relevancia política de la reciente teoría crítica. Tanto Apel como Habermas y McCarthy han respondido explícitamente a las "consecuencias" rortyanas de la comprensión pragmática del lenguaje, la comunidad, la ciencia o la

² La bibliografía sobre la interpretación rortyana de Dewey y el pragmatismo clásico es extensa: Boisvert (1989), Brodsky (1987), Campbell (1984), Edel (1985), Gouinlock (1990), Hendley (1991), Jeannot (1987), Kolenda (1986), Koppenberg (1994), Koppenberg (1996), Lavine (1995), McDermott (1985), Shusterman (1994), Sleeper (1985). En Westbrook (1991:539-541) tenemos una breve reseña este debate. Cfr. también Rodríguez (1996b).

³ Rorty (EH:15-22).

filosofía, entablando una discusión que aún sigue abierta. Por la filiación pragmática de la ética del discurso, y por su enorme penetración en la filosofía norteamericana más reciente (bajo la rúbrica de "teoría crítica", fronteriza entre la filosofía y la ciencia social) hemos creído que el lugar apropiado para reconstruirla y desarrollarla era este capítulo.

VI.2.- El pragmatismo de Dewey: metafísica y darwinismo

En la introducción de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Rorty se refiere a Dewey como el filósofo más importante del siglo XX, junto a Wittgenstein y Heidegger. Estos tres pensadores -en su faceta tardía- superan los límites de la filosofía tradicional y se abren hacia discursos mucho más ricos y edificantes, "revolucionarios" en sentido kuhiano, destinados a dejar huellas en la filosofía futura. Pero Dewey gana la partida a aquellos dos, porque formula sus críticas a la tradición desde "la visión de un nuevo tipo de sociedad" donde "la cultura no está dominada por el ideal del conocimiento objetivo sino del desarrollo estético", donde la solidaridad humana es mucho más importante que la representación precisa de la realidad. Frente a la superación terapéutica de la filosofía de Wittgenstein, o al nihilismo antihumanista de Heidegger, en Dewey al menos encontramos esperanza social, la promesa de un futuro mejor, aunque sin ningún tipo de fundamento racional⁴.

Este primer comentario ya anticipa las dos direcciones paralelas en las que Rorty va a reinterpretar Dewey: una teórica o *metafilosófica* (superación de la filosofía metafísica o epistemológica, en tanto que fundamentadora del resto de la cultura) y otra práctica o *ético-política* (actualización de la tradición liberal, desde una perspectiva practicalista o experimentalista, superando el individualismo y formalismo del liberalismo decimonónico). Sin embargo, en su primer libro no encontraremos aún mucho esto: Dewey está relativamente ausente del texto. Como hemos argumentado ya, aquí se pretende deconstruir la filosofía analítica y la epistemología "desde dentro", llevando a sus últimas consecuencias algunos supuestos y aporías de esta tradición, detectados por la última hornada de filósofos tardoanalíticos (Sellars, Quine, Putnam, Davidson).

Así pues, los embates de Dewey contra la epistemología positivista, la crítica de lo que llamaba la "teoría del espectador" y sus nefastas consecuencias para la filosofía y la sociedad⁵, no tendrán cabida en este texto, en tanto que crítica externa de la filosofía analítica. De todas formas, esta referencia a Dewey no podía sino agrandar a los pragmatistas: poner a su autor en lo más alto del panteón filosófico del s. XX, y además en posición de clara ventaja frente al resto, como verdadero *primus inter pares*, fue am-

⁴ Rorty (*FEN*:15-21).

⁵ Cfr. sobre todo Dewey (1929a). Dewey colaboró en cierta ocasión con la *Encyclopaedia of Unified Science* de los positivistas, exponiendo su teoría de la valoración (1939a), pero sus planteamientos en lógica y epistemología, y en particular en teoría de la verdad, eran completamente distintos a los de aquellos -como puede verse claramente en su polémica con Russell.

pliamente saludada por el deweyanismo más fiel, que por fin veía como tras cuarenta años de olvido se devolvía a su mentor a un lugar prioritario de la filosofía actual⁶.

Pero el retrato rortyano de Dewey se ha vuelto más complejo y matizado de lo avanzado en su primer libro, y cada vez tiene menos pretensiones de fidelidad, al menos a la letra. En efecto, Rorty no hace exégesis o análisis, no se embarca en una sistematización expositiva de los aspectos más importantes de la obra de Dewey, sino que interpreta libremente ciertos motivos y consideraciones deweyanas, haciéndolos suyos e imbricándolos en contextos más contemporáneos. Porque una vez más, éste será uno de los rasgos más sobresalientes de su *modus operandi* filosófico: la ubicación de los temas o autores tratados en horizontes textuales amplísimos, donde confluyen las figuras más relevantes -según su propio criterio axiológico o metafilosófico- del discurso filosófico pasado y presente. Rorty constituye y redefine constantemente su posición intelectual en función de las lecturas y contextualizaciones que destila en sus artículos.

Por todo esto, la lectura rortyana de Dewey tiene una veta polémica indiscutible. Esto se aprecia sobre todo en *Consecuencias del pragmatismo*, donde Dewey ocupa una posición preeminente en la discusión sobre el pragmatismo en la filosofía contemporánea, y que motivó un *non placet* generalizado en el ambiente pragmatista norteamericano expresado en conferencias, simposiums y revistas de filosofía. Un artículo en particular, "La metafísica de Dewey"⁷, levantó las iras de los deweyanos ortodoxos, que vieron una traición manifiesta al legado del instrumentalismo deweyano, un intento de deshacer antes que continuar el trabajo de Dewey, y encima en su nombre y supuestamente bajo su égida intelectual⁸.

En este artículo, Rorty distingue dos Dewey: uno que mantiene una "actitud terapéutica" hacia la filosofía tradicional, y otro que por el contrario pretende de la filosofía un hacer "serio, sistemático, importante y constructivo". Ejemplos del primero serían obras como *La reconstrucción de la filosofía* o *La búsqueda de certeza*, en las que Dewey somete a un duro repaso los problemas de la filosofía tradicional, disolviéndolos y analizando qué problemáticas subyacen a dichos falsos problemas por medio de la historiografía filosófica y la crítica cultural, y finalmente combatiendo el "espíritu de seriedad" que invade a toda la tradición. Ejemplos del segundo serían *La experiencia y la naturaleza* (el proyecto deweyano de una metafísica naturalista) y *Lógica: teoría de la investigación* (la epistemología naturalizada antirepresentacionalis-

⁶ McDermott (1985:2,5-7). Discípulo y editor de selecciones de Dewey (además de autor de libros como *Streams of Experience*, en una línea inequívocamente deweyana, McDermott manifiesta algunas reticencias frente a la interpretación de Rorty, pero no duda en calificarla como "saludable" y agradecer que, de un modo u otro, vuelva a un primer plano de atención y estudio la filosofía de Dewey. Kolenda (1986:57), Bernstein (1992b:815-822), Westbrook (1991:559) y McCarthy (1996b:153) reconocen a Rorty como el pensador contemporáneo que más ha hecho por la revitalización de la figura de Dewey. Cfr. *supra*, cap. 2, secc. 1.

⁷ Rorty (CP:139-158).

⁸ Gouinlock (1990:266,269). Cfr. también Kolenda (1986:60-61) y Campbell (1984:185).

ta), donde, siempre según Rorty, Dewey queda preso de los prejuicios y modos de la tradición que pretende superar. Rorty va a apostar definitivamente por el primero, y a minimizar o simplemente a olvidar al segundo.

Según Rorty, Dewey desea "permanecer tan naturalista como Locke y tan historicista como Hegel", es decir, quiere criticar y evitar el dualismo mostrando cómo este surge por unos determinados cambios en la tradición cultural (Hegel) sin por ello renunciar a la continuidad en los procesos psico-físicos (Locke). Si bien ambas formas de crítica a la tradición son perfectamente válidas ("este deseo no es del todo irrealizable", dice Rorty) es su conexión o imbricación en un todo sistemático, bajo la idea integral de *experiencia*, categoría primera y última de la metafísica deweyana (y en general de toda su filosofía), lo que resulta problemático. Es decir, la labor terapéutica implica mantener ambas líneas de reflexión por separado, y por tanto "deja casi sin trabajo a la filosofía sistemática o a la metafísica".⁹

Rorty se hace eco de la crítica de Santayana de que "metafísica" y "naturalismo" son términos contradictorios. Pretende ser a la vez un realista y naturalista de sentido común, *pace* Aristóteles, manteniendo los logros del idealismo, *pace* Kant. Pero considera que ambos caminos son erróneos, y más le habría valido seguir la vía del medio hegeliana. Aún así, reconoce un logro significativo: aunque quede preso de la metafísica,

[Dewey] es uno de los contados filósofos de nuestro siglo con la suficiente imaginación para concebir una cultura configurada siguiendo líneas distintas a las habidas en Occidente durante los últimos trescientos años. Su error -trivial y poco significativo, aunque le haya dedicado la mayoría de este ensayo- residía en la idea de que la crítica de la cultura había de cobrar la forma de una redescrición de la "naturalidad", de la "experiencia" o de ambas.¹⁰

Es decir, que el Dewey crítico del fundacionalismo trascendental epistemológico, de las teorías pasivas del espectador, de la "falacia intelectualista" que pretende captar la realidad bajo un prisma exclusivamente teórico-formal y abstracto y de hecho lo que hace es volverla opaca a la actividad humana; este Dewey, dice Rorty, cae en la misma trampa que aquellos al intentar dar una matriz neutral y definitiva a la investigación, contraria al contextualismo y pluralismo de otras obras suyas. Pero Dewey no tiene un papel protagonista solamente en este ensayo. Otros dos, en los que confronta a su héroe pragmatista con Heidegger y Foucault respectivamente¹¹, también son de interés para nuestra exposición. De ninguna manera son críticos con Dewey, más bien al contrario: tanto Heidegger como Foucault salen malparados en su confrontación con aquél.

⁹ Rorty (CP:152).

¹⁰ Rorty (CP:156).

¹¹ "Superando la tradición: Heidegger y Dewey" (original de 1974) y "Método, ciencia y esperanza sociales" (original de 1980), ambos en Rorty (CP:99-125,274-296).

Ya hemos tratado el primer caso, por lo que no nos detendremos mucho en él¹². Baste recordar que Rorty identificaba un sustrato común en las críticas de ambos filósofos a la tradición intelectual de occidente, pero mientras que Heidegger suspiraba por la vieja idea de la "Filosofía" como búsqueda de fundamento y sentido para la existencia humana, Dewey no dudaba en sacrificarla en el altar del compromiso social.

El artículo dedicado a Foucault, que inicialmente se denominó "Método y moral" (lo que indica por donde van a ir los tiros esta vez), pretende ser un cuestionamiento de nociones como "objetividad" o "método científico" y de las oposiciones "explicación/comprensión" o "hombre/naturaleza", a partir de la indiferencia pragmatista entre cuestiones de hecho y cuestiones de valor y de una concepción instrumentalista y nominalista de la praxis científica (como constitución de jergas útiles para interactuar con el mundo, antes que un punto arquimédico desde la cual se percibe neutral y objetivamente la realidad "en sí"). Para Rorty, Dewey y Foucault, en tanto filósofos y científicos sociales, comparten también un poso común:

La crítica que Dewey y Foucault hacen de la tradición es exactamente la misma. Pese a las apariencias, ambos coinciden en la necesidad de abandonar los conceptos tradicionales de racionalidad, objetividad, método y verdad [...] Pero Dewey insiste en que este paso "más allá del método" brinda a los seres humanos la oportunidad de prosperar, de tener la libertad para hacerse a sí mismos [...].¹³

La diferencia se equipara a la que separa a James de Nietzsche en su crítica de la noción de verdad, se presenta como una cuestión de "perspectiva moral". Los pensadores postnietzscheanos, a partir de la crítica a los supuestos teórico-epistémicos de la filosofía y las ciencias sociales, concluyen en una negación individualista y vitalista de lo social y comunitario, y por tanto no pueden guardar ninguna esperanza en un futuro mejor (Foucault sobre el carácter coercitivo del concepto "hombre", sobre la "identificación y etiquetado", sobre las instituciones penales y psico-sanitarias, etc.). Los pragmatistas jamesianos, por el contrario, recuperan la esperanza social no fundamentada, por medio de la abolición de viejas jergas representacionistas, fundacionalistas y atemporales y su sustitución por nuevos léxicos que permitan la reforma gradual de la sociedad, la construcción de un futuro mejor.

Dewey es aquí la referencia más clara: sus variados textos sobre educación moral y crecimiento, sobre la democracia como comunidad eminentemente moral, sobre política reformista y aplicación de criterios científico-experimentales públicos e intersubjetivos, etc.¹⁴. De ahí que Rorty termine afirmando lo que se volverá una de las constantes de sus trabajos ulteriores, un esbozo primitivo de lo que posteriormente se hará popular bajo los rótulos de "ironismo liberal" o "liberalismo burgués posmoderno":

¹² Cfr. *supra*, cap. IV, secc. 2

¹³ Rorty (CP:288).

¹⁴ Cfr. también Rorty (EH:269-276), donde Rorty habla de dos Foucault: uno francés y otro norteamericano, siendo este último "una versión actualizada de John Dewey" y totalmente despojada de nietzscheanismo.

No hay un nexo deductivo entre la desaparición del sujeto trascendental -del "hombre" en cuanto poseedor de una naturaleza que la sociedad puede reprimir o cultivar- y la desaparición de la solidaridad humana. Pieso que el liberalismo burgués es el mejor ejemplo de la solidaridad ya alcanzada, y que el pragmatismo de Dewey es su mejor formulación.¹⁵

Así, sus textos más recientes sobre Dewey ya suponen una apropiación de su obra desde perspectivas ético-políticas, antes que metafísicas o anti-epistemológicas. Ya en *Contingencia, ironía y solidaridad* vemos gravitar la figura de Dewey sobre el liberalismo contingente, no fundamentado o no metafísico, con la *addenda* de ser una aproximación que podríamos denominar "comunitarista" al liberalismo, algo fuera de lo común pero muy en la línea de los escritos políticos de Dewey¹⁶. De manera más explícita Rorty no duda en afirmar:

[...] por mucho bien que hayan hecho las ideas de "objetividad" y "trascendencia" en nuestra cultura, el mismo resultado puede alcanzarse con idea de comunidad que persigue el consenso intersubjetivo y la novedad -una comunidad democrática, progresista y pluralista, del tipo soñado por Dewey [...] En mi opinión Dewey nos ha puesto en la senda correcta al concebir el pragmatismo no como el fundamento, sino la forma de despejar el camino para la política democrática [...] nuestra mejor oportunidad para superar nuestra aculturación es educarnos en una cultura que se enorgullezca de *no* ser monolítica -de su tolerancia a la pluralidad de subculturas y su disposición a escuchar a las culturas vecinas. Esta es la conexión que vio Dewey entre el antirrepresentacionismo y la democracia.¹⁷

Frente a los "kantianos" o "metafísicos liberales", aquellos que "creen que hay cosas como la dignidad humana intrínseca, los derechos humanos intrínsecos", al margen de las manifestaciones histórico-contingentes y comunitarias de la moralidad concreta, Rorty se apoyará en Dewey para presentar una imagen de lo ético y lo político que supere tanto el fundacionalismo filosófico como el relativismo total, en la que la filosofía -convenientemente auxiliada por otras ciencias y artes- servirá para articular, antes que fundamentar o rechazar, la democracia liberal de la manera ás imaginativa posible:

En la forma que le dió John Dewey, el pragmatismo es una filosofía adaptada a las necesidades del liberalismo político, una forma de que el liberalismo político parezca bueno a personas con gusto filosófico.¹⁸

Esta renuncia a la fundamentación racional en favor de la articulación ideológica implica la aceptación tácita de que una actitud crítica, experimentalista, tolerante y democrática como la que Dewey defendía no puede tener raíces trascendentales o extrahistóricas, sino que debe remitirse a comunidades o tradiciones

¹⁵ Rorty (CP:293).

¹⁶ Rorty (CIS:71-77). Para ver de forma clara el "comunitarismo" que subyace al liberalismo deweyano, cfr. Dewey (1929). A tenor de este enfoque, algún crítico incluye a Rorty en la nómina de los críticos comunitaristas del liberalismo, es decir, junto a MacIntyre y Sandel contra Dworkin y Rawls (Wallach, 1987:581)

¹⁷ Rorty (ORV:30-31).

¹⁸ Rorty (ORV:285).

concretas en la que estos valores se materializaban y extendían. Es decir, que finalmente Dewey le sirve como coartada filosófica en su defensa del etnocentrismo como superación de la oposición entre universalismo y relativismo:

Dewey fue acusado de destruir el optimismo y la flexibilidad de una forma de vida grupal y vacía (la norteamericana) convirtiéndola en un sistema filosófico. Y lo hizo, pero su respuesta fue que *cualquier* sistema filosófico va a ser un intento de expresar los ideales de la forma de vida de *alguna* comunidad [...] Según su concepción, la filosofía no justifica la afiliación a una comunidad a la luz de algo ahistórico llamado "razón" o "principios transculturales". Simplemente comenta con detalle las ventajas de esa comunidad sobre las demás.¹⁹

En resumen: aunque Dewey se haya quedado a medio camino en su crítica de la tradición metafísica, en su producción tardía podemos encontrar: i) una *filosofía* antirrepresentacionista, antiuniversalista, antiepistemológica, planteada como revisión histórico-crítica de la tradición filosófica y alimentada tanto del discurso científico como del artístico o religioso; ii) un *programa político* democrático radical, sin fundamentaciones, que pretende revitalizar la tradición liberal suprimiendo la fijación individualista y racionalista del liberalismo decimonónico, a partir de una toma en consideración de la importancia de las instituciones y prácticas democráticas (antes que conceptos o teorías) y su impacto en el resto de las esferas de la vida. Las críticas que reseñaremos en el siguiente epígrafe irán sobre todo a i) y pasarán casi de puntillas sobre ii), dónde en algún caso formularán algún que otro comentario vago sobre el contraste entre progresismo deweyano y el aparente conservadurismo rortiano.

Pero antes de pasar al espectro crítico, queremos hacernos eco de las recientes recontextualizaciones rortianas de Dewey, porque creemos que dan una interesantísima clave teórica del pragmatismo muchas veces olvidada por los críticos: su plena identificación con una perspectiva darwinista. En efecto, ya en 1909 Dewey anunciaba que la filosofía aún no había asumido completamente el "giro copernicano" del evolucionismo darwinista, y como el pensamiento trascendental *sub specie aeternitatis* y el esencialismo debían ser expurgados del pensamiento filosófico para dar cuenta de la nueva imagen de la naturaleza: dúctil, plural, relacional, multidireccional, en continua modificación; sin primeros principios ni metas a satisfacer, tan sólo configurando sistemas organizados de complejidad creciente, entre los que se encontraría el ser humano y la civilización. Es lo que Dewey denomina el *principio de transición o continuidad* en la naturaleza, que sirve para replantear las relaciones entre las distintas actividades del ser humano, en particular a la hora de superar algunos dualismos tradicionales de la filosofía (principalmente el de sujeto/objeto) y hacer de la ciencia una colaboradora, y no una antagonista, de la ética²⁰.

La teoría de la valoración deweyana también refleja esta veta darwinista, sobre todo en el ya visto concepto de *crecimiento* como lo más parecido a un "fin moral": un término que Dewey toma de la biología para reflejar el cultivo de intereses plurales y la

¹⁹ Rorty (*ORV*:67). Cfr. también Rorty (*ORV*:30-35), dónde se expone en el origen deweyano de su posición etnocéntrica.

²⁰ Dewey (1909), Bernstein (1966), Kloppenberg (1986:84-85), Bello (1997a:61-63).

maximización adaptativa -en este caso, armonización y satisfacción de los distintos valores, a partir de su reorganización y actualización por medio de la indagación intelectual y el diálogo público²¹.

Del mismo modo, la *continuidad de medios y fines*, "la contribución fundamental de Dewey a la filosofía moral", según Rorty²², puede ser vista como una conclusión evidente de este peculiar darwinismo: si se considera la ética como una forma de ajuste del comportamiento para la satisfacción individual y comunitaria de bienes o valores (siguiendo el esquema biológico de interacción dinámica entre organismo y medio) es inútil distinguir entre los bienes "en sí" y los procedimientos por los cuales se determinan dichos bienes, entre valores intrínsecos y extrínsecos, etc.²³

En lo que la crítica parece estar de acuerdo, y Rorty subraya acertadamente, es que Darwin es el hito que hace que Dewey abandone el idealismo trascendental hegeliano de su juventud, y lo reconstruya en términos naturalistas y pragmáticos²⁴. Pero una vez más, a nuestro autor no le convence que Dewey sustituya el idealismo por el empirismo y el pansiquismo vitalista, y prefiere hacer su propia lectura del pensamiento deweyano como el intento de conseguir un "matrimonio feliz" entre un Hegel desabsolutizado y un Darwin historizado. Así:

Dewey sugiere otra alternativa mejor. Es la de que veamos a Darwin mostrándonos como naturalizar a Hegel -como tener un historicismo herderiano sin idealismo kantiano, como mantener la narrativa hegeliana del progreso prescindiendo de la afirmación de que lo real es lo racional.²⁵

Rorty advierte que Dewey sometió a fuerte crítica las versiones reduccionistas y científicas del darwinismo, que pretendían haber dado con la "realidad última" de la vida humana en ciertas expresiones de su mentor: la lucha por la vida, la supervivencia del más fuerte. La versión pragmatista del darwinismo hace hincapié la azarosidad, multiplicidad e inestabilidad de la experiencia humana en un contexto evolutivo, y no intenta someterla a una única "ley de la evolución" o teleología fuerte²⁶. Así que este no es un darwinismo social al uso, no tiene que ver con la doctrina spenceriana ni con formas de liberalismo extremo (Nozick) o de determinismo genético (Wilson) herederas de aquél. Más bien es un *darwinismo semiótico*, anticipado en los escritos de Peirce y Royce, donde el medio natural o ecosistema se sustituye por una comunidad concreta de interpretantes, históricamente determinada, donde las relaciones "adaptativas" son

²¹ Dewey (1920:178-181), (1932:211-213).

²² Rorty (1994b:12). MacIntyre (1966:233-244) afirma que con Dewey "nos encontramos lo más lejos posible de la idea de Moore sobre lo "intrínsecamente bueno" con su aguda separación entre medios y fines", y abunda en las diferencias entre el esencialismo intuicionista y el situacionismo pragmatista.

²³ Dewey (1925a), (1939a:220-239). Cfr. también Stevenson (1939:166-193).

²⁴ Westbrook (1991:70-71), Bello (1989:46-47), Rorty (1994b:3-4).

²⁵ Rorty (1994b:9).

²⁶ Rorty (1994b:13).

simbólicas o semióticas, se producen en el lenguaje comunicativo, en la conversación. El *etnos* se constituye como un conjunto de prácticas lingüísticas²⁷.

Para actualizar el pragmatismo americano, Rorty tiene que purgarlo de sus resabios empiristas y vitalistas, de su convicción de haber dado con la definición final de la experiencia humana, y para ello nada mejor que la sustitución de los conceptos de "experiencia", "conciencia" o "pensamiento" por el más moderno de "lenguaje":

Dewey debió haber abandonado, antes que redefinido, el término *experiencia*, y debió haber buscado en otro sitio para establecer la continuidad entre nosotros y la naturaleza. También debió haber suscrito la tesis de Peirce de que un enorme abismo separaba la sensación y la cognición, y que la cognición solo era posible para los usuarios de un lenguaje, con lo que la única ruptura relevante en la continuidad se daría entre entes que usan un lenguaje y entes que no lo usan (amebas, ardillas, bebés). Entonces podría haberse dado cuenta de que el desarrollo de la conducta lingüística [...] era perfectamente explicable en términos naturalistas, darwinianos.²⁸

Es decir: lo único que hace falta para un maridaje historicista y pragmatista de Darwin y Hegel es reinterpretar la obra de Dewey desde el "giro lingüístico". Los rendimientos para la filosofía moral supondrían, a nivel formal, la superación de privilegios epistémicos o de absolutos trascendentales, de matrices neutrales y atemporales que determinen *nunc et semper* las coordenadas de la reflexión moral con independencia de la situación o contexto; y a nivel substantivo una mejor articulación intelectual de los principios de convivencia cívica y responsabilidad individual del liberalismo burgués occidental, en particular del republicanismo norteamericano, sin recurrir al subterfugio de la filosofía de la historia²⁹.

De todas formas, Rorty no es el primero en intentar redescubrir la filosofía moral deweyana a la luz del giro lingüístico. Ya en 1939 Charles Stevenson reformula

²⁷ Tomo el concepto de "darwinismo semiótico", así como el resto de la argumentación, de Bello (1997a:59-78). Bello resume esta posición en cuatro puntos: i) constitución semiótica o sígnica del medio espacio-temporal del ser humano; ii) adaptabilidad a través de la competencia semiótico-pragmática, definida tanto por una gramática concreta como por los distintos universos de significado que confluyen (religioso, artístico, literario, científico, etc.); iii) redefinición de la causalidad como causalidad semiótica, dependiente de las contingencias que constituyen los distintos flujos de significado en los procesos comunicativos; iv) redefinición de la identidad y alteridad en términos de la competencia comunicativa de los agentes. Frente a esta opción *contingentista* o *historicista*, tendríamos la opción *teológica* de Apel y Habermas: reconstrucción de la comunidad de comunicación en términos absolutos, trascendentes e inamovibles, y en este sentido por encima de la competencia comunicativa real de los agentes.

²⁸ Rorty (1994b:7). Cfr. también (1995d:53): "Pienso que pasar de hablar de la conciencia y la experiencia a hablar del lenguaje -lo que Bergmann ha denominado "el giro lingüístico"- fue algo bueno, y algo a lo que los deweyanos debieran adaptarse antes que desafiar [...] Así que me gustaría contemplar mis intentos de des-metodologizar y lingüístificar a Dewey (minimizando las similitudes entre Dewey y los positivistas adoradores de la ciencia, y maximizando aquellas entre Dewey y los filósofos analíticos post-positivistas) como una adaptación a un medio filosófico modificado, y a mi parecer, mejor. Pese a todas mis dudas sobre la filosofía analítica, creo que el giro lingüístico ha sido un elemento de genuino progreso filosófico".

²⁹ Bello (1997a:66-69).

la teoría de la valoración deweyana en términos de una teoría pragmática del lenguaje y la comunicación (la teoría "causal" o "psicológica" del significado) donde los valores se configuran en la conversación o diálogo, a partir de *definiciones persuasivas* (preferencias de estatus epistémico dudoso, donde se combinan proposiciones y razonamientos con figuras metafóricas y retóricas) que pretenden modificar el comportamiento de los interlocutores en situaciones dialógicas concretas³⁰. Frente al esencialismo intuicionista y al no cognitivismo emotivista, Stevenson vincula indefectiblemente los procesos de *valorar* y *dialogar*, reniega de cualquier uso ético de la noción lógica de "validez", así como de dualismos tales como "intrínseco-extrínseco", "medio-fín", etc.; y termina por plantear una visión no racionalista, contextualista y pluralista del discurso de la ética. En otro lugar hemos sugerido que esta es la dirección que va a seguir la filosofía moral rortyana³¹.

VI.3.- La discutida herencia de Dewey

Los críticos creen que la interpretación "creativa" sesgada y selectiva de Dewey es el síntoma más claro de la errónea adscripción de Rorty al pragmatismo³². La crítica se articulará en torno a tres temas principales: i) el carácter constructivo y positivo del trabajo de Dewey -en particular de su metafísica (teoría de la experiencia) y epistemología (teoría del conocimiento) como forma de reformar o reconstruir y no superar la tradición filosófica; ii) la centralidad de la noción de *método* en todos los aspectos de la filosofía deweyana, su explícito experimentalismo y filiación para-

³⁰ Cfr. Stevenson (1939).

³¹ Rodríguez Espinosa (1996a:151-194,255-257). Hay que decir que en ningún momento Rorty se remite a Stevenson, pese a ciertas similitudes en su interpretación de Dewey.

³² Mostrar esto es el objetivo principal de los críticos participantes en el debate que auspició la *Charles Sanders Peirce Society* y que sucesivamente publicó en sus actas. Por ejemplo, Sleeper (1985:9) dice: "Estaré en desacuerdo [con Rorty] en su destitución de la ontología y metafísica pragmatista que -al menos para Dewey- nos da lo que necesitamos para mantener la esperanza social". Por su parte Edel (1985:25-32) da diversos ejemplos que mostrarían la conexión ontológica que establece Dewey entre la ciencia, la metafísica y la filosofía, frente a la interpretación posmetafísica y antimetodológica de Rorty. Jeannot (1987:262) afirma que "si sus perspectivas [las de Rorty y Dewey] son finalmente incompatibles, será erróneo tratar a Rorty como pragmatista", y que la "metafísica denotativa [de Dewey] es realmente un trascendentalismo refundido en un ropaje pragmático". Por último Boisvert (1989:248) mantiene que se puede ver en Dewey un esbozo germinal de lo que puede ser la "metafísica posmoderna", interpretando la metafísica no en un sentido fundacionalista, sino perspectivista *pace* Ortega. Todas las intervenciones tienen un denominador común: Rorty se engaña al presentar a Dewey superando la tradición; lo que realmente hace es reformarla o reconstruirla, con lo que queda más cerca del programa "fundacionalista" de lo que Rorty estaría dispuesto a admitir. De otra opinión es Brodsky (1987:321-333), que aún admitiendo que las tesis rortyanas no representan el naturalismo y experimentalismo de Dewey, si cree que captan rasgos fundamentales del pragmatismo como el holismo, la crítica y superación de la división hecho-valor y ciencia-ética, la animosidad contra la filosofía trascendental o "seria", etc. Rorty sería de utilidad para captar rasgos del pragmatismo implícitos o inconscientes en la obra de James o Dewey, y para actualizarlos. Sobre este punto, cfr. también Diggins (1994:459-462).

científica, y por tanto su apuesta por la teoría y la ciencia social frente a la "conversación sin argumentos" y la "esperanza sin fundamentos" de Rorty; iii) en consecuencia, la la injustificada lingüístización y poetización de la obra de Dewey, que supone un impedimento para la plena comprensión de su proyecto pedagógico y democrático de ingeniería política y social.

Con respecto a i), los críticos entienden que la división rortyana entre un Dewey "bueno" y otro "malo", uno "terapéutico" y otro "constructivo", muestra la incapacidad de Rorty para dar cuenta de la globalidad de la obra deweyana en tanto que reconstrucción y reorganización global, y no simple "superación", de la tradición filosófica. Rorty parece retroceder hacia la perspectiva dualista y maniquea que criticó el pragmatismo clásico: aquella que plantea el divorcio absoluto entre el lenguaje filosófico hiperteórico y abstracto, preocupado únicamente de captar esencias intemporales o absolutos trascendentales (el de la metafísica o de la epistemología), frente a otros lenguajes empíricos y prácticos (los de la ciencia, el arte o la política) que dan cuenta de los nexos experienciales que se establecen contextualmente entre el hombre y el medio físico y social. Esta visión dualista era superada por Dewey mediante su consideración de la filosofía como reconstrucción intelectual global de la experiencia humana, que Rorty desdeña como pretensión metafísica. En este sentido, el neopragmatismo parece preconizar una vuelta al esquema dualista³³.

La crítica la noción de experiencia del empirismo tradicional, o la sustitución de los conceptos de necesidad y esencia por los de precariedad, contingencia e inestabilidad, mostrarían como Dewey no pretende acabar con las categorías ontológicas o epistemológicas tradicionales, sino simplemente adaptarlas a los nuevos tiempos postdarwinistas y científico-técnicos³⁴. De la misma manera, su propuesta de una epistemología "naturalizada" a partir de la idea de "investigación"³⁵, pese a prescindir intencionadamente de los modelos pasivos e idealizados de la "teoría del espectador", aún seguirá preocupada en mostrar la actividad científica como praxis investigadora, la "epistemología como formulación de hipótesis"³⁶ y no como algo más allá ni más acá de éstas. Es decir, Dewey no pretendía liquidar sin más la epistemología, sino aproximarla al quehacer cotidiano de los científicos y sacar conclusiones de ello para la filosofía, la pedagogía, la ética y la política.

Esta faceta reconstructiva del pensamiento deweyano es realmente necesaria para comprender el impulso antidualista y unificador de la práctica del pragmatismo, además de la justificación (que no fundamentación) de su "esperanza social". Por todo

³³ Campbell (1984:178-182); e igualmente, pero desde una perspectiva pragmático-analítica, Kraut (1990:158-165). Posteriormente veremos las críticas de Bernstein, quien habla de una defectible y perversa "lógica de disyunciones excluyentes" que el pragmatismo deweyano intenta superar y que el neopragmatismo rortyano restablece (cfr. *infra.*, cap. 6, secc. 5).

³⁴ Cfr. Dewey (1917:3-9), (1925a).

³⁵ Dewey (1938)

³⁶ La expresión es de Putnam (1994b:215-249).

ello Rorty yerra a fuer de eliminar la epistemología en tanto que innecesaria. En pocas palabras, en Dewey alternan la crítica y el constructivismo, intenta buscar el *tertium quid* entre lo universal y lo particular, lo atemporal y lo histórico, lo fundacional y lo infundado, lo racional-formal y lo irracional, y por tanto la compleja relación deweyana con la tradición -que no puede ser tachada simplemente de "superación"- se puede ver como un intento de mediación entre las áreas tradicionalmente separadas, más que como una superación radical de estos planteamientos³⁷.

Pasemos ahora a ii), el papel del método y la ciencia. Es de sobras conocido el rechazo rortyano a definir la práctica científica -o cualquier otra- en relación a una noción de "método" como conjunto de reglas que permiten trascender contingencias y apariencias y mostrarnos la realidad tal cuál es, la cosa-en-sí. Las ideas de "objetividad" o "neutralidad" de las ciencias, basadas en la utilización de un método impersonal y distinguible, que para Rorty siempre aparecen paralelamente a la consideración de las ciencias como un *Fach*, un género natural independiente de lo que haga la comunidad científica, han sido deconstruidas y refutadas por la reciente filosofía de la ciencia, pues:

[...] todos hemos leído a Thomas Kuhn, N. R. Hanson, Stephen Toulmin y Paul Feyerabend, y por tanto nos hemos vuelto suspicaces respecto al término "método científico". Los nuevos pragmatistas deseáramos que Dewey, Sidney Hook y Ernst Nagel no hubieran utilizado ese término como lema, puesto que somos incapaces de mostrar que denote algo diferenciado.³⁸

Si recordamos al Peirce de textos como "Como aclarar nuestras ideas" y "La fijación de la creencia", donde se intenta seriamente determinar un método que permita superar la duda y garantizar la verdad de las creencias (que finalmente será el "método experimental" de las ciencias, también denominado "método pragmático" de evaluación por consecuencias); o si vamos al Dewey que nunca cejó en afirmar la "supremacía del método" y que consideró a la ciencia como "el medio supremo para la determinación válida de todas las valoraciones en todos los aspectos de la vida humana y social"³⁹; en resumen, si atendemos al papel protagonista que la ciencia tenía en el pragmatismo americano, y su visión del método como el revulsivo necesario para reconstruir y resolver muchos problemas de la filosofía continental, las consideraciones rortyanas sobre el "método científico" suponen una disonancia clamorosa. Rorty se defiende:

La única razón que se me ocurre para explicar por qué Dewey, tanto en su juventud como en su madurez, insistió en la noción vacía de "método", es que quería que la filosofía dejase de ofrecer un sistema de conocimiento, pero que a la vez aún ofreciese algo. "Método" fue el nombre que eligió para lo que pensó que la filosofía aún podía ofrecer. Pero no fue una elección afortunada. [...] El tercero de los métodos con el que

³⁷ Sleeper (1985:12-18), Edel (1985:31-33), Jeannot (1987:266-271), Campbell, (1984:181-182), Hendley (1991:109-111) y Gouinlock (1990:264-266).

³⁸ Rorty (1990h:1186). Rorty expone sus reservas hacia el concepto de "método científico" en Rorty (*FEN*:303-310), (*CP*:274-278), y en la parte I de *ORV*.

³⁹ Estos *papers* de Peirce pueden verse en Peirce (1965:175-199,210-214). En lo que respecta a Dewey, cfr. "The Supremacy of Method", en Dewey (1929a). La cita la hemos extraído de Dewey (1939:231).

Peirce contrastó el "método científico" fue el que denominó "el método de encontrar lo que es más aceptable para la razón". Pero la única diferencia que puedo ver entre ese método y lo que Peirce entendía por "método científico" es, una vez más, que aquél desalienta, y que éste anima, a la especulación vigorosa e imaginativa.⁴⁰

Puestos a buscar un precedente estrictamente pragmatista para esta posición, James parece más apropiado, sobre todo en la vaga identificación del método con "aquellas técnicas que funcionan". De hecho, Peirce es uno de los autores "sacrificados" por Rorty en aras de liberarse del metodologismo y realismo metafísico subyacentes a cierta concepción del pragmatismo. Por ejemplo, en alguna ocasión habla de una "tendencia a sobrevalorar a Peirce" dentro del neopragmatismo, y cifra sus contribuciones al movimiento en "haberle dado nombre y haber estimulado a James"⁴¹.

Con Dewey, por el contrario, no sucede lo mismo: pese a las innumerables evidencias textuales en su contra, Rorty no duda en presentarlo como un pensador "más allá del método". Las estrategias para hacer casar esta lectura con el explícito y manifiesto fervor metodológico de Dewey varían. Una primera es considerar esta apuesta pro-método como una herencia juvenil de su temprana exposición a las ciencias naturales, exacerbada por el dominio casi absoluto de filosofías idealistas y teológicas en los Estados Unidos de finales del s. XIX⁴². Así, el énfasis en psicología y en metodología de las ciencias naturales del joven Dewey puede ser perfectamente explicado por el animismo y trascendentalismo religioso que supuraban las cátedras de filosofía norteamericanas.

En otro lugar, nos sugiere que la ambigüedad e indefinición en las referencias deweyanas al método son producto de la "misma ambigüedad entre lo descriptivo y lo normativo que plaga el relato metafilosófico de su propia actividad"⁴³. La pretensión

⁴⁰ Rorty (1995d:92-93).

⁴¹ Rorty (CP:240-241). Muchos críticos han denunciado la injusticia de Rorty con el fundador del pragmatismo (cfr. Campbell, 1984:175-176; Brodsky, 1987:311-312, 334n; Haack, 1997:91-107; Rescher, 1994:377), si bien es cierto que en textos posteriores Rorty ha matizado su apreciación de Peirce: por ejemplo, en Rorty (ORV:23n) analiza y relaciona la concepción pragmática de la verdad en Peirce (consenso contraído al final de la investigación) con la manejada por Dewey y James, éste último desmontando las nociones correspondencialistas desde la pluralidad de la experiencia y su humanismo impenitente, aquél definiéndola como "asertabilidad garantizada" dentro de una investigación contingente y revisable; en los tres casos la cuestión se desplaza de la "objetividad" a la "solidaridad". Ver también Rorty (1995d:93). Quizá sea útil recordar aquí la querrela entre Peirce y James: este acuso a aquél de haber tergiversado sus ideas en sus conferencias de 1889. Rorty parece hacer el mismo movimiento frente a otros pragmatistas "metodológicos, como Gouinlock o Rescher. Cfr. Bernstein (1995:62-63).

⁴² Rorty (ORV:35n,93-94,102-108). En estas páginas somete a crítica la interpretación cientifista de Dewey y del pragmatismo por parte de Hook. Aunque Dewey "estaba agradecido a la ciencia por haberlo sacado de su temprano hegelianismo", en ningún momento creó una imagen de la "superciencia" fundamentada metodológicamente, a la manera del positivismo o del propio Hook. Por su parte, éste criticó la imagen rortyana de Dewey en correspondencia privada con nuestro autor, acusándole de dar una imagen *nietzscheana* del filósofo de Vermont.

⁴³ Rorty (1988:xii). En otro lugar, para mostrar hasta que punto es confudente el discurso deweyano sobre el método en relación con las excelencias del pensamiento científico, Rorty nos recuerda aquella

deweyana es equívoca: intenta conciliar una idea de "método científico" que por un lado evite ser un conjunto de recetas legaliformes perfectamente definidas, algoritmos procedimentales que garanticen el conocimiento de las cosas, pero que por otro lado sea algo más que simples exhortaciones y proclamas en favor del mantenimiento de una actitud experimentalista y no dogmática ante los problemas en el curso de la indagación. Este proyecto común a textos de Dewey como *Lógica...* o *Cómo pensamos* está desencaminado, y para Rorty lo único que resta es, con Feyerabend, olvidarnos de la noción de "método". Así, afirma con contundencia:

Doy por sentado que Dewey nunca dejó de hablar del "método científico", pero mi opinión es que tampoco dijo nunca nada muy útil acerca de ello. Los que crean que me excedo en este punto, deberían aclararnos qué se supone que es esa cosa llamada "método" -como algo distinto a un conjunto de reglas, a un rasgo del carácter o a una colección de técnicas. A no ser que se advierta algún otro lemento razonablemente definido, incluyendo una cita de algún capítulo o renglón de Dewey, que nos muestre que es lo que tenía en mente, seguiré defendiendo mi afirmación de que Dewey podía haber dicho todo lo que quería decir prescindiendo del término "método científico".⁴⁴

Aunque ningún escoliasta haya recogido este guante, la opinión generalizada entre la crítica es que Rorty prescinde de un rasgo fundamental del pragmatismo. La noción del método experimental o denotativo contiene elementos relevantes para comprender tanto el modelo de comunidad que Dewey plantea como la unificación de las ciencias y las humanidades, la cognitividad de los juicios de valor o el nexo entre comunidad científica y democracia. Por eso la caracterización de un Dewey "más allá del método" parece ser fatalmente errónea, y supone una pérdida tanto del status cognitivo de la filosofía como de su potencialidad a influir en una mejora sustancial de la sociedad, desde su íntima colaboración con las ciencias sociales⁴⁵.

Rorty, por supuesto, rechaza estos cargos, admitiendo que si este fuera el caso, si hubiese abandonado tanto la noción de progreso y mejora -tanto en ciencia como en política- y hubiese abandonado la esperanza deweyana en la inteligencia humana, "estaría muy lejos de Dewey". Abandonar la noción de "método" no supone ni mucho menos renunciar a criterios de evaluación y progreso, sino simplemente a una noción reglamentada, formal y trascendental de dichos criterios. En este sentido, Rorty se remite a Kuhn, y dice:

Me parece que Kuhn y Dewey concuerdan en su planteamiento de que la esperanza positivista de sustituir la *phronesis* por reglas carecía de fundamento.⁴⁶

observación del joven Dewey según la cual Hegel es "la quintaesencia del espíritu científico" (Rorty 1994b:11).

⁴⁴ Rorty (1995d:94).

⁴⁵ Kolenda (1986:58-60); Campbell (1984:183-184); Gouinlock (1990:266-268). Por el contrario, en Kulp (1992) hay una sesuda crítica a la supuesta liquidación deweyana (y rortyana) de la "teoría del espectador" en epistemología y filosofía de la ciencia. La tesis central del libro es que la "teoría del espectador", incluyendo una metodología explícita, es fundamental para la epistemología: abandonarla supone el cierre total de dicho programa de investigación. Lo que supone darle la razón a Rorty en este punto.

⁴⁶ Rorty (1995d:95).

Para terminar veamos el punto iii), la acusación de lingüistización y poetización de la filosofía deweyana, su ilegítima asimilación de la experiencia comunicativa con los "juegos de lenguaje" wittgensteinianos y la apertura a una concepción pragmático-poética, antes que veritativa o referencialista, al fenómeno del lenguaje⁴⁷. Esta crítica se repite en varias ocasiones, y como hemos visto Rorty la acepta tácitamente, sin pretender que su lectura sea la única posible del pensamiento deweyano, y tan sólo comentando que esta dirección interpretativa es tan defendible como otras contrarias, con la ventaja de que actualiza el pensamiento deweyano y permite ponerlo en discusión con la filosofía europea contemporánea. Cree que hay que desembarazarse de la metafísica deweyana de *La experiencia y la naturaleza* por razones fundamentalmente pragmáticas:

La manera en la que Dewey difumina la diferencia entre realismo e idealismo simplemente no funciona, en el sentido en que sus colegas filósofos encontraron imposible imaginar que quería decir al afirmar que los objetos del conocimiento cambian durante el curso de la indagación [...] La moraleja del fracaso de Dewey es que debemos abandonar la noción de "objeto de la indagación". Para ello debemos asumir el giro lingüístico, y hablar de semántica antes que de metafísica.⁴⁸

Lo que queremos destacar es que Rorty no parece especialmente preocupado por la fidelidad de su imagen de Dewey, o la pureza de su pragmatismo: más bien podemos verlo como interesado en reconstruirlo desde otras fuentes, redescribirlo y recontextualizarlo en otros entornos novedosos, como el de la filosofía tardoanalítica del lenguaje (Davidson), la filosofía postnietzscheana europea (Foucault, Derrida) o la teoría crítica (Habermas). Y todo ello sin alterar el espíritu de su obra:

Después de todo, Dewey era perfectamente consciente de ser parte de un proceso de experimentación en marcha. Dudo que se sintiese terriblemente molesto si supiese que algunos de sus experimentos no dieron los resultados deseados, y que sus discípulos han tenido que intentar otros nuevos.⁴⁹

⁴⁷ Por ejemplo Gouinlock (1990:262-263). Rorty (1995d:98) le reprocha a Gouinlock una mala comprensión tanto de su posición como de la de Wittgenstein: en ningún momento se sugiere que los "juegos de lenguaje" sean algo distinto a la actividad compartida en interacción con el entorno que Dewey postula. Por su parte Diggins (1994:473-474) sugiere que en el fondo de esta "poetización" rortyana de la filosofía, la ética y la política, está Emerson, y no Dewey.

⁴⁸ Rorty (1995d:98). Por eso el pragmatismo rortyano se dirige a pensadores como Davidson: para buscar y reconstruir el motivo pragmatista de la superación del realismo e idealismo -actualizándola en el debate entre realismo y escepticismo- por medio de una concepción antirepresentacionista del lenguaje y del conocimiento, que vuelve ininteligibles -y por tanto completamente prescindibles- ambas posiciones: "Davidson triunfa mayormente donde Dewey fracasa en gran parte -en el intento de sustituir una pintura representacionista del conocimiento por otra no representacionista" (Rorty, *GL*:164); "A Davidson le disgusta el término <<pragmatismo>>, porque su definición del pragmatista es la de alguien que identifica verdad con asertabilidad. Yo he intentado redefinir el pragmatismo como antirepresentacionismo, arguyendo que en la iniciativa filosófica de James y Dewey lo esencial es abandonar la pregunta <<¿cómo podemos representar con precisión el mundo?>> en favor de <<¿qué tal nos va en obtener lo que deseamos del mundo?>>" (Rorty, 1997k). Cfr. *supra*, capítulo III, sección 3.

⁴⁹ Rorty (1995d:99).

Rorty hace con Dewey lo mismo que con Heidegger, Derrida o Davidson: recontextualizarlo, acentuar ciertos efectos de su obra y debilitar otros, desarrollar ciertos temas que le son propios en conversación con otros pensadores contemporáneos para imprimirle una dirección determinada. Pero esto no quita que renuncie a caracterizar su posición como pragmatista, sino al contrario:

Quizá habría sido mejor no haber tomado en nombre de Dewey, o el término "pragmatismo", en vano, o al menos no hasta haber hecho suficientes deberes como para contarme entre los estudiosos de la filosofía norteamericana. Sólo puedo decir que mis referencias al pragmatismo son un esfuerzo para dar cuenta de mi propia falta de originalidad, antes que un intento de mantener que las nuevas botellas son buenas por contener vino añejo.⁵⁰

En esta cita, sobre todo en su irónica referencia a la conocida sentencia de James, expresa acertadamente el ánimo de Rorty en su reinterpretación del pragmatismo: actualizar las ideas de James y Dewey, desarrollar sus efectos sobre la filosofía, la ética o la cultura, y en este sentido estructurar la identidad intelectual y moral del propio Rorty. Un estudioso comenta acertadamente que "Rorty escribe sobre el pragmatismo a la manera en que los pensadores originales escriben acerca de sus predecesores"⁵¹, y quizá haríamos bien en sustituir la interpretación "correcta" por la "imaginativa".

Aún así, dos filósofos intelectual y políticamente próximos a Rorty, Cornel West y Richard J. Bernstein, también han llevado a cabo su propia reconstrucción del pensamiento deweyano en relación con otras tradiciones europeas, y sus conclusiones son bien distintas. Aquí asomará el reformismo democrático de Dewey, su radicalidad política articulada en la ciencia social y la filosofía. Aquí aparecerá la disensión, porque estos pensadores no reconocen el liberalismo socialdemócrata de Dewey detrás de lo que a veces les parece una apología conservadora del *statu quo* norteamericano.

VI.4.- West: el pragmatismo profético

En Cornel West puede apreciarse una clara sintonía con la manera en que Rorty interpreta y desarrolla el pragmatismo norteamericano: como superación de la tradición trascendental poscartesiana en filosofía y como destrascendentalización y practicalización de la política. West no duda en calificar en conjunto la historia del pragmatismo como un intento de *evasión* de la filosofía en cuanto búsqueda de fundamentos o principios rectores, en favor de la crítica de la cultura, búsqueda de la autoperfección y construcción de una sociedad democrática y emancipada⁵².

⁵⁰ Rorty (1985:39).

⁵¹ Brodsky (1987:321). Cfr. también Hendley (1991:111-112).

⁵² West (1989:209-211).

Emerson será el profeta y poeta del pragmatismo, la raíz del árbol genealógico de este movimiento, la fuente a la que hay que remitirse para comprender todas las dimensiones de este pensamiento eminentemente trágico (por, en términos de Rorty, salir del "confort metafísico" que provee la filosofía fundacionalista y constituir poéticamente el destino propio). En este sentido, West interpreta a Rorty como una vuelta a Emerson, aunque desencaminada por la estrechez de su noción de conversación y lo limitado de su alcance político⁵³. Dewey supone la mayoría de edad del pragmatismo: tanto por sofisticación conceptual como por poner la filosofía al servicio de la práctica democrática y la crítica de la sociedad⁵⁴.

West se refiere al reciente desarrollo intelectual de Rorty dividiéndolo en dos facetas: un pragmatismo primero centrado en la disputa con el intuicionismo y reduccionismo positivistas, y las aporías consustanciales a la filosofía analítica, y su obra madura (iniciada a partir de 1982) en las que se sirve de Dewey para desarrollar nuevos estilos y temáticas (más seductor que persuasivo, más iluminador que informativo) y entrar en la evasión postfilosófica⁵⁵. En otro lugar, West hace un excelente resumen de los objetivos rortyanos en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* y otros textos de esa época. Los expondremos en cuatro párrafos, por ser una acertadísima integración de temáticas que ya han aparecido en este trabajo:

i) *Antirealismo en ontología*, que se desmarca de la noción de verdad como correspondencia así como de sus corolarios habituales: las diferencias programáticas entre idea y objeto, palabra y cosa, lenguaje y mundo, proposiciones y estados de cosas, hechos y valores, etc. El pragmatismo rortyano planteará en este punto una conexión pragmática entre el mundo y la teoría acerca del mundo, entre las proposiciones y la comunidad que las emite, juzga y critica, de tal manera que la ontología vendrá determinada por la realidad sociohistórica del momento, y en este sentido será cambiante y móvil, contingente en una palabra.

ii) *Antifundacionalismo en epistemología*, que liquida la posibilidad de una conciencia al margen del lenguaje o de la historia, y que acaba tanto con el intuicionismo como con el ahistoricismo que ha dominado la filosofía moderna, al plantear de forma darwinista la justificación de las creencias como un mero asunto de discusión o conversación en los límites de una comunidad dada, antes que como una búsqueda platónica de fundamentos ahistóricos e inmutables.

iii) *Detrascendentalización del sujeto moderno* y crítica a la mente, conciencia privada, experiencia interior, etc. como fuente o temática filosófica, ya sea en teoría del conocimiento como en ética y política. El objetivo de este movimiento es claramente la

⁵³ West (1989:203-205,211-213), (1985:266-267). Una excelente comparación entre los programas políticos de West y Rorty aparece en Rivero (1993:52-62). Para la raigambre emersoniana del pragmatismo, cfr Dewey (1903b).

⁵⁴ West (1989:44-47).

⁵⁵ West (1989:197).

"metáfora especular", la teoría del espectador que domina todas las áreas de la filosofía en la modernidad, y que se ve sustituida por una noción de sujeto des-centrado y constituido a través de la interacción comunicativa en la comunidad de hablantes: de aquí se deriva tanto el etnocentrismo como el conversacionalismo de la posición rortyana.

iv) Como consecuencia de estos supuestos, se produce a) *la difuminación de la división epistémica entre ciencias naturales y sociales*, las famosas "dos culturas", y la revalorización de disciplinas "epistemológicamente dudosas" como la crítica literaria, práctica artística, pensamiento religioso, etc.; y b) *el destronamiento de la filosofía como Tribunal de la Pura Razón*, instancia última en la que han de ser solventados y fundamentados todos los problemas de importancia, para pasar a ser una voz más en la conversación, un discurso no especializado que se nutre de múltiples fuentes y cuyos fines tienen más que ver con la autoformación y educación individual y comunitaria que con la búsqueda de la verdad eterna y trascendente.

Estas dos últimas apreciaciones, cuyo raigambre deweyano nos parece indiscutible, tienen una enorme importancia en el discurso rortyano, tanto en lo que se refiere a la metafilosofía (crítica de la filosofía como *Fach*, antiprofesionalismo, etc.) como a la ética, política cultural y pedagogía (hermeneútica y edificación, pluralidad discursiva, contingencia del individuo liberal, ironismo contra teoría, etc.).

Hasta aquí todo han sido parabienes, acuerdos y elogios. Por ejemplo, vemos en West uno de los pocos filósofos que tácitamente aprueba la interpretación rortyana de Dewey, saludándola como un acto emersoniano de auto-constitución y diferenciación intelectual⁵⁶.

Sin embargo, aunque no dude en aceptar la crítica rortyana a la filosofía epistemológica y verla en el espíritu -que no en la letra- de Dewey, a West se le indigesta el giro etnocéntrico y posthumanista de Rorty, amén de su vindicación y querencia de la democracia liberal, en particular en la "domesticación" del antihumanismo furibundo de Heidegger, Derrida y Foucault⁵⁷. En lugar de usar a estos filósofos para criticar el orden democrático burgués que tanto aprecia, tan sólo extrae conclusiones de ellos en el terreno filosófico bloqueando toda forma de acceso teórica a la política democrática.

Desde el punto de vista ético -el punto de vista central para los pragmatistas- [...] el neopragmatismo de Rorty tan sólo retira las propuestas filosóficas de la base de las sociedades liberal-burguesas capitalistas, no requiere ningún cambio en nuestras prácticas culturales o políticas [...] El proyecto neopragmático de Rorty para una cultura postfilosófica es una empresa ideológica para promover las prácticas *básicas* de las sociedades liberal-burguesas capitalistas, pero al desaconsejar su defensa filosófica hace que su proyecto parezca inocuo. [...] Rorty dirige la filosofía hacia el complejo

⁵⁶ West (1989:199).

⁵⁷ West (1985:267). Cfr. Rivero (1993:58-59).

mundo de la política y la cultura, pero confina su compromiso a la transformación a la academia y a la apología del occidente moderno.⁵⁸

La acusación tanto de apología del *statu quo* como de elitismo cultural es un lugar común en el espectro, sobre todo aquél de orientación más política. West cree que son sintomáticos tanto el desprecio rortyano por la teoría (que le permitiría, ayudándose de herramientas sociológicas, psicológicas, económicas, etc. plantear un proyecto de cambio social en el viejo estilo deweyano)⁵⁹ como su preocupación exclusiva por los deletéreos vocabularios y no por las prácticas injustas (lo que indicaría una progresiva elitización, y academización de su pensamiento, su cerrazón en el modelo liberal-ironista blanco, universitario y de clase media)⁶⁰. Por eso, por el déficit democrático y emancipador, por la falta de radicalismo, no puede identificar a nuestro autor con el arquetipo emersoniano del *strong poet*.

Otra cuestión discutible es el provincianismo del etnocentrismo noratlántico de Rorty, que bordea un vergonzoso chovinismo. Ya hemos visto antes esta acusación. Parece que a nuestro autor le cuesta salirse de sus horizontes geográficos y políticos -no así de los filosóficos- y que su neopragmatismo se articula más de una vez como un imperialismo norteamericano explícito y activista⁶¹. Para West, Rorty contribuye a perpetuar el tópico del pragmatismo como expresión de la mentalidad desarraigada, mercantilista, antiintelectual, sumamente práctica y un tanto ingenua de los norteamericanos, repetido hasta la saciedad por los receptores y críticos de la filosofía pragmatista en Europa, desde las reticencias ya clásicas de Russell o Horkheimer a polémicas mucho más recientes⁶².

En un texto dedicado a discutir este asunto⁶³, Rorty identifica ciertos motivos consustanciales al pragmatismo que lo apartan de la tradición filosófica europea y que lo vinculan efectivamente a la tradición democrática norteamericana, de Emerson a Whitman, James y Dewey (frente a la tradición europea post-cartesiana). Estos motivos se pueden resumir en:

[...] esa voluntad de referir todas las preguntas por la justificación última al futuro [...]
Si hay algo característico del pragmatismo es que sustituye las nociones de "realidad", "razón" y "naturaleza" por la noción de una "comunidad futura ideal". Dada mi lectura

⁵⁸ West (1989:206-207). Cfr. también (1985:267-268).

⁵⁹ En este sentido West (1985:270) afirma: "Debería quedar claro que el historicismo débil de Rorty necesita a Marx, Durkheim, Weber, de Beauvoir y Du Bois, es decir, que su narrativa necesita una perspectiva histórica y sociológica más sutil".

⁶⁰ Es interesante señalar que West es negro y pastor evangelista, muy comprometido con las minorías y el activismo social, frente a Rorty: un *W.A.S.P.* liberal. ¿Argumentación *ad hominem* o simple identificación de la comunidad (clase social) de pertenencia?

⁶¹ Cfr. Billig (1993), Burrows (1990:330-331).

⁶² Este será el caso de Apel y Cortina, por ejemplo. Cfr. *infra*, cap. VI, secc. 6.

⁶³ Rorty (1993a). Cfr. también (1994a:7-42).

de Dewey, esa sustitución es central si hemos de comprender su sugerencia de que la democracia es una nueva metafísica de las relaciones del hombre con la naturaleza [...] La palabra "metafísica" fue, pues, desafortunada para describir esa generalización del darwinismo que es la democracia [...] Si pensamos que la metafísica de la presencia es la metafísica de Europa, podremos ver su oposición a la nueva metafísica de la democracia en términos de contraposición entre la vieja Europa y la joven América.⁶⁴

Rorty se hace eco de la famosa expresión de Dewey, de considerar a los EE.UU. como un "experimento" novedoso en la historia, y habla de una "vanguardia político-evolutiva" que marca la diferencia con la vieja Europa. Así, el desplazamiento de la justificación por el pasado (la tradición, el fundamento) a la justificación por el futuro (el proyecto, la consecuencia) en política, se correspondería con un desplazamiento desde la objetividad epistémica formal hacia una solidaridad humana histórica y material, en filosofía. Es el famoso argumento rortyano de la primacía de la solidaridad sobre la objetividad, de la democracia sobre la filosofía, que encuentra indisolublemente unido al desarrollo de la democracia norteamericana⁶⁵.

¿Por qué a Norteamérica? Pues porque i) es la primera democracia de la historia, aquella en la que, según la observación tocquevilliana, los individuos nacen ciudadanos, y no tienen que luchar para serlo; el contenido ético-político de la democracia aparece como dado, y por tanto su consecución no sería problemática, al menos en el terreno de lo intelectual, por lo que ii) la tradición norteamericana por antonomasia, el pragmatismo, hereda dicha aporofundación de la organización democrática, y tan sólo se limita a articularla (apoyándose en la crítica literaria, el pensamiento religioso o la el estudio antropológico) antes que a fundamentarla filosóficamente a la manera europea.

De ahí que se produzca lo que West denomina "evasión de la filosofía": que los pensadores norteamericanos denuncien el intelectualismo de la tradición europea, y se dediquen a mostrar los problemas y las posibilidades de la democracia (*Perspectivas democráticas* de Whitman, *Lo público y sus problemas* de Dewey, *La voluntad de creer* de James, etc.) en un sentido práctico, concreto, alejado de las fundamentaciones teóricas de raíz teológica o metafísica. Rorty, consciente de que su marcado norteamericanismo puede resultar estomagante para lectores europeos, precisa un poco más en que consiste su adhesión intelectual y política al pragmatismo norteamericano:

Incluso si no pueden acordar conmigo que existe algo maravilloso respecto a Norteamérica, me gustaría todavía convencerles de que Dewey alcanzó algo importante: nos permitió estar a la altura de Darwin, al igual que Kant hizo con Newton [...] Dewey nos ofreció una forma de deskantianizar la filosofía respetando los motivos de Kant antes que ridiculizándolos. Nos presentó a la sociedad democrática como el último y más prometedor desarrollo de un proceso de evolución cultural que carece de plan y que no está gobernado por ley alguna, un proceso que es continuo con la evolución biológica. Así, cabe decir por lo menos esto con respecto a Norteamérica: era el lugar donde los filósofos se esforzaron al máximo por entretejer las viejas ideas

⁶⁴ Rorty (1993:6-9).

⁶⁵ Este giro definitivamente ético que pretende imprimir Rorty a la filosofía anglo-americana puede verse en Rorty (*FEN*:337-342), (*CP*:288-296), (*CIS*:91-113), (*ORV*:39-56,239-274) y (1994a).

judeocristianas respecto a una utopía moral con las nuevas ideas científicas del siglo XIX. Y, al igual que los alemanes nos dieron las mejores ideas respecto a cómo reconciliar la ética cristiana con la mecánica newtoniana, los norteamericanos suministraron las mejores ideas respecto a cómo reconciliar la Ilustración con la biología darwiniana.⁶⁶

Así vemos que el etnocentrismo es consecuente en su continua loa a la tradición democrática norteamericana⁶⁷, pero además tiene un rendimiento filosófico claro. Existe un poso antiautoritario y pluridiscursivo en el pragmatismo, que renuncia al establecimiento de condiciones trascendentales o pre-requisitos filosóficos para la articulación de proyectos políticos. El problema es, como señala acertadamente West, que Rorty "historiza la filosofía, y americaniza la historia". En esto se parece a su mentor Dewey, puesto que para ambos:

el discurrir de la libertad en la historia moderna queda ejemplificado en el discurrir de lo mejor de Norteamérica, y el discurrir de Norteamérica en la historia ha de ser visto críticamente a la luz de lo mejor de la democracia norteamericana. En este sentido, el socialismo libertario y democrático de Dewey y el liberalismo revisionista de Rorty ven la historia a través del prisma norteamericano.⁶⁸

Si bien esto era perfectamente asumible en el caso de Dewey, cuando la sociedad norteamericana comenzaba a fraguarse como potencia industrial y cultural y en la que el filósofo de Vermont tan activamente participó⁶⁹, no parece serlo tanto tras las guerras e intervenciones en Latinoamérica y Asia, las revueltas raciales que se repiten cíclicamente desde los años sesenta, el desastre social que supuso la economía y política conservadora desde principios de los ochenta, los movimientos fundamentalistas de "rearme moral", el problema de la inmigración y la actual xenofobia antiislámica. Atendiendo a todo esto, la fe rortyana en la democracia norteamericana nos parece un tanto infundada e ingenua, o simplemente miope. Las consecuencias del 11-S, sobre todo en lo referido al recorte de libertades y los nuevos y agresivos planteamientos en política exterior, vienen a quitarle la razón a Rorty.

Por ello West, si bien reconoce las potencialidades subversivas y críticas del programa rortyano (que el mismo Rorty se encarga muy bien de minimizar y

⁶⁶ Rorty (1993a:24n-25n).

⁶⁷ Esto no quita para que en otros lugares se desvincule de este americanismo militante, por ejemplo, cuando afirma que "Aún cuando, gracias a un increíble golpe de suerte, América sobreviva sin que su libertad sufra mella alguna y se convierta en un punto de encuentro para los demás países, la superior cultura de un mundo indiviso no tiene que centrarse en algo genuinamente americano. Y de hecho no tiene más necesidad de *centrarse* en torno a algo que cualquier otra cosa [...] En dicha cultura tendrán cabida Jonathan Edwards y Thomas Jefferson, Henry y William James, John Dewey y Wallace Stevens, Charles Peirce y Thorstein Veblen. Y nadie se preguntará quienes de ellos son americanos, ni siquiera quienes son filósofos" (Rorty, *CP*:137-138). En el capítulo II ya aventurábamos que tradición norteamericana prefiere Rorty: la de la izquierda liberal o reformista.

⁶⁸ West (1985:271).

⁶⁹ Cfr. *supra*, capítulo II, sección 5. Westbrook (1991), en esta biografía intelectual de Dewey, detalla sus múltiples compromisos sociales y políticos y su activismo como filósofo, educador y periodista.

desactivar), lamenta el giro localista y conservador de sus tesis, y el flaco favor que le hacen al tan caro proyecto de la democracia no sólo a nivel nacional, sino global:

Los filósofos neopragmatistas norteamericanos no deberían simplemente sentar las bases para desprendernos de viejas auto-imágenes y romper los hábitos profesionales; también pueden contribuir a la construcción de una civilización global nueva y mejor.⁷⁰

De la misma manera, otro comentarista y colaborador de West cuestiona la respuesta rortyana a la pregunta por la tradición filosófica americana, y la caracteriza como tradicional, europea en su raíz⁷¹. Para este crítico, el norteamericanismo de Rorty es una mera actualización de los juicios de Tocqueville en *La democracia en Norteamérica*:

El patriotismo moral de Rorty, en tanto en cuanto descansa en una perspectiva histórica, es tocqueviliano. Norteamérica es el país civilizado menos preocupado por la filosofía, declaró Tocqueville en 1840. El país menos preocupado por la filosofía centrada epistemológicamente y por la "ideología", añade Rorty en 1984.⁷²

Pero vayamos a la respuesta de Rorty a West, que vuelve a incidir en el tópico rortyano de las relaciones entre filosofía y política. En su reseña del libro de West sobre el pragmatismo⁷³, Rorty comienza señalando la particularidad de este autor dentro de la izquierda intelectual norteamericana: uno de los pocos intelectuales que combina en su obra y en su activismo político el patriotismo, la religiosidad y el romanticismo. Su "pragmatismo profético cristiano" se aleja claramente del prototipo bloomiano de la "izquierda nietzscheanizada", la *New Left* académica, hiperteórica y totalmente aislada del mundo real -a la que Rorty dedica bastantes dardos envenenados en esta reseña.

En particular, se dirige a la común asociación de la filosofía, la ciencia social y la política en la tarea revolucionaria de emancipación, así como a la supuesta necesidad de políticas fundamentadas teóricamente -descubridoras de "realidades" ocultas que, una vez expuestas, traeran automáticamente la superación de la explotación, el hambre, y las injusticias de la sociedad capitalista.

En tiempos recientes, la izquierda post-marxista "postmoderna" ha retomado la acusación de que el pragmatismo es "objetivamente" conservador, que no puede proveernos de la suerte de "crítica radical" que el marxismo nos ofreció una vez [...]. Nosotros los pragmatistas pensamos que la distinción apariencia-realidad es una herramienta de análisis extraña y confundente, que necesita ser sustituida por la distinción entre las descripciones de los opresores sobre lo que hay, y las descripciones de los oprimidos, pero sin el suplemento de que los oprimidos están en el lado de lo *realmente* real [...] Ignorar la pregunta metafísica sobre lo que es realmente real, y la pregunta epistemológica sobre cómo podemos reconocer lo realmente real cuando nos topamos con ello, es practicar lo que West llama "la evasión" de la filosofía.⁷⁴

⁷⁰ West (1985:272).

⁷¹ Rajchman (1985:xxv-xxvii).

⁷² Rajchman (1985:xxvi).

⁷³ Rorty (1991d).

⁷⁴ Rorty (1991d:73).

Rorty interpreta el libro de West como una afirmación del progresismo y la madurez intelectual de Norteamérica, frente a la idea europea del pensador norteamericano como un mero importador de ideas europeas, como un impostor advenedizo, o como una *rara avis* sin ningún tipo de relevancia pública o cultural. Pero uno de los problemas del texto estaría en la inclusión de Quine y de él mismo en la nómina de los grandes pensadores norteamericanos; un "excursus desafortunado" que no hace justicia a la tradición intelectual norteamericana, al poner a filósofos de escasa resonancia pública, metidos en tareas profesionales cuya importancia es mínima fuera de los departamentos de filosofía, al lado de gigantes como Dewey, DuBois, Trilling y Niehbur⁷⁵.

Creemos que la renuencia de Rorty a verse como un igual en la lista de pragmatistas ilustres -sobre todo junto a Dewey- es perfectamente coherente con lo indicado más atrás, aunque transmite un halo de falsa modestia. Para Rorty, los pensadores que van apareciendo en el listado de West son *poetas vigorosos*, autores que superaron los límites de sus disciplinas y que construyeron nuevos vocabularios en los que describir a su comunidad. Su relación con la filosofía (Dewey) es tan casual como la poesía (Emerson), la teología (Trilling) o la política y crítica cultural (DuBois).

Por ello Rorty no se ve a sí mismo (ni a Quine, Sellars, Davidson o Kuhn) en dicho listado: las aportaciones de todos estos autores se reducen a la provincia de la filosofía académica, en particular a la filosofía de la ciencia, del lenguaje y de la mente. Para Rorty no hay forma de ligar esta "deconstrucción" de la filosofía a un proyecto mayor, superior, de la historia intelectual y política de los Estados Unidos.

Rorty cree que West intenta "evadirse" de la filosofía, pero al mismo tiempo le da una enorme relevancia como instrumento de cambio social. Percibe una tensión entre el "profesor" y el "profeta", entre un planteamiento filosófico (pragmatismo) y una profecía política (democracia) que tendrían que ser distinguidos claramente:

El pragmatismo es simplemente una manera de evadirse de los usuales y aburridos corolarios escépticos sobre la verdad, el conocimiento, la naturaleza profunda de las cosas, la relación entre el lenguaje y el mundo [...el pragmatismo] es neutral entre profecías alternativas, y por tanto neutral entre demócratas y fascistas. El pragmatismo más profecía nietzscheana fue tan útil para Mussolini como el pragmatismo más profecía emersoniana lo fue para Woodrow Wilson y los dos Roosevelt.⁷⁶

Así que no puede sino estar de acuerdo con el diagnóstico que da West sobre su pensamiento: que permanece enclaustrado en la academia, que no sale a la esfera

⁷⁵ Dice Rorty (1991d:74-75): "West lo habría hecho mejor si hubiese ido directamente de Niehbur a Roberto Unger, porque estos dos profetas tienen la misma talla. Al lado de ellos, simples profesores como Quine y yo aparecemos como enanos [...] La historia narrada en mi obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, sobre como filósofos como Quine, Sellars, Putnam, Davidson y (de manera más romántica e influyente) Kuhn reiventaron el naturalismo y antifundacionalismo de Dewey es, como mucho, una nota a pie de la historia que West quiere contarnos (de todas maneras, para no parecer ingrato, déjenme añadir que la interpretación de mi trabajo por parte de West es una de las más informadas y benevolentes que haya recibido nunca)".

⁷⁶ Rorty (1991d:75).

pública con propuestas o soluciones políticas prácticas para conseguir una mejor comunidad democrática. El pragmatista, en tanto que filósofo, tan sólo puede dedicarse a la recontextualización y discusión de temas filosóficos, y no a la "emancipación de la humanidad":

Como comentador experimentado de la doctrina pragmatista, puedo hablar durante horas sobre como ser antirepresentacionista en filosofía del lenguaje, antiesencialista en metafísica, anticartesiano en filosofía de la mente, antifudacionalista en epistemología, etcétera, pero es difícil encontrar con ocasiones para hacerlo de tal manera que sirva a algún propósito político, es difícil sentir que mis servicios profesionales son justo lo que necesitan las víctimas de la injusticia.⁷⁷

Rorty no puede negar que en Dewey se solapan las funciones del "profesor" y el "profeta". El filósofo de Vermont abogó en tribunas no filosóficas acerca de como se podía superar el segregacionismo y el machismo, que función debían tener los sindicatos, cuál era la democracia a la que aspiraba. Pero en la actualidad no cree que el problema sea responder a los intelectuales conservadores, sino plantear respuestas imaginativas a los problemas reales de la sociedad norteamericana. El egoísmo y conservadurismo del votante medio norteamericano (blanco, clase media) no tiene causas filosóficas, sino políticas. En este sentido, los profesores de filosofía tienen poco que decir en tanto que profesores de filosofía, aunque no en cuanto que ciudadanos.

La única utilidad social de la filosofía en la actualidad estaría, para Rorty, en el feminismo: la teoría feminista está obligando a replantear las relaciones entre hombres y mujeres, los léxicos y espacios discursivos en los que se definen y constituyen los géneros. Sin embargo, esto no implica que algunas respuestas feministas, en particular aquellas que pretenden dar una teoría unificada de la opresión -incorporando asuntos de raza, clase y género- tengan un interés o aplicación política clara.

En resumen: Rorty no ve que la filosofía tenga una especial relevancia para la realización de la utopía política. Así, su crítica a West se resume de la siguiente manera:

Creo que [West] sufre de la misma deformación profesional que padeció Marx. Está aún enamorado de la idea de que su propia disciplina académica -la filosofía- está de alguna manera más próxima a la visión profética que lo que lo están, digamos, la antropología, la crítica literaria, la economía o la historia del arte.⁷⁸

Como puede verse, la posición rortyana sobre la utilidad de la filosofía en la política es, cuando menos, algo confusa. Por una parte, mucha de su retórica antimetafísica y antiautoritaria en filosofía puede comprenderse como un paso más en el proceso -político- de secularización de occidente iniciado en la Modernidad. La "esperanza infundada" en un futuro mejor, la constitución de una comunidad solidaria sin pretensiones extra-históricas o trascendentales, parece en gran manera ligada al desarrollo de un marco filosófico en el que tales planteamientos no puedan tener lugar. El neopragmatismo rortyano tendría entonces un inequívoco sesgo político, intentando actualizar la filosofía para que pueda dar cuenta de los nuevos tiempos democráticos..

⁷⁷ Rorty (1991d:75)

⁷⁸ Rorty (1991d:78).

Pero, por otra parte, Rorty desvincula su pragmatismo de cualquier postura política en cuanto tiene ocasión, y lo reduce a la reflexión académica espúrea, o si acaso al proyecto romántico de redescipción privada. Esta ambivalencia de su pensamiento ético-político será explotada por sus críticos, en forma de acusaciones de conservadurismo y de inconsistencia pragmática, y la veremos en otros lugares del espectro.

VI.5.- Bernstein: el humanismo pragmático no fundacionalista

Pasemos a otro "compañero de viaje" neopragmatista, que ha abundado tanto en sinceras alabanzas como en críticas descalificadoras de ciertos aspectos del pensamiento de Rorty: Richard J. Bernstein. Aunque *prima facie* pueda establecerse un claro vínculo entre ambos autores, esto es, la reconstrucción del pragmatismo y el análisis detallado (e intento de superación) de la tradicional incompreensión mutua de la filosofía continental y anglosajona, habría que introducir algunos matices que singularizan sus respectivas propuestas.

Mientras que Rorty se vuelve hacia el pragmatismo clásico a mediados de los setenta, tras su desencanto con la filosofía analítica, Bernstein ha tenido siempre a los pragmatistas -y más concretamente a Dewey- como referencia primera y última, para desde ahí saltar a otras tradiciones contiguas o lejanas⁷⁹. Por otra parte, si bien en Rorty se alternan las preocupaciones metafisológicas y epistemológicas con las de tipo estrictamente ético-político, señalando tanto continuidades como tensiones entre ambos dominios, vemos en Bernstein una marcada tendencia la filosofía práctica y social en sentido amplio, sin detenerse tanto en la epistemología -probablemente, por la diferencia de formación y filiación que comentábamos.

Por último, así como Rorty hace descripciones manifiestamente polémicas y relativamente escandalosas tanto de sus "héroes" como de sus "villanos" filosóficos, trazando continuamente líneas de separación y reorganizando en torno a pares opuestos muchos lugares comunes de la discusión contemporánea, Bernstein asumirá un talante mucho más conciliador y unificador, pretendiendo de forma explícita superar la *lógica de la disyunción excluyente*⁸⁰ en el análisis y diálogo filosófico, lo que llama la

⁷⁹ Así, sus primeros trabajos se dedican al estudio de la obra de Peirce y Dewey (Bernstein, 1965, 1966). Posteriormente discute desde el pragmatismo con la filosofía analítica, el marxismo o la teoría crítica, y se dirige a pensadores tales como Habermas, Gadamer, MacIntyre, Taylor, Marcuse, Heidegger, Arendt y el propio Rorty (Bernstein, 1983, 1986). Más recientemente ha tomado por los cuernos el complicado toro dialéctico de la modernidad-postmodernidad, con una rigurosidad analítica y un ánimo conciliador que se echa de menos en otros autores metidos en tan ingrata faena (Bernstein, 1992a). Aunque según algún estudioso es muy severo con Rorty, incluso algunas veces injusto (Cfr. Rivero, 1995:359).

⁸⁰ Tomo este concepto de G. Bello, que lo ha manejado ampliamente en sus cursos de doctorado sobre filosofía moral contemporánea del bienio 94-95, citando explícitamente a Bernstein. Cfr. Bello (1994b). Para Bello, este maniqueísmo filosófico que nos obliga a elegir entre A o B, sin posibilidades de mediación, y que suele concluir en la demonización automática del término no elegido, se traduce éticamente en una suerte de *binarismo axiológico* del "todo o nada" que da cobertura a diversas formas de exclusión

"ansiedad cartesiana" de absolutos, de organizar el discurso en pares del tipo "Esto/o/Aquello" [*either/or*]⁸¹, sin poder mediar entre ambas variables y reconstruir un nuevo panorama ya no dual, sino múltiple, de "constelaciones conceptuales" -una vez más, en la estela de la crítica a los dualismos de la filosofía moderna planteada por el pragmatismo clásico.

Pese a la filiación común de ambos autores, pues, hay que diferenciar netamente sus propuestas filosóficas. Estas pueden resumirse de este modo:

Mientras que Bernstein ha sido proclive a prestar atención preferentemente a las líneas de continuidad crítica entre la filosofía europea y el pragmatismo, el énfasis de Rorty se ha dirigido a los puntos de ruptura y diferenciación entre ambas tradiciones. [...] Es lógico que se sienta próximo a filósofos europeos que [...] tienden a conceder más valor a las líneas de continuidad entre ambas. Como así mismo es lógico que Rorty haya tratado de reconstruir la diferencia entre ambos, el *giro lingüístico*, como un punto de no retorno a una continuidad imposible y la búsqueda de cómplices europeos de la diferencia [...] En medio queda atrapada la figura de Dewey.⁸²

Si no apreciamos esta relación diferencial frente al pensamiento europeo no podremos comprender la progresiva deriva crítica de Bernstein en su tratamiento de Rorty: desde una alabanza con reservas y matices, en lo que a filosofía "en general" se refiere, hasta una sonada y ácida descalificación a la hora de evaluar los fundamentos y consecuencias de su "utopía liberal etnocéntrica". Aún así, no duda en señalar a Rorty como uno de los pensadores destacados del pragmatismo contemporáneo, como un colega de talla al que le unen muchos temas y cuestiones y que le ha servido en muchas ocasiones para avanzar sus propias lecturas e interpretaciones⁸³.

Bernstein comienza su reseña crítica de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* señalando la importancia de este texto en la filosofía norteamericana reciente:

Richard Rorty ha escrito uno de los libros más importantes y desafiantes publicados por un filósofo americano en las últimas décadas [...] Desde James y Dewey no

social y moral. Según Bello, las fuentes de esta maniobra (axio)lógica se remontan a los orígenes del intuicionismo epistémico y ético, al binomio Sócrates-Platón. Una denuncia del binarismo, a propósito del debate moderno-posmoderno, puede verse en Bello (1997:140-144).

⁸¹ Bernstein (1983:16-20). No olvidemos que uno de los rasgos fundacionales del pragmatismo es su rechazo del cartesianismo, ya desde Peirce. Cfr. Margolis (1986), Murphy (1990:7-12), Pérez de Tudela (1988:81-90), West (1989:44-46). Bernstein pretende sustituirlo por un nuevo par, el *Both/And* (Tanto/-como), en Bernstein (1992:309-312), como una forma de "sanar las heridas" de la disputa filosofía americana/europea, atendiendo a una lógica inclusiva o de solapamiento, en lugar de la exclusión.

⁸² Bello (1994b:183-184).

⁸³ "Rorty ha sido mi interlocutor y mi amigo por más de cuarenta años, desde que ambos eramos estudiantes en la Universidad de Chicago. En muchas ocasiones nos hemos enredado en debates públicos. Compartimos mucho, aunque también tenemos nuestros desacuerdos. Los dos nos inspiramos en el movimiento pragmatista americano [...] Pese a todo, hacemos hincapié en distintos aspectos del legado pragmatista. Así que mis frecuentes discusiones y alusiones a Rorty pueden ser leídas como una *Auseinandersetzung* en curso donde lo que se discute son las consecuencias ético-políticas de este legado pragmático común. La dureza de mi crítica al reciente trabajo de Rorty ha de ser vista dentro del contexto de nuestros lazos comunes" (Bernstein, 1992a:12-13).

teníamos una crítica tan devastadora de la filosofía profesional. Pero, al contrario que James y Dewey (dos de los héroes de Rorty), que pensaban que una vez que la la esterilidad y artificialidad de la filosofía profesional -y de hecho la mayor parte de la filosofía moderna desde Descartes- había sido puesta al descubierto, aún quedaba a los filósofos un trabajo importante por hacer, Rorty nos deja en un estado mucho más ambiguo e indefinido.⁸⁴

Una de cal y otra de arena, una vez más. Además, se repite una acusación que ya vimos en otro lugar: Rorty no aclara qué vendrá después de la Filosofía, en qué consistirá la sociedad "post-filosófica", qué papel jugarán la reflexión y la crítica referidas no sólo a problemas prácticos de tipo social y cultural, sino a ese piélago de autores y temáticas que damos en llamar "filosofía", pese a que no puedan ser definidos *a priori* de manera ostensiva. Sin embargo, Bernstein se muestra unas páginas atrás bastante comprensivo con esta "guerra declarada" a la filosofía hegemónica en los últimos cincuenta años en EE.UU.: la filosofía analítica y epistemológica. En una breve reseña del discurrir de la filosofía norteamericana, apoyándose para ello en escritos de Rorty al respecto, dice:

El retrato que hace Rorty puede parecer una caricatura de lo que ha sucedido en la filosofía analítica, pero es a todas luces revelador [...] Lo que ahora parece que está desapareciendo es la ideología arrogante que fue característica a la primera ola de la filosofía analítica.⁸⁵

De esta manera, la importancia de Rorty -junto con MacIntyre, al que también se cita en el texto- radica en haber traído un nuevo aire fresco al panorama filosófico norteamericano, en haber dado forma a ese descontento general con los límites tradicionales de la filosofía analítica: [Rorty y MacIntyre] transgreden deliberadamente los límites del discurso de la filosofía analítica contemporánea. Cada uno intenta mostrar como ésta, habiendo intentado marginar mucha otra filosofía por tácticas de exclusión, se ha vuelto ella misma marginal a lo que Rorty llama -tomando la frase de Michael Oakeshott- "la conversación de la humanidad".

Esta beligerancia hacia la filosofía analítica, doblemente agudizada por el uso de recursos conceptuales, expositivos y estilísticos que le fueron propios, explica que las reacciones a ambos autores hayan sido negativas en el ámbito de filósofos enmarcados en esta tradición. Pero no es este descontento, sino la enorme difusión y publicidad de Rorty y MacIntyre entre filósofos más jóvenes ("no aceptados por el *establishment* analítico", en palabras del propio Bernstein) e intelectuales ajenos a la filosofía (estudiosos de ciencias sociales y humanas, críticos literarios, etc.) lo que le parece más importante y destacable.

Pero volvamos de nuevo a la recepción crítica de *La filosofía...* Según Bernstein, Rorty alterna dos técnicas argumentativas en su texto: por una parte, un examen minucioso de las principales temáticas y controversias de la filosofía analítica, tendente a mostrar como en todo caso estas adolecen de una *petitio principii*, y por

⁸⁴ Bernstein (1986:20). Este ensayo-reseña data de 1980, y su excelencia es confirmada por algún crítico español (cfr. Seoane, 1991:183-184n).

⁸⁵ Bernstein (1986:5). Cfr. *supra*, cap. 2, seccs. 1 y 3.

tanto son abandonadas sin dárselas estrictamente una solución; este movimiento se ve acompañado de una reconstrucción histórica de las condiciones socio-culturales que favorecieron la génesis y ascensión de dichas controversias al primer plano de la reflexión filosófica, volviéndose definitorias de lo que serían "los problemas de la filosofía", en una manera exclusivista y hegemónica. Queda claro que Rorty "se niega a jugar el juego que puede ser reconocido como *filosofía normal*", y que puede ser calificado más bien como deconstructivo. Así, Bernstein se embarca en una cuidadosa lectura de esta deconstrucción de la filosofía analítica. Sus conclusiones no dejan lugar a dudas:

El principal objetivo del ataque de Rorty es cualquier forma de filosofía sistemática que comparta la convicción de que existen fundamentos reales que la filosofía debe descubrir, y que la filosofía como disciplina puede trascender la historia y alumbrar una matriz neutral y permanente para producir cualquier forma de investigación y cualquier tipo de conocimiento.⁸⁶

Es decir, la crítica específica a filosofía analítica se produce más por cuestiones de proximidad intelectual y formativa que por una supuesta perversidad intrínseca a esta tradición que no existiría en las del otro lado del Atlántico: las críticas rortyanas también son aplicables, y de hecho son aplicadas, a la filosofía continental (marxismo, fenomenología, neokantismo, etc.).⁸⁷ Pero sin duda alguna lo más jugoso de este análisis es el examen de las cuatro objeciones que se le pueden plantear a Rorty: el *historicismo*, *escepticismo*, *relativismo* y *nihilismo* que parecen alumbrar sus tesis, los "espectros" de la tradición filosófica que citábamos en la Introducción.

Pues bien, Bernstein los encara resueltamente, para exorcizarlos por medio de la matización. Así, frente al historicismo radical, historicismo⁸⁸ o determinismo histórico, que identifica la Historia con la "disciplina fundacional" desde la cuál habría que comprender el resto de la cultura (a través del examen de las "leyes históricas"), la aportación de Rorty sería la de propugnar una visión wittgensteiniana del lenguaje en la que los juegos lingüísticos de la filosofía surgen y desaparecen, sin corresponderse a una problemática perenne.

De la misma manera, el escepticismo no sería más que otra forma de determinismo epistemológico, pero en negativo: la imposibilidad de encontrar criterios sólidos y últimos sobre los cuales fundar un conocimiento "claro y distinto" de la realidad en sí. Una vez abandonemos las nociones de "criterios sólidos y últimos" o de "conocimiento de la realidad en sí", a la hora de describir la actividad intelectual o investigadora, la problemática escéptica desaparece. El "escepticismo" de Rorty es la

⁸⁶ Bernstein (1986:39).

⁸⁷ Bernstein (1986:40) Sacamos este asunto a colación porque en el espectro a veces se acusa veladamente a Rorty de *renegado*, de ser un converso reciente a la hermeneútica y a la deconstrucción que, como todos los conversos, ataca alevosa y ferozmente a los miembros de su antigua congregación.

⁸⁸ Tomamos este término de Apel (1990), que lo acuña en relación a Rorty, para diferenciarlo de otro "historicismo" de sentido común, que nos dice que no hay nada extrahistórico en filosofía (aunque sí trascendental).

expresión de la futilidad de la búsqueda de fundamentos epistemológicos ahistóricos o marcos neutrales y permanentes para la investigación.

En lo referente al relativismo, el esquema argumentativo es similar. El conductismo epistemológico desarrollado por Rorty no supone el "todo vale" relativista, sino más bien la percepción de que los procesos por los cuales se atribuye veracidad, bondad o belleza a enunciados científicos, actitudes morales o obras de arte, dependen de las prácticas sociales y discursivas en los que dichos enunciados, mandatos y obras se conforman y evalúan. Recordemos aquí el "realismo internalista" de Putnam: los valores de verdad, bondad o belleza son internos al paradigma o sistema de investigación, nunca dependientes de una realidad que está "ahí afuera"⁸⁹. Esta afirmación es una constante del pragmatismo, presente en las teorías de la investigación de Peirce y Dewey, o en la teoría de la verdad de James. En pocas palabras: no se puede hablar de una "verdad" al margen de la comunidad de investigadores que producen y discuten teorías.

Por último, con respecto al nihilismo, Bernstein afirma acertadamente que es una acusación común en aquellos que no pueden concebir la moralidad sin la presunción de fundamentos sólidos y trascendentes. Rorty reconduciría la moralidad al ámbito de la libertad y responsabilidad humanas, sin instancias teológicas o metafísicas superiores.

Bernstein señala una vez más que estos temibles fantasmas tan sólo tienen la capacidad de asustarnos si creemos en los fundamentos sólidos y últimos, si seguimos presos de la *ansiedad cartesiana* que nos obliga a decidir entre el todo (fundamentación) o nada (caos). La tradición filosófica moderna, en su formulación canónica por la tríada Descartes-Locke-Kant, ha articulado su saber en torno a estas dicotomías radicales, en base a esta lógica excluyente que no permite formulaciones alternativas a la fundamentación (trascendental) de las creencias. Por ello:

El interés terapéutico principal de Rorty es liberarnos de este "Esto/o/Aquello", ayudarnos a ver a través de él, y dejarlo a un lado.⁹⁰

Para acabar con su loa, Bernstein se detendrá brevemente en la parte final de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, en la que Rorty reflexiona sobre su propia visión de lo que es la actividad filosófica. Así, reduce el conflicto "epistemología contra hermenéutica" a la pregunta por la posible conmensuración de todos los discursos, de todas las prácticas, de todas las esferas de la vida humana. Parece que la apuesta rortyana por la hermenéutica va contra la conmensuración y a favor de la discusión abierta, de la conversación. Pero una conversación que no sirve para buscar fundamentos últimos, sino para describirnos y redescríbirnos *ad libitum*, para buscar nuevos entornos o contextos experienciales que favorezcan la plena edificación de los conversadores, la *Bildung* gadameriana. Así, dice Bernstein, podemos comprender el libro de Rorty

⁸⁹ Cfr. *supra*, capítulo III, sección 5.

⁹⁰ Bernstein (1989:42).

como "una variación irónica de la divisa peirceana de no bloquear el camino de la investigación".

Pese a estas alabanzas, Bernstein detecta un problema que ya hemos encontrado en otras secciones del espectro: la obsesión de Rorty con las metáforas fundacionales de las que pretende librar a la filosofía y la cultura occidental. El neopragmatista nos coloca continuamente en dilemas que recuerdan a lo peor de la tradición que intenta superar:

Hay una variación de este "Esto/o/Aquello" que atraviesa su libro: *o bien* estamos tentados *ineluctablemente* por metáforas fundacionales y el intento desesperado de escapar de la historia, *o bien* debemos reconocer que la filosofía en sí es como mucho una forma de "voyeurismo" [*kibitzing*].⁹¹

Es decir, que en el "subtexto" rortyano, en su misma escritura, permanecen estos malos hábitos de plantear el discurso en términos de disyunciones excluyentes, de un "todo o nada" contrario a sus intenciones terapéuticas. Una vez más, el espectro de la tradición metafísica y epistemológica reaparece en la discusión, y nos obliga a plantearnos si críticos como Bernstein, Taylor o Putnam (y otros que veremos posteriormente, como Habermas o McCarthy) no habrán dado con una contradicción seria en el pensamiento rortyano.

Para ejemplificar esta dependencia, Bernstein repasa la lectura rortyana de Dewey, que ya hemos tenido la ocasión de ver. La interpretación dual, de un Dewey *bueno* (terapéutico) y otro *malo* (constructivo), revela más de Rorty que de Dewey: éste critica y supera las posiciones dualistas, aquél queda aún preso de ellas. Se repite pues una acusación que hemos visto en otros sectores del espectro: Rorty sigue utilizando los mecanismos conceptuales y argumentativos propios de la filosofía más ranciamente metafísica, tan duramente criticada por Dewey en su intento de superar el dualismo moderno:

Dewey estaría de acuerdo con Rorty en que la justificación supone el referirse a las prácticas sociales existentes, y que la filosofía no es una disciplina que tenga algún conocimiento especial de saber o acceder a fundamentos más básicos. Pero para Dewey ahí es donde el problema empieza. ¿A qué prácticas sociales debemos apelar? ¿Cómo discriminamos lo mejor de lo peor? ¿Cuáles deben ser desestimadas, y a cuáles debemos apelar?.⁹²

Así, Rorty no sólo sucumbiría a la lógica de la disyunción excluyente, sino también se quedaría a medias en su "conductismo epistemológico". Puesto que, aun dándose cuenta de que los criterios epistémicos, morales y políticos vienen determinados por los contextos sociohistóricos, no entiende que el verdadero problema reside en distinguir los criterios buenos o adecuados de los malos o inadecuados. Bernstein acusa a Rorty de resucitar su particular "mito de lo dado", en contradicción lógica y narrativa con las soflamas sellarsianas que atraviesan su libro y que aconsejan liberarse de él. En este caso, "lo dado" son las instituciones políticas y prácticas sociales de las democracias liberales modernas: no cabría más que el contemplarlas,

⁹¹ Bernstein (1986:47).

⁹² Bernstein (1986:48).

describirlas y analizarlas, cuando de lo que se trata -incorporando el espíritu pragmatista de reformismo social- es de criticarlas, decidir entre las diversas prácticas contrarias y beligerantes, para conseguir avances efectivos en la democratización de nuestras sociedades. Para determinar qué prácticas sociales han de ser conservadas, modificadas o eliminadas no basta con la constatación de la historicidad y contingencia, y mucho menos con la retórica o la arbitrariedad: necesitamos de la argumentación.

Esta última apreciación puede ayudarnos a entender que Bernstein termine su reseña apelando a una nueva síntesis que margine la obsesión filosófica por la pura *theoria*, y que intente combinar, con resultados prácticos en el terreno de lo ético y lo político, una visión formal de la persuasión racional con el tan cacareado problema de la aplicación, de la sabiduría práctica, de la *phronesis* aristotélica, que diversas escuelas contemporáneas (y muy destacadamente la hermeneútica filosófica gadameriana, de la que Rorty se hace eco) han intentado reformular⁹³. Así pues, este crítico saca un rendimiento ético innegable de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, aunque desconfía del giro escéptico que éste da al minusvalorar la potencia de la filosofía a la hora de configurar este nuevo horizonte intelectual. Así, frente a la visión "terapéutica" rortyana, este crítico defenderá una restitución del patrimonio deweyano por antonomasia: el de la reconstrucción de la filosofía para dar respuesta a estos acuciantes problemas.

En esta dirección, Bernstein intentará mostrar en otro artículo como es posible esta síntesis reconstructiva y conciliadora -superando el "Esto/o/Aquello"- embarcándose en una comparación a tres bandas entre tres Rorty, Gadamer y Habermas, intentando mostrar como, si bien provienen de escuelas o tradiciones distintas, hay coincidencias tanto en sus resultados como en la indudable vocación ético-política de sus planteamientos. En los tres autores habría un fondo o situación hermeneútica común: la crisis de la filosofía moderna en el *agon* modernidad-postmodernidad, unido a un impulso crítico de raigambre ético-política antes que epistémica o estética. El resultado es un programa filosófico que puede ser denominado como "humanismo pragmático no fundacional", que puede remontarse a la tríada paterna del pragmatismo americano (Peirce, James y Dewey) así como a Wittgenstein, Sellars o Quine, y que tiene desiguales manifestaciones en la obra de los tres autores tratados⁹⁴.

Mientras que Gadamer le gana la partida a Habermas a la hora de elucidar la cuestión de la verdad a través del diálogo, y mostrar como el Ser es esencialmente dialógico o conversacional, éste cumplimenta mejor que aquél la interpretación de nuestro momento hermeneútico, así como las posibles salidas o soluciones a sus aporías teórico-prácticas (verbigracia, la ética comunicativa). Por su parte, Rorty actua-

⁹³ Bernstein (1986:54-57).

⁹⁴ Bernstein (1986:58-93). El original data de 1982, y existe una respuesta del propio Gadamer en Bernstein (1983), además de duras críticas por parte de Guignon (1982) y McCarthy (1982), que intentan salvar las diferencias y defender respectivamente a Gadamer y a Habermas de la interpretación rortyana y bernsteiniana.

liza y vuelve menos dogmática y conservadora la hermenéutica gadameriana, y libera muchas de las energías radicales y críticas -sobre todo en lo referido al papel de la filosofía como crítica social; pero se queda corto a la hora de recuperar el espíritu deweyano de la inteligencia aplicada al medio social, el reformismo político y la crítica y superación de las instituciones existentes.

En este punto, aunque Rorty se reclame heredero de Dewey, es Habermas el que mejor encarna el perfil reformista y democrático del filósofo de Vermont, aunando filosofía y ciencia social⁹⁵. Porque Dewey va a ser una vez más el punto de partida de la crítica más corrosiva que Bernstein ha dirigido al proyecto filosófico-político rortyano, en particular de su problemática defensa del liberalismo desfundamentado y no-filosófico⁹⁶. Bernstein parte de la radicalización política del pensamiento deweyano en las últimas décadas del s. XIX, influido por la efervescencia económica y social que vivía Norteamérica en su proceso de consolidación como potencia del mundo occidental. Según Bernstein:

[El deseo de Dewey era] ir más allá de la universidad y la academia, dar a la filosofía un "giro práctico" genuino, e integrar la reflexión filosófica en la experiencia práctica de cada día [...] Dewey, que siempre fue escéptico de la revolución militante, apoyó sin condiciones el reformismo radical [...] persistió una y otra vez en las críticas a "viejas" formas de individualismo y liberalismo, obsoletas e incluso perniciosas, intentando articular y defender su visión de la una democracia comunitaria y radical.⁹⁷

Dewey también fue consciente de que el modelo económico y político que por entonces se fraguaba en los Estados Unidos no satisfaría estos ideales; en todo caso minaba elementos clave para la constitución de la "Gran Comunidad", fomentaba las desigualdades económicas y sociales, los conflictos raciales y de clase, la mecanización y despersonalización de los procesos de formación de la voluntad popular y control político. Todo esto motivó su denuncia del "eclipse de lo público", desarrollada en *Lo público y sus problemas*⁹⁸. Para Bernstein, en este proceso gradual de "toma de conciencia" fue fundamental la crítica al liberalismo decimonónico heredado de los pensadores ilustrados, "irrelevante y condenado" por su anclaje en viejas formas de vida y por su carencia de radicalismo a la hora de plantear problemas y soluciones. El perfil de activismo político y compromiso reformista de Dewey contrasta claramente con el tibio liberalismo de Rorty:

Rorty se identifica de modo creciente a sí mismo como un "pragmatista deweyano". Pero [...] la disparidad entre el tipo de "pragmatismo esteticista" que Rorty defiende y la preocupación fundamental de Dewey es cada vez mayor [...] empieza a parecer como si la defensa del liberalismo que hace Rorty no es más que una apología del *statu*

⁹⁵ McCarthy (1993b:154) se expresa en los mismos términos. Cfr. *infra*, cap. VI, secc. 7

⁹⁶ Bernstein (1987) y Bernstein (1992a:230-257), publicada originalmente en la revista *Political Theory*, con la respuesta de Rorty (que luego comentaremos): Rorty (1987b). Resúmenes breves de la polémica aparecen en Diggins (1994:453-455) y Rivero (1995:354-358).

⁹⁷ Bernstein (1987:539).

⁹⁸ Cfr. Dewey (1927).

quo -precisamente el tipo de liberalismo que Dewey consideró "irrelevante y condenado".⁹⁹

Bernstein encuentra tres motivos interrelacionados en la obra de Rorty: i) la batalla contra el "fundacionalismo" en filosofía, como trascendentalismo, ahistoricismo o realismo; ii) el barniz estético de muchas de sus reflexiones, de clara inspiración nietzscheana, ya sea en la ética y política como en filosofía del lenguaje, ontología, etc.; iii) la defensa de las sociedades pluralistas y democráticas, en su articulación del "liberalismo burgués postmoderno". La propuesta rortyana puede seducirnos, pero sus excesos lúdicos y retóricos enmascaran serias dificultades o tensiones en su pensamiento. Así, pese a su indudable contribución en la revitalización filosófica del pragmatismo, corre el riesgo de cometer el mismo error que alguna vez cometieron sus predecesores (Nietzsche, James, Dewey): tirar por la borda las herramientas analíticas y conceptuales de la filosofía, de gran utilidad y eficacia a la hora de encarar y clarificar problemas teóricos y prácticos diversos, en favor de un holismo bruto e indiferenciado, de "un continuo tono de broma ingenuo y superficial".

El desarrollo intelectual de Rorty a partir de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* desconcierta profundamente a Bernstein, y el "giro poético" de su pensamiento más reciente es recibido con escepticismo. Antes de continuar, queremos decir que la "poetización" de la obra rortyana no sería *prima facie* contradictoria con la deconstrucción de la filosofía analítica y epistemológica, como hemos venido observando a lo largo de este trabajo. Una vez que Rorty culmina su desvinculación de la filosofía analítica, por medio del procedimiento catártico de utilizar los medios analíticos y estilísticos de esta para agotarla, parece que no quedaría otro camino que buscar un lenguaje propio para expresar "hermeneúticamente" (es decir, no-epistemológicamente) los nuevos fines o ideales a los que debe tender la reflexión filosófica (la crítica desfundamentadora de lo público por un lado y la edificación privada por el otro). Así, de la conversación okaeshottiana Rorty pasa a la experimentación y construcción de nuevos léxicos, la re-descripción por medio de metáforas nuevas y vigorosas, el recurso a poetas, novelistas o científicos sociales.

Pero según Bernstein es imposible defender un proyecto ético y político desde una matriz netamente "poética" del lenguaje, del individuo y de la sociedad. Nuestro crítico va a apoyarse en uno de los artículos más polémicos y discutidos de Rorty: "La prioridad de la democracia sobre la filosofía", en el que revisa el liberalismo político de Rawls en una clave explícitamente anti-teórica, desfundamentadora y postmoderna¹⁰⁰.

⁹⁹ Bernstein (1987:541).

¹⁰⁰ Rorty (*ORV*:239-265). El texto original data de 1984, y fue escrito con ocasión de la celebración del bicentenario del Estatuto de Virginia para la Libertad Religiosa, redactado por Thomas Jefferson, y fundamental para la Carta Magna de los EE.UU. Para Rorty, de la misma manera que la democracia no sólo *puede* sino *debe* pasar sin la religión -que a fin de cuentas es un asunto privado que en nada interfiere con los derechos y deberes cívicos, también la filosofía es perfectamente prescindible para el surgimiento y la consolidación de una sociedad democrática. Es decir, tiene que haber una total "libertad filosófica" en la fundamentación de la democracia, lo que equivale en la práctica a una casi total des-fundamentación (porque "fundamentación" requiere del número singular: "fundamentación pluralista" no deja de ser, desde la filosofía fundacionalista, una contradicción en los términos). De ahí que la democracia sea

De un primer Rawls trascendentalista, en una línea contractualista y neokantiana, se pasaría al Rawls de "Justicia como equidad...", definitivamente *político* antes que *metafísico*. Bernstein interpreta este desprecio hacia la filosofía y la metafísica como una "tendencia proto-positivista" cada vez más acentuada en el pensamiento rortyano, que le lleva a ignorar cualquier tipo de cuestión sobre la "verdad" o "falsedad" de teorías filosóficas -metafísicas- rivales.

Del mismo modo observa que en ningún momento se mencionan los puntos más importantes de *Teoría de la justicia* de Rawls: ni la "posición original", ni el "velo de ignorancia", ni los dos principios de la justicia, ni la teoría de la decisión racional. Lo único que parece preocupar a Rorty es si hay o no fundamentación:

Rorty sólo se dedica [...] a plantear variaciones de un único tema: la cuestión meta-teórica de si la tarea de Rawls es una "articulación" de intuiciones comunes y creencias compartidas, o una "justificación" de la democracia liberal. ¿Está Rawls fundamentando su teoría de la justicia (cualquiera que sea su contenido sustantivo) en premisas filosóficas o metafísicas controvertidas? Incluso las metáforas usadas por Rorty reflejan esto.¹⁰¹

De esta manera, Rorty evita la cuestión verdaderamente importante del asunto: la naturaleza o contenidos de la democracia liberal, del liberalismo político, ya sea en el caso de Rawls como en otros. El papel de la justificación radicaría en precisar que entendemos por "liberalismo", cuales son las versiones aceptables o útiles y cuales las inaceptables o erróneas. En cierto sentido queda preso en el "esencialismo" que denuncia en otros contextos metafilosóficos: no cae en la cuenta de que no basta con hablar de "libertad política" o "democracia liberal", sino que hay que precisar argumentativamente de qué forma o modelo de democracia queremos. Rorty incurriría también en una flagrante contradicción al tratar a las disciplinas de forma esencialista, como "géneros naturales" prefijados e independientes de los propios investigadores o actores, y al concebir la filosofía y la política con ciertas características naturales (la "experimentalidad" de la política, el "fundacionalismo" de la filosofía) que las vuelven opacas o incompatibles. De nuevo, el razonamiento sigue una lógica excluyente, el *Esto/o/Aquello*, en forma del par opuesto política/filosofía.

También daría por sentada la comunidad de intereses y creencias en su articulación de la democracia liberal, con lo que ignora un hecho palpable en todas las sociedades -democráticas y no democráticas- humanas: el conflicto. El "nosotros los demócratas" de Rorty funciona como un nuevo "mito de lo dado", que le evita el plantearse de forma sustantiva las contingencias históricas particulares que han contribuido tanto a configurar como a fracturar esa supuesta colectividad. Esto puede ser presentado además como una nueva táctica de exclusión: en este caso de aquellos que no comparten los beneficios del liberalismo, ni las opiniones del mismo Rorty. De ahí que la posición de Rorty, pese a su hincapié en la conversación, en la discusión en el

"prioritaria" sobre la filosofía: puede -y debe- darse la primera sin la segunda. Como puede verse, la crítica al trasfondo teológico y autoritario de ciertos debates filosóficos vuelve a ponerse de manifiesto.

¹⁰¹ Bernstein (1987:546).

espacio público, etc., termine en un solipsismo incompatible con la filosofía del lenguaje que dice profesar. El "nosotros" es un mero subterfugio del "yo"¹⁰².

Rorty también ignora ingenuamente un rasgo fundamental de las "democracias reales": la contradicción entre los nobles ideales del liberalismo político y el funcionamiento real de las democracias burguesas capitalistas. Rorty no toma en consideración aportaciones teóricas como la crítica marxista a la ideología burguesa de la propiedad privada, o la denuncia weberiana de las limitaciones a la libertad y autonomía individuales que impone la expansión de la racionalidad burocrático-gerencial, y se adhiere a un liberalismo ingenuo. Lo que molesta a Bernstein es que en ningún momento se intenta por responder a estas críticas o plantear un retrato alternativo del liberalismo burgués: simplemente reduce el problema a una mera cuestión empírica, inabordable desde la reflexión filosófica.

Por todo esto Bernstein termina cuestionándose la verdadera filiación política de Rorty. Apoyándose en el juicio sumarisimo de Habermas sobre los *posties* (post-modernos, post-estructuralistas, post-analíticos, etc.), a los que en más de una ocasión ha tachado *anti-* (anti-ilustrados, anti-modernos y anti-liberales o neoconservadores), Bernstein sospecha que bajo el escepticismo frente a los "metarrelatos" (que Rorty comparte con Lyotard) y el rechazo a la fundamentación y a la argumentación racional se esconden las conocidas y reaccionarias tesis de Bell sobre el "fin de la ideología" y de Fukuyama sobre el "fin de la historia". El retrato final es desolador:

La presente posición de Rorty es una extraña mezcla de diversión "radical" postmoderna *avant-garde* y lo que parece un liberalismo de guerra fría pasado de moda [...] La tesis de Rorty de la prioridad de la democracia sobre la filosofía, su celebración de una nueva *jouissance* tolerante de múltiples juegos de lenguaje y vocabularios, es nada más que una apología ideológica de una versión trasnochada de liberalismo de guerra fría revestida de un discurso "posmoderno" a la moda. Esto representa ciertamente un paso adelante y dos atrás.¹⁰³

Bernstein resume las sintonías conservadoras de Rorty en seis puntos: i) su subscripción de las tesis sobre el "fin de la ideología"; ii) la justificación y elogio automáticos de las democracias capitalistas desde un anticomunismo militante; iii) minimización de las políticas imperialistas de dichas democracias, y maximización del imperialismo soviético; iv) aceptación incuestionada del binomio capitalismo-democracia; v) sospecha de la apelación a principios o criterios universalistas; y vi) reducción de la reflexión moral y política a la mera enumeración de ejemplos concretos sobre lo que "nosotros" admiramos.

La última andanada de Bernstein se dirigirá al relato rortyano del camino extraviado de la filosofía occidental, que según el crítico ha pasado de ser impactante y vigoroso en sus primeras formulaciones a convertirse en un "cliché blandengue y

¹⁰² Bernstein (1987:551-555). La crítica se apoya en el concepto de alteridad en Gadamer (alteridad en la comprensión del texto, en el diálogo). Críticos deconstructivistas como Culler insistían en este mismo punto. Cfr. *supra*, cap. V, secc. 4.

¹⁰³ Bernstein (1987:556).

aburrido". El viraje hacia el post-nietzscheanismo, hacia la percepción de la trayectoria de la filosofía occidental como un "error" no subsanable, lo despista del objetivo pragmatista fundamental de defensa y crítica de la democracia. Por eso cuando analiza polémicas de amplio calado filosófico-práctico como el enfrentamiento entre liberalismo (Rawls) y comunitarismo (Taylor, Sandel), tiende a contemplarlo todo como disputas entre posiciones metafísicas, antes que como argumentaciones definitivamente políticas sobre distintos modelos posibles de democracia¹⁰⁴.

Rorty responde a estas durísimas acusaciones de manera cuando menos curiosa: apenas se detiene en las objeciones filosóficas de Bernstein, sino que entra a saco en las cuestiones de "política empírica" con el objetivo de definir y precisar el "nosotros" manejado en sus textos. Así, el grueso de la respuesta es un ideario o credo político, compuesto por ocho puntos, en los que resume su posición frente al conservadurismo y el liberalismo tradicional, reitera su suspicacia hacia la retórica izquierdista que combina alegremente a Marx con Foucault y Althusser, se muestra profundamente preocupado por la evolución de la política internacional (en particular, a la absorción del Tercer Mundo por el imperialismo soviético), e intenta vincular su postura a la socialdemocracia europea, antes que a otras formas de neoliberalismo (por ejemplo, el de Reagan)¹⁰⁵.

Rorty demuestra ser aquí un pésimo profeta, puesto que estas páginas dedicadas a destacar el peligro real del *evil empire* soviético y sus probabilidades de éxito sobre las democracias occidentales fueron escritas escasamente dos años antes del definitivo colapso del socialismo real¹⁰⁶. También muestra su descontento con la excesiva dureza de las críticas de gente que Rorty considera "de su lado" en estas lides políticas, aunque por otro lado la respuesta desde el neoconservadurismo le ha aliviado de su inicial malestar¹⁰⁷.

Y por último reitera que sus diferencias con Bernstein y muchos otros (Habermas es citado varias veces) no son políticas, sino filosóficas o meta-políticas: en particular, sobre el uso que tiene la "teoría" en general, y la filosofía en particular, a la hora de diseñar utopías políticas, justificar las creencias socialdemócratas, o defender

¹⁰⁴ Bernstein (1987:560-561).

¹⁰⁵ Rorty (1987b:565-567). Para una breve exposición y discusión de dicho credo, cfr. Rivero (1995:356-358). Hay que señalar que la mayoría de las críticas políticas a Rorty se han basado en este texto, como veremos en posteriores epígrafes.

¹⁰⁶ Una revisión del ideario político rortyano en relación a el fin del socialismo real puede verse en Rorty (PP:49-66). Cfr. *supra*, cap. II, secc. 5.

¹⁰⁷ Rorty confiesa con sorna que "había empezado a temer que me había convertido en un neoconservador durante el sueño, como Gregor Samsa" (Rorty,1987b:575n). En Rorty (1992e:140-142) revisa sucintamente algunas de estas críticas, advirtiendo que "si hay algo de verdad en la idea de que la mejor posición intelectual es aquella que es atacada con igual vigor por la derecha y la izquierda políticas, entonces estoy en buena forma".

las instituciones libres de las democracias occidentales (universidades, prensa, justicia)¹⁰⁸.

Habermas y Bernstein están inclinados a pensar que si un filósofo es bueno para algo, lo es para propósitos políticos -que si su trabajo tiene algún significado, dicho significado es político [...]. Por eso Bernstein ve mi "celebración" como "nada más que una versión trasnochada de liberalismo de guerra fría revestida de un discurso "posmoderno" a la moda" [...] En contraste, yo pienso que deberíamos ver la filosofía más o menos como una rama de la literatura.¹⁰⁹

Por estas y otras razones, uno de los objetivos de su tarea intelectual es desvincular el movimiento "postmoderno" de sus pretendidos efectos políticos; ya sea hacia el fascismo o tradicionalismo, como teme Habermas, como hacia el radicalismo izquierdista antiburgués de nuevo cuño, como sucede en los *cultural studies* norteamericanos. La utilidad de los filósofos postnietzscheanos radica precisamente en mostrar como la "filosofía" no supone ningún apoyo a la democracia, en liberar a las sociedades occidentales de la "fundamentación filosófica" de la misma manera que la Ilustración contribuyó a la liberación de la "fundamentación religiosa" en política. Así, el post-nietzscheanismo no es sino un paso más en la secularización de Occidente¹¹⁰.

Por eso termina por remitir a sus críticos a *Contingencia, ironía y solidaridad*, para que constaten como su separación de las esferas privada y pública se corresponde a esta delimitación entre la filosofía "edificante" (buena para la redescipción y autocreación privada, pero pésima para la cimentación de políticas liberales) y reflexión y práctica política socialdemócrata, *à la* Dewey, Habermas o Bernstein (muy rica a la hora de articular políticas democráticas, pero bastante pobre frente a la poesía, la novela o la filosofía "edificante" en el ámbito de la redescipción privada). Bernstein así lo hace, y publica otra extensa crítica del pensamiento rortyano centrándose en esta obra, aunque mucho más magnánima y menos belicosa que la expuesta hasta ahora¹¹¹.

Pero antes de pasar a este otro texto, queremos resaltar algunas cosas. En primer lugar, Rorty consiente en bajar a la arena política, exponer sus miedos y esperanzas, rehuyendo tanto el discurso académico como la vaguedad ironista. Además, todo ello en un vocabulario intencionalmente no-filosófico. Que el ideario político rortyano sea bastante ingenuo no debe sorprendernos: él mismo afirma que la política, como cuestión experimental, no tiene nada que ver con la brillante erudición y desenfadada ironía de sus ensayos filosóficos.

En segundo lugar, las diferencias filosóficas permanecen: Rorty no hace nada por resolverlas o eliminarlas, sino que las reconoce abiertamente y remite a sus críticos a su obra más reciente. En tercer lugar, se refiere a un asunto que hemos tocado en

¹⁰⁸ Según Rorty (1987b:567) "*nada* es más importante que preservar estas instituciones".

¹⁰⁹ Rorty (1987b:572).

¹¹⁰ Rorty (1987b:571).

¹¹¹ Bernstein (1990), (1992a:258-292).

diversas partes del trabajo: el problema sobre los principios o criterios universales, su existencia o inexistencia, su utilidad o inutilidad para cuestiones de metafilosofía, epistemología, filosofía práctica o política "a secas". La cuestión de "universalismo contra relativismo", por ponerlo en breve.

Bernstein diagnosticaba esta renuencia rortyana a invocar principios universales como uno de los síntomas de su conservadurismo encubierto. Rorty, por su parte, responde a dicha acusación narrando una anécdota, en este caso la confusión que le produjo una afirmación de Habermas (consignada en una entrevista al filósofo germano) de que el universalismo ético de sus tesis era lo que había molestado más a la derecha alemana. Porque precisamente Rorty cree estar distanciándose de la derecha de su país al evitar referirse a principios morales universales y objetivos, y afirma que su escepticismo frente a una "moral última" que se corresponde con la "verdadera naturaleza humana" es lo que más críticas le ha reportado desde el conservadurismo norteamericano.

Lo que le lleva a concluir que la moraleja de esta historia es que la extrema derecha de ambos lados del Atlántico no tiene la misma educación, ni el mismo trasfondo cultural e intelectual, ni los mismos supuestos "filosóficos", y que así como los neonazis alemanes utilizan un sentido exacerbado de tradición, historicidad y *phronesis* nacional (el famoso *Volkgeist* del nazismo), la *moral majority* fundamentalista y ultraderechista de los EE.UU. se afirma en su percepción de la "ley natural universal" anti-liberal y anti-ilustrada, con un claro trasfondo religioso¹¹². Para Rorty esto es un ejemplo más de la aleatoriedad o contingencia de las relaciones entre filosofía y política, de la dudosa utilidad de combinar ambas disciplinas en una sola *Weltanschauung*.

Vayamos, pues, a la recepción bernsteiniana de *Contingencia, ironía y solidaridad*. Bernstein inicia su reseña con una consideración general sobre la filosofía neopragmatista, en la línea de lo expuesto hasta ahora: provocativa y sugerente crítica de la filosofía analítica, atención a la reciente filosofía europea, progresivo viraje literario y retórico de sus ensayos, defensa "desfundada" del liberalismo desde supuestos postmodernos y explícitamente anti-racionalistas, historicismo, nominalismo, etc. Además, reconoce ciertos excesos en las críticas recibidas e interpreta este libro como una réplica a muchas acusaciones, en particular a aquella de mostrarse insensible hacia el sufrimiento real de las personas, y encerrarse en disputas académicas sobre lenguajes totalmente hiperestetizadas y elitistas. Así:

Su nuevo libro puede ser leído como una "respuesta" a estas acusaciones [...] Aunque hay mucho que criticar en él -y argumentaré que las principales afirmaciones de Rorty no sólo no son persuasivas, sino que están atravesadas por todo tipo de tensiones no resueltas-, a pesar de todo ello, es un libro marcadamente desafiante.¹¹³

¹¹² Rorty (1987b:574).

¹¹³ Bernstein (1990:35).

A partir de estas reflexiones, que dan fe de un talante menos beligerante, Bernstein irá repasando los distintos temas del libro: desde la negativa a la argumentación y la preferencia por la persuasión hasta su defensa de la "redescripción" como forma de modelación del sujeto moral, pasando por la figura del "liberal ironista", los nuevos héroes culturales de las sociedades post-metafísicas (poetas y novelistas, principalmente), el modelo contingentista de identidad, la estricta división de lo público y lo privado, la renuncia a la universalidad y a la objetividad en filosofía, ética y política, y -haciendo ya valoraciones- la endeblez de su propuesta política y su tendencia hacia el cinismo más descarado.

Para matizar los contenidos negativos de su reseña, Bernstein termina señalando los desafíos que nos plantea la obra de Rorty, así como sus éxitos, que no duda en poner en la estela socrática del sofista que, por medio de la provocación, la ironía, la confrontación y la crítica, nos obliga a reflexionar sobre la justificación de nuestras creencias. Pero también sospecha de si Rorty está efectivamente desarmando las posibles acusaciones de relativismo ético en su apuesta por el etnocentrismo dubitativo (del propio etnocentrismo), o si esto no supone caer en un círculo vicioso e incurrir en una flagrante *petitio principii*.

También se discute la eficacia de su apuesta contra la crueldad, al retirarse no sólo la posibilidad de que esta sea justificada en un sentido más o menos racional (entendiendo la racionalidad en términos pragmatistas, es decir, relativos a mejores soluciones ante problemas concretos), sino de que las mismas exhortaciones liberales tengan las consecuencias solidarias previstas¹¹⁴.

De la misma manera, el falibilismo que el pragmatismo tradicionalmente ha pretendido instaurar sobre nuestras creencias acerca del mundo (sean estas de tipo filosófico, científico o político) queda descartado, por la desaparición de criterios más o menos transpersonales de decisión que permitan la efectiva revisión de los criterios y sustancia del juicio práctico:

En la interpretación vigorosa que Rorty da del ironismo, no hay bases para hacer una distinción entre persuasión *racional* y otras formas de persuasión. Esta distinción es completamente relativa al vocabulario que adoptemos. Y dado que no existe ninguna razón para adoptar un vocabulario dado, tenemos licencia para contar como "persuasión racional" aquello que "parece bueno" para nosotros.¹¹⁵

De ahí que Bernstein vea en el ironismo rortyano una peligrosísima puerta abierta hacia el cinismo, hacia la continua redescripción de querencias, prejuicios y opiniones ético-políticas dependiendo de las condiciones del momento, sin atender a programas a largo plazo, simplemente dejándose llevar por el viento que sople en la situación concreta. Así, tendríamos el "ejemplo" de Benito Mussolini, describiéndose

¹¹⁴ Bernstein (1990:46-48,53-55).

¹¹⁵ Bernstein (1990:59).

en todo momento para ocultar la falta de programa político y la mera ambición de poder, al precio que sea¹¹⁶.

Para Bernstein, presentar todo como una mera cuestión de "cambio de vocabularios" o de "redescripción", no es dar una imagen más atractiva del liberalismo, sino todo lo contrario: es favorecer el cinismo, que corrompe la democracia liberal. También le parece endeble, cuando no confundente, basar o articular una política en base a criterios "léxicos", y no de relaciones socio-económicas que favorezcan la libertad de "redescripción" que Rorty pretende consagrar. Por último, la crítica va a detenerse en la distinción públicoprivado, una "lógica de *apartheid*" de consecuencias violentas, según Bernstein. Además de forzar su interpretación de Nietzsche, Heidegger o Derrida (los filósofos útiles para la redescripción privada, que pese a lo que Rorty dice también tendrían mucho que decir sobre lo público), Bernstein cree que esta división le lleva hacia un narcisismo insoslayable, y a una fracturación del agente social liberal que iría contra las formas más socialmente avanzadas de liberalismo, como las de C. Wright Mills o el propio Dewey¹¹⁷.

Vemos, pues, que la crítica bernsteiniana oscila entre la aprobación con reservas y la descalificación sin paliativos. Esta tensión se manifiesta y justifica en el último intercambio dialéctico que reconstruiremos aquí: unos artículos en los que Bernstein pretende colocar a nuestro autor en la perspectiva del pragmatismo, entendiendo éste último como una tradición singularmente conflictiva, cuya misma gestación y desarrollo implica profundos desacuerdos y lecturas imaginativas -pero no fieles- ya desde los pragmatistas clásicos; y una breve respuesta del propio Rorty¹¹⁸. Bernstein comienza su intervención destacando la importancia que las narrativas ha alcanzado en la filosofía reciente, no sólo como objeto de estudio sino también como método filosófico, como manera de exponer y reflexionar sobre las ideas propias y ajenas. Esta importancia de lo narrativo puede rastrearse fácilmente en autores tan importantes como Gadamer, Ricoeur, Arendt, Taylor, MacIntyre, Nussbaum y, como no, Rorty, que confunden deliberadamente la formación y discusión de ideas con su historia y contexto cultural.

Frente a ellos estaría la tradición cartesiana (la filosofía analítica principalmente), que pretende mantener totalmente diferenciada a la "filosofía" de la "historia de la filosofía", la primera como un trabajo serio, original y profesional, la segunda como

¹¹⁶ Bernstein (1990:60-62) se apoya en este punto en la crítica de Horkheimer al relativismo, y su vinculación a dinámicas totalitarias en filosofía y sociedad. Rivero (1995:340-343) nos recuerda como los críticos positivistas del pragmatismo clásico (Russell, Popper) vincularon la teoría pragmática de la verdad al fascismo (frente a la teoría absolutista [*sic*] de la verdad... ¡qué es la democrática!), usando para ello unas declaraciones de Mussolini en las que decía admirar a James y a Emerson. De todas formas, tras hacer estas graves insinuaciones, Bernstein afirma que no quiere "meterse en el truco retórico de la culpabilización por asociación", y que está de acuerdo con Rorty en que cualquier posición filosófica es susceptible de ser usada para propósitos opuestos a los que ésta sugiere.

¹¹⁷ Bernstein (1990:65-66).

¹¹⁸ Bernstein (1992b), (1995) y Rorty (1995f).

un subordinado laxo, repetitivo y carente de interés para el "verdadero" filósofo. La filosofía (de la) narrativa ha dado otra vuelta de tuerca en sus versiones postmodernas, específicamente en aquella de Lyotard según la cual las "grandes narrativas" están en proceso de disolución, con lo que la atención se vuelve ahora hacia la "metanarrativa", en palabras de Bernstein, hacia la "disputa argumentativa" sobre las narrativas, o "narrativas de narrativas"¹¹⁹.

En este caso particular, Bernstein se centrará en las narrativas sobre los orígenes y desarrollo del pragmatismo americano, pretendiendo demostrar cuatro tesis:

i) *Reflexividad*: en la narrativa sobre el pragmatismo juega un papel importantísimo la misma definición de lo que es o no es "pragmatismo".

ii) *Conflictividad y pluralidad de narrativas*: el pragmatismo es plural, en su seno encontramos autores con diferencias irreconciliables y narrativas diametralmente opuestas sobre lo que es el pragmatismo.

iii) *Conflictividad de metanarrativas*: esta conflictividad no implica una neutralidad axiológica o igualdad formal entre narrativas; hay narrativas (y metanarrativas) mejores y peores, y la discusión de este punto es omnipresente en las narrativas pragmatistas.

iv) *Continuidad de las (meta)narrativas*: pese a la aparente diáspora de narrativas sobre el pragmatismo (es decir, de filósofos que se autoconsideran pragmatistas, pensadores tan distintos como Rorty, Rescher, Putnam o West), existe una continuidad en temáticas y problemas, que probablemente pueda ser mejor percibida en un futuro por historiadores de la filosofía¹²⁰.

Para probar estas tesis se retrotrae al momento fundacional del pragmatismo: los textos en los que Peirce acuña el término, las conferencias de 1989 de James, y las airadas respuestas del primero, que consideraba que James había "secuestrado" su concepto original, con lo que se vió obligado a referirse a su propia filosofía como "pragmaticismo". Bernstein resume: si atendemos a la escena contemporánea y exploramos la reciente resurgencia del pragmatismo, los tipos de diferencias, tensiones y conflictos que encontrábamos entre James y Peirce tienen ecos y paralelos en las

¹¹⁹ Bernstein (1995:54-55). Bernstein parece considerar lo "argumentativo" como base o articulación de lo "narrativo", con lo que las "metanarrativas" no estarían *exclusivamente* compuestas de narrativas, sino también de argumentaciones con pretensiones de validez. De esta manera puede estudiarse la "metanarrativa postmoderna" de Lyotard como otra "gran narrativa" más, a partir de la argumentación filosófico-veritativa de sus supuestos. En pocas palabras: pese al auge de la narratividad, Bernstein no está dispuesto a abandonar la argumentación -y esta es una de sus más hondas diferencias con Rorty. Veámos que la posición de Vattimo sobre el "conflicto de interpretaciones" era similar. Cfr. *Supra*, cap. IV, secc. 6.

¹²⁰ Cfr. Kopplenbach (1996) para una visión del "conflicto" de narrativas en el pragmatismo contemporáneo. Kopplenbach da tácitamente la razón a Bernstein, al considerar el escaso "pragmatismo" de neopragmatistas como Rorty, y dudar de su fidelidad al pragmatismo clásico. Para lo que sigue, cfr. también *supra*, capítulo II, sección 1.

conocidas diferencias entre Rorty y Putnam -ambos se conciben trabajando y llevando adelante la tradición pragmatista. De hecho, muchas de las diferencias entre Rorty y Putnam se dan en torno al mismo conjunto de problemas que dividían a James y Peirce -la cuestión del significado y estatus filosófico del "realismo".¹²¹

Con la aparición de Dewey, el "filósofo de la democracia", la conflictividad de las narrativas del pragmatismo se complica aún más. Dewey no fué ni un lógico de la talla de Peirce, ni un ensayista y conferenciante de la brillantez de James. Aportó al pragmatismo una dimensión ético-política que hasta entonces había sido obviada o tan sólo sugerida, de la misma manera que urgió a la desacralización y desintelectualización del pensamiento filosófico, para que sirviese a los propósitos prácticos de la humanidad.

En su propia narrativa del pragmatismo¹²², Dewey dejará claras estas y otras aportaciones, así como sus diferencias con las versiones pragmáticas de James y Peirce. Es decir: la tríada fundacional del pragmatismo era consciente de que su "movimiento" era amplio y difuso, de que no podía agotarse en ninguna de las tres versiones que cada uno tenía de lo que era el "pragmatismo". Con la ampliación de la nómina de pragmatistas (Mead, Lewis, Hook, Nagel, White, Trilling, etc.) las diferencias y disidencias aumentaron aún más, tanto en las esferas de aplicación (sociología, política, religión, literatura, etc.) como en estilos y conceptualizaciones.

Llegados a este punto Bernstein va a formular una dura crítica a cierto modelo de "narrativa nostálgica o sentimental" del pragmatismo, aquella que de forma recurrente entona la letanía por la suplantación del pragmatismo por la filosofía analítica en los departamentos de filosofía norteamericanos a partir de los años cuarenta, y que aún suspira devotamente por la época dorada del pragmatismo, aquella que vió a intelectuales de la talla de Peirce, James, Dewey, Royce, Santayana y Mead.

El crítico entiende que esta actitud supone de hecho un flaco favor al pluralismo y orientación hacia el futuro de la filosofía pragmatista. Por otra parte, sobre-dimensionar las supuestas rupturas en la filosofía norteamericana por la "invasión positivista", dividir la historia del pensamiento en los EE.UU. en una fase pragmatista (hasta mediados del s.XX) y otra analítica (desde entonces hasta ahora), lleva a ignorar las continuidades, la pervivencia de los temas y polémicas de raíz indudablemente pragmatista que han continuado hasta la actualidad:

Creo que esta metanarrativa del surgimiento y caída del pragmatismo distorsiona y oscurece lo que ha estado sucediendo. Nos impide apreciar la continuidad en temáticas pragmatistas. Lo que es peor, tiende a reforzar un provincialismo no-pragmatista y se desliza hacia la tentación de demonizar a la filosofía analítica. Tal actitud viola el verdadero pluralismo que el pragmatismo presumiblemente favorece. No sólo pienso

¹²¹ Bernstein (1995:58). Compárese esto con la afirmación de Nicholas Rescher, que en una breve exposición de su sistema de "idealismo pragmático" plantea que Peirce contempló a James como un tergiversador de su pensamiento, de la misma manera que él (Rescher) considera a Rorty un prevaricador del pragmatismo. Cfr. Rescher (1994:377-378).

¹²² Nos referimos a "The Development of American Pragmatism", Dewey (1925b).

que necesitamos desmitologizar lo que se etiqueta como "filosofía analítica", sino que debemos ir más allá.¹²³

En esta tarea de "ir más allá", de reconsiderar las continuidades entre el pragmatismo y la filosofía analítica, Bernstein reivindica la importancia del trabajo de Rorty por haber revitalizado la atención hacia los pragmatistas clásicos, por sus creativas y polémicas lecturas de James y Dewey. La indignación y profusión en las respuestas a su pragmatismo han servido indirectamente para que el debate dentro de la tradición pragmatista vuelva a ser vigoroso y encendido, para que el pragmatismo se haya popularizado de nuevo no sólo en los EE.UU., sino en Europa.

Bernstein cifra la importancia filosófica e intelectual de Rorty en su elaboración de una de una de las narrativas más plausibles del pragmatismo contemporáneo, al encontrar hilos conductores que llevan desde los pragmatistas clásicos hasta filósofos tardoanalíticos como Quine, Sellars, Davidson y Putnam, quedando todos ellos encuadrados dentro del movimiento pragmatista. Leer a Rorty permite percibir como el pragmatismo sigue presente en los pensadores norteamericanos más importantes de los últimos decenios. A esta tarea han contribuido también los escritos más recientes de Putnam, de West y del propio Bernstein. Lo que, aunque con diferencias sustantivas en la constitución y valoración de las "metanarrativas" disponibles, da cuenta de la vitalidad y pluralidad del movimiento pragmatista.

Pero aún hay más. La vocación multidisciplinar y pública del pragmatismo, aquella que llevaba a los pragmatistas clásicos desde la lógica a la política, pasando por la epistemología, la ética, la filosofía del arte y de la religión, etc., vuelve a recibir aliento en el neopragmatismo contemporáneo, pese a la aparente estrechez de miras del interregno analítico, preocupado fundamentalmente por la filosofía del lenguaje o de la mente. Concretando, Bernstein se refiere al impulso democrático y progresista del pragmatismo deweyano, que aunque olvidado en los textos de Quine, Sellars, Davidson, y de los Putnam y Rorty más jóvenes, ha vuelto a un primer plano de la discusión en las últimas décadas.

A partir de la publicación de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* Rorty ha dirigido su atención hacia el papel de la política en nuestra vida diaria. Ha criticado a los intelectuales norteamericanos de izquierda por haber abandonado lo que llama "la política real" -la política cotidiana dónde el rico y fuerte explota al pobre y débil. Aguijonea a esos intelectuales "radicales postmodernos tan obsesionados por la "política cultural" de la academia que les lleva a ignorar la desintegración de las clases bajas negras de nuestras ciudades, cuya única opción económica "viable" es el crimen [...] Cuando Rorty escribe en esta vena, esta continuando la tradición de John Dewey.¹²⁴

Bernstein pone fin a su artículo planteando la necesidad de una aproximación al pragmatismo explícitamente autoreflexiva, que por medio de la reconstrucción y discusión de las narrativas disponibles ayude a concretar el "nosotros" del pragmatismo

¹²³ Bernstein (1995:62).

¹²⁴ Bernstein (1995:64-65). De todas formas, vuelve a mostrar sus reservas hacia la concepción de la política en Rorty, remitiéndose a los textos que ya hemos visto.

-y de la comunidad democrática de la que se considera impulsor y salvaguarda. Así, frente a la laxa "conversación" rortyana, planteará como alternativa la imagen peirceana de la comunidad "atrapada en una discusión [*argument*]". La deliberada elección de este término le permite resaltar una vez más que los conflictos entre narrativas han de ser resueltos de manera argumentativa -aportando razones- antes que metafórico-narrativa. Sólo así, concluye Bernstein, se estará haciendo justicia al imperativo pragmatista de no bloquear la investigación.

Rorty responde de forma entusiasta a esta intervención, suscribiéndola casi por entero. En particular, esta totalmente de acuerdo con la definición bersteiniana del pragmatismo como un conjunto de narrativas en conflicto, y con la necesidad de ampliar dichas narrativas incorporando nuevos interlocutores y diversificando las temáticas a debate, en lugar de permanecer fiel a una supuesta identidad primigenia o "verdadero yo" de la tradición (que rechaza como mítico, apoyándose en la visión de la identidad humana como un "centro de gravedad narrativa" de Dennet, o en su propio tratamiento del sujeto como una "red descentrada de creencias y deseos")¹²⁵.

Desde esta perspectiva las etiquetas terminológicas en filosofía -y en sus narrativas y meta-narrativas correspondientes (ya sea "pragmatismo americano" como "idealismo alemán" o "postmodernismo") tan sólo tienen una utilidad heurística, interpretativa, porque hacen más sencilla la exposición y discusión de pensadores que comparten un espacio y tiempo común, además de jergas, temáticas, debates, oponentes, etc. Por ello es casi irrelevante que los interesados no se sientan conformes o cómodos con las denominaciones o agrupamientos que los estudiosos les imponen¹²⁶.

De ahí que el "nosotros los pragmatistas" no pretenda ser una realidad ontológica o sociológica, sino un simple instrumento para obviar las diferencias y resaltar las similitudes entre autores por otra parte disímiles; un trabajo de "empaquetado" enormemente fructífero en la elaboración y discusión de narrativas, que le sirve para poner a Dewey al lado de Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida, Quine o Davidson. Para Rorty, el pensamiento social de John Dewey o la teoría pragmática de la verdad de James no son sino dos versiones contemporáneas -entre muchas otras- de una misma respuesta creativa a los desafíos de Darwin y Huxley, que en este caso viene a cuestionar el trasfondo teológico y metafísico de la idea moderna de la autoridad filosófica y moral como verdad trascendental, y pretende sustituirlo por una idea humana y democrática de comunidad solidaria contingente.

Rorty también está de acuerdo en la denuncia bersteiniana del "pragmatismo nostálgico", y cree que la sustitución del pragmatismo por la filosofía analítica en las

¹²⁵ Rorty (1995d:68-69).

¹²⁶ Rorty (1995d:65). Estas consideraciones le sirven para retomar el asunto de su incomodidad al verse etiquetado como "postmoderno": pese a su explícito rechazo del término, Rorty puede entender la utilidad -hermeneútica y polémica- de dicha etiqueta para sus críticos, aunque tan sólo ve unos pocos "enemigos y actitudes comunes" entre él y los autores con los que suele verse asociado. Cfr. Rorty (1995d:214-215), (1992e:150-152).

universidades norteamericanas a partir de los años cuarenta fue resultado de varias contingencias tanto históricas (el triunfo del nazismo y el exilio de los positivistas alemanes) como filosóficas (el agotamiento del pragmatismo clásico)¹²⁷. A la hora de valorar dicho proceso hay que olvidar tanto el fervor entusiasta como el resentimiento cuasi-apocalíptico: el triunfo de la filosofía analítica supuso la conjugación de una idea muy buena, (el lenguaje, antes que la consciencia o la experiencia, como tópico de la investigación filosófica) con otras bastante malas (prioridad de la lógica, importancia del empirismo). Por eso la historia reciente de la filosofía en Norteamérica está marcada por un gradual desprendimiento de las estas "malas ideas", sobre todo a partir de Quine, Davidson, Sellars, etc., y una revitalización del pragmatismo por su progresiva lingüistificación, en la obra de pensadores como Putnam.

Este último intercambio de pareceres, pese a la amabilidad y mutua admiración de los contertulios, no oculta las diferencias entre ambos autores, incluso en lo referido a la herencia y estado actual del pragmatismo. En cierta manera, Bernstein ejemplifica la cara más amable e informada del espectro crítico rortyano -por ello le hemos dedicado tanto espacio, siguiéndolo casi *ipssima verba*. En efecto, reconoce a Rorty como una voz original e interesante en el panorama filosófico norteamericano (y occidental), lo estima por haber contribuido definitivamente al resurgir del pragmatismo, y lo admira por el enorme calado de su obra, que ha motivado nuevas lecturas e interpretaciones en las relaciones filosóficas entre Europa y Norteamérica.

Pero a su vez discute su posición metafilosófica, sospecha de su desvinculación real de la tradición epistemológica, cuestiona su imagen de la historia de la filosofía (y de sus predecesores pragmatistas), y lo ataca duramente por sus controvertidas opiniones (meta)éticas y (meta)políticas, en particular sobre el papel de la *theoria* -de la filosofía- a la hora de guiarnos en los problemas prácticos. En cierto modo, la discusión bersteiniana en torno a la persuasión racional parece actualizar la disputa entre Stevenson y Toulmin sobre los papeles respectivos de la retórica y la razón en los desacuerdos morales¹²⁸.

Stevenson desarrolla una teoría de la "definición persuasiva" donde se combinan aspectos cognitivos y emotivos del lenguaje; Rorty plantea su teoría de la redescipción y de los "léxicos últimos" donde el agente moral se constituye lingüísticamente incorporando biográfica y existencialmente los distintos lenguajes -y valores- de la comunidad. En ambos casos, la persuasión se desplaza de la argumentación rigurosa a la conversación abierta, de la instancia racional a la retórica (poética, narrativa), con lo que el estatus epistémico de los criterios que determinan la racionalidad de una "definición" o de un "léxico último" sería aquí del todo irrelevante.

Por eso Stevenson no puede distinguir analíticamente al "moralista" del "propagandista", ni Rorty puede distinguir filosóficamente (es decir, no pragmáticamente) al "ironista" del "metafísico": en ambos casos las diferencias vienen

¹²⁷ Cfr. *supra*, cap. II, secc. 1.

¹²⁸ Stevenson (1939:134-145,194-211) y Toulmin (1960:52-58,220-226).

marcadas por los usos respectivos del lenguaje, por el valor que se otorga a una u otra forma de discusión moral. Del mismo modo, tanto Toulmin como Bernstein expresan su disconformidad con un modelo de lenguaje (y de agente, y de comunidad) que no establece diferencias entre estrategias racionales y retóricas, que no reconoce un sustrato lógico más allá del "nosotros" al que pueden remitirse las descripciones o valoraciones morales. Si bien la retórica ocupa un lugar en el discurso práctico, también lo hace la razón (o la "autorreflexividad", en palabras de Bernstein). Es decir, existirían criterios pragmáticos para determinar la validez de una u otra descripción, valoración o reflexión moral. Y precisamente este es uno de los ejes de los críticos que veremos a continuación.

VI.6.- Apel: teoría de la verdad y fundamentación última

Volvamos una vez más a Europa, para revisar una de las críticas más beligerantes del espectro: la que ha formulado el alemán Karl Otto Apel, desarrollada a partir de su "ética de la comunidad ideal de comunicación" o *ética del discurso*, perfeccionada junto a Habermas: una transformación semiótico-pragmática de la ética kantiana que traslada el proceso de fundamentación racional de las normas morales de la conciencia subjetiva al discurso argumentativo intersubjetivo, a partir de una antropología del conocimiento (una teoría falibilista y consensualista de la verdad y la racionalidad) y un análisis de los supuestos trascendentales del habla (pragmática trascendental, apriori de la comunidad ideal de comunicación)¹²⁹.

No es este el lugar de analizar detalladamente la variada composición y compleja estructuración del pensamiento apeliano. El propio Apel hace una autopresentación de su pensamiento, recorriendo las tres fases intelectuales o discusiones relevantes de la filosofía en Alemania después de la II Guerra Mundial: i) una primera fase existencialista, fuertemente influida por Heidegger, Kierkegaard, Jaspers, Sartre, etc., de reconstitución o reeducación de la conciencia moral tras la catástrofe nacional que supuso el nazismo; ii) una segunda fase en la que, por un lado, Apel discute cuestiones epistemológicas y metodológicas con la filosofía analítica popperiana y el pragmatismo de Peirce, y por otro avanza ya una preocupación ético-política neokantiana que adeuda a Habermas y su discusión con los neomarxismos y la "teoría crítica"; y iii) una tercera fase de convergencia entre la filosofía europea y anglo-americana, en particular entre el giro hermeneúico de la fenomenología y el giro pragmático de la filosofía analítica, con la reaparición del historicismo e irracionalismo en el postmodernismo filosófico, o del neoconservadurismo tradicionalista de los comunitarismos¹³⁰.

¹²⁹ Para una extensa exposición y reflexión sobre el proyecto apeliano, cfr. Cortina (1991).

¹³⁰ Apel (1990:72-78).

Para Apel, la primera fase es formativa o "re-educativa", la segunda teórica o productiva, y por último la tercera es crítica o polémica, y es la que más nos va a interesar:

Me resulta fácil comenzar por el *linguistic-hermeneutic-pragmatic turn* de la filosofía alemana y anglosajona, sencillamente porque yo mismo participé en la realización de este "giro" en los años sesenta -con estudios comparativos entre Heidegger y Gadamer y entre Wittgenstein y Peirce-. Debiera tener, pues, todas las razones para estar satisfecho con el resultado convergente que caracteriza a Richard Rorty y también a otros autores menos provocativos [...]. Pero no es este el caso desde hace tiempo, exactamente desde la primera confrontación con la concepción gadameriana de una "hermeneútica filosófica".¹³¹

El giro historicista, particularista y axiológico de la hermeneútica gadameriana había de ser revisado y reorientado, *pace* Kant, hacia una comprensión trascendental, universalista y normativa de la razón práctica. Aquí es donde Apel va a remitirse a Peirce, que reconstruye la razón práctica kantiana en los términos semióticos de una filosofía de la comunicación, con un nuevo *a priori*: el de una comunidad ideal de comunicación anticipada contrafácticamente (esto es, prevista o contenida en cualquier preferencia lingüística) que obliga a los hablantes concretos a someterse a ciertos criterios pragmáticos universales (veracidad, validez, etc.) para evitar la contradicción pragmática o performativa, y así poder justificar racionalmente sus creencias ante los demás.¹³²

Así pues, contra la circularidad de la comprensión hermeneútica heideggeriana-gadameriana, o la inconmensurabilidad de los juegos de lenguaje wittgensteinianos, se recupera el motivo ilustrado de la fundamentación última de la racionalidad práctica, pese al carácter consensual y falibilista de cualquier norma o acuerdo moral. Para ello Apel presenta su teoría pragmático-trascendental de la verdad, que pretende complementar y a la vez superar la teoría semántica de la verdad como correspondencia (a partir de Tarski, incluyendo aquí a las teorías realistas de Austin, Sellars, Popper, Searle o Putnam) sin caer en versiones reduccionistas, sociologistas y antiformalistas como las de ciertos racionalismos, o del pragmatismo (James, Dewey, Rorty), que permita reconstruir una verdad con relevancia para una ética formalista y cognitivista.

Pero Apel es consciente de los límites de las éticas formales y procedimentales tradicionales, y hace frente a las críticas que, desde Hegel, ha recibido el formalismo y ahistoricismo del imperativo categórico kantiano. En este sentido, es sensible a la crítica weberiana a la ineludible irresponsabilidad de toda ética de principios, y matizará que la ética del discurso, pese a su filiación kantiana, es una ética de principios con responsabilidad referida a la historia, con dos modelos complementarios de fundamentación: el A (formal, trascendental) y el B (concreto, histórico, contextual). De esta manera, se intentan solucionar dos problemas relacionados: i) el excesivo formalismo y abstracción de las fundamentaciones previas de la ética discursiva, y ii) el problema de la aplicación, tradicionalmente olvidado por las éticas normativas

¹³¹ Apel (1990:78)

¹³² Apel (1973:341-413).

(únicamente preocupadas por la fundamentación) y traído a primer término por la hermeneútica gadameriana, que no debe ser abandonado a su suerte -en este caso a los comunitarismos de moralidad *thick*- sino reivindicado desde la pragmática trascendental¹³³. Y es que hay que volver a señalar la impronta ética del pensamiento apeliano, su obsesión por poner la filosofía al servicio de una idea: "que Auschwitz no se repita", que ciertas formas intelectuales que según él dieron cobertura a la catástrofe nacional alemana (relativismo, historicismo, tradicionalismo) no tengan nunca una segunda oportunidad¹³⁴.

El juego de similitudes y diferencias que hemos venido practicando entre Rorty y el espectro crítico pragmatista se radicaliza en este punto. Por un lado tenemos una filosofía de orientación ética, que parte de la convergencia entre filosofía pragmática y hermeneútica, que asume el giro lingüístico-pragmático y que se desarrolla como una filosofía de la comunicación centrada en el consenso intersubjetivo; por el otro, una decidida apuesta por el modelo kantiano -universalidad, racionalidad, fundamentación.

La crítica de Apel gravitará sobre las diferencias; sobre todo se preocupará por señalar la íntima conexión entre el neopragmatismo y ciertas formas de historicismo y relativismo herederas de Nietzsche, que minaron fatalmente la conciencia moral universalista de estirpe ilustrada y dejaron al pueblo alemán inerme a manos del nazismo.

Es preciso una *pedante* diferenciación de las problemáticas y sobre todo de los tipos posibles de discurso y de sus criterios de validez; dicho con brevedad: no dar ninguna oportunidad a la forma de filosofar de Nietzsche ni a la de sus partidarios que hoy lo vuelven a seguir entusiastamente con una filosofía llena de efectos literarios y, por así decirlo, posfilosófica.¹³⁵

Así pues, se pronuncia a favor de la represión, antes que la discusión o refutación, de las formas de filosofar que no admitan los supuestos trascendentales de la argumentación, en el sentido que son un peligro para la civilización occidental y pueden desatar de nuevo la barbarie: las propuestas filosóficas del neopragmatismo y del postmodernismo. Este ánimo puede apreciarse en su intento de postular una teoría filosófica y normativa de los tipos de racionalidad. En efecto, Apel se lanza a esta empresa para responder a los cuestionamientos de la racionalidad en la filosofía occidental reciente, desde la superación "terapéutica" de la filosofía metafísico-universalista en Wittgenstein, hasta la crítica antimetódica y antirracionalista de la filosofía postpositivista de la ciencia en Feyerabend, o la recepción del antirracionalismo heideggeriano en Rorty.

La clave estará en su teoría de la argumentación filosófica claramente kantiana: la racionalidad reflexivo-trascendental, guiada por el principio (pragmático) de no contradicción y por la sujeción a pretensiones universales de validez, diferenciada tanto

¹³³ Apel (1991:137-184).

¹³⁴ Apel (1990:70-72,102-105), Cortina (1991b:14-16).

¹³⁵ Apel (1990:84n).

de a la racionalidad lógico-matemática o semántica de las ciencias formales como a la racionalidad estratégica o instrumental de las ciencias naturales¹³⁶. Una teoría que tácitamente deja fuera del reino de la racionalidad (de la filosofía, de la ética) a todo discurso no estrictamente argumentativo¹³⁷.

Por ello no deja de ser extraño que Apel, tan preocupado por la inconsistencia pragmática de sus oponentes, recurra al relato autobiográfico para señalar una vez más los peligros de la disolución de la racionalidad argumentativa con pretensiones de validez universal, ya sea en manos del postmodernismo nietzscheano y heideggeriano (Rorty, Lyotard, Vattimo) como el conservadurismo neoaristotélico (MacIntyre, Gehlen). Ya nos avisa de que:

esta *perspectiva* no puede ser *ea ipsa*, en tanto que individual y contingente, intersubjetivamente válida, sino que puede contribuir a lo sumo a la formulación de una postura representativa de mi generación ante el problema de la filosofía práctica en Alemania después del nacionalsocialismo.

Sin embargo, una página más adelante:

Aún así no es fácil de explicar totalmente el momento potencialmente racional de la suposición de la experiencia que he indicado. Lo que haré a continuación será, más bien, desarrollarla y revisarla en cuanto a su pretensión de validez.¹³⁸

Es decir: la biografía intelectual de Apel se transforma inopinadamente en una argumentación trascendental con pretensiones de validez, en este caso frente a los relatos alternativos del reciente devenir de la filosofía moral europea y norteamericana. Podemos encontrar la cobertura teórica a este viraje particularista (¿etnocentrista? ¿narcisista? ¿rortyano?) en la parte B de la fundamentación de la ética del discurso: las normas se remiten a una tradición, un derecho, una comunidad determinada, pero sin negar las pretensiones de validez universal, más bien como valor o principio teleológico de complementación del discurso, que establezca una responsabilidad referida a la historia¹³⁹. La axiología finalmente aparece, si bien como subsidiaria de la normatividad.

De todas formas, en este caso particular Apel expondrá sus pretensiones de validez universal y su responsabilidad hacia la historia (la catástrofe nacional alemana) de forma negativa, esto es, denunciando la invalidez y la irresponsabilidad del discurso postmoderno, en especial del liberalismo no fundamentado de Rorty. Para ello revisará su polémica con Lyotard a propósito de la legitimación del orden social y político y abundará en las implicaciones morales y políticas de la tesis rortyana de la "prioridad de la democracia sobre la filosofía". Desde un primer momento denuncia la estrategia

¹³⁶ Apel (1984:10-11,15-19,25-26).

¹³⁷ Bello (1991:15-16) señala varios efectos perversos en esta exclusión de la función narrativa del espacio comunicativo, sobre todo a la hora de lidiar con el problema de la identidad/diferencia.

¹³⁸ Apel (1992:71,72).

¹³⁹ Apel (1991:181-182) entiende que "así se hace posible una alternativa complementaria a la resignación histórico-relativista del último Rawls [...] y de su radicalización por Rorty".

rortyana de superación de problemas a través de su disolución, tomada de Wittgenstein y Dewey, como insatisfactoria por dos razones: i) no resuelve nada, es una pseudosolución que simplemente resta importancia a problemas que, para Apel, son insoslayables; y ii) en tanto que proceso no argumentativo, esta estrategia blindada e inmuniza a Rorty frente a cualquier crítica.

Además, la negativa rortyana a cualquier forma de fundamentación filosófica de la ética o el derecho, en favor del *common sense* y el pluralismo de la tradición democrático-liberal norteamericana, es insuficiente por varios motivos. Contra la lectura jeffersoniana de la privacidad de los principios o fundamentos filosóficos (al igual que los religiosos), Apel va a argumentar que la tolerancia y neutralidad del Estado no invalida la discusión filosófica y teológica sobre los fundamentos del derecho, de la misma manera que, aunque dichos derechos, principios y normas tengan una génesis histórica, sus presupuestos no son histórico-contingentes, sino necesarios y universales.

El reconocimiento fundamental de los demás ciudadanos y aún más, de todos los hombres como personas con los mismos derechos y la disposición que se deriva de ahí para resolver todos los conflictos mediante la formación no violenta del consenso, pertenecen a las *condiciones de posibilidad necesarias y no condicionadas* de la formación democrática y cosmopolita del consenso¹⁴⁰.

Para Apel, la apelación a contextos histórico-contingentes de consenso como único descanso de la ética o la política es una fórmula vacía, porque no hay garantías de que la base fáctica del consenso sea una sociedad tradicionalista o totalitaria, "sin libertad, justicia, tolerancia, etc.". Y es que el problema del planteamiento rortyano radica (una vez más) en una mera defensa persuasiva, y no argumentativa, de la democracia liberal y de los derechos humanos, de la que no puede seguirse ningún tipo de garantías para evitar formas no éticas de convencer a los oponentes (el fraude, la manipulación, la coacción, la violencia latente, la apelación a intereses egoístas o espúreos, etc.), de la misma manera que tampoco garantizan la democracia liberal, los derechos humanos, etc. Al contrario, estas apelaciones al sentido común compartido tradicional y contextual se parecen en gran medida a las de algunos filósofos alemanes durante el Tercer Reich.

Al partir de la comunidad contingente de actores, de un agente moral determinado, y a partir de ahí construir una teoría ética, política o jurídica que se le acomode, Rorty está echando por los suelos desde un principio cualquier posibilidad de hablar de algo parecido a los derechos fundamentales del hombre, y está elevando su propia contingencia particular (afortunadamente liberal, aunque solo por casualidad) al rango de norma universal:

¿Debemos nosotros, en la actualidad -mediante una nueva formulación neopragmática del *historismo-relativismo* de nuestros profesores-, dejarnos aconsejar acerca de que la apelación nazi a la base particular de consenso del "sano sentir del pueblo" estaba justificada por la estructura, aunque no fuera la base de consenso correcta -léase: persuasivamente eficaz? En este punto -lo admito de buen grado- vuelvo a la afirmación de que *esto no debería ser ya aceptable para nosotros*; la mansa estrategia

¹⁴⁰ Apel (1990:94).

de solución del problema que nos propone el neopragmatismo americano al estilo de Rorty no nos debería hacer olvidar que fue precisamente una paralización de la conciencia ética de los principios lo que [...] trajo como consecuencia el fallo de la "élite intelectual" en el Tercer Reich.¹⁴¹

Contra la quiebra total de la filosofía de la historia -en tanto que historia de la Humanidad- por parte del postmodernismo francés (crítica de los metarrelatos) o del neopragmatismo americano (utopismo ingenuo desfundado) Apel reivindica la historia universal en clave cosmopolita de Kant, la conformación de un marco jurídico-político trascendental como exigencia ética ineludible en estos tiempos de mundialización política, económica y técnica.

Leyendo a Apel, uno está tentado de creer que los principales culpables del avance del nazismo en Alemania fueron los filósofos, que abdicaron de sus responsabilidades y permitieron que la conciencia moral universalista del pueblo alemán, forjada tras doscientos años de kantismo, se desvaneciese por la acción de filósofos irresponsables como Nietzsche o Heidegger. Rorty no está tan dispuesto a dar ese papel protagonista en el "progreso moral de occidente" a su propia disciplina, de la misma manera que le discutió a Searle el protagonismo de los "supuestos filosóficos" (la Tradición Racionalista Occidental) en el desarrollo científico y humanístico y en la consolidación de los programas y currículos universitarios¹⁴².

La idea de una "razón pura", aunque suponga el poso común sobre el que se ha intentado construir una comunidad moral universal desde los tiempos de Platón, no parece tener mucho efecto a la hora de convencer al *chetnick* serbio, al fundamentalista islámico, al machista furibundo, al joven nazi o al presidente de los EE.UU. de que sus víctimas son seres racionales -y agentes morales- titulares de unos derechos inalienables. Porque la "racionalidad" de un agente moral sólo puede ser constatable cuando dicho agente es tratado como miembro de la comunidad (real o ficcional), cuando

¹⁴¹ Apel (1990:103). Es curioso, sin embargo, que discípulos de Apel como Adela Cortina recurran al dudoso argumento del "carácter nacional" para desacreditar los trabajos filosóficos que no son de su gusto. Por ejemplo, en su frívola comparación de la ética del discurso apeliana con otras teorizaciones contemporáneas. Si ésta es un producto netamente alemán "por la perfección de sus piezas, en su cuidado montaje, en lo pesado y prolijo de sus folletos explicativos", la filosofía postmoderna francesa (Derrida, Foucault, Lyotard) es tan "ingeniosa e inútil" como la Torre Eiffel, la filosofía posthermenéutica de Vattimo es "grácil" como los tejidos y artículos de piel italianos, además del Alfa Romeo, y por último tendríamos el "superficial por convicción *american way of life* de la hamburguesa, la Coca Cola, Falcon Crest y el pragmatismo radical". Cfr. Cortina (1991:219) Puede constatarse la arbitrariedad en la elección de símbolos. En fin, cada cuál con sus filias y fobias culturales. Frente a estas lecturas simplistas -¿o superficiales por convicción?- podemos oponer la de Ludwig Marcuse (1959), que no duda en encontrar una dimensión *trágica* (y ética) en el pensamiento pragmatista ausente en la mayor parte de la filosofía europea.

¹⁴² Cfr. *supra*, cap. III, secc. 6. Hay una significativa coincidencia en las actitudes de Searle y de Apel, ya sea cuando se presentan como verdaderos campeones de la racionalidad occidental (científica el primero, moral el segundo), como cuando nos avisan de la irresponsabilidad y peligrosidad potencial de las propuestas filosóficas que ponen en solfa algún supuesto trascendental del realismo epistemológico o del universalismo ético.

cuenta como "ser humano", como "uno de los nuestros", y en este proceso los recursos imaginativos y vivenciales tienen más fuerza que cualquier reconstrucción racional.

La consecución de una comunidad moral mundial basada en los derechos humanos no tiene nada que ver con la fundamentación trascendental kantiana en particular, ni con la filosofía en general; para Rorty es cuestión de generalización de una seguridad material mínima (alimentación, vivienda, educación, etc.) y simpatía solidaria hacia el otro concreto, antes que la elaboración -o fundamentación- de un estándar de racionalidad¹⁴³. Rorty no cree ser un relativista irresponsable por "no afrontar el trabajo de dar una respuesta a Hitler", tal y como Apel, Habermas y McCarthy suponen. Simplemente que no sabe como podría ser esa respuesta, no le encuentra sentido a la noción de presentar un argumento racional a favor o en contra de tal o cual opción política, y suscribe la sugerencia de Hare de que no puede refutarse a un nazi racional, consistente y sofisticado -lo cual dice más de la idea de "refutación" que del nazismo¹⁴⁴.

Evidentemente, si abandonamos la noción de "argumentación racional", lo único que queda es la persuasión. Por eso, aunque Rorty dude de la "argumentación" o de la "refutación", si cree que se pueda "convertir" a un nazi siguiendo una estrategia persuasiva -como señalar las distintas virtudes de una sociedad libre por oposición a las de una totalitaria, o redescubrir al Führer como un paranoide ignorante y criminal antes que como un profeta carismático, o al Tratado de Versalles como un acuerdo razonable y no una venganza contra Alemania:

Estas tácticas podrán funcionar o no, pero al menos no serán un ejercicio intelectual en lo que Apel llama *Letztbegründung*. Serán el tipo de cosas que algunas veces tienen éxito a la hora de cambiar la mentalidad de una persona.¹⁴⁵

Este comentario tiene una innegable impronta pragmatista. Parece recuperar aquellas críticas de Peirce y Dewey a los excesos teóricos y defectos prácticos de la filosofía europea, al "cartesianismo" o "intelectualismo" que reduce toda filosofía práctica a una fundamentación universal *sub specie aeternitatis*. Para Dewey la ética era un sistema de control y modificación de la conducta, cuyo objetivo era el diseño y aplicación de herramientas conceptuales para resolver una situación problemática concreta y real, garantizando así el flujo de la experiencia y el continuo crecimiento de la persona. La satisfacción de supuestos teóricos ideales o universales, la "fundamentación última" de nuestras creencias, no solo es inútil, sino contraproducente, porque desvirtúa la finalidad práctica de la investigación moral.

¹⁴³ Cfr. Rorty (*CIS*:208-211,216-217), (*TP*:177-180).

¹⁴⁴ Rorty, 1990g:636. Más adelante afirma que "los intentos de mostrarle a un nazi filosóficamente sofisticado que está atrapado en una contradicción lógica o pragmática simplemente conseguirán que construya perversas redescpciones de los supuestos que estén afectados por la acusación de contradicción (el tipo de redescpciones que Heidegger puso a disposición de los nazis)" (p. 637).

¹⁴⁵ Rorty (1990g:637).

Para terminar, queremos señalar otro rasgo de la crítica apeliana que nos resulta desconcertante. El filósofo alemán confiesa su irritación por la "inmunización a la crítica" que supone el rechazo a la fundamentación última y las estrategias no argumentativas del estadounidense. Así que cambia de registro e intenta combatirlo con sus propias armas: planteando un relato alternativo de la filosofía en el s. XX, a partir de una comunidad concreta (la sociedad alemana de postguerra) y un agente intelectual y moral concreto (el filósofo horrorizado por el nazismo). Apel -como Rorty- tiene que recurrir a un "nosotros" fáctico ("los intelectuales alemanes que conocimos el nazismo") desde el que considera inaceptables las propuestas rortyanas. Es decir: Apel se vuelve etnocentrista, realiza su evaluación desde las condiciones fácticas de una comunidad que pugna por mantener una "normalidad" democrática, por reconstruir una nueva conciencia moral (universalista y posconvencional según Apel) que frene cualquier tipo de tendencia totalitaria, tradicionalista o anti-ilustrada.

Si la interpretación que hemos hecho es correcta, si el "fin último" de su filosofía moral es reconstruir el trascendentalismo kantiano para que "Auschwitz no se repita", tenemos un paradójico universalismo fundado existencialmente en una comunidad concreta ante una problemática (nacional) concreta. Así, si Rorty es reo de irresponsabilidad moral, Apel puede serlo de narcisismo: presenta su relato existencial, sus vivencias durante la guerra, su ulterior orientación hacia el estudio de la filosofía, así como el desarrollo de la filosofía moral en Alemania en los últimos cuarenta años, como una razón para recuperar el trascendentalismo y fundamentalismo de la ética, y además pretende imponerlo a todo el mundo por medio de la represión filosófica de las voces disidentes y la imposición de modelos universalistas de juicio moral.

De la misma manera, las reflexiones sobre la necesidad de una filosofía de la historia en clave cosmopolita que dote a este planeta económica y políticamente mundializado de un orden jurídico-moral universal no sólo parten de exigencias de la razón práctica, sino del paso lógicamente ilegítimo del "deber ser" al "ser", a partir de la percepción situada y concreta de Apel sobre este asunto. Frente al adiós a la filosofía de la historia de los postmodernos, la única razón que aporta Apel vuelve a ser de tipo consecuencialista: evitar la catástrofe de una Humanidad en curso sin la guía de unos derechos y deberes adecuadamente fundamentados. Al admitir la centralidad de un hecho histórico y contingente (el Holocausto) para cualquier programa ético y político teórico o práctico contemporáneo, y al defender dicha postura desde una biografía intelectual también histórica y contingente, nos parece que Apel deja poco espacio conceptual o retórico para las "pretensiones universales de validez".

VI.7.- Habermas: pragmática, validez y universalidad

Cedamos el turno ahora al compañero de Apel en el programa de fundamentación de la ética del discurso: el francfortiano Jürgen Habermas. Nos hemos remitido con frecuencia al pensador alemán en otras partes de este trabajo, la mayoría de las veces para señalar su protagonismo en los temas, problemas y debates que van a

configurar la identidad filosófica de Rorty¹⁴⁶. En este sentido, creemos que Habermas ocupa de alguna manera un lugar ejemplar en el espectro crítico rortyano, es el pensador más idóneo para nuestro trabajo de reconstrucción polémica de las propuestas rortyanas en filosofía moral.

En primer lugar hay que señalar que es un pensador muy frecuentado por Rorty ya desde *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, donde se inició una discusión que ha continuado sin interrupciones por espacio de dos décadas y que no tiene visos de haber terminado aún. La explícita toma de partido de la filosofía habermasiana por el consenso intersubjetivo a la hora de desarrollar programas éticos o políticos es:

[...] un paso de gigante en la consecución de la tarea que empezó Dewey: la reformulación de los conceptos de la filosofía tradicional de forma que sean más útiles para la autodescripción de una sociedad democrática.¹⁴⁷

También admira el esfuerzo continuo del alemán en la interpretación y crítica de sus epígonos y competidores, su carácter de "crítico de primera clase" de las distintas corrientes de la filosofía contemporánea¹⁴⁸. Si Habermas es, pues, una de las fuentes en las que bebe Rorty a la hora de diseñar su propuesta pragmática del lenguaje y de la comunidad moral, podemos esperar que en el "cara a cara" aparezcan precisiones y matizaciones que nos permitan reconstruir e interpretar los rasgos distintivos de su pensamiento. En este punto, el norteamericano criticará algunos planteamientos puntuales del alemán, como la necesidad de un concepto de "validez universal" para sustentar su proyecto filosófico, ético o político¹⁴⁹.

Por su parte, Habermas ha comentado y discutido las propuestas filosóficas y éticas de Rorty en varios lugares¹⁵⁰, por lo general con el fin de mostrar una imagen bien distinta de lo que debe reportar una perspectiva pragmática del lenguaje a la hora de desarrollar una teoría ética, o acerca del papel de la filosofía en la cultura occidental. Habermas no vinculará el fin de la metafísica a la liquidación del universalismo moral o de la historia universal: muy al contrario, situará a Rorty entre los críticos perversos de la modernidad, e intentará reconducir la pragmática lingüística hacia un programa moderno de fundamentación universal del conocimiento y la moral.

¹⁴⁶ Cfr. *supra*, cap. I, seccs. 1 y 3; cap. II, seccs. 2, 3, 4 y 5.; cap. V, secc. 1.

¹⁴⁷ Rorty (*VP*:25).

¹⁴⁸ Por ejemplo, Rorty (1987a:11-12). En escritos más recientes (Rorty, *VP*:8-10) no duda en incluir a Habermas en la nómina de los grandes pensadores contemporáneos, de los *strong poets* que han cambiado nuestra percepción de las posibilidades y recursos de la filosofía. Como en su discusión de la nómina pragmatista de West, Rorty se sitúa humildemente en un nivel inferior, como un ecléctico de segunda clase que hace el trabajo sucio: evaluar consecuencias, retirar viejos conceptos, divulgar las nuevas teorías, o acelerar el cambio de paradigma por medio de comparaciones o lecturas polémicas de pioneros como Dewey o Habermas.

¹⁴⁹ Cfr. Rorty (1994f).

¹⁵⁰ Cfr. Habermas (1983:13-29), (1984:310-315), (1988:176-180), (1996), (1999:223-259).

En resumidas cuentas, hay un interés crítico mutuo, una estrategia consciente de diferenciación intelectual a partir de la discusión. Nuestros pensadores obviarán la mayoría de las veces los puntos en común, y la conversación hará hincapié en las diferencias filosóficas y lo que estas implican para la identidad intelectual y política de ambos filósofos. Pese a las semejanzas temáticas y formales que Rorty empieza alabando se ocultarán diferencias insuperables en lo referido a cuestiones de metafilosofía y teoría ética. Por eso veremos muchas similitudes con otros epígrafes de este capítulo: los dardos de Bernstein, Apel y Habermas (o McCarthy, que veremos posteriormente) pertenecen al mismo arco, una filosofía pragmática pero universalista, que no se resigna a eliminar de su vocabulario términos como "validez", "razón" o "argumento". Así que este epígrafe tendrá algo de *dejà vu*, las críticas de Habermas serán muy parecidas a las de estos otros filósofos, y las réplicas de Rorty podrían aplicarse a aquellos. Con lo que podremos profundizar en algunas de las tramas que hemos venido señalando en este trabajo.

Por otro lado, nuestra lectura también pone en cuestión otro tipo de aproximaciones, como aquella que presenta a Rorty y Habermas como feroces antagonistas con perspectivas diametralmente opuestas, enemigos irreconciliables marcados por una inequívoca toma de posiciones en la manida *querelle* entre modernos y postmodernos. En efecto, se puede decir que estos autores plantean dos imágenes alternativas y excluyentes de la actividad filosófica: una sistemática, cognoscitiva, trascendental, fundacionalista y unitaria frente a otra terapéutica, estetizada, contextual, antifundacionalista y diversificada. En un caso, vemos al filósofo como científico social riguroso y desapasionado, custodio de la razón y de la modernidad filosófica y política; en el otro, como poeta vigoroso y crítico de la cultura, acuñador de nuevos vocabularios y hábil expositor de las falacias y aporías de la tradición filosófica occidental, pero también irrelevante y hasta banal para la ciencia y la política.

También hay dos concepciones marcadamente distintas de la teoría ética: una formalista e universalista, de carácter pragmático y trascendental (fusionando a Kant y neokantianos como Piaget y Kohlberg con pragmatistas como Peirce y Mead), donde las normas morales se fundan en la argumentación racional por criterios de veracidad y corrección, anticipados en el lenguaje y presentes en todo contexto posible; y otra contextualista y etnocentrista, inspirada tanto en el pragmatismo norteamericano (James y Dewey) como en el giro lingüístico-hermeneúico de la filosofía en el siglo XX (Wittgenstein, Heidegger y Derrida), en la que distintos vocabularios en competencia sirven para la continua redescipción del *mundo de la vida* del agente moral y su comunidad de pertenencia, en forma de una axiología pluralista, falibilista y contingente.

Sin embargo, creemos que se impone matizar esta caracterización agonística, volver al ánimo conciliador con el que empezábamos este epígrafe, y no olvidar los muchos factores que emparentan a ambos pensadores. Otros debates candentes de la filosofía moral y política actual, como el de liberales y comunitaristas o las problemáticas feministas y multiculturalistas, hacen plausible la imagen de Habermas y Rorty como compañeros de viaje, dos filósofos postmetafísicos comprometidos con las instituciones y valores liberales, con la socialdemocracia y la aplicación generalizada

de los derechos humanos. En ambos encontramos un intento consciente de superar la tradición metafísica occidental, pero sin caer en los excesos de anteriores propuestas, como el esteticismo nietzscheano o el positivismo y cientifismo. Las fuentes serán las mismas: la progresiva desabsolutización de la metafísica a partir de Kant, con los hitos que suponen la historización del pensamiento por parte de Hegel, la "filosofía de la sospecha" de Marx, Nietzsche y Freud, y los intentos postmetafísicos de Kierkegaard, Heidegger o la Escuela de Francfort; con el corolario de la nueva distribución de fuerzas a partir del declinar del positivismo y la aparición tanto de la nueva teoría de la ciencia a partir de Kuhn como de la constelación de la filosofía pragmática y hermeneútica.

Con respecto a la ética y la política, nuestros autores asumen el relato weberiano del desencantamiento del mundo y el politeísmo axiológico, la desteologización de la teoría ética y la incorporación al discurso filosófico de elementos tradicionalmente marginados por la metafísica moral como la contingencia, novedosidad, finitud, inestabilidad, indeterminación y pluralidad. El giro lingüístico será un punto de no retorno: la desaparición del sustrato moderno de la metafísica y la ética -la filosofía de la subjetividad- y su sustitución por un paradigma intersubjetivo y comunicativo -la filosofía de la comunicación. Así pues, la teoría ética va a ser construida en términos semióticos o comunicativos, de filosofía pragmática del lenguaje, antes que en términos mentales o solipsistas. El énfasis de ambos en el discurso y en el consenso, en la utilización de estrategias dialógicas (argumentativas en Habermas, persuasivas en Rorty) a la hora de plantear y solventar los problemas éticos y morales, se ve acompañado también de un notable activismo político progresista desde múltiples tribunas públicas (periódicos, revistas, conferencias en universidades, etc.) en apoyo de programas políticos socialdemócratas.

Se puede apreciar más claramente el cariz de este juego de semejanzas y diferencias si recurrimos a una de las herramientas analíticas fundamentales de la teoría ética contemporánea: la distinción entre los niveles moral, ético y metaético. A nivel moral el acuerdo entre Habermas y Rorty es casi total: una apuesta decidida por los valores, prácticas e instituciones originados en la Ilustración; por el igualitarismo, el pluralismo democrático, las políticas redistributivas y el uso de la persuasión antes que de la fuerza para resolver problemas éticos y políticos. En el nivel de la ética aparecen ya las primeras diferencias. Aunque ambos autores planteen una ética discursiva desde un horizonte filosófico más o menos común, en la que el solipsismo se ve superado por el acuerdo o deseacuerdo dentro de una comunidad de participantes, las coberturas teóricas son distintas: una pragmática trascendental desarrollada a partir de Kant y Peirce contra una pragmática contextual que parte de Dewey, Heidegger y Wittgenstein, una filosofía de la historia contra distintas narrativas de progreso.

Y por fin es en la metaética donde se produce la escisión definitiva. No sólo es que Habermas sea cognitivista donde Rorty no lo es, sino que aquél plantea una metaética positiva donde éste se niega a hacerlo. Es decir, en Habermas tenemos una teoría del significado y unos criterios de validez que nos permiten diferenciar claramente los enunciados éticos de los que no lo son, la apariencia de la realidad, en base a su alcance epistémico y pragmático en una comunidad de comunicación. Su

renovado interés en el realismo epistemológico de raíz pragmatista, como el de Putnam, Williams o Brandom, es sintomático a este respecto¹⁵¹.

Por el contrario, Rorty desconfía de las referencias a la validez, de las "grandes metanarrativas de legitimación", de los saltos epistémicos que revisten de autoridad o legitimidad a los discursos, en favor de la pluralidad axiológica de los juegos de lenguaje -jerarquizables narrativa antes que argumentativamente, en función tanto de criterios pragmáticos de aceptabilidad y eficacia como de las esperanzas y sueños de la comunidad real de comunicación (esto es, la comunidad liberal-democrática occidental), y siempre desde un juego de lenguaje determinado y por tanto sujeto a revisabilidad o crítica desde otro juego alternativo. En resumidas cuentas, al renunciar a la idea de que todo juicio moral debe satisfacer criterios formales de validez, Rorty abandona la idea de una metaética en sentido positivo, constructivo y explicativo, tal y como nos tiene acostumbrados gran parte de la filosofía moral del s. XX.

Sin más preámbulos aclaratorios, vayamos a los textos. En 1981 Habermas reseñaba la deconstrucción rortyana de la filosofía analítica y epistemológica como una "impresionante crítica de la filosofía" de indudable calidad a la que había que prestar atención, aunque mostrase su disconformidad con la era post-filosófica que Rorty se apresuraba a inaugurar:

Según Rorty, la Filosofía debe pagar su nuevo comedimiento prescindiendo de la aspiración a la racionalidad con la que había venido al mundo el propio pensamiento filosófico. Con la extinción de la Filosofía, también debe desaparecer la idea de que el poder trascendental que suponemos unido a la idea de la verdad o de la libertad sea una condición necesaria para establecer formas humanas de convivencia.¹⁵²

Rorty simplifica en exceso y no atiende a las sucesivas reformulaciones de la cuestión sobre la fundamentación, tanto en el post-kantismo y en el post-hegelianismo como en la filosofía más reciente. Su escoramiento hacia la filosofía pragmática y hermeneútica le hace olvidar otros intentos críticos con el trascendentalismo kantiano que pese a todo no renuncian a establecer criterios de racionalidad: no es posible ignorar las ventajas que acarrearán las concepciones pragmatistas y hermeneúticas. Se prescinde de la preocupación por las manifestaciones de la consciencia, sustituyéndose por el estudio de las objetivaciones de la acción y el habla [...] Pero cabe preguntarse ahora si estas concepciones son solamente compatibles con una interpretación del pragmatismo y de la filosofía hermeneútica que plantea la renuncia a la pretensión racional del pensamiento filosófico y con ello, la desaparición de la Filosofía.¹⁵³

El neopragmatismo termina por claudicar ante la abolición terapéutica (Wittgenstein), heroica (Heidegger) y salvífica (Gadamer) de la filosofía trascendental, evitando mencionar los puntos de contacto entre la filosofía y las ciencias experimentales y reconstructivas, las ciencias normativas y las artes. La mediación entre las

¹⁵¹ Cfr. Habermas (1999:9-63).

¹⁵² Habermas (1983:13).

¹⁵³ Habermas (1983:20-21).

"tres esferas de valor" sólo puede conseguirse recurriendo a la racionalidad discursiva, la argumentación racional. La filosofía es así intérprete de la totalidad de la cultura, papel mucho más modesto que su antiguo rol de juez, pero sin duda más valioso que su mero suicidio postmoderno.

Por otra parte, la propuesta ética de Rorty tendría la virtud de haber asumido plenamente el giro lingüístico, y atribuir autoridad epistémica a la comunidad de hablantes (el "conductismo epistemológico"). Pero no es de recibo la indeterminación y arbitrariedad de una ética que carece de cualquier referente trascendental, extracontextual, incondicional y universal, racional en términos habermasianos, y se limita a la mera articulación y rearticulación de juegos de lenguaje incomensurables:

Lo que aceptamos justificado para otra persona es una cuestión de fundamentación y no un asunto de costumbres vitales. Por ello existe un interés filosófico en "considerar que nuestras practicas sociales de justificación hay algo más que esas meras prácticas" (Rorty). Ese mismo interés se da también en la tozudez con que la Filosofía se aferra a la función de protectora de la racionalidad.¹⁵⁴

En artículos más recientes, Habermas vuelve sobre la idea de las dos posibles lecturas del giro pragmático contra el universalismo metafísico. Una sería la del historicismo y contextualismo de Rorty y otros postmodernos (Lyotard, Foucault, Derrida). La otra es:

la del humanismo de aquellos que, prosiguiendo la tradición kantiana, tratan de salvar en términos de filosofía del lenguaje un concepto de razón escéptico y postmetafísico, pero no derrotista.¹⁵⁵

Es decir, la de Putnam, Apel, McCarthy o él mismo. La filosofía contextualista, historicista y antiplatónica contemporánea, dice Habermas, es cómplice del idealismo metafísico, al insistir en una visión extrema de la realidad y no posibilitar la mediación entre distintos ámbitos. Por ejemplo, si la metafísica ha propugnado tradicionalmente la unidad sobre la pluralidad, el contextualismo actúa ahora a la inversa, primando a ésta última sobre aquella. Algo parecido hay en el movimiento antiplatónico de Nietzsche y Heidegger, una mera inversión axiológica del idealismo, que se rinde ante la historicidad, contingencia y azarosidad sin posibilitar una reconstrucción de la racionalidad desde nuevas premisas¹⁵⁶.

Rorty sería así un "antiplatónico por impulso platónico", hay en sus textos una nostalgia de la verdad, una aflicción que se expresa en esa escisión entre seriedad y romanticismo, entre Heidegger y Dewey. Pretende una filosofía estimulante y sublime, pero a la vez preñada de consecuencias prácticas. Tras la filosofía analítica ya no puede volver a la "rememoración del Ser" heideggeriana, ni tampoco refugiarse en el paradigma moderno del mentalismo o la subjetividad. En lugar de esto, abraza una

¹⁵⁴ Habermas (1983:29).

¹⁵⁵ Habermas (1988:156).

¹⁵⁶ Habermas (1996:2-6).

concepción antirrealista del conocimiento y a una posición contextualista que le lleva en último término a decir adiós a la misma idea de filosofía¹⁵⁷.

Esta tendencia extremista se manifiesta en la concepción localista e impermeable de las comunidades lingüísticas. Aunque Rorty evite el relativismo, lo hace pagando el alto precio que le impone su problemático contextualismo: el etnocentrismo declarado, que parece sugerir que la comunicación simétrica entre dos comunidades de habla diferentes es imposible. Antes que un acuerdo mutuo desde bases compartidas, se produce la asimilación del "ellos" al "nosotros", con lo que se cae de lleno en el imperialismo cultural. También blinda a segmentos enteros de la cultura frente a la crítica con pretensiones de verdad: la pregunta por la racionalidad o legitimidad de las formas de vida "desde fuera" carecería de sentido, con lo que la actividad reflexiva perdería todo carácter emancipatorio, o simplemente crítico. Rorty no prestaría atención a las implicaciones universalistas que tiene la pragmática del lenguaje: en *toda* comunidad de habla los conceptos de verdad, racionalidad y justificación cumplen la misma función gramatical, tienen una referencia objetiva y trascendental, y no etnocéntrica como pretende el neopragmatismo:

La validez que pretendemos para las proposiciones y las normas trasciende espacios y tiempos, pero la pretensión se entabla siempre aquí y ahora, en contextos determinados, y se acepta o rechaza con consecuencias fácticas para la acción.¹⁵⁸

Es decir, Habermas reconoce el origen temporal y contingente de la racionalidad, su necesaria ubicación en contextos históricos y culturales concretos, pero opina que de ello no se sigue que la racionalidad quede limitada al contexto, sino por el contrario que necesariamente tiene que trascenderlo, por los mismos supuestos del lenguaje en el que se manifiesta. La pragmática trascendental, así como la filosofía tardoanalítica, convergerían aquí al desarrollar teóricamente una noción normativa y regulativa de racionalidad alternativa al programa deflacionista rortyano. Así, Habermas prefiere explorar un concepto pragmático de verdad que supere tanto las restricciones semantistas de la noción tarskiana como el proceso de epistemologización al que la somete Rorty, según el cual se vuelve totalmente superflua en tanto que dependiente de la justificabilidad¹⁵⁹.

Porque el norteamericano no toma en cuenta estas alternativas para la reconstrucción postmetafísica de nociones como verdad, validez o racionalidad. En su lugar, plantea un proyecto claro de reeducación y cambio cultural, en cierta manera contrario a su privatización de la filosofía, que pretende eliminar o modificar retóricamente el realismo tácito que sustenta nuestras prácticas sociales. Así, se presenta como un ateo reformista en una cultura predominantemente religiosa, pretende acabar con los juegos de lenguaje patológicos que, desde la filosofía o la teología, han invadido el mundo de la

¹⁵⁷ Habermas (1999:225-231)

¹⁵⁸ Habermas (1988:180).

¹⁵⁹ Habermas (1999:239-255).

vida y las prácticas lingüísticas que utilizan los agentes para justificar sus creencias y acciones¹⁶⁰.

Para terminar, Habermas lo acusa de sustituir de forma poco convincente el conocimiento empírico y moral por un mero proyecto de autocomprensión ética¹⁶¹. Recordemos el hincapié rortyano en eliminar la distinción entre moralidad y prudencia; para Habermas es un planteamiento tan insatisfactorio como el de otras formas de neoaristotelismo en boga. Aunque el neopragmatismo prefiera guiarse por las creencias y deseos del agente en cuestión, siempre dentro de procedimientos discursivos, antes que por la autoridad tradicional u otros criterios contextualistas-historicistas, hay un desplazamiento del razonamiento en tercera y segunda persona al razonamiento en primera persona ("lo correcto" como "lo bueno para mí" o "lo bueno para nosotros", dependiendo si nos hallamos en el ámbito privado o público). Habermas cree que el *harm principle*, tan caro a Rorty, queda en sus manos totalmente desposeído de fuerza argumentativa y práctica:

¿Cómo podemos convencer a la gente de la aplicación de estas máximas en sus prácticas genéricas si sólo podemos apelar a la promoción de la felicidad de cada uno, en lugar de buscar, desde un punto de vista moral, que es lo correcto? El punto de vista moral requiere de nosotros otra idealización, esto es, imaginarnos a ustedes y a mí como miembros de una comunidad incluyente de seres humanos y afánamos por el papel de un jurado falible, pero imparcial, sobre lo que es igualmente bueno para todos.¹⁶²

El requisito rortyano de la extensión y ampliación de las audiencias, la apertura de los horizontes de la propia comunidad, es una suerte de idealización débil que no se sigue de su perspectiva contextualista. La necesidad de obtener el más amplio consenso intersubjetivo posible sólo tiene sentido desde una orientación universalista, de una idea regulativa kantiana a la que Rorty renuncia. Es decir:

Si "verdadero" es justamente aquello que, porque es bueno "para nosotros", puede ser justificado "por nosotros", no existe motivo racional alguno para ensanchar el círculo de los miembros de nuestra comunidad de justificación. Falta entonces toda razón para una expansión descentrada de la comunidad de justificación, máxime cuando, como Rorty, se define el propio *ethos* como grupo ante el cual me siento obligado a rendir cuentas.¹⁶³

Además, la carencia de una idea regulativa de verdad reduce la cuestión de la justificación a un asunto de mero relato sociológico, con lo que el elemento normativo se pierde definitivamente y todo se reduce a explicitar las prácticas derivadas de la costumbre. Rorty intenta explicar, ya que no fundamentar, el proceso de justificación y cambio de creencias recurriendo a una naturalización darwiniana del ser humano en la que el lenguaje pasa de ser un medio a un instrumento más en la adaptación al entorno. La consecuencia irónica de este movimiento es la sustitución de un objetivismo por

¹⁶⁰ Habermas (1999:255-256).

¹⁶¹ Habermas (1996:18).

¹⁶² Habermas (1996:23).

¹⁶³ Habermas (1999:257)

otro, lo "representado" por lo "dominado instrumentalmente". Y esto tiene un peligroso corolario:

Al no hacer las diferenciaciones correspondientes entre los usos estratégico y no estratégico del lenguaje, entre la acción orientada al éxito y la acción orientada al entendimiento, Rorty se priva de los medios conceptuales para dar cuenta, de forma correcta, de las distinciones intuitivas entre convencer y persuadir, entre la motivación mediante razones y la influencia causal, entre el aprendizaje y el indoctrinamiento [...]. La estrategia naturalista de Rorty conduce a tal nivelación categorial que nuestras descripciones se hacen insensibles a unas distinciones que, en la práctica, marcan la diferencia.¹⁶⁴

De todas formas, estas críticas no son óbice para que, dentro del panorama actual de la filosofía contextualista e historicista, Habermas prefiera la formulación rortyana, más consistente, radical e iluminadora que el "elitismo postmoderno" de los pensadores franceses o el tono cripto-mesiánico de los heideggerianos¹⁶⁵.

De la misma manera, Rorty se enfrenta críticamente a Habermas con un tono general de simpatía y comprensión, haciendo hincapié tanto en las similitudes como en las diferencias entre sus programas respectivos.

Las principales diferencias entre Habermas y yo tienen que ver con la noción de validez universal. Yo creo que podemos arreglárnoslas sin ella y aún así mantener una noción de racionalidad suficientemente fecunda [mientras que] Habermas cree que debemos conservarla. Pero a la luz de las similitudes entre mi romanticismo secular emersoniano y su noción de racionalidad como la búsqueda de una comunicación no distorsionada, antes que como un intento de abandonar la apariencia por la realidad, puede que esta diferencia no sea tan importante.¹⁶⁶

Ya hemos visto que el pensador alemán no lo cree así, más bien al contrario. En la tercera parte de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, cuando se mira hacia Europa buscando alternativas a la supuesta vacuidad de la filosofía analítica, aparecen las primeras reservas frente al programa habermasiano por lo que se considera un "error básico": el giro trascendental y la referencia a verdades absolutas¹⁶⁷.

Según Rorty, no necesitaríamos ninguna coartada trascendental para tratar a los seres humanos como agentes morales, y tan sólo bastaría con describir o especificar los diversos conjuntos de normas, valores y prácticas sociales (su comunidad de filiación) en términos de antropología cultural e historia intelectual, y desde ahí plantear nuevas esperanzas y metas sociales, que en el caso rortyano serán una inclusividad cada vez mayor del "nosotros" por medio del diálogo y la persuasión. Aunque la noción de "comunicación distorsionada" sea útil para el pragmatismo, donde Habermas

¹⁶⁴ Habermas (1999:259).

¹⁶⁵ Habermas (1996:22).

¹⁶⁶ Rorty (1996h:28).

¹⁶⁷ Rorty (*FEN*:343-345).

se pone trascendental y formula principios [...] el pragmatista, por el contrario, hará bien en seguir siendo *etnocéntrico* y ofrecer ejemplos.¹⁶⁸

Los ejemplos del pragmatista son narrativas muy personales de la filosofía contemporánea, en la que se pretenden aclarar algunos problemas o conceptos de la disciplina atendiendo a su génesis y desarrollo en distintas tradiciones, relacionándolo con otros "vocabularios" (científicos, históricos, políticos, literarios, etc.). Por eso prefiere a Habermas cuando abandona el tono sistemático y fundamentador de la *Teoría de la acción comunicativa* y se embarca en discusiones edificantes con sus contemporáneos, como en *El discurso filosófico de la modernidad*.

Pese a todo, Rorty se distancia en numerosas ocasiones de algunas de las críticas que Habermas vierte sobre Heidegger, Foucault o Derrida, aunque se muestre comprensivo con el esfuerzo del francfortiano por poner coto a dichos pensadores. Y es que una de las consecuencias que comporta el universalismo habermasiano es el refuerzo del carácter fundacionalista de la filosofía sobre la política: se resucita el viejo deseo de aunar sublimidad y decencia, esperanza y conocimiento, la solidaridad pública y la autorealización privada, en un mismo proyecto filosófico-práctico, con lo que habría que inmunizar a la política democrática de los excesos filosóficos antihumanistas de la filosofía postnietzscheana¹⁶⁹.

Pero también se puede abandonar la idea de una conexión necesaria entre filosofía y política, y dejar que esta última cuide de sí misma en la construcción de una sociedad más igualitaria, justa y decente. Habermas plantea así una filosofía que paradójicamente pretende ser políticamente neutral (racional, formal) y políticamente relevante (democrática, progresista). Frente a la salida habermasiana de fusionar las ideas de universalidad y obligación moral, Rorty opta por evitar cualquier referencia a obligaciones transculturales y transhistóricas, es decir, desterrar del lenguaje de la ética y de la política la noción de "validez universal", y cambiar el tópico de discusión por completo. Así, se pregunta con la filósofa norteamericana Anette Baier si no sería conveniente reformular todo el lenguaje de la filosofía moral, sustituyendo el concepto de "obligación moral" por el de "confianza justificada", y planteando "narrativas de maduración" antes que "teorías de la racionalidad" para explicar el progreso moral occidental.¹⁷⁰

Resumiendo, Habermas sigue preso de alguna manera de la tradición metafísica, del hechizo de lo absoluto e incondicionado, al mantener la aspiración de una representación privilegiada de la realidad, esta vez como racionalidad pragmática. También vincula las ideas de verdad y validez universal a través de una noción de "independencia de contexto" ininteligible, que opera sobre viejos dualismos como "necesario-contingente", "facticidad-validez", "empírico-trascendental", etc. Por

¹⁶⁸ Rorty (1987a:12).

¹⁶⁹ Rorty (1987a:11-12), (CIS:101-102), (EH:229-231), (VP:341-344).

¹⁷⁰ Rorty (1992l:581-596), (1994:21-23), (EC:77-94).

último, procedimentaliza y formaliza en exceso la teoría ética, planteando tanto las normas y valores morales como la comunidad de agentes en un plano abstracto antes que concreto, ideal antes que real, incondicionado antes que situado¹⁷¹. En otras palabras:

Si Habermas se conformara con esta forma de historicismo y contextualismo, pocos motivos tendría para recelar del "pensamiento centrado en el sujeto". Pero su apego a la idea de "validez universal" le hace imposible aceptarlo. Para mí ese apego es una variedad de la misma tentación que llevó a Platón, San Agustín, Kant, Nietzsche y Heidegger a buscar la afiliación o la encarnación, a buscar una relación con algo más grande que ellos y que las circunstancias contingentes en que se encontraban (por ejemplo, el bien, Dios, la ley moral, la voluntad de poder). [...] A mi modo de ver, humanidad y razón crítica (como Dios, el bien, el sujeto, el lenguaje, el *Ereignis* y la *différance*) no son más que nuevos candidatos dudosos a ese puesto de Algo Más Grande.¹⁷²

Estas críticas son casi un estricto reverso de las que antes formuló Habermas. Y es que las posiciones no se han movido ni un milímetro: la universalidad que expresan los conceptos de "Humanidad" o "razón crítica" siguen siendo para el alemán una característica central e irrenunciable de la modernidad filosófica y política, mientras que para el norteamericano no es sino otro de tantos vocablos que podemos jubilar en los anaqueles de la historia de las ideas sin temor a arrepentirnos.

Es muy tentador aquí ubicar a cada filósofo dentro de sus fronteras nacionales, atender al papel de intelectuales públicos de izquierda moderada que ambos desempeñan a ambas orillas del Atlántico. En el epígrafe anterior ya veíamos algo similar cuando Apel utiliza su biografía intelectual para dar razón de su oposición a la filosofía no fundacionalista. Quizá sea útil recordar aquella respuesta de Rorty a Bernstein¹⁷³, cuando nuestro autor se refería con extrañeza a unas declaraciones de Habermas en las que el alemán se sentía reafirmado en su posición universalista por las reiteradas críticas y descalificaciones que su ética del discurso había cosechado entre los más señalados intelectuales conservadores alemanes, que siempre operaban desde supuestos historicistas, etnocentristas o relativistas; mientras que la derecha conservadora norteamericana criticaba a Rorty desde perspectivas universalistas y absolutas.

Con lo que podríamos entender el universalismo habermasiano como una respuesta al nacionalismo historicista democristiano alemán, de la misma manera que el historicismo rortyano es una respuesta al fundamentalismo universalista estadounidense. Esta reflexión puede ser interesante desde el punto de vista expositivo, pero le encontramos escasos rendimientos para nuestra discusión. Reducir las diferencias filosóficas a diferentes circunstancias culturales o experiencias biográficas es apostar por un determinismo y relativismo ingenuos, del todo ajenos al calado de tanto el universalismo habermasiano como el etnocentrismo rortyano. Y además tiene fácil refutación empírica: en Estados Unidos vamos a encontrar habermasianos que

¹⁷¹ Rorty (1994f:975-988).

¹⁷² Rorty (*VP*:358).

¹⁷³ Cfr. *supra*, cap. VI, secc. 4.

continuarán la polémica del alemán con Rorty. Este era el caso de Bernstein, y también el de nuestro siguiente miembro del espectro.

VI.8.- McCarthy: verdad, racionalidad y política

Thomas McCarthy es una de las voces más competentes de la filosofía continental en Norteamérica, traductor, divulgador y discípulo "oficial" de Habermas en Estados Unidos, y por tanto uno de los principales exponentes de la teoría crítica al otro lado del Atlántico. Su biografía intelectual tiene similitudes con la de otros pensadores de este sector del espectro: sólida formación en filosofía analítica, filosofía de la ciencia y lógica; primeros contactos con la filosofía europea (en este caso, la fenomenología) en trabajos de postgrado; giro hacia la filosofía "continental" (la teoría crítica francfortiana, primero de la mano de Marcuse y posteriormente de Habermas) y una trayectoria posterior en la que se conjuga la teoría política y la ciencia social, en un intento de desarrollar una versión propia de la teoría crítica con elementos de la filosofía postanalítica y del pragmatismo, beligerante con el postmodernismo y partidaria de la reconstrucción de un criterio universal y transcultural de racionalidad pragmática¹⁷⁴.

En este sentido, existe una evidente similitud entre las propuestas de McCarthy y neopragmatistas como Bernstein, como ha señalado algún crítico.¹⁷⁵ En ambos casos vemos un profundo conocimiento de la filosofía norteamericana, sobre todo del pragmatismo de Dewey, y un intento explícito por trascender las barreras del Atlántico e incorporar a la conversación a pensadores europeos como Gadamer, Foucault, Derrida, etc. Además, ambos han editado textos sobre Habermas, y han participado en compilaciones y estudios sobre la situación actual de la filosofía en Norteamérica. De todas formas, los conceptos del filósofo alemán juegan un papel mucho mayor en las críticas de McCarthy, por mucho que aparezcan depurados de algunos recursos trascendentales y anclados preferentemente en descripciones sociológicas o etnográficas¹⁷⁶.

En nuestro trabajo, McCarthy es una síntesis final de problemáticas y cuestiones tratadas en distintas partes de este capítulo. Como veremos, reivindicará el pragmatismo de Dewey, sobre todo su orientación científico-social y su liberalismo

¹⁷⁴ McCarthy (1993b:147-148,155).

¹⁷⁵ Couture (1993). Este crítico considera que Bernstein y McCarthy son ejemplos concretos de teoría crítica (al mismo nivel de la "dialéctica negativa" de Adorno o el "materialismo interdisciplinar" de Horkheimer), pero que utilizan como fuente principal el pragmatismo norteamericano y la filosofía analítica, antes que el marxismo. También dedica un epígrafe a reseñar las críticas de ambos autores a Rorty.

¹⁷⁶ Hoy (1996a:83-84) describe la obra reciente de McCarthy como "una lectura más pragmática y menos trascendental de la teoría crítica que la de Habermas y sus mentores de la escuela de Francfort. La teoría de McCarthy evita los aspectos más criticados de Habermas, como la teoría del aprendizaje o la situación ideal de diálogo, pero sigue defendiendo la racionalidad y la validez universal".

radical, contra la versión que cree edulcorada por Rorty; intentará articular un modelo de agente y comunidad moral de corte racionalista y universalista a partir de la teoría de la acción comunicativa; abogará por la necesidad de relacionar la filosofía y la teoría con la práctica política; y denunciará las inconsistencias, dualismos y excesos retóricos de la propuesta rortyana.

McCarthy no duda en presentar a Rorty como un astuto estratega, que apela a fuentes intelectuales genuinamente norteamericanas para atraer al público en principio receloso de la filosofía europea reciente, y que al mismo tiempo intenta devolver a la tradición liberal a aquellos que sí se han visto seducidos por la filosofía postnietzscheana. Aunque este doble movimiento haya contribuido a la resurrección del pragmatismo en Estados Unidos, el precio a pagar es una imagen distorsionada de Dewey, demasiado próxima al postmodernismo. Habermas, y no Rorty, es el verdadero heredero del filósofo de Vermont¹⁷⁷.

Por su parte, Rorty percibe a McCarthy como un habermasiano consecuente, con las mismas luces y sombras de su mentor. En la reseña de uno de sus libros, estima interesantes sus esfuerzos por superar algunos rasgos fuertemente eurocentristas del alemán, así como las críticas a la cimentación de su teoría de la acción comunicativa en la teoría de sistemas de Luhmann y Parsons. Pero aún así cree que sus críticas son demasiado familiares, inconscientemente débiles. McCarthy queda impregnado de la idiosincrasia habermasiana, de un poso kantiano totalmente superfluo para sus críticas a Derrida, Foucault o a Rorty mismo, y que entra en tensión con las críticas al universalismo o el desarrollo de una racionalidad pragmática basada las condiciones empíricas y prácticas presentes¹⁷⁸.

La discusión entre estos dos autores se produce en dos momentos distintos: en 1990, en una discusión pública en la revista *Critical Inquiry* bajo el título de "Una discusión sobre verdad, libertad y política" con un *rejoinder* posterior de McCarthy¹⁷⁹, y en 1996, con motivo de la publicación del libro *Critical Theory* escrito a medias con David Couzens Hoy¹⁸⁰. La primera polémica ya ha sido expuesta y comentada por un estudioso español¹⁸¹, pero aún así la examinaremos en detalle, por contener claras referencias a cuestiones ya tratadas. La más reciente no deja de ser reiterativa en acusaciones y críticas.

¹⁷⁷ McCarthy (1993b:153-154).

¹⁷⁸ Rorty (1993e:372-373).

¹⁷⁹ Rorty (1990g). En McCarthy (1992:21-43,44-50) hay una versión revisada de sus intervenciones, con los títulos "Filosofía y práctica social: el nuevo pragmatismo de Richard Rorty" y "Postscriptum. La teoría ironista como vocación".

¹⁸⁰ Rorty (1996d), McCarthy (1996).

¹⁸¹ Catalán (1996).

Según McCarthy, la desarticulación de la epistemología positivista o representacionista que Rorty emprende en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, en particular su formulación del conductismo epistemológico (justificación como práctica social susceptible de análisis empírico), le lleva a un contextualismo radical, en el que la racionalidad, la verdad, la objetividad o el conocimiento son idealizaciones trascendentales de los filósofos que es necesario expurgar. El neopragmatismo queda cautivo de las concepciones ilustradas, aunque sea negativamente, e intenta desacreditarlas filosóficamente sin reformularlas o actualizarlas¹⁸².

El irónico resultado es que un proyecto diseñado para una franca autoaceptación de nuestra cultura a través de la curación de sus enfermedades filosóficas se ha metamorfoseado en un revisionismo deflacionista apoyado básicamente por argumentos filosóficos.¹⁸³

Por otra parte, Rorty no entiende que tales "idealizaciones" determinan y estructuran nuestras prácticas científicas y políticas, son supuestos constitutivos de estas, y por tanto la apelación al etnocentrismo lleva a "otro enredo igualmente formidable":

"Nuestra" cultura expresa nociones transculturales de validez. Si ser etnocéntrico es usar las formas de justificación dominantes en nuestra propia cultura, para nosotros implicaría construir argumentos que exijan validez universal, puesto que eso es lo que hemos estado haciendo durante mucho tiempo en filosofía, ética, ciencia, tecnología, etc.¹⁸⁴

Es decir: el etnocentrismo es falaz, por confundir las condiciones ontológicas de una situación (las prácticas sociales de hecho) con los principios normativos que guían la acción, pero también inconsistente, por no dar crédito a la evidencia empírica y etnocéntrica de que acostumbramos a justificar racionalmente nuestras opiniones, decisiones y acciones como condición previa al acuerdo concreto. La contradicción se agrava cuando Rorty presenta argumentos y razonamientos filosóficos contra el fundamentalismo como instancias prácticas, pero sin referirse en ningún momento a acuerdos o consensos comunitarios.

McCarthy busca evidencias de la existencia de pretensiones transculturales y universales de validez y racionalidad en las ciencias sociales. Así, con la teoría de la acción comunicativa de Habermas como marco teórico, presentará tres ideas tradicionales (responsabilidad, objetividad y verdad) reconstruidas pragmáticamente en la contemporaneidad, equivalentes "práctico-sociales" de las "ideas de la razón" kantianas¹⁸⁵. Así, apoya sin ambages la crítica habermasiana, sobre todo en el cariz eminentemente pragmático de la intuición realista epistemológica.

¹⁸² McCarthy (1992:23-25, 30). Se repite la acusación de contradicción performativa o inconsistencia, que ya vimos en Taylor, Putnam o Habermas.

¹⁸³ McCarthy (1992:26).

¹⁸⁴ McCarthy (1992:27).

¹⁸⁵ La "responsabilidad de los sujetos" será reconstruida a partir de la etnometodología de Garfinkel y sus experimentos disruptores en situaciones cotidianas de cara-a-cara; la "objetividad del mundo" se apoya en los estudios de Pollner sobre la "razón trivial"; y la "verdad de las afirmaciones" revisa las redefiniciones

Ya en el ámbito político, tampoco está de acuerdo con la precaria (por desteoretizada) apología rortyana del liberalismo político. Hay una posición muy difícil de sostener: defiende opiniones filosóficas postmodernistas sin asumir en el tremebundismo político de la filosofía postnietzscheana, y a la vez quiere suscribir una política socialdemócrata como la de Habermas sin apoyarse en su sustento teórico y filosófico. También hay una tensión no resuelta entre el elitismo, esteticismo y la "política de lo sublime" de la cultura literaria (los aspectos más negativos de la "izquierda nietzscheanizada") y el *ethos* igualitario, mentalidad cívica y "política de la decencia" del liberalismo socialdemocrático norteamericano.

La solución a esta tensión (la prioridad del compromiso político comunitario público sobre las profecías poético-filosóficas privadas) es insuficiente para McCarthy. Por una parte, Rorty olvida el carácter obligatoriamente público de la filosofía en tanto que "género de escritura"¹⁸⁶. Pero además nos vuelve a enredar en la paradoja etnocéntrica. Los conceptos supuestamente detranscendentalizados que maneja Rorty (como el "equilibrio reflexivo" de Rawls), en tanto que productos teórico-políticos de nuestra cultura, vuelven a traer a colación la cuestión de la validez:

"Nuestras" convicciones establecidas incluyen cosas tales como los derechos humanos básicos, la dignidad humana, distinciones entre costumbres y moral, justicia y prudencia, y la mayor parte de las otras cosas de las que Rorty quiere librarse [...] Por tanto, si quiere desuniversalizar nuestra cultura política, tendrá que hacerlo no como un etnógrafo o "equilibrador", sino como un crítico deflacionista.¹⁸⁷

La escisión rortyana entre filósofos y poetas, por un lado, e ingenieros sociales reformistas, por otro, aparte de resucitar la vieja dicotomía entre teoría y práctica que tanto repugnaba a los pragmatistas, impide que la filosofía pueda ser usada para la crítica de la sociedad actual. El neopragmatismo rortyano imposibilita tanto la teoría crítica relevante como la práctica crítica teóricamente informada, con lo que la suposición de que las estructuras básicas de la sociedad fomenten la injusticia y la desigualdad no puede ni plantearse. Resumiendo: McCarthy se declara dispuesto a defender la "gran narrativa" de la modernidad, pero desde supuestos postmetafísicos y pragmáticos, como orientación falible y revisable para el pensamiento y la acción política. El dilema postmoderno de "todo o nada", al que juega Rorty, no sólo es contrario a esta consideración pragmática sino que nos deja sin referentes para la crítica de la sociedad¹⁸⁸.

pragmáticas de la verdad como aceptabilidad racional idealizada. En los tres casos, los agentes reconocen un momento de "incondicionalidad" o "trascendencia del contexto", equiparables a los ideales regulativos en Kant. Cfr. McCarthy (1992:36-43),(1993a:75-84).

¹⁸⁶ La crítica derridiana también insistía en este punto, lo que no deja de ser una similitud curiosa entre segmentos muy distintos del espectro crítico. Cfr. *supra*, cap. V, seccs. 5, 6 y 7.

¹⁸⁷ McCarthy (1992:34).

¹⁸⁸ McCarthy (1990:35-36), (1993b:154).

Rorty responde rememorando su polémica con Putnam acerca del contenido normativo o ideal de la verdad¹⁸⁹. A McCarthy le ocurre algo semejante: mediante un giro pragmático se sustituye la imagen del "punto de vista de Dios" por la justificación en el seno de un conjunto de prácticas lingüísticas y sociales, sin abandonar nociones trascendentales y regulativas de razón, verdad o justicia. Pero según Rorty la libertad política y cultural es lo único que nos hace falta: cuanto más amplio sea el ámbito de discusión, cuanto más sustituya la persuasión a la fuerza, mejor nos irán las cosas. Las apelaciones a los tópicos tradicionales de la filosofía de la reflexión y aplicación a cuestiones políticas no sólo son inútiles, sino que nos distraen de la tarea efectiva de constituir comunidades cada vez más inclusivas y promover la solidaridad:

Dado que considero que la filosofía moderna se ha centrado en la discusión de la verdad, no creo que sea muy útil para la consecución de tales libertades. Sobre todo se ha vuelto una distracción para dicha tarea. Por eso digo cosas que sorprenden y molestan a McCarthy: por ejemplo, que los filósofos no deberían ser la vanguardia de los movimientos políticos. McCarthy piensa que la verdad es algo más importante de lo que yo creo que es.¹⁹⁰

Es decir: Rorty propone un giro ético-político que deja fuera de juego a la filosofía trascendental. Así, las sugerencias concretas, las críticas puntuales, las re descripciones novedosas o interesantes, sustituyen a la búsqueda de la verdad como método de progreso intelectual y moral. La única función aceptable de un "ideal regulativo" aquí no es otra que la constancia del falibilismo y precariedad de las propias creencias y prácticas. Del mismo modo, volverá a mantener que la constatación del dolor y la humillación -y por tanto, la evitación del daño y la crueldad- es la única instancia que necesitamos para orientar nuestras instituciones y decisiones políticas. La apelación a criterios de validez transcultural es un producto filosófico, y no político. La deformación profesional de ciertos profesores universitarios neokantianos se transforma en un requisito para la cohesión o el cambio social. Para sustentar sus tesis, Rorty se refiere a la novela contemporánea en tanto que práctica no centrada en torno a la idea de validez transcultural, pero con una función crítica y regulativa para la moralidad como la que McCarthy quiere asignar a la filosofía¹⁹¹.

Al hilo de la justificación filosófica de los proyectos políticos, Rorty alude a Apel a cuenta de la articulación de una defensa filosófica frente al nazismo¹⁹². La imposibilidad de refutar racionalmente a Hitler no es una claudicación relativista e

¹⁸⁹ Rorty (1990g:633-634). Cfr. *supra*, cap. III, secc. 5.

¹⁹⁰ Rorty (1990g:634).

¹⁹¹ Rorty se ampara en la teoría de la novela de Milan Kundera. Cfr. Rorty (1990g:638-639). Esta es una de las tesis fundamentales de la Tercera Parte de *Contingencia, ironía y solidaridad*: ciertas novelas, como *El Quijote*, *Anna Karenina*, *Lolita* o *1984* son más eficaces a la hora de sacudir nuestra autopercepción moral y nuestra filiación política que cualquier tratado de filosofía práctica. En otro lugar nos dice: "La novela es el género característico de la democracia, el género más estrechamente vinculado a la lucha por la libertad y la igualdad" (*EH*:104). Lo que la crítica percibe como la estetización rortyana -su giro hacia la literatura- supone de hecho una politización.

¹⁹² Rorty (1990g:636-637). Cfr. *supra*, cap. VI, secc. 6.

irresponsable, sino la constatación de que la idea de "refutación racional" no es operativa para la descripción de o participación en una discusión moral o política. Frente al cognitivismo y universalismo de McCarthy, Habermas y Apel, el neopragmatismo considera agotado el proyecto socrático de intelectualismo moral, el infructuoso intento de demostrar que los "buenos" tienen la Razón y la Verdad de su parte.

Por último, Rorty rechaza tajantemente que su postura etnocentrista conlleve la imposibilidad de describir negativamente o criticar la propia sociedad. Más bien, lo que sugiere es que hay que sustituir la "crítica teóricamente informada de las estructuras básicas de la sociedad" por el diseño de nuevos proyectos utópicos y el análisis concreto de las condiciones materiales para su realización. Los historiadores, sociólogos, economistas y antropólogos serían voces tanto o más capacitadas para esta tarea que los filósofos. Aunque en el pasado la filosofía haya podido ser la principal fuente conceptual y léxica del cambio social, Rorty no cree que en el momento actual, saturado de teoría, las preguntas logocéntricas acerca de la verdad, validez o racionalidad de nuestras prácticas tengan ninguna relevancia ética o política. Pero las preguntas concretas, de tipo económico, político o cultural, sí¹⁹³.

Este primer debate se cierra con la respuesta de McCarthy, en la que se dirige fundamentalmente contra el individualismo romántico y estetizado que destila *Contingencia, ironía y solidaridad*. En efecto, va a denunciar que Rorty ha retrocedido excesivamente al ámbito privado de autocreación personal, que presenta una imagen robinsoniana de cada-hombre-es-una-isla profundamente problemática y al margen de los resultados de las ciencias sociales¹⁹⁴. Su inhabilidad para encontrar "universales contingentes" más allá de la capacidad de sentir e infringir dolor, así como su desdén por los resultados de la psicología, la lingüística y la sociología, le hace ignorar la evidencia empírica de características comunes en rasgos humanos transculturales como hablar, actuar, pensar, trabajar, aprender, desempeñar papeles, ser guiados por normas, tener deseos, etc.¹⁹⁵

Por otra parte, su tratamiento de la moralidad adolece del recurso a oposiciones binarias radicalizadas y no resueltas (privado/público, autocreación/solidaridad, perfección individual/responsabilidad social). Estas quizá puedan deberse a que Rorty ha comprendido que el proceso de individuación es indistinguible del de socialización, y que aunque puedan existir estas y otras tensiones, la cuestión no es la oposición cuasi ontológica y excluyente que se sugiere. Además, la insistencia en que la solidaridad vaya construyéndose paulatinamente en la progresiva ampliación de la propia comunidad también revela un giro conceptual extraño: la solidaridad universal aparece como

¹⁹³ Rorty (642-643).

¹⁹⁴ McCarthy (1992:44-45).

¹⁹⁵ Catalán (19996:86) opina que McCarthy deja pasar aquí la oportunidad de explicar precisamente cuales son esas características.

un ideal regulativo, un *focus imaginarius* que nos obliga a considerarnos imaginativamente miembros de una comunidad cada vez más inclusiva.

También es insuficiente su descripción del liberalismo, que sigue atravesada por la oposición entre lo romántico y lo universal. Rorty insiste una y otra vez en un ideal negativo de libertad, en el que los agentes son descritos con una radical disparidad en sus vidas y fines privados, pero espera que la justicia y la igualdad surjan de manera natural o casual. Pero no hay ninguna garantía de que el *strong poet*, el heideggeriano o el nietzscheano se preocupen de aliviar el sufrimiento de las masas. En este sentido, Rorty opera exactamente al contrario que neokantianos como Rawls o Habermas, que se asientan sólidamente en la justicia para dejar luego pasar la búsqueda privada de la felicidad.

Por todo ello, su posición pasa peligrosamente de la "esperanza casi desesperada" al "suicidio intelectual" cuando privatiza totalmente la teoría para evitar que las fantasías privadas puedan apropiarse del espacio público y socavar la fidelidad a las instituciones liberales. El ironista liberal es cínico y elitista: no puede enseñar ironismo a los jóvenes porque pone en peligro la sociedad liberal autoimpuesta e incuestionable, y por eso utiliza en público un vocabulario edificante y solidario; pero en privado pueden liberar su fantasía sádicamente sin miedo a dañar a otros. Preguntándose como alguien puede desarrollar una teoría del agente moral tan difícilmente sostenible, McCarthy comenta con acrimonia:

Rorty piensa que no hay forma de responder a Nietzsche, Heidegger y Derrida, y no, de acuerdo con su línea oficial, porque no haya forma de responder a ningún teórico consistente. Aunque lo niegue, sus obras están plagadas de refutaciones de teóricos "puros" desde Platón a Habermas. Nietzsche y los demás son diferentes: básicamente tienen razón. Claro está, hay que asearlos un poco, purgarlos de metafísicas del poder por aquí o de autoengaños políticos por allá, pero en asuntos metafilosóficos tienen la última palabra.¹⁹⁶

La privatización de la teoría se traduce en una banalización del lenguaje social y político, y en un desprecio generalizado hacia la ciencia social con contenidos teóricos fuertes¹⁹⁷. McCarthy repite la crítica de que el liberalismo postmoderno rortyano es fundamentalmente conservador y miope frente a las injusticias y desigualdades del sistema, precisamente por su deflacionismo teórico. La crítica social, según McCarthy, necesita de análisis estructurales complejos y modelos de relación social que expliquen y sitúen las causas de los procesos "superficiales" que Rorty quiere combatir: la "codicia", el "egoísmo" y el "prejuicio racial". Que las novelas o los periódicos sean más eficaces que las críticas y descripciones rivales de Marx y Weber, Habermas y Foucault, es algo que a McCarthy ya no le cabe en la cabeza.

¹⁹⁶ McCarthy (1992:48).

¹⁹⁷ McCarthy (1982:368), en su discusión del intento bernsteiniano de armonizar a Habermas y Rorty, interpreta que éste último desdeña la ciencia social en su frecuente empleo y discusión de la oposición entre ciencias naturales y humanidades, entre física y crítica literaria, sin considerar el *tertium quid* de las ciencias sociales. En McCarthy (1992:49n) se profundiza aún más en esta diferencia: mientras que Rorty considera que el liberalismo democrático ya está suficientemente teorizado, el primero desarrolla su teoría de la acción comunicativa precisamente para mostrar como el capitalismo tardío ha ido recortando la democracia.

Y precisamente Weber, junto a Dewey, servirán como puntilla para el artículo. La sugerencia rortyana de que el teórico debe olvidar la política y dedicarse a la redescritión privada, le recuerda a McCarthy las sugerencias weberianas de que los intelectuales y los científicos se mantuviesen alejados de la política, para dejarla en manos de líderes carismáticos y funcionarios especializados. Para Alemania esto fue desastroso, del mismo modo que puede serlo para Estados Unidos. Además, y termina con una cita de *Liberalism and Social Action*, el espíritu radical, transformativo y crítico del liberalismo de Dewey no tendrían cabida en la utopía liberal rortyana.

En el segundo debate, Rorty desarrollará sus críticas remitiéndose a la ambigüedad del concepto de racionalidad comunicativa. Nuestro autor tomará partido por Hoy frente a McCarthy, y suscribirá la mayoría de las críticas de aquél. Porque el problema vuelve a ser una vez más si los conceptos de razón, verdad u objetividad tienen alguna relevancia en la descripción y crítica de nuestras instituciones políticas y prácticas sociales. McCarthy opina claramente que sí, mientras que Rorty y Hoy los considerarán instancias teóricas inútiles para la reflexión o el cambio de mentalidad¹⁹⁸.

Rorty considera a razón comunicativa habermasiana y mccarthyana como un compromiso insatisfactorio entre lo que queda de la idea moderna de razón centrada en el sujeto con la idea pragmatista de que lo fundamental es garantizar las condiciones de libertad, tolerancia e igualdad. La idea de racionalidad contiene una ambigüedad fundamental de la que hay que librarse:

La racionalidad es el nombre que damos tanto a una facultad cognitiva como a una virtud moral. La noción epistemológica de racionalidad dice que el ser humano puede superar la apariencia y alcanzar la realidad [...] La noción moral de racionalidad es simplemente la preferencia de la persuasión sobre la fuerza [...] La noción epistemológica se refiere a nuestra relación con algo no humano, mientras que la noción moral se refiere enteramente a nuestras relaciones con nuestros compañeros seres humanos. Yo creo que podemos prescindir de la noción epistemológica si abandonamos el modelo de conocimiento centrado en el sujeto-objeto. También creo que podemos usar conceptos menos ambiguos y más concretos en nuestra toma de partido por la persuasión frente a la fuerza.¹⁹⁹

De este modo, Habermas y McCarthy se meten en complicaciones innecesarias a la hora de intentar desarrollar un concepto de racionalidad comunicativa que, sin caer en los problemas de teorías de la correspondencia o de la objetividad, "mantengan el purismo de la razón pura". Insistir en la incondicionalidad es apostar por la incognoscibilidad, y por tanto referirse a una instancia que no puede ser caracterizada o asegurada. En cambio, la sustitución de la Verdad o Racionalidad por la idea pragmática de un acuerdo mutuo creciente entre personas y grupos cada vez más diversos elimina el problema del escepticismo, y nos dota de justificaciones concretas para cambiar nuestras creencias. La noción de "validez independiente del contexto" carece de cualquier tipo de fuerza en este proceso, al contrario que las sugerencias concretas de en qué sentido debemos modificar nuestros criterios y estándares de justificación.

¹⁹⁸ Rorty (1996d:73).

¹⁹⁹ Rorty (1996d:74).

Rorty se sacude las acusaciones de autocontradicción, de formular una crítica de la racionalidad desde supuestos (negativos) sobre la racionalidad, verdad o objetividad, planteando una sustitución de los motivos universalistas por otros de tipo contextual, siempre con un propósito ético:

No afirmamos tener ideas objetivas, universales y racionalmente defendibles sobre la racionalidad y la verdad. [...] Nuestro uso del adjetivo "racional" puede ser entendido sociohistóricamente sin desarrollar una teoría acerca de la naturaleza de la Racionalidad²⁰⁰.

Filósofos del lenguaje como Brandom o Davidson, sociólogos de la ciencia como Latour, o historiadores del conocimiento como Foucault o Hacking nos dotarían mejores descripciones de los usos que damos a nociones como verdad, objetividad o racionalidad, que filósofos trascendentales como Habermas o McCarthy. Pese a que estos dos se libren del realismo metafísico por suscribir una teoría pragmática o consensualista de la verdad, siguen manteniendo un contraste entre lo que es la verdad de una creencia y lo que sería su relevancia para la felicidad humana.

Del mismo modo, la inclusividad progresiva no es un *focus imaginarius*, ni tampoco una consecuencia de haber dado con algo independiente de todo contexto. Más bien es el resultado inevitable del encuentro entre dos personas o comunidades diferentes, que crean un nuevo contexto cultural para formular un proyecto de cooperación. La recontextualización, y no la independencia de contexto, es el medio y el fin del progreso moral.

Rorty recupera también los argumentos kuhnianos, foucaultianos y gadamerianos contra la idea de una verdad independiente de contexto. Las ideas de completud, unidad o coherencia, que McCarthy defiende, no pueden ser constituidas al margen del contexto o de los intereses de los agentes, sin vaciarlas totalmente de contenido. Así, Rorty considera que podemos meter a Habermas y Gadamer, a McCarthy y Hoy, en la misma tarea de ampliación de horizontes discursivos y consolidación de la democracia, pero con una diferencia fundamental. Mientras que a Gadamer y Hoy les basta con tolerar y favorecer la diferencia, la novedad y la libertad, Habermas y McCarthy creen que hay que hacer algo más: formular un idealismo político que vaya más allá de nuestras preferencias actuales.

Por último, Rorty expresa claramente cual es su mayor reticencia frente a la "teoría crítica" de McCarthy o Habermas: el papel de la "razón" a la hora de describir la naturaleza y función de la filosofía, y el uso político que puede dársele a ésta. Así, Rorty vuelve a definir la teoría crítica como un intento de que asuntos sólo inteligibles y relevantes para profesores de filosofía, lo sean también para la lucha por la igualdad social:

Aunque estoy de acuerdo con McCarthy de que Horkheimer y Foucault nos avisaron de que no debíamos tomarnos a los científicos sociales tan serio como ellos se toman a sí mismos, no creo que tales advertencias basten para mostrar la relevancia de la filosofía para, en palabras de McCarthy, "investigar las condiciones económicas, políticas y culturales que perpetúan la miseria y la injusticia". Los periodistas pueden

²⁰⁰ Rorty (1996d:77).

llevar acabo esta tarea, pueden informarnos de sus resultados sin usar la jerga de la ciencia social o de la filosofía.²⁰¹

No necesitamos grandes sistemas teóricos para afrontar la crítica de la sociedad, sino más bien rastreadores imaginativos y concienzudos, como Marx, Foucault o Habermas, que localicen y destapen ciertas prácticas peligrosas para la justicia social. Su preparación filosófica es un rasgo común casual, pero no necesario, para la crítica de la sociedad.

McCarthy no lo cree así, y ve en la retórica rortyana una repetición del tremendismo finalista de Hume acerca de los supuestos metafísicos de la filosofía. Si Kant demostró que el cierre escéptico del filósofo escocés era falso, y que aún podía darse sentido a todos los conceptos y principios que pretendía abandonar, McCarthy cree que Rorty cae en el mismo error por negarse a revisar críticamente las ideas de verdad, razón y objetividad, para las que aún no tenemos alternativas disponibles²⁰². La estrategia mccarthyana va a ser contraria a la de Rorty: buscar argumentos que respalden sus tesis, en lugar de embarcarse en redescrpciones creativas de otros pensadores para evitar la argumentación. Así, percibe una continua oscilación entre el punto de vista del agente (prioritario para el pragmatista, base de su etnocentrismo) y del observador (que relata sociológicamente cuales son los estándares actuales bajo los que se juzgan las acciones y decisiones).

La contradicción aparece cuando el relato del observador debe ser interiorizado *tout court* por el agente. Es decir, el agente no puede utilizar los criterios heredados de una verdad o racionalidad que trasciende el contexto, y debe aceptar el relato del observador acerca de los procesos de objetivación de las condiciones reales de decisión. Dicho de otra manera, el etnocentrismo pragmático se acompaña de un revisionismo lingüístico que pretende alterar radicalmente la forma en que hablamos y justificamos nuestras creencias. Rorty también utiliza inconscientemente la idea de plausibilidad, verosimilitud o racionalidad de sus propias tesis, con el fin de que las suscribamos. En sus escritos aparecen distintas pretensiones de verdad de sus descripciones de el lenguaje, el conocimiento o la filosofía:

Aunque las afirmaciones universales sobre las que descansa su posición no sean explícitas, está claro que su plausibilidad radica en gran parte en la historia de los debates que caracteriza como inútiles. Dewey, James, Wittgenstein, Heidegger, Davidson, Derrida y sus otros héroes filosóficos estarían en lo *correcto*, y sus oponentes estarían *equivocados*.²⁰³

Por otra parte, no cree que los adjetivos "verdadero", "racional" u "objetivo" puedan ser explicados pragmáticamente al margen de la noción de independencia de contexto. No le parece ni posible, ni deseable, y cree que Rorty no presenta ni persuasiones razonables, ni mucho menos argumentos racionales, en favor de su tesis

²⁰¹ Rorty (1996d:81)

²⁰² McCarthy (1996:98-99).

²⁰³ McCarthy (1996:97).

de que al liberalismo le iría mucho mejor sin estos conceptos. Para promover el incremento de la felicidad y la disminución del dolor parecen más efectivos los análisis detallados de nuestras tradiciones sociales y políticas. Por eso considera que Rorty mina las bases del liberalismo político al intentar eliminar la dimensión racional y práctica que hay en todos los teóricos liberales, desde Hobbes y Locke hasta Rawls y Habermas. El desarrollo de nociones como "racionalidad" o "verdad" no es periférico, sino central para el proyecto liberal. La idea de razón es la que guía toda la moderna teoría iusnaturalista o del contrato social.

Para terminar, también ve una contradicción entre el abandono de la filosofía como vehículo para el cambio social, y la dedicación de Rorty a la exégesis y crítica de la política cultural en las últimas dos décadas. ¿Por qué dedicarse a recomendar un trasfondo pragmatista para el feminismo, si la teoría carece de consecuencias políticas? La batalla sobre las Humanidades, en la que Rorty se muestra como un beligerante contendiente, y su creciente influencia en las posturas políticas dentro de la academia, contradicen directamente el neutralismo político que pretende para la reflexión filosófica y social.

En este prolongado debate puede verse como se reiteran las críticas ya propuestas por Putnam, West, Bernstein o Habermas. Una vez más, la tónica es la misma: McCarthy reitera las acusaciones de autocontradicción (formal o preformativa), regresión a un romanticismo insostenible, cargos de elitismo implícito, ignorancia de la profunda conexión entre reflexión teórica y praxis social, y socavamiento de las bases intelectuales no ya del liberalismo político, sino de cualquier crítica de la sociedad a partir de las herramientas y los resultados de las ciencias sociales. Por su parte, Rorty se remite a sus críticas a Putnam o Habermas: inconsecuencia en el intento de mantener por un lado una comprensión pragmática y postmetafísica del lenguaje y por otro lado la idea de que deban existir elementos incondicionales fuera de contexto o situación, confusión entre lo epistemológico y lo moral y político, evaluación de los resultados de la actividad filosófica sólo por sus consecuencias políticas, y en general una nostalgia nada disimulada de puntos de vista trascendentales para describir y justificar las prácticas sociales.

VI.9.- Conclusión: el pragmatismo y la filosofía postmetafísica

En este capítulo, el más largo de nuestra investigación, hemos constatado un rechazo generalizado al modelo de pragmatismo que postula Rorty. Su apropiación de Dewey ha sido ampliamente discutida. Incluso los neopragmatistas más interesados en el diálogo con la filosofía europea ven rendimientos interesantes su asimilación a otros pensadores contemporáneos como Habermas o Foucault, pero no están por la labor de suscribir el etnocentrismo y tibio liberalismo del relato rortiano.

Los críticos mantienen que la asunción de una perspectiva filosófica pragmatista obliga a desarrollar una mejor noción transcontextual y objetiva de argumentación, que explique los procesos reales de cooperación y consenso y sirva de

fundamento teórico para propuestas éticas o políticas concretas. Desde esta perspectiva, Rorty no sólo impediría que la filosofía se ponga al servicio de la crítica social, sino que en el mejor de los casos volvería ininteligibles la mayoría de las prácticas sociales que pretende describir.

Porque Las nociones que el neopragmatismo considera del todo prescindibles ("realidad", "verdad", "objetividad", "independencia frente al contexto", "racionalidad", "universalidad") forman parte del léxico habitual y cotidiano de los agentes, son usadas en todo proceso de discusión, en toda "acción orientada al entendimiento". Por eso el etnocentrismo rortyano es inconsistente. También es contradictorio que se den motivos filosóficos para el abandono de tales nociones, que se insista filosóficamente en el cambio de las prácticas discursivas de una comunidad y al mismo tiempo se mantenga que la filosofía es irrelevante para la política.

Hemos visto algunas estrategias de Rorty para rechazar esta acusación de contradicción. Casi siempre comienza por ser reactiva: critica a sus contendientes por no haber completado el giro pragmático y postmetafísico, por seguir presos del modelo de la filosofía trascendental y sus aporías irresolubles. Lo incondicionado se traslada de la consciencia del agente a la situación de diálogo, que se ahora se intenta redescubrir en términos de condiciones de posibilidad. Esto es insostenible desde un punto de vista naturalista y darwiniano, según el cual el lenguaje es una herramienta adaptativa gobernada por el azar y la causalidad, de propósito múltiple y naturaleza indefinida ("marcas y ruidos" que guían nuestra conducta).

Para Rorty la filosofía postmetafísica debe renunciar totalmente a la fundamentación. Ya no puede ser considerada vigilante y de intérprete privilegiado de la cultura, como tampoco custodia de todo proyecto de legitimación o cambio social. En su lugar, debe limitarse a una tarea que, por otra parte, ha venido realizando muy dignamente hasta ahora: la discusión de los usos y efectos del lenguaje en múltiples contextos y situaciones, sin buscar matrices definitivas o conjuntos criteriosales transcontextuales. También puede jugar el papel profético de revelar nuevos lenguajes, contextos y situaciones, pero obviamente sin la pretensión exclusivista de ser la única disciplina capacitada para ello.

Aquí aparece una vez más la oposición de lo seglar frente a lo sacro. La filosofía pragmática y postmetafísica es una suerte de antiteología. En sus críticas a las pretensiones fundantes y trascendentales de la pragmática universal hay un reproche tácito a la rehabilitación de una imaginaria de lo incondicionado que recuerda a la búsqueda de la presencia teológica, de Dios en la Palabra Revelada, de "la presencia más allá del juego", frente a la pluralidad secular pragmatista del flujo libre de textos e interpretaciones. El giro pragmático renuncia a la autoridad cuasiteológica de la instancia universal o extracontextual en favor de la autoridad democrática del consenso intersubjetivo de la comunidad de intérpretes.

Desde esta perspectiva, es la democracia y no la filosofía la estructura fundamental sobre la que reposa el proyecto intelectual y político moderno, del mismo modo que la persuasión intersubjetiva, y no la verdad objetiva, es la meta de la

investigación. Por consiguiente, hay que transformar la filosofía para que incorpore la indiscutible pluralidad e irreductibilidad de los discursos y renuncie de una vez por todas a elementos trascendentales.

De ahí que Rorty señale que cualquier llamado a la argumentación no debe suponer sino la simple constatación de que la persuasión no humillante -esto es, la ausencia de violencia física o simbólica, de coacción en la situación conversacional, la proliferación empírica de prácticas discursivas- es único requisito empírico y causal que necesitamos para progresar intelectual y moralmente. La explicitación de las condiciones de posibilidad del acto de habla es un ejercicio académico del todo fútil. La política, la economía o la literatura son voces tanto o más autorizadas que la filosofía en la tarea de la reducción de las asimetrías o distorsiones comunicativas.

Para distanciarse aún más del programa cognitivista de esta pragmática universal, y en la línea de su resistencia al cierre teórico o léxico de la situación, Rorty introduce el discurso novelístico como ejemplo de lenguaje moral y existencial con implicaciones éticas indudables, pero marginal para el modelo epistemológico y sin relevancia política directa, pese a su vínculo con el origen y destino de la democracia. La ficción se adecua en este punto mejor al programa rortyano porque parte de lo contextual y contingente, carece de pretensiones universales de validez, y sin embargo genera efectos axiológicos indiscutibles. Rorty no pretende sustituir la filosofía moral por la novelística, pero si cree que son dos voces próximas en la conversación secularizada y democrática.

Es evidente que aquí estamos muy lejos de la comprensión postmetafísica de la filosofía en Apel, Habermas o McCarthy, o del pragmatismo de West y Bernstein. Las esperanzas puestas en el discurso de las ciencias sociales no convencen a Rorty, que ve aquí una preferencia disciplinar caprichosa, producto de la obsesión kantiana por acercar la filosofía al modelo metodológico de las ciencias. Rorty, por el contrario, se dirige hacia la literatura.

Creemos que este movimiento no responde tanto a una estetización del discurso pragmatista como a un efecto de la dialéctica entre lo público y lo privado que atraviesa su obra. La "filosofía edificante" o la novela tienen en Rorty más efectos axiológicos que la teoría social, en tanto en cuanto lo que ha de ser creado (la identidad privada) necesita de un espacio más indeterminado, de un léxico más polivalente que lo que viene ya dado en las prácticas e instituciones existentes, heredadas y transmitidas socialmente (la identidad pública). La particularidad individual e idiosincrática se resiste y se sobrepone a todo intento de codificación, mientras que la generalidad intersubjetivamente compartida ya dispone de suficientes herramientas para su consolidación (las instituciones liberal-democráticas), aunque estas puedan sin duda ser mejoradas o perfeccionadas.

Esto explica la difícil ubicación de Rorty en los debates sobre política académica y cultural, y sobre todo con respecto al papel de los *cultural studies*: los considera felizmente como cauces nuevos y variados para la autocreación intelectual y moral del agente y para el desarrollo de nuevas identidades comunitarias a tomar en

cuenta en el proceso de reconocimiento mutuo. Pero en ningún caso cree que deban sustituir o rebasar los estándares públicos de la acción política, la participación activa en las instituciones para la mejora paulatina de las condiciones de vida de los más desfavorecidos.

La filiación pública de algunos de los filósofos discutidos en este capítulo es celebrada por Rorty en la medida en que éstos inciden en la importancia de profundizar y extender las instituciones democráticas y nos dan descripciones creativas y plausibles (pese a los excesos trascendentales) de los retos futuros de la ciudadanía. Pero, una vez más, las convicciones filosóficas de fondo, las identidades profesionales, son tachadas de irrelevantes para la discusión. Como veremos a continuación, la discusión de Rorty con la crítica feminista va a acentuar esta vertiente crítica, por cuanto la discusión se concentra en identidades concretas y movimientos políticos .

VII. CRÍTICA FEMINISTA

VII.1.- Feminismo contra ironismo liberal

Hemos visto como una de las propuestas más discutidas de Rorty se refiere a su polémico intento de reconstruir la división prudencial entre un ámbito *público* y otro *privado* en la existencia humana. Recordemos que esta tesis se desarrolla sobre todo como salvaguarda contra lo que considera un excesivo celo profesional en el pensamiento contemporáneo: la búsqueda de fundamentos filosóficos para las instituciones políticas, y los usos políticos de ciertas filosofías para la crítica cultural de la sociedad occidental. Rorty considera al primer movimiento intelectualmente inútil, y el segundo políticamente peligroso. En ambos casos hay un distanciamiento de lo que realmente importa: contribuir mediante acciones políticas concretas a la mejora de los múltiples problemas que nos acucian.

Muchos críticos han encontrado distintos problemas en esta formulación, sobre todo en lo que afecta al agente moral rortyano, el "ironista liberal". Rorty nos presenta a un sujeto escindido, dividido entre unas responsabilidades públicas y unas filiaciones privadas del todo incompatibles, sin ninguna solución de continuidad entre ambas, que no se corresponde en absoluto con la fuente pragmatista. En el espectro se ha señalado en diversas ocasiones que liberalismo radical de Dewey es muy crítico con las derivas individualistas del liberalismo tradicional, con las descripciones cismáticas o dialécticas que oponen constantemente "individuo" a "comunidad". Para superar este hiato, Dewey plantea una democracia efectiva que impregne a todos los elementos de la sociedad, desde la familia o la escuela hasta las corporaciones económicas o las instituciones religiosas, ayudándose de las herramientas conceptuales y visionarias de las ciencias y las artes. Rorty no parece seguir a su mentor en la crítica de los dualismos de la tradición occidental, sino que recupera uno de los más gravosos y problemáticos.

Otros segmentos del espectro han mostrado como los modelos de agente y de comunidad propuestos por Rorty se aparecen como borrosos, definidos asimétricamente como un "nosotros" (ironistas, liberales, demócratas, solidarios) en contraposición a un "ellos" (metafísicos, reaccionarios, totalitarios, fundamentalistas). Aquí parece oportuno algo más de precisión; no basta con la mera enunciación de un bienintencionado credo político o una fe injustificada en la izquierda norteamericana. La renuncia a la argumentación racional en favor de la redescipción imaginativa, parece quebrar el equilibrio entre lo público y lo privado y dar lugar a una concepción de la vida práctica excesivamente estetizada y fatua, despreocupada de las consecuencias reales de las prácticas e instituciones liberales.

Este tipo de críticas arreciarán en este capítulo. Porque aunque las pensadoras que ahora discutiremos utilizan diferentes estrategias expositivas, el sustrato acusatorio permanece inalterado: la propuesta rortyana es un fracaso, al debilitar las categorías filosóficas que permiten la crítica de la realidad, y por tanto rechazar apriorísticamente cualquier forma de emancipación, en favor de una retórica complaciente y legitimadora de las instituciones (machistas, racistas y clasistas) existentes. De la misma manera, se va a señalar que la distinción público-privado es sospechosa *per se* en tanto en cuanto ha servido para justificar política y jurídicamente el antiquísimo modelo de dominación patriarcal por el cual más de la mitad de la población queda relegada a lo privado por la otra, que se erige en dueña de lo público.

Pese a esta coincidencia crítica, no podemos olvidar que uno de los rasgos más característicos de los feminismos contemporáneos es su irreductible pluralidad: el uso del plural es obligatorio cuando nos referimos a un movimiento ético-político de muy diversas fuentes y planteamientos teóricos. Desde el punto de vista del activismo político, podría hablarse de un *feminismo igualitarista*, de raíz liberal o socialista, que pretende asimilar e integrar de manera efectiva a las mujeres en los programas políticos acuñados en la modernidad; y de un feminismo *diferencialista* que rechaza la igualdad formal o legal entre el varón y la mujer y apuesta por un desarrollo conceptual y político ajeno a los usos "masculinos" que desde siempre han dominado los proyectos sociopolíticos (emancipatorios o no) de la sociedad occidental. Habría un conflicto entre la justicia igualitaria y el reconocimiento de lo diferente. La polémica acerca de la "ética del cuidado", a propósito de las observaciones de Carol Gilligan sobre el esquema del desarrollo moral en el niño de Kohlberg, es sintoma de este debate intrafeminista¹.

Pero quizá sería mejor usar una distinción que prime aún más la perspectiva filosófica, el grado de vinculación al paradigma universalista moderno. En la línea de lo que hemos venido discutiendo, podría hablarse de un feminismo *racionalista e ilustrado* que asume la retórica de la narrativa de emancipación de la Ilustración y que usa diversas herramientas teóricas para tener una percepción paulatinamente menos distorsionada del agente moral y político. Desde esta perspectiva, términos como "objetividad", "neutralidad teórica", "universalidad", "verdad", "realismo", etc. siguen teniendo sentido, de lo que se trata es de purgarlos de los residuos machistas y patriarcales, del uso consciente o inconscientemente excluyente que se ha hecho de ellos en la modernidad.

Del mismo modo podríamos hablar de un feminismo *no racionalista y postmoderno*, que rechaza el proyecto ilustrado (en su versión liberal o marxista) como una construcción teórica dependiente de usos y modos masculinos, del "falocentrismo" denunciado por Derrida, y pretende incorporar una nueva retórica propiamente femenina que, aunque informada teóricamente (sobre todo de la sociología y de la crítica literaria), renuncie a las perspectivas totalizadoras y omni-comprendivas que han caracterizado la modernidad filosófica.

¹ Cfr. Guerra (2001:101-137).

Como veremos, Rorty pretende aliarse con este segundo feminismo presentando su propuesta pragmatista como el marco teórico idóneo para conseguir mejoras políticas sin recurrir a conceptos o términos ilustrados. Lo curioso de este caso es que insignes representantes de ambos tipos de feminismo rechazarán de plano la versión pragmatista que Rorty pretende poner al servicio de las mujeres. Así, pensadoras feministas afines a la postmodernidad, como Nancy Fraser, le reprochan una insensibilidad hacia la problemática feminista, una completa ignorancia de lo que la teoría feminista puede hacer al aliarse con el postmodernismo². Cuando Rorty subsana este olvido y sugiere la conveniencia de una convergencia entre el feminismo y su pragmatismo no-fundacionalista, se le discute duramente por quedarse a medias en su revisión de los supuestos de la tradición moderna³.

En particular, la inconmensurabilidad de lo público y lo privado es entendida como una consagración típicamente liberal y moderna de la división sexual en los repartos del poder: la mujer es segregada de lo público, y su desarrollo personal en lo privado quedará siempre sometido al varón. Rorty se esfuerza en evitar esta interpretación:

No veo la relevancia del feminismo aquí. El tipo de distinción público/privado del que hablan mayormente las feministas es la distinción entre la que está en casa haciendo todo el trabajo sucio con la cocina y los niños, y el que sale fuera de casa al maravilloso mundo exterior. Esto no tiene nada que ver con la distinción que intento trazar entre la auto-creación individual y la responsabilidad pública.⁴

Por otro lado, el feminismo ilustrado y moderno rechaza de plano la interpretación rortyana, que serviría de ejemplo de las consecuencias negativas de combinar la retórica antifilosófica postmoderna con la necesidad de articular un pensamiento efectivo para la liberación de la mujer. Filósofas como Sabina Lovibond y Celia Amorós⁵ no dudarán en denunciar la contraproducente relación entre feminismo y postmodernismo, y pondrán a Rorty como ejemplo de la nefasta tendencia contemporánea a rechazar el programa ilustrado y a sustituir la retórica de la universalidad y el realismo por la de la redesccripción etnocentrista. Y con esto tenemos ya constituido el último sector del espectro crítico.

² Un buen resumen de estas críticas aparece en Flax (1989:210-216)

³ Esta oferta de Rorty es el tema de su artículo "Feminismo y pragmatismo", Rorty (1991e), (VP:243-275). Sospechamos que este artículo se redactó en parte como respuesta a las virulentas críticas de distintas feministas al liberalismo postmoderno de Rorty, como las de Frazer (1988), Commey (1986), Leland (1988) o Burrows (1990). Así, como más tarde veremos, Rorty se esfuerza claramente en el texto por desvincular su versión del neopragmatismo de una simple apologética del *statu quo*, objeción asiduamente repetida por estos y otros críticos.

⁴ Rorty (1990b:202).

⁵ Cfr. Lovibond (1989), Lovibond (1992), Amorós (1997).

VII.2.- *Feminismo y pragmatismo*

Rorty titula así un largo ensayo dedicado a mostrar como la retórica pragmatista –anti-universalista y antirealista- supone un apoyo más eficaz a las "visiones proféticas" del feminismo, por considerar la vida moral como un proceso evolutivo de cambio y reorganización continuas –en el que puede darse la aparición de nuevas comunidades e identidades morales- antes que como el camino metafísico-epistémico hacia una percepción paulatinamente menos distorsionada de las cualidades o valores intrínsecos de los seres humanos, independientemente de su etnia, género, orientación sexual, credo religioso, posición social, etc.⁶.

Siguiendo el hilo argumental típico de las contraposiciones, al *universalismo kantiano* –según el cuál ya contaríamos con todo el espacio lógico necesario y suficiente para la reflexión moral y emancipación (la categoría de "ser humano" como se maneja en los derechos humanos, o la de razón pura-práctica en Kant, con una serie de características ahistóricas e intrínsecas formalmente satisfechas que tan sólo esperan a ser cumplidas)- se le opone el *historicismo hegeliano y deweyano* –según el cuál todas las nociones previas son producto del devenir histórico, en ningún modo se corresponden a ninguna "naturaleza intrínseca" del ser humano, y de lo que se trata es de generar nuevos espacios lógico-pragmáticos para la creación y desarrollo de identidades y comunidades nuevas, que antes no han tenido ocasión de aparecer como tales:

Debemos dejar de hablar de la necesidad de ir de una percepción distorsionada de la realidad moral a una no distorsionada, y en su lugar, hablar de la necesidad de modificar nuestras prácticas a fin de tomar en cuenta nuevas descripciones de lo que está sucediendo. Aquí es donde la filosofía pragmatista puede ser útil a la política feminista [...] tenemos que desistir de la cómoda creencia de que los grupos en competencia siempre podrán razonar juntos sobre la base de premisas plausibles y neutrales.⁷

Para Rorty, la ofuscación de ciertos feminismos con la razón y el desarrollo moral como "adecuación en la representación", con la "retórica realista", supone un doble perjuicio para sus metas teóricas y políticas: por un lado restringe su potencial léxico-pragmático al campo de la argumentación, de la empiria ahistoricista, de las "fantasías de escape del Iluminismo", y les obliga a recurrir a categorías realistas (de bien y mal intrínseco) según las cuales las condiciones lógico-teóricas ya están dadas y sólo queda ponerlas en práctica; y por otra parte vuelve ilusa y poco factible la búsqueda de nuevas formas de experiencia (según Dewey) o vocabularios (según la "actualización" rortyana del pragmatismo), nuevos entornos de redescipción y comunidades solidarias que vuelvan "personas" a las mujeres⁸.

⁶ Rorty (VP:244-245).

⁷ Rorty (VP:248)

⁸ Rorty (VP:249-252).

Así, habría que preguntarse las causas por las cuales el feminismo percibe de forma ambivalente a las filosofías antiuniversalistas y anti-logocentristas, al "postmodernismo" filosófico⁹. Por un lado acepta la oposición frontal al patriarcalismo que destilan muchos conceptos y programas de la filosofía moderna, pero por el otro se sospecha de su abdicación de la racionalidad y la objetividad. Rorty es consciente de que el "descrédito sobre los grandes relatos de emancipación", piedra angular de la postmodernidad, no puede ser sino incómodo en grupos que jamás han tenido la posibilidad de ya no sólo emanciparse, sino soñar con la propia emancipación. Pero no cree que estos "grandes relatos", cuyos supuestos básicos son la "objetividad", "neutralidad", "universalidad", "verdad", etc., sirvan de algo al feminismo. Más bien, lo contrario: habría que rechazar todos esos supuestos sustituyéndolos por otros parciales y subjetivos, explícitamente feministas. Aunque esto parezca llevar a paradojas y promover objeciones por relativismo, irracionalismo o "veneración del poder", la ventaja radica en la transformación de las mujeres en tanto que agentes morales, de meras espectadoras o sujetos parciales en espera de completitud en *creadoras* de las experiencias femeninas, de la identidad, comunidad y tradición de la mujer como agente histórico y social¹⁰.

Esta indecisión de las teóricas feministas a tirar por la borda la teoría es producto de la creencia en la vieja pretensión totalizadora y omnicomprensiva de la filosofía, que la sitúa como único fundamento posibilitador de un programa político serio y eficaz. Es el "negocio de las fundamentaciones" en el que los pragmatistas no quieren verse mezclados, al considerar los interrogantes filosóficos como inocuos (a lo máximo, fascinantes), más aún en comparación con los vastos movimientos de esperanza social que son el cristianismo, el socialismo o el feminismo:

Los universalistas -tanto del tipo burgués liberal como marxista- suelen aseverar que, en realidad, dichas interrogantes son urgentes, porque los movimientos políticos *necesitan* fundamentos filosóficos. Pero nosotros los pragmatistas no podemos decir esto. Nosotros no estamos en el negocio de los fundamentos. *Todo* lo podemos hacer es ofrecer a las feministas un poco de munición para casos concretos: por ejemplo, algunas réplicas suplementarias a las acusaciones de que sus metas no son naturales, de que sus demandas son irracionales o sus afirmaciones hiperbólicas.¹¹

Una vez más la metafilosofía se nos cuele en el discurso, en íntima conexión con la práctica política. Desde esta óptica Rorty contemporizará con postmodernas como Fraser: una vez más, las diferencias son de índole político concreto, y no filosófico abstracto. Si para el segundo no hay necesidad de una teoría de la desigualdad a gran escala, ni de nuevas formas de organización y control social al margen de las dispuestas por los programas socialdemócratas, es porque Rorty no cree lo que Fraser va a mantener: que la socialdemocracia es, como toda democracia liberal-burguesa,

⁹ Esto no quita para que él mismo exprese sus propias reservas, sobre todo por la inconsistencia que percibe entre la retórica antifundacionalista del postmodernismo, con la que se identifica, y la apocalíptica-desenmascaradora de resabios marxistas que ve en muchos postmodernos europeos. Cfr. Rorty (VP:253n).

¹⁰ Rorty (VP:255-256).

¹¹ Rorty (VP:256).

radicalmente injusta, y que existen alternativas atractivas "más o menos marxistas" para modificar este estado de cosas. No es un problema intelectual sobre fundamentos filosóficos, sino político-empírico y, probablemente, de imaginación profética¹².

Igualmente, también tenemos varias observaciones sobre la reiterada acusación de conservadurismo, de favorecer y legitimar el *statu quo*. El procedimiento va, una vez más, de la filosofía a la política. Citando a Putnam, Davidson y Brandom, Rorty va a la noción pragmatista de verdad como aceptación dentro de la comunidad de investigación. De esta manera, parece difícil plantear cualquier tipo de "verdad" al margen o en contra de una comunidad dada, con lo que la "crítica radical" sería una contradicción teórica y práctica¹³. Pero el no poder salir de los límites de la comunidad no significa que no pueda diseñarse una *comunidad imaginaria o deseada*, en la que los criterios que queremos hacer "verdaderos" sí puedan cumplirse.

Es más, al plantear el asunto desde esta perspectiva contextualista, y no trascendentalista, la construcción de nuevas "verdades" (ya sean científicas como morales o políticas) implica directamente el trabajo en favor de esa comunidad aún no realizada donde dichos valores serían cumplidos efectivamente. Este es el sentido que Rorty le da al término "profético", en contraposición al feminismo "teórico":

Cuando las feministas proféticas afirman que no es suficiente con volver coherentes las prácticas de nuestra comunidad, que su *lenguaje* mismo debe someterse a una crítica radical, los pragmatistas añaden que la única forma que puede adoptar semejante crítica es imaginar una comunidad cuyas prácticas, lingüísticas y de otro tipo, sean diferentes de las nuestras [...] Esto quiere decir que uno valorará los movimientos de liberación no por la exactitud de sus diagnósticos, sino por la imaginación y la valentía de sus propuestas.¹⁴

La confusión entre pragmatismo y conservadurismo viene dada por este descrédito pragmatista de la realidad última y emancipada que subyace en el ser humano, y que únicamente tiene que ser mostrada: si ésta no existe, no puede esperarse que el pragmatista trabaje por la emancipación. Es decir, que el "radicalismo político" necesita obligatoriamente de una "teoría crítica radical". Una solución imaginativa puede encontrarse en el liberalismo historicista y desprejuiciado de Dewey. Éste propone tratar la realidad como una apelación a aquellos aspectos del mundo que respaldan la propia percepción de lo que es una vida buena, como un término de valor o elección antes que una plena "correspondencia con los hechos"¹⁵.

Así, el problema no sería determinar cual es la verdad detrás de las apariencias, sino cual es la propuesta política más esperanzadora y factible a la hora de fraguar un

¹² Rorty (VP:252n).

¹³ Rorty (VP:258n).

¹⁴ Rorty (VP:258-259).

¹⁵ Rorty (VP:261-263). Rorty seguirá el texto de Dewey "Philosophy and Democracy", en Dewey (1920). Cfr. también Rorty (EH:44-46), con argumentos similares frente a la crítica radical de origen marxista.

futuro mejor. Y el pragmatismo anticipa este cambio de mentalidad, al supeditar la descripción de las cosas a las necesidades e intereses humanos. Por eso el pragmatismo es políticamente radical: expande el espacio lógico de las redescpciones políticas, y apela al valor y a la imaginación antes que a la neutralidad epistémica o axiológica.

A continuación, Rorty se extiende en redefinir la problemática feminista bajo su propia terminología: la constitución lingüística o léxica de la identidad moral. La cualidad de "persona" no es un *a priori* realista o trascendental, sino una cuestión de grado que depende de la posibilidad de proceder a la propia identificación y redescpción utilizando vocabularios o léxicos propios, y no heredados o impuestos por terceros. En este caso, hay un claro elemento de "crueldad" en la identidad escindida o desgarrada de la mujer: se las provee de descripciones que las hacen ser sujetos incompletos o parciales, fundamentalmente por no constituir ellas mismas sus propios léxicos, sino tomar los de otros:

Lo que un ser humano es, a efectos morales, resulta en buena medida una cuestión de como se describa él o ella. Tenemos que tomarnos en serio la idea de que lo que tú experimentas que eres es función en buena medida de cómo tiene sentido que te describas a ti mismo dentro del lenguaje que sabes hablar.¹⁶

La figura del "poeta vigoroso" vuelve a aparecer, en este caso en femenino con la poetisa Adrienne Rich, desgarrada íntimamente entre su autodescripción (sus poemas) y la descripción impuesta (la feminidad tradicional: la atención al varón, la vida familiar y recluida, etc.). La solución a este desgarrar radicaría en la constitución de un grupo de pertenencia, de una comunidad en la que se compartieran prácticas y en la que, siguiendo el ejemplo, ser mujer y poeta no supusiese desgarrar, redefiniendo ambas categorías como próximas, y no antitéticas. Es el problema de la *autoridad semántica del grupo*, en particular de la autoridad semántica de un grupo sobre otro, que ha de ser sustituido por la autoridad sobre el grupo mismo:

Resumiendo: lo que propongo es que contemplemos el movimiento feminista contemporáneo como si desempeñara el mismo papel en el progreso intelectual y moral que desempeñaron, por ejemplo, la Academia de Platón, las reuniones de los primeros cristianos en las catacumbas, los colegios invisibles copernicanos durante el s. XVII, los grupos de trabajadores reunidos para discutir los panfletos de Tom Paine y tantos otros clubes que se formaron para ensayar nuevas formas de hablar y para reunir la fuerza moral necesaria para cambiar el mundo. Pues los grupos edifican su fuerza moral mediante la adquisición de una creciente autoridad semántica sobre sus miembros, incrementando así la capacidad de éstos para encontrar sus identidades morales en la pertenencia a ellos.¹⁷

Rorty esboza brevemente un modelo de cambio moral no revolucionario y lingüistizado, según el cuál los léxicos generados a nivel intragrupal se van extendiendo y popularizando, preferentemente a través de las escuelas y otras instituciones de socialización, que van dando lugar a situaciones nuevas (por la propia dinámica de confrontación y síntesis de los vocabularios tolerados o tradicionales y los nuevos, antaño estigmatizados pero progresivamente aceptados y remodelados). *In the*

¹⁶ Rorty (*VP*:266).

¹⁷ Rorty (*VP*:270)

long run el proceso finalizaría cuando el conjunto de léxicos y prácticas del "ser mujer" tuviese una autonomía relativa en su mantenimiento y reproducción, fuese reconocida y mantenida su completud, y no fuese deudor de otros que implican dependencia o sometimiento, diseñados por terceros ("ser madre" o "ser esposa" serían buenos ejemplos aquí). Para ello es fundamental que exista una comunidad que sustente dicho proceso, comunidad que Rorty ve en el feminismo profético, elaborador de nuevos discursos, y por tanto, de nuevos modos de ser humano¹⁸.

VII.3.- Fraser: de la escisión romántica al análisis teórico de la desigualdad

Para Nancy Fraser, el largo rosario de dualismos de la filosofía rortyana expresa una tensión fundamental no resuelta entre dos impulsos que atraviesan su obra: por un lado el *impulso romántico* de autocreación, poetización, diletantismo y culto a la tarea heroica (la veta nietzscheana de Rorty, satisfecha en sus interpretaciones de Derrida y Foucault, por ejemplo, y también en sus reflexiones sobre la re-descripción a partir de Proust, Nabokov y Kundera); por el otro el *impulso pragmático* de compromiso meliorista con la sociedad, responsabilidad política y mantenimiento de las categorías e instituciones de las sociedades liberales, como forma de garantizar el progreso social y moral de los ciudadanos (en este caso, la veta deweyana, redimensionada con la ayuda de Rawls, Sklar, ciertos pasajes de Habermas o las relaciones entre crueldad y totalitarismo en el *1984* de Orwell). Rorty intenta conciliar dos áreas distantes, disímiles y en principio poco compatibles: la poesía y la política.

Habrían tres intentos sucesivos para superar este desgarró: i) tratar al pragmatismo y al romanticismo como "aliados naturales", o dos caras de la misma manera que se complementarían en la práctica (la posición de la "mano invisible"); ii) ver ambas posturas como antitéticas e inconciliables (la posición de "sublimidad o decencia"); y iii) apreciar las ventajas e inconvenientes de ambos impulsos, e intentar buscar una salida de compromiso circunscribiendo lo poético a lo privado y lo político a lo público (la más reciente posición rortyana, el "romanticismo tecnocrático" tal y como con ánimo polémico titula Fraser su artículo)¹⁹. En general, esta postura exhibe un compromiso ingenioso, pero inestable, que tarde o temprano le estalla a Rorty en la cara: duda de que la distinción público-privado garantice los fines que Rorty pretende, la desvinculación de postmodernidad filosófica y radicalismo político (en filosofía); de autocreación privada y responsabilidad pública (en la vida moral).

¹⁸ Rorty (*VP*:272-275).

¹⁹ Fraser (1990:304-305). Bhaskar (1991:84) las denomina respectivamente posiciones de "complementariedad", "oposición" y "separación".

En lo referido a la postura de la "mano invisible", tenemos el problema de la tentación soreliana (para Rorty sería leninista, según aclara Fraser²⁰) de extender en exceso la redescipción y poetización, elevar al poeta-héroe a los altares de la práctica política y permitir que el cambio continuo de metáforas se lleve por delante los discursos e instituciones que permiten el igualitarismo y la participación política de todos; que el romanticismo acabe con el liberalismo, en pocas palabras. Esta es una consecuencia del impulso romántico del que Rorty participa, en cuya "estetización de la cultura" existe un claro peligro de deriva fascista²¹.

A esta pensadora no le convencen los intentos rortyanos para contener esta red de efectos perversos posibles, y discrepa de la tesis de que garantizando el cambio y la redescipción se consiga efectivamente una sociedad más libre, igualitaria y democrática. En concreto, no entiende que decirle adiós a la teoría y a la objetividad científica suponga de hecho una bienvenida a la solidaridad, sino más bien todo lo contrario²². Fraser consiente en que Rorty toma en cuenta estas objeciones a la hora de diseñar su utopía liberal en *Contingencia, ironía y solidaridad*, en particular en su enunciación de lo que es el "ironismo", una nueva conceptualización del impulso romántico:

[...] hay un lado oscuro del Romanticismo, que [Rorty] denomina "ironismo". Por "ironismo" Rorty entiende el proyecto del crítico literario moderno de perfilar el mejor sujeto posible a través de la redescipción continua. Al identificarse a sí mismo como ironista, Rorty se pregunta si es realmente posible combinar "los placeres de la redescipción" con la sensibilidad hacia "los sufrimientos de aquellos que son redescritos. Teme que la demanda ironista por la máxima libertad cultural pueda ser elitista, compatible con el sufrimiento de los no-poetas [...] Así, incluso en una cultura postmetafísica, el ironismo no puede ser una actitud generalizada en toda la colectividad social [...] Rorty discierne ahora un motivo "egoísta", antisocial, en el Romanticismo, que representa la antítesis misma de la identificación comunal.²³

De esta manera se vuelven a escindir los motivos románticos y pragmáticos, que no pueden ser confundidos: si la crítica romántica sustituye la metafísica por la metaforicidad, la crítica pragmática hace lo mismo por la política; si para el romanticismo el mundo social existe a expensas del poeta, para el pragmatismo el poeta existe a expensas del mundo social; si es en la vida privada donde se cumplen los ideales románticos de auto-descripción e ironía, en la vida pública sería suficiente garantizar los ideales pragmáticos de solidaridad y utilidad social. Tenemos así la posición de "sublimidad o decencia, pero no ambas", la división irreconciliable de ambos impulsos y esferas de valor, puesto que:

²⁰ Fraser (1990:320n). Fraser aprovecha para recriminar a Rorty su desconocimiento del marxismo contemporáneo, la descalificación *in toto* que hace de este movimiento sin atender a sus soluciones concretas para problemas de relación teoría-práctica, por ejemplo.

²¹ Fraser (1990:306)

²² Fraser (1990:307-308)

²³ Fraser (1990:309). Nótese la similitud de estas críticas con las ya vistas de West y, sobre todo, de Bernstein.

Rorty quiere preservar tanto el éxtasis como la utilidad [...] pero sólo asilando estrictamente a uno del otro. De hecho, ahora afirma que el deseo de superar el implacable cisma entre lo público y lo privado está en la base de muchas dificultades teóricas y políticas [...] cuando la ironía se vuelve pública, se mete en problemas. Por lo tanto, la teoría ironista ha de permanecer en lo privado si quiere mantenerse en los límites de la cordura.²⁴

De esta forma estaríamos ya en la tercera posición, la del compromiso por medio de la división de lo público y lo privado. Una teorización que Fraser encuentra extremadamente interesante, mucho más compleja que las dos anteriores, pero fallida a fin de cuentas. Esta postura elimina cualquier tipo de consecuencia política del pensamiento radical (Heidegger, Foucault, Derrida), lo que supone la -deseada por Rorty, y denunciada por tantos críticos- domesticación del pensamiento más hostil al paradigma liberal burgués de las democracias modernas. Por otra parte, y también de acuerdo a muchos otros críticos ya vistos, la distinción público-privado supone en la práctica una bifurcación del vocabulario del agente moral, que debe mantener un léxico liberal para lo público, y otro -más reducido y cambiante- para lo privado. Bifurcación que, sobra decirlo después de todas las páginas dedicadas a ello, se corresponde a esa doblez que Rorty mantiene en sus textos, esa tendencia a binarizar las perspectivas en filosofía, a someter a una (axio)lógica de pares opuestos las salidas a los dilemas más acuciantes de la vida intelectual y moral.

Además, la delimitación clara y eficaz de ambas esferas es, siempre según Fraser, una tarea discutible (y casi imposible). Al desaparecer todo referente extra-lingüístico, al ser los vocabularios inestables y siempre indeterminados, la misma diferenciación tajante de ámbitos se vuelve una tarea infausta, y es evidente que depende mucho de la tradición, movimiento, comunidad, *Weltaanschauung*, matriz disciplinar, etc. desde la que se realice la evaluación. Por eso mismo, frente a la posición ironista-liberal cabría plantear la objeción feminista, por la cual lo doméstico y lo personal ha de ser tratado políticamente (¿públicamente?), o la marxista, para la cual lo económico no es una agencia extra-política -tal y como le gustaría al liberal rortiano, renuente al uso de términos como "capitalismo" o "explotación". De la misma manera:

[...] todo un conjunto de movimientos sociales de "nueva izquierda" [*New Left*], iluminados por la teoría gramsciana, foucaultiana, e incluso althusseriana, nos ha enseñado que lo cultural, médico, educativo -todo lo que Hannah Arendt denominó "lo social", en tanto que distinto a lo público y lo privado-, todo esto también es político.²⁵

El triple fracaso del intento de combinar los dos impulsos tiene una serie de referentes y consecuencias, que lo inutilizan como proyecto serio tanto para teorizar y criticar la cultura como para plantear la práctica de la política. Un precedente erróneo es considerar la pragmática del discurso como *anormal* en dos sentidos: uno "polilógico", tomado de Kuhn, y que se refiere a la negación del discurso compartido de la ciencia por inconmensurabilidad; otro "monológico", desarrollado por el poeta e ironista, planteado como una autocreación privada, solitaria y hasta egocéntrica. El primero expresa la veta pragmatista, el segundo la romántica. Pero ambos suponen una

²⁴ Fraser (1990:311)

²⁵ Fraser (1990:312)

falsa dicotomía a la hora de plantear problemas sociales y culturales, una "oposición abstracta y no mediada entre poesía y política, teoría y práctica, individuo y comunidad"²⁶.

La tesis de la bifurcación (axio)lógica, que hemos visto bajo distintos nombres y formas, vuelve a repetirse una vez más. Fraser lo plantea de una manera demoledora, si pensamos que Rorty se identifica casi plenamente con el pragmatismo deweyano y precisamente los dos últimos pares pseudo-opuestos que se plantean son los que el filósofo de Vermont se esforzó toda su vida por superar. De esta bipolarización en el planteamiento lingüístico (metafilosófico y metaético) se deriva el giro estético, narcisista y burgués del pensamiento radical en particular y de la filosofía en general, al ser asimilados al discurso poético y por tanto reclusos en lo privado, despolitizados. Del mismo modo la política sufre una merma considerable en sus posibles coberturas teóricas (tanto para la legitimación como para la crítica reformista o radical-revolucionaria), con lo que *de facto* se produce una llamada a la paralización de la reflexión transformadora de la realidad social. Fraser resume:

Las concepciones de Rorty sobre la política y la teoría son el anverso y el reverso de lo mismo: si la teoría se hiperindividualiza y despolitiza, la política se hipercomunaliza y desteoretiza. Así como la teoría se transforma en *poiesis* pura, la política se aproxima a la pura *techne*.²⁷

En realidad, este proceso teórico encubre uno de mayor calado político, que consiste en la legitimación total del liberalismo político de las democracias nortatlánticas por el sencillo método de acallar y excluir cualquier otra voz discrepante. El léxico que impone el ironista rortyano es el del liberalismo tradicional, incluyendo el recurso a la solidaridad: cualquier modelo distinto, de solidaridad por oposición al discurso dominante -como es el caso del plural discurso socialista-feminista- carece de recursos teórico-discursivos para reformar la sociedad, no tiene voz (teoría) para expresarse en el entorno público.

El diagnóstico de Fraser es rotundo: "Rorty elimina el fundamento para la posibilidad de una política democrática radical". Frente a la renuncia rortyana, Fraser da su particular receta para un pragmatismo democrático-socialista-feminista, en nueve pasos y con la siguiente declaración de intenciones:

Separar el pragmatismo del liberalismo de guerra fría, las polémicas contra la filosofía fundacionalista tradicional de las polémicas contra la teoría social, las críticas a la política romántica soreliana de la crítica a la política democrática radical socialista-feminista.²⁸

²⁶ Fraser (1990:313-314)

²⁷ Fraser (1990:315)

²⁸ Fraser (1990:316-317). Estas intenciones contrastan explícitamente con las asumidas por Rorty en su réplica a Bernstein, ya comentada (Rorty, 1987b:564): "separar [...] el postmodernismo del radicalismo político, las polémicas contra la "metafísica de la presencia" de las polémicas contra la "ideología burguesa", las críticas al racionalismo y universalismo ilustrados de las críticas al pensamiento político liberal-reformista".

Fraser acepta posiciones de Rorty como el antiesencialismo, holismo, atención preferente al lenguaje, pluralismo en las formulaciones teóricas y prácticas políticas; pero les añade un *plus* axiológico y político de contenido radical e izquierdista, frente al "liberalismo tibio" del ironista: uso de la teoría para la crítica y superación de ciertas instituciones liberales, visión menos idílica y mucho más conflictiva de los valores y realidades de las sociedades democráticas contemporáneas (capitalistas, individualistas, elitistas y patriarcales), necesidad de una articulación más comprometida y participativa del intelectual en la política de izquierdas; todo ello sin caer en binarismos del tipo "fundamentalismo-contingentismo" o tendencias totalitarias de tipo leninista o vanguardista.

Vemos en la intervención de Fraser muchas y certeras críticas que exceden los límites estrictos de la teoría feminista y que son comunes en el espectro crítico de Rorty, como el papel de las ciencias sociales y de la teoría "fuerte" en filosofía y en política, la tendencia binarista que subyace al pensamiento rortyano (que mientras otros diagnosticaban como residuo de una antigua mentalidad dual protopositivista, Fraser redescubre de forma hartamente más plausible siguiendo dos vetas fácilmente rastreables en Rorty: Nietzsche y Dewey); o la domesticación y debilitamiento de pensadores radicales de fuerte implicación antiliberal. Todas estas temáticas, cuanto más avanzamos en nuestro recorrido por el espectro crítico, se vuelven lugares comunes, con lo que la reiteración y los tópicos son inevitables.

VII.4.- Leland, Commay y Burrows: los límites de la conversación

Algo por este estilo sucede con otras críticas provenientes de la órbita feminista postmoderna²⁹. En general, se alaba la tarea de deconstrucción de la filosofía fundacionalista en sus vertientes epistemológica y ético-moral, pero se desprecia de las consecuencias prácticas, y sobre todo políticas, de la hermeneutización de la filosofía en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. El concepto de "conversación" es el que más suspicacias provoca, y se suele tomar como punto de partida para revisar críticamente el pensamiento más reciente de Rorty, en el que esboza su utopía liberal-burguesa postmoderna y etnocéntrica. Así:

Desde el punto de vista de una feminista, para la cuál la "conversación de occidente" significa un lugar de opresión y exclusión, esta insistencia es cuando menos problemática.³⁰

La conversación continúa: sin interrupciones ni ímpetus. Optimista, indiferente a la crítica social, se sabe irrelevante y tan sólo es un juego estúpido para sofisticados.³¹

²⁹ Cfr. Commay (1986), Leland (1988), Burrows (1990).

³⁰ Leland (1988:273)

³¹ Commay (1986:122)

La vaguedad con la que Rorty utiliza el concepto lleva a estas críticas a preguntarse por las "precondiciones de la práctica conversacional", quienes son los actores o conversadores, el "nosotros" concreto dentro del que se ubican los procesos dialógicos y filosóficos, dónde radica la fuerza prescriptiva, moral, de la conversación, y hasta que punto ésta no necesita de justificaciones teóricas y/o axiológicas algo más complejas que la mera descripción³²; todo ello con la finalidad explícita de hacer del pragmatismo un programa filosófico de cambio social, antes que una mera apología del *statu quo* liberal-capitalista:

Precisamente donde el pragmatismo hermenéutico de Rorty, tratado rigurosamente, podría y debería llevar a la filosofía en la dirección de un proyecto crítico general en lo social y en lo político, Rorty se acobarda por las implicaciones potencialmente subversivas y utópicas de su pensamiento y retrocede hacia terrenos más seguros.³³

Y es que estas críticas inciden en que la aporemiaticidad y generalidad iniciales con las que trata Rorty el problema de la conversación y los múltiples vocabularios lo llevan al *cul de sac* de la justificación acrítica y complaciente de las desigualdades sociales que, precisamente, impiden una conversación verdadera, moral y políticamente relevante. Así, el radio de agentes conversacionales se reduce paulatinamente: de la "Humanidad" en general y en abstracto hasta los "liberales occidentales", con lo que en la práctica se deja sin voz a distintas minorías étnicas, sexuales, religiosas o políticas, o a cualquier discurso que ponga en solfa al liberalismo. La abstracción y el desencardinamiento de la conversación obvia también las desigualdades concretas y materiales de los interlocutores: a todos se les supone al mismo nivel de competencia comunicativa (esto es, capacidad de crear y recrear nuevos vocabularios sin distorsiones o manipulaciones de terceros), con lo que se da una falsa idea de homogeneidad y solidaridad comunitaria que dista mucho de la conflictividad real del mundo social³⁴.

Por último, Rorty impide a la política cualquier tipo de referente teórico complejo que permita la superación del actual estado de cosas, y se la considera como una mera contrastación y acción sobre elementos empíricos *ya dados*, con lo que la práctica política se vuelve banal, frívola y complaciente en extremo. En resumen:

Para las feministas, la afirmación de Rorty de que todos los vocabularios están enraizados en las prácticas sociales es anterior al problema político crucial: no es que esto no sea así, sino que, dado lo que hay, qué tipo de vocabularios junto con las prácticas que les corresponden han de ser mantenidos, modificados o eliminados.³⁵

Rorty simplemente disuelve las tensiones dentro del liberalismo como tal, liberándolo de las presiones para que se "complete" o "supere" a sí mismo. Su versión permanece

³² Burrows (1990:322,326-327), Comay (1986:120-121), Leland (1988:274-277)

³³ Comay (1986:25). De la misma opinión es Burrows (1990:323-333), que manifiesta su admiración por los éxitos filosóficos de Rorty, así como deplora sus fracasos teórico-políticos. Ya veíamos esta postura en Bernstein, West o Fraser.

³⁴ Leland (1988:276), Comay (1986:126).

³⁵ Leland (1988:281)

puramente afirmativa, es decir, conservadora: un liberalismo sin apología, sin tensión, y sin los medios para negarse o trascenderse a sí mismo.³⁶

Rorty escribe como si hubiesen razones no-ideológicas para no "poner el liberalismo en cuestión", pero no está claro a qué sirven estas razones al final. Así hace su "apología" del liberalismo, desconcertándonos a aquellos que estamos a la búsqueda de caminos que ayuden a la construcción de teorías políticas que respondan a las demandas actuales.³⁷

Además de constatar las similitudes de las críticas de estas tres autoras con algunas ya vistas, hay que señalar que a Rorty se le discute por abstracción y vaguedad, por quedar preso del racionalismo clásico, por plantear la conversación filosófica, la práctica política y las sociedades liberales en una perspectiva imaginaria, idílica y no conflictiva. Es decir: por resistirse a llevar hasta el final las implicaciones radicales de su propio pensamiento, Rorty se adscribe tácitamente a la tradición que tan duramente a criticado -tanto en lo filosófico-epistémico como en lo estrictamente ético-político³⁸.

Con lo que vuelve a aparecer otra constante del espectro: la acusación de seguir aún en la filosofía, de no haber avanzado seriamente hacia un proyecto de crítica cultural y política que evada la "falacia intelectualista" de la filosofía tradicional. No es extraño, por tanto, que las críticas de Carol Gilligan a la teoría de desarrollo moral de Kohlberg, por androcentrismo y formalismo, que compromete gravemente los fundamentos teóricos de la ética del discurso, sean también dirigidas al modelo conversacional de Rorty³⁹. El cargo en ambos casos es de contradicción, con el agravante axiológico de insensibilidad ante las consecuencias de la teoría y ceguera ante las condiciones materiales y estructurales, y no sólo lingüísticas, de la desigualdad.

VII.5.- Lovibond y Amorós: feminismo y racionalidad ilustrada

Cambiamos ahora de tercio, y dirijámonos a dos autoras que combaten a Rorty desde una posición filosóficamente diferente a la de Fraser. Tanto Sabina Lovibond como Celia Amorós defienden la necesidad de adecuar el aparato conceptual y significativo de la Ilustración a los fines de la teoría feminista. Así, defenderán que es imposible ya no teorizar el proyecto político de emancipación de la mujer, sino simplemente describir cualquier situación de desigualdad e injusticia, si se sigue el consejo rortyano de rechazar planteamientos racionalistas, realistas o universalistas. Ambas pensadoras expresan sus suspicacias frente a una supuesta alianza estratégica del feminismo con la filosofía postmoderna.

³⁶ Comay (1986:127)

³⁷ Burrows (1990:334).

³⁸ Comay (1986:125-128) es la que más insiste en este punto.

³⁹ Leland (1988:278)

Así, la retórica postmoderna encubre para Lovibond una suerte de pluralismo conservador que en la práctica sanciona cualquier forma de relación de dominación, entre ellas la masculina:

El feminismo debe seguir pensando que sus esfuerzos se dirigen no sólo hacia los múltiples programas políticos locales, sino hacia un fin global: la abolición del sistema de clase y género, y las formas de vida íntima que dependen de el [...] Si la mía es una caracterización convincente del feminismo, se sigue que nuestro movimiento debe persistir en verse como componente o resultado de la Modernidad ilustrada, antes que un rasgo (o conjunto de rasgos) "excitante" del panorama social postmoderno.⁴⁰

Del mismo modo, Amorós recurre caracteriza la relación entre feminismo y postmodernismo como una *liaison dangereuse* que, al liquidar el programa de emancipación del sujeto como un mito masculinista, aboca a una suerte de estoicismo espúreo en el que la mujer *qua* mujer, o *qua* sujeto, ha terminado por desaparecer:

Pretendo sugerir que la postmodernidad no es un buen partido para el feminismo y que las feministas deberíamos estar en guardia y ser críticas ante sus maniobras de seducción, así como de recuperación en claves espúrias del discurso feminista. Seyla Benhabib considera la relación entre feminismo y postmodernidad como una "difícil alianza". Ciertamente, tanto el uno como el otro son críticos de la Ilustración y del racionalismo occidental. Pero de ahí no se sigue que vaya en la misma dirección en el sentido de estas críticas como para que puedan ser compañeros de viaje.⁴¹

Otro denominador común de nuestras autoras es la discusión de la idea pragmática del lenguaje que maneja Rorty, sobre todo su giro nominalista y contextualista. Efectivamente, a partir de la discusión acerca del lenguaje moral se reivindicará una teoría metaética y metapolítica cognitivista y universalista, identificada con hitos significativos de la filosofía moderna y contemporánea, como Kant, Marx o Sartre. Desde esta perspectiva y a estas alturas es obvio que la propuesta rortyana no va a ser bien recibida.

Para Lovibond, la noción darwiniana y nominalista del lenguaje que maneja Rorty no deja espacio para la discusión sobre la significación moral en el sentido kantiano, esto es, universal. Tan sólo se apela al éxito en la competición por la supervivencia. No habría modo de tomar una decisión política racional, por ejemplo, acerca de la pornografía y el discurso antipornográfico del feminismo, en tanto que sistemas de signos en conflicto. La adherencia a la moderna teoría de la inconmensurabilidad entre el lenguaje y la realidad, su renuncia a distinguir entre "apariencia" y "realidad", reduce la discusión moral a un asunto de generar efectos en la audiencia para satisfacer los propios fines. La irresponsabilidad, la manipulación y la propaganda campan por sus fueros. El lenguaje es concebido, o bien como un juego de trucos y engaños, o como el campo de batalla para el dominio semántico y pragmático⁴².

⁴⁰ Lovibond (1989:28)

⁴¹ Amorós (1997:349-350). Amorós critica por extenso también a feministas postmodernas como Fraser.

⁴² Lovibond (1992:58-60).

Lovibond prefiere otra visión del lenguaje moral, más acorde a la *phronesis* aristotélica o a los juicios empíricos kantianos, pero también de índole pragmática y reconciliada con la "historia natural" humana: una serie de prácticas sociales y de dominio de reglas dentro de una comunidad actual, en el que el agente adquiere mediante un proceso de aprendizaje el "espíritu" de las prácticas más relevantes. En este entorno pragmático, los agentes son capaces de ponerse de acuerdo, de conocer, la diferencia entre lo real y lo aparente, por mucho que a Rorty le pese.

Quando intentamos describir objetos o estados de cosas dentro de nuestra experiencia (usando, claro está, un lenguaje que nos ha sido enseñado por otros sujetos históricamente situados [...]), nuestra tarea es decir cómo son las cosas *independientemente de lo que en la actualidad se crea que son*.⁴³

La propuesta rortyana de incorporación de nuevos léxicos y redescpciones, el propósito de cambio conceptual y axiológico, no le parece inconsistente con el realismo, sino más bien al contrario. El concepto de "acoso sexual" supone de hecho la redescpción de una serie de prácticas de comportamiento masculino que aún no habían sido integradas o categorizadas intelectualmente. Pero su eficacia pragmática radica en que se ha captado una realidad social injusta que por procesos de distorsión comunicativa habían sido ocultados hasta ahora. Recurrir a la noción de la "autoridad semántica" de los hablantes es insuficiente para explicar la legitimidad moral que pretenden ciertos conceptos, discursos o prácticas sociales.

Porque hay un problema en torno a los procesos de legitimación de tales prácticas. Rorty considera que los criterios evaluativos responden a un ensamble neutral y polimórfico de discursos y valores entremezclados, al servicio de los intereses de la comunidad, y por tanto suscribe una noción emotiva y roussoniana de la solidaridad, sin coerción moral ni justificación racional alguna. La legitimación social se reduce a la cuestión psicológica de una aprobación emotiva del orden social⁴⁴. Lovibond prefiere vincular el feminismo a la idea kantiana de la racionalidad, del compromiso con un programa político universalista que desarrolle un orden social legítimo, esto es, aceptable por cualquier agente racional.

Por otra parte, la insistencia rortyana en los objetivos prácticos, desteoretizados y locales, no evaluables desde criterios trascendentales de justicia, supone desasistir al feminismo de las herramientas conceptuales necesarias para constituir y extender una conciencia política. Lovibond sospecha que tras este movimiento desteoretizador está la nostalgia intelectual por un mundo más simple y menos problemático, un giro elitista que contempla románticamente a las clases bajas, a los excluidos, y que al mismo tiempo pretende controlarlos.

⁴³ Lovibond (1992:65)

⁴⁴ En este punto, Lovibond (1996:68) alinea a Rorty con el pensamiento postnietzscheano en la consideración de la búsqueda de legitimación moderna como un proyecto de afirmación de las agencias de represión política y sexual; la discusión moral es caracterizada como lucha de poder y de esta manera el pragmatismo queda vinculado al machismo irracionalista.

Lovibond también discute la acusación rortyana de esencialismo. Es cierto que cierto feminismo ha caído en la trampa del "Eterno Femenino", del género como una "esencia inmutable". Esta autora plantea la necesidad de una teoría del género, de un concepto de naturaleza humana, pero definido históricamente como un conjunto de creencias acerca de las necesidades y capacidades compartidos por todos los seres humanos. Una noción histórico-crítica de género o de humanidad, como la que articulan los Derechos Humanos, sirve para incorporar o "describir imaginativamente" desigualdades empíricamente detectables a escala mundial (como la diferencia en la renta entre hombres y mujeres).

Pero incluso el esencialismo puede ser preferible al pragmatismo rortyano, en el que la autoexpresión y autoafirmación del sujeto son los únicos fines morales y políticos, pero donde no se discute si dicho sujeto ha tenido ocasión de constituirse, si realmente dispone de medios materiales o simbólicos para hacerlo:

Las feministas que nos remitimos al "universalismo" tenemos una respuesta para esto. El sujeto relevante se constituye relacionamente, esto es, a través de las relaciones de dominación y subordinación que existen entre los dos sexos; y por tanto podemos dar sentido a la idea de "promover los intereses de la mujer" señalando que estas relaciones representan una desviación de la norma moral de la igualdad sustancial (y no formal) en el estatus social. En otras palabras, podemos representar el feminismo como un movimiento de resistencia contra cierto tipo de *falsas pretensiones* de universalidad: la apropiación masculina de una porción excesiva de los bienes y el espacio simbólico.⁴⁵

Sin este plus normativo, el feminismo se reduce a un grupo empírico de individuos dedicado al *lobbying* político y cultural, y sería irrelevante para el elevado porcentaje de mujeres dentro y fuera de las democracias occidentales incapaces de acceder a las herramientas de autocreación y redescrición pública del ironismo liberal. Por eso la idea rortyana de edificación feminista, de "encontrar la identidad moral propia en el hecho de ser mujer", de construir múltiples sororías en la que las mujeres puedan sentirse seres autónomos y libres, tiene ciertos peligros. Rorty intenta describir positivamente un elemento negativo que ha dominado la vida moral: la imposibilidad de ser un agente moral autónomo y femenino a la vez.

Pero no hay nada intrínsecamente feminista en constituir la propia identidad en torno al género. De hecho, la literatura y los medios de comunicación están llenos de ejemplos indeseables de identidades morales femeninas, de relatos bien conocidos de lo que quiere decir "ser mujer". Puede que lo que se necesite sea precisamente lo contrario: la ausencia de una identidad genérica común, constituida hasta ahora en torno al sometimiento y la dependencia. En un mundo sexualmente igualitario, una mujer será tan igual y distinta a otra mujer como a cualquier otro individuo. Frente a la homogeneidad de género y sexo, a la tentación de definir unívocamente la identidad moral, Lovibond apuesta por una autodiferenciación múltiple que de lugar a una sociedad verdaderamente abierta y libre⁴⁶.

⁴⁵ Lovibond (1992:72).

⁴⁶ Lovibond (1992:73-74).

Celia Amorós también va a insistir en este punto. En un excursus en su relato de las vinculaciones entre feminismo e ilustración, intentará mostrar como los procesos de re-significación a los que alude Rorty son en el mejor de los casos espúreos e inoperantes en el plano político, frente a la innovación conceptual y relevancia práctica de la retórica ilustrada, en la que las mujeres pueden encontrar herramientas definitivas y de largo alcance para emprender una re-significación igualitaria real. La razón universal es el criterio que permite "irracionalizar" los juegos de lenguaje machistas, y en ese sentido se presenta como espacio idóneo para la reconstrucción de un paradigma teórico feminista. Porque Rorty tiene una idea errónea del "universalismo moral":

Pero Rorty atribuye al universalismo la asunción de que "el espacio lógico" en el que se mueve la deliberación moral -y política, añadiríamos por nuestra parte- estaría ya delimitado de una vez para siempre en cuanto a las posibilidades de definir dentro de su marco las cuestiones pertinentes. Pretendo poner de manifiesto que esta atribución es errónea, al menos en lo que concierne a las feministas que nos vinculamos a las premisas del universalismo.⁴⁷

Amorós utilizará a Olympe de Gouges o Mary Wollstonecraft como ejemplos históricos en los que la retórica universalista se utiliza precisamente para re-significar el lenguaje, para mostrar hasta que punto el espacio lógico de ciertos conceptos es insuficiente o no ha sido del todo explorado. En este sentido, el lenguaje ilustrado tiene una enorme capacidad de re-significación, mediante el proceso de irracionalizar ciertos usos comunes desplazando la significación hacia entornos hasta ahora ignorados, como el privado o el doméstico. El lenguaje emancipatorio no puede ser creado *ex nihilo*, tal y como Rorty parece suponer, sino re-significando los lenguajes ya existentes, en este caso usando el lenguaje universalista para formular descripciones alternativas que permitan al oprimido definirse como tal. Se debe acometer una profundización radical en la regla de uso que constituye el lenguaje, completada con un relato histórico que exponga los efectos de tal radicalización, y no abandonarse a la pluralidad wittgensteiniana de los juegos de lenguaje cerrados e inmodificables.

Del mismo modo, la consideración pragmático-lingüística del feminismo deja fuera otro tipo de estrategias no lingüísticas históricamente relevantes, como la manifestación o la huelga de hambre de las sufragistas. Es el precio que paga Rorty por rechazar un "realismo" básico, que se refiera a estructuras de dominación antes que a usos lingüísticos. En este sentido, la distinción entre la verdad y la realidad social concreta es fundamental para salir de la mera constatación descriptiva y pasar a la praxis transformativa:

El enunciado de que las mujeres son "seres humanos de verdad" -pese a que en la realidad social no se reconozca su estatuto como tales- es un enunciado normativo y contrafáctico, que se contrapone a otro descriptivo. Es tautológico que, si definimos como "seres humanos de verdad" los que en la realidad social son reconocidos como tales, las mujeres no lo son. ¿En qué sentido razonable, pues, puede decirse que lo son? En el de que deberían serlo, es decir, deberían ser reconocidas y tratadas como tales.⁴⁸

⁴⁷ Amorós (1996:177).

⁴⁸ Amorós (1996:183).

El feminismo ilustrado, lejos de apelar a un "realismo ahistórico", pretende mostrar como las reglas de uso de ciertos términos conceptos han estado limitadas o sesgadas por apropiaciones arbitrarias, por una "universalidad sustitutiva" por la cual el varón restringía lo universal a su propio género y excluía a las mujeres. No hay aquí oposición entre "fenómeno" y "noúmeno", sino una abstracción polémica que irracionaliza ciertos usos o juegos de lenguaje sancionados socialmente, por su oposición a la esfera de sentido que el mismo lenguaje avanza.

El feminismo debe usar las abstracciones ilustradas para mostrar como han sido sistemáticamente limitadas o restringidas, debe dar una lectura radical y transgresora que genere efectos de incoherencia con el *statu quo* —es decir, que haga imposible su utilización restrictiva. Como puede verse, Amorós utiliza una retórica pragmatista, pero no del tipo rortyano. Prefiere optar por otros teóricos, como McCarthy, que disponen de una teoría pragmática que mantiene el universalismo sin caer en la ingenuidad, pero sin hacer concesiones al pragmatismo postmoderno contextualista.

Otro elemento que no parece plausible es la referencia a la profecía, a la creación de nuevos lenguajes y usos antes que la radicalización de los disponibles. Amorós analizará la evolución del principio de *isonomía* en los sofistas "de izquierda", que la utilizaron para señalar la irracionalidad de la esclavitud, frente a la transformación eufemística de los estoicos, que subjetiviza o interioriza el problema - sólo son esclavos los que no dominan sus pasiones- dejando intactos los mecanismos de dominación social. Ciertamente se produce un cambio en el universo simbólico, pero nada más: es una mistificación que en ningún momento amplía el ámbito referencial ético-político en el que se mueven los sujetos, no supone un cambio en las estructuras sociales de dominación. El proceso de invención utópica, de generación de una nueva comunidad imaginaria mediante el uso de nuevos lenguajes y la configuración de una nueva autoridad semántica, de creación de "clubes" o grupos de filiación para la autoafirmación de la propia identidad, es un primer paso que debe estar seguido de medidas políticas concretas que fuercen el cambio en toda la sociedad,

El problema fundamental de la perspectiva pragmatista es que la utopía feminista no ha podido ser desarrollada simbólica y efectivamente hasta la aparición de la Ilustración, y precisamente el feminismo actual sigue viviendo de sus réditos:

Rorty pretende poner en la cuenta de la imaginación toda la fuerza que deniega a la crítica racional. Pero, por desgracia, la imaginación del oprimido [...] tiene también sus hipotecas, y a los visionarios de nuevas comunidades quizá no les estorbe del todo - memoria, razón e imaginación son al menos igualmente necesarias para los oprimidos- saber adónde se ha ido a parar históricamente cuando se han tomado determinadas sendas.⁴⁹

Por eso el giro pragmático-imaginativo de Rorty, su insistencia en desembarazarse de los "muebles viejos" de la Ilustración para sustituirlos por otros de factura postmoderna, le parece una recomendación no sólo inconsistente con el progreso histórico del feminismo, sino insuficiente para su culminación. Es una "pirueta en el vacío" sin sentido para los realmente oprimidos.

⁴⁹ Amorós (1996:193-194).

Si exceptuamos los motivos específicamente feministas, vemos como la crítica de Lovibond y de Amorós es totalmente asequible a la de Putnam, Apel, Habermas o McCarthy. Tanto las acusaciones (relativismo, irracionalismo, elitismo) como las alternativas (programa racionalista fuerte, informado teóricamente, que sirva de guía para cambiar instituciones y prácticas sociales) siguen la estela de los críticos mencionados. En este sentido, el feminismo se distingue como una especie más dentro de la "crítica racional de la realidad social", cuyo objetivo general sigue siendo la emancipación frente a cualquier tipo de represión o dominación: sea esta de género, raza, nivel económico, etc.

Aunque Rorty no responda a estas críticas, podemos imaginar una respuesta a partir de lo visto en el capítulo anterior: acusaciones de esencialismo y fe inopinada en el discurso de la modernidad, distinción entre la práctica intelectual imaginativa de ampliar los espacios simbólicos con la práctica política empírica de fomentar instituciones menos injustas, negativas a establecer teorías del agente o del lenguaje a partir de teorizaciones filosóficas, etc.

VII.6.- Conclusión: la política feminista y la emancipación

Recapitulando las críticas y respuestas vistas en este capítulo, podemos decir que Rorty ha precisado sus planteamientos y rechazado o matizado ciertas interpretaciones o lecturas de su pragmatismo, mientras que ante otras calla (y otorga, que diríamos siguiendo al refranero). Las acusaciones de vaguedad y formalismo en su concepto de "conversación", de desatención a la concreción histórica y al desarrollo de programas ético-políticos críticos con el liberalismo, o de conservadurismo y actitud pro-*establishment* son revisadas y criticadas, planteando una noción de comunidad orientada hacia el cambio futuro, antes que hacia la fundamentación o diagnóstico sólido del presente, y siempre centrada en los cambios de vocabularios y la redescipción. El contraste entre filosofía fundadora y post-filosofía pragmatista sigue en pie, así como la crítica a la teoría política y a su supuesta utilidad emancipadora.

Lo que no parece claro es la suerte que corre la distinción público-privado, tras este tránsito por la tradición feminista. Rorty plantea el desgarramiento íntimo, en última instancia el sufrimiento, de distintas mujeres-poetas (Dickinson, Wollstonecraft, De Gournay, Rich) como una imposibilidad efectiva de integrar no sólo íntima sino públicamente -esto es, en diálogo o conversación con otros- las cualidades de "ser mujer" y "ser poeta" en un proyecto sólido y propio de identidad personal. La construcción de nuevos léxicos que posibiliten mejores redescipciones es siempre un asunto de comunidades reales anticipadas imaginaria y no normativa y contrafácticamente.

Lo público y lo privado parecen fundirse momentáneamente en la noción de *redescipción*, como forma de constituirse persona, como manera de acceder a un rol dentro de la comunidad -que a su vez definirá, a través de la "autoridad semántica"

sobre los agentes morales, los límites de lo público y lo privado. Si planteamos esta cuestión de manera más política, se ve claramente como el movimiento feminista parte de -y tiende hacia- una redefinición completa de dichos límites, un cuestionamiento radical de lo público (como ámbito de lo político, dominado por el varón) y de lo privado (como ámbito de lo personal, de lo ámbito, construido fundamentalmente en torno a la mujer-madre como eje de la vida familiar). Con lo que la firmeza inicial de la separación rortyana entre ambas esferas parece desaparecer, después de sus invectivas contra el orden moral y léxico establecido y la necesidad de comunidades que en la práctica generen sus propios lenguajes y formas de vida.

Pero no olvidemos la cita con la que abríamos este capítulo, que refrendaba la renuencia rortyana a identificar su formulación escindida de la autocreación privada y la responsabilidad pública en con los debates feministas acerca de la privatización de lo femenino como técnica de dominación. De hecho, en su escrito sobre feminismo Rorty recurre a la imagen del poeta (o mejor, de la poetisa), con lo que el "impulso romántico" denunciado por Fraser parece seguir teniendo vigencia. Lo que si nos parece es que a partir de la redescrípción privada se sigue un trastocamiento de las responsabilidades públicas, y viceversa. Cuando un "sin voz", una mujer por ejemplo, logra redescríbirse a sí misma de forma exitosa (es decir, generando su propio vocabulario autónomamente), lo hace siempre dentro de una sororía que le permite descubrir y reiventar dicho vocabulario, hacerlo suyo. Rorty no ignora este dato, es más, hace hincapié en él.

Es decir, a través de lo público se construye el entorno privado. De la misma manera, no parece haber manera de ejercer una responsabilidad pública, un compromiso ético-político por una causa (la liberación de la mujer), si no se dispone de una cierta autonomía léxica que permita constituir los léxicos tanto de la mujer oprimida como de la posible mujer emancipada. Hay que disponer de una identidad privada ya redescríta o susceptible de serlo. Además, no podemos imaginar el modelo de cambio moral a través de la modificación de las prácticas discursivas al que alude Rorty sin plantear una conexión fuerte, una suerte de mecanismo de realimentación, entre las esferas pública y privada.

A modo de síntesis y recapitulación, el análisis de la confrontación de Rorty y distintas pensadoras feministas ha servido para problematizar la conflictiva relación público-privado, desvincular al pragmatismo del conservadurismo político, o al menos no verlo como un corolario evidente de aquél, precisar el concepto de conversación en tanto que espacio pragmático de conformación de identidades y comunidades morales, una conversación siempre situada y susceptible de ser cada vez más inclusiva, y repasar las razones del descrédito rortyano hacia los metarrelatos, en este caso los de emancipación política, tanto los abstractos de tipo filosófico como los más concretos y prácticos, de tipo político.

Desde el punto de vista de la crítica, sobre todo aquella de raigambre racionalista e ilustrada, estas precisiones son del todo insuficientes. Porque si hay algo que se aprecia en la teoría feminista es una vinculación fundamental entre lo ético personal y lo político comunitario y público, más allá de la sororía o el "guetto" cultural. La

incorporación de la mujer al mundo ético y político no puede darse por la vía re-descriptiva, sino por acciones públicas que atraviesen todo el cuerpo social.

VIII- CONCLUSIONES

VIII.1.- Más allá de la "lectura normalizada": Rorty como mediador

Esta tesis doctoral venía delimitada metodológicamente por un objetivo general: la exposición de los "efectos de lectura" de Rorty en la filosofía actual, de qué manera han entendido sus contendientes sus propuestas y cuál ha sido la respuesta a sus envites. Hemos optado por una reconstrucción polémica de su discusión con algunas de las más importantes corrientes de la filosofía contemporánea. En ese sentido, creemos que los objetivos doxográficos y expositivos propuestos han sido satisfechos. La organización de estos efectos de lectura en un espectro crítico más o menos consistente ha venido facilitada por el alto grado de similitudes y coincidencias entre los críticos, pese a provenir de entornos filosóficos muy dispares, a veces opuestos. En muchas ocasiones el espectro crítico nos ha ayudado a señalar las ambigüedades y dificultades del pensamiento rortyano, a tematizarlas y discutir las.

Pero también hemos constatado ecos de lo que denominábamos la "lectura estándar o normalizada" de Rorty, invariablemente escandalizada y alarmista, siempre a partir de algún "espectro" filosófico o político: el relativismo ontológico o moral, el nihilismo irracionalista, el esteticismo romántico, el cinismo elitista y frívolo, el conservadurismo político y el imperialismo cultural *yanqui*. Estas acusaciones, veladas o explícitas, sirven de estrategia retórica para minimizar los efectos de lectura de Rorty, para desacreditar el valor de sus propuestas, para ignorar o no tomar en serio su discurso. Aquí tenemos una interesante paradoja: en el intento de mostrar la "falta de seriedad" de Rorty, algunos críticos recurren al lenguaje "no serio" de la hipérbole, la prosopopeya, la antonomasia y demás tropos literarios.

Porque una primera conclusión de este trabajo es que la "lectura estándar o normalizada" de Rorty, los espectros antes citados -y muchos otros *ad hominem*- restan eficacia a la crítica, por cuanto desfiguran los problemas tratados e impiden aprovechar, o al menos presentar adecuadamente, los elementos originales o valiosos de su pensamiento. Por eso Bernstein intenta desactivar las acusaciones de historicismo, relativismo, escepticismo y nihilismo, dando una descripción alternativa del relato rortyano. También Habermas utiliza a Rorty para redefinir y desepistemologizar su concepción de la verdad. Y Derrida agradece la lectura optimista y filantrópica que Rorty hace de sus textos.

En estos tres casos el efecto principal es el comienzo de una conversación filosófica, de una polémica, incluso de una disputa y un distanciamiento, pero no de un anatema. Sin embargo, las acusaciones reiteradas de relativismo, nihilismo o defla-

cionismo postmoderno, por ejemplo, tan sólo cierran en falso la discusión. Si al solipsista se le refuta pateándole, como quería Samuel Johnson, parece que a estos especímenes basta con dejarlos hablar: entran en contradicción lógica o performativa, socavan las bases de su propio discurso, lo que dicen en último término carece de sentido. La misma acusación hace que toda conversación quede fuera de lugar.

Por otra parte, en el espectro crítico encontramos relativistas éticos aunque no ontológicos (Williams), realistas absolutos o críticos (Searle, Putnam), realistas "hermeneúticos" (Taylor), postmodernos nihilistas críticos con el irracionalismo (Vattimo) y postmodernos universalistas críticos con el nihilismo (Madison), feministas universalistas que rechazan la posmodernidad (Lovibond), feministas postmodernas que rechazan el universalismo (Fraser), etc. La marcada pluralidad del espectro crítico invalida el recurso a los "espectros" filosóficos, más bien exige de su exorcismo en la forma de aclaración y discusión minuciosa.

Otro efecto de esta "lectura normalizada" es una evaluación equívoca de la influencia de Rorty en la situación de la filosofía en este comienzo de siglo. Como hemos visto, su particular *modus operandi* -la "malinterpretación vigorosa" de otros pensadores, la conversación con los coetáneos, las recontextualizaciones más familiares o más idiosincráticas- le permiten integrar en varios relatos más o menos coincidentes a pensadores tan dispares como Quine y Heidegger o Habermas y Derrida. Su giro pragmático-retórico (y profesional) hacia la crítica literaria aproxima la filosofía a las humanidades, y da pistas de hacia dónde quiere llevar Rorty el debate filosófico.

Así pues, Rorty puede ser presentado como el *mediador* por excelencia de la filosofía más reciente. Su obra puede ser vista como un compendio significativo de los temas más importantes de la filosofía contemporánea, como una interesante síntesis doxográfica de la filosofía en el fin de siglo. Rorty rechaza haber dado un "giro radical" o un "salto gúestáltico" a la filosofía occidental: más bien se define como divulgador, propagandista o pedagogo. Sus críticos más acérrimos, aunque rechacen la dirección que toman sus planteamientos, suelen aceptar las conexiones y similitudes que establece entre pensadores y tradiciones distintas y sobre los que articula sus polémicas tesis.

Hemos podido identificar algunas de sus contribuciones: la localización de elementos pragmáticos en la filosofía tardoanalítica y europea, la exploración de las relaciones entre hermeneútica y deconstrucción, la discusión sobre la relevancia política de la postmodernidad filosófica, o la necesidad de un programa socialdemócrata que ilusione y seduzca a la izquierda moderada. Frente a las limitaciones de la "lectura normalizada", creemos que nuestra aproximación nos ha permitido presentar a Rorty como una de las figuras más importantes y originales de la filosofía de finales de siglo XX, y al mismo tiempo señalar el mismo devenir actual de la filosofía, sus figuras más ilustres, los problemas y tensiones que la atraviesan.

VIII.2.- Desplazamiento axiológico y secularización de la filosofía

Al dividir el espectro crítico por tradiciones o movimientos filosóficos, hemos podido concentrar y resumir ciertos ámbitos del debate. Así, en la discusión con la filosofía analítica el tema estelar era la verdad y el realismo ontológico o epistemológico, y las críticas tomaban la forma de acusaciones de relativismo. Cuando abordábamos la hermenéutica volvían a aparecer cuestiones epistemológicas, pero esta vez centradas en la especificidad de las ciencias sociales y morales y en la necesidad de construir una racionalidad hermenéutica con pretensiones veritativas, con lo que la mayoría de las acusaciones ahondaban en el irracionalismo. En el caso de la deconstrucción, los críticos denunciaban la transfiguración de un método racional o trascendental de análisis textual con efectos sociales y políticos en una actitud romántica y esteticista marcadamente conservadora.

En el capítulo dedicado al pragmatismo y a la pragmática universal veíamos una combinación general de todas las críticas, guiadas por consideraciones acerca de la necesidad de una reelaboración de los conceptos epistemológicos y éticos de la filosofía moderna en términos pragmáticos de una teoría de la comunicación y de la comunidad, antes que su abandono definitivo. La argumentación y la crítica racional como característica fundamental y objetivo irrenunciable de la filosofía pragmatista era el principal tópico de la discusión con los críticos. Y para terminar, en el capítulo dedicado al feminismo, además de las críticas ya mencionadas, se denunciaba como la distinción entre lo público y lo privado y el anti-representacionalismo nominalista minaban las posibilidades emancipatorias de una teoría política feminista y respaldaban las instituciones (y desigualdades) de las sociedades liberales.

En general, casi todo el espectro crítico suscribe cuatro supuestos fundamentales:

- i) la necesidad de una teoría filosófica de la verdad y de la racionalidad, libre de residuos metafísicos y desarrollada a partir de alguna concepción del lenguaje, del agente y de la comunidad;
- ii) la relevancia de esta teoría para describir y modificar las prácticas sociales, para desarrollar propuestas teóricas de tipo ético-político que posibiliten el cambio social;
- iii) la importancia de la filosofía como matriz fundamental de interpretación y estructuración de la cultura y en el desarrollo de una idea de Humanidad;
- iv) el peligro de renunciar a alguno de estos supuestos, so pena de caer en la irresponsabilidad intelectual y moral.

Rorty, por su parte, procede a desplazar o dislocar estos elementos de la siguiente manera:

- i) la consideración de la verdad como justificabilidad en un contexto determinado, lo que supone rechazar cualquier noción absoluta, trascendental o intrínseca de "verdad" y

"realidad", y por tanto renunciar a fundamentar filosóficamente el conocimiento, la moralidad o el arte.

ii) la irrelevancia y futilidad de las teorías filosóficas, en tanto que inocuas y desfundadas (o peor aún, idiosincráticas o totalitarias), para la elaboración de programas políticos;

iii) la hibridación de la filosofía con otros discursos académicos y culturales, sobre todo la literatura, en la creación imaginativa de nuevas comunidades cada vez más inclusivas y menos humillantes;

iv) el distanciamiento irónico frente a las propias creencias filosóficas y la disolución de la idea reflexiva de "responsabilidad moral" en la solidaridad dialógica pública y la autocreación privada.

Hemos dicho que Rorty desplaza o disloca, y no rechaza, los supuestos de sus críticos. En efecto, Rorty no niega que existan la verdad o realidad, ni que la filosofía pueda tener querencias políticas, ni que la historia intelectual de occidente no pueda ser entendida sin la antaño *regina scientiarum*, ni que ciertos comportamientos intelectuales puedan ser moralmente reprochables -esto es, crueles. Pero tampoco cree que estas y otras cuestiones hayan de ser asumidas *tout court*. Por eso creemos que las acusaciones de relativismo, irracionalismo o esteticismo extravían su objetivo, en tanto en cuanto nuestro autor se desembaraza de los mecanismos filosóficos y axiológicos que sustentan estas posturas y las contrarias.

A nuestro parecer, el movimiento clave de Rorty es un *desplazamiento axiológico de la verdad a la solidaridad*, esto es, la sustitución de los criterios ontoepistemológicos de valoración intelectual (verdad, racionalidad, validez, objetividad, fidelidad) por otros de tipo ético-político, morales en último término (solidaridad, diálogo, acuerdo, autocreación, lealtad). La sustitución de la necesidad por la contingencia a la hora de evaluar y justificar nuestras creencias es otra manera de describir el mismo proceso, por su insistencia en la provisionalidad e indeterminación de los resultados de todo juicio valorativo.

Por lo general, casi todas las oposiciones que maneja Rorty en sus textos (realidad/apariencia, conmensuración/conversación, epistemología/hermeneútica, sistematicidad/edificación, metafísico/ironista, serio/no serio, amén de las que oponen a los "otros" frente a "nosotros los pragmatistas") se refieren a este mismo desplazamiento. Porque no creemos que deban ser consideradas como dicotomías *strictu sensu*, es decir, como un sistema de oposiciones binarias de tipo lógico o semántico, mutuamente excluyentes, con contenidos proposicionales contradictorios.

Si es así, algunos críticos acertarían al situar el neopragmatismo aún dentro de la tradición epistemológica, o preso de las aporías metafísicas. Rorty no pretende resolver filosóficamente las oposiciones binarias de la metafísica, sino proponer una nueva forma de leer a los clásicos y entender nuestra actividad intelectual. La

preferencia por el segundo término es una marca del desplazamiento, esto es, una anulación pragmática de la oposición binaria.

Lo que persigue Rorty es la paulatina disolución de los límites entre las esferas de valor platónico-kantianas, entre el conocimiento, la moral y el arte, en favor de un modelo indiferenciado de valoración contingente. Este motivo ya está presente en los esfuerzos de Dewey para dar con una teoría de la indagación o de la valoración que pudiera referirse indistintamente al estudio de la naturaleza, a la resolución de dilemas morales o a la creación artística. Pero Rorty da un paso más al desembarazarse de la misma noción de *teoría*, es decir, de cualquier criterio normativo para determinar lo veritativo o lo epistémico. El camino para este desplazamiento no puede venir marcado por una argumentación racional, del mismo modo que su destino no puede ser una teoría nueva. El carácter *negativo*, terapéutico o deconstructivo del trabajo filosófico de Rorty tiene aquí un sentido claro: evitar el retorno a la filosofía sustantiva, a la metafísica.

Y también tiene una dimensión *romántica y trágica*, que por otro lado es propia del pragmatismo. La imagen cervantina del "caballero pragmatista" luchando contra gigantes que resultan ser molinos es usada por varios críticos del espectro. Asumir este desplazamiento axiológico supone dejar de confiar en la posibilidad de caracterizar adecuadamente las propiedades intrínsecas de la realidad, y concentrarse en la autocomprensión y determinación de la propia identidad y acción en dos ámbitos: como miembro de una comunidad cada vez más amplia de ciudadanos (sujeto político), y como individuos particulares inmersos en la tarea de redescibirse y autocrearse privadamente (agente moral). Rorty intenta combinar sin confundir la imaginación quijotesca con el practicalismo sanchesco. La imposibilidad de aunar bajo un único manto teórico la sublimidad y la decencia, el compromiso solidario con los otros y el compromiso identitario con uno mismo, es un corolario natural del abandono del proyecto metafísico. En ambos casos, el individuo es instado a proceder reflexivamente a partir de los materiales disponibles -la comunidad de pertenencia- sin ningún tipo de respaldo exterior que dote de coherencia, sentido o unidad a la existencia humana.

Este desplazamiento axiológico es un claro ejemplo de *secularización* cultural, y por eso sólo es aplicable a las sociedades post-teológicas occidentales. Por eso también el etnocentrismo es otra consecuencia evidente de este desplazamiento. Rorty pretende en último término eliminar el barniz teológico que aún reviste a la filosofía moderna, desvelar las raíces mitológicas y la nostalgia de lo absoluto que encubren algunos programas filosóficos contemporáneos.

Es significativo que Rorty recurra más de una vez a las comparaciones entre la situación de la filosofía en la modernidad con la situación de la religión y la teología en la Edad Media. En varios lugares sugiere que los filósofos modernos hablan de "Verdad" o "Racionalidad" en un sentido redentor, teológico, tal y como los pensadores medievales hablan de "Dios". De hecho, en los cuatro supuestos que maneja el espectro crítico podemos sustituir a aquéllas por ésta, y tendremos un discurso netamente teológico, pre-moderno. Obviamente, la cuarta observación, la denuncia de irresponsabilidad moral, se transforma en una acusación de herejía. Y esto también

explicaría la virulencia de ciertos representantes del espectro crítico. Podemos entender el discurso rortyano como una apuesta por el agnosticismo, o más bien por el *ateísmo*, frente al gnosticismo teísta que se divisa detrás de varias teorías de la verdad, de la realidad, del lenguaje, etc. de la mayor parte de la filosofía contemporánea. Su desdén hacia los resabios mesiánicos y cosmológicos del último Heidegger va en esta dirección, así como su preferencia por el Derrida más personal e inclasificable, no susceptible de epistemologización. Dewey, ateo, intentó asimilar la religión a la filosofía pragmática por medio de la identificación del "amor a Dios" con la plena participación en el romance comunitario. Para Rorty, Habermas hace algo parecido pero recurre a subterfugios *sub specie aeternitatis* como la validez universal; o Putnam con su realismo post-ontológico que articula una imagen moral del mundo. En todos estos casos Rorty percibe el intento, ya bastante desacreditado, de encontrar un sustituto plausible al Dios judeocristiano.

Por ello la filosofía debe abrogar sus pretensiones de convertirse en el árbitro definitivo de la *Weltanschauung* occidental, y contentarse con su más modesto papel de mediadora entre conversaciones plurales e indecidibles. Si la privatización de las creencias religiosas posibilita la aparición de instituciones democráticas y garantiza la posibilidad de autocreación individual, la privatización de las creencias filosóficas puede suponer un paso más en el afianzamiento de una autopercepción discursiva y plural de las sociedades occidentales. Esta es la ventaja a largo plazo que Rorty encuentra en la filosofía pragmatista.

VIII.3.- Identidad filosófica, profesionalismo y élite cultural

Una denuncia generalizada del espectro crítico es la de la interpretación parcial, tendenciosa o errónea de los filósofos que discute. Los deweyanos no aceptan su caracterización de Dewey, ni los heideggerianos la de Heidegger, ni los derridianos la de Derrida. Los filósofos analíticos creen que Rorty caricaturiza su tradición intelectual, de la misma manera que los hermeneúticos opinan que Rorty no termina de comprender del todo sus implicaciones filosóficas. Incluso pensadores progresistas no dudan en vincular a Rorty a lo peor del reciente conservadurismo norteamericano, y su discusión de los hitos de la izquierda estadounidense se vuelve una lectura revisionista y propagandista que en último término legitima el *statu quo*.

En todos estos casos se cuestiona tanto la fidelidad de la lectura cuanto las verdaderas intenciones del intérprete. Una vez más, el discurso rortyano *no es serio*, no se corresponde con la tarea de reconstrucción racional que debe llevar a cabo el filósofo. Tal y como nosotros lo vemos, Rorty tan sólo pone en práctica su propuesta de considerar la indagación textual como un proceso de continua recontextualización, al servicio de los intereses de solidaridad y autocreación. La "fidelidad" no puede ser un objetivo hermeneútico, y la neutralidad axiológica y la búsqueda de la verdad trascendental en el texto no están en la agenda del pragmatista.

Creemos que los ataques neopragmatistas al "profesionalismo" filosófico tienen más alcance que la crítica a ciertas escuelas por fomentar el *esprit de corps* exclusivista, con prácticas como la canonización ciertos problemas como "serios" o "reales", desarrollo de jergas cada vez más complejas y esotéricas, veto a otras formas de hacer filosofía mediante el control de departamentos universitarios y publicaciones, etc.; o el lamento nostálgico por la desaparición del filósofo de perfil deweyano, comprometido con la sociedad de su tiempo y presente en la tribuna pública en múltiples frentes.

El deslizamiento axiológico implica que la formación filosófica ha de ser concebida como un *proceso conversacional de construcción de la propia identidad moral*, de edificación o maduración. Considerar la filosofía como género de escritura es pensar al filósofo como miembro de una comunidad reducida que lee y escribe imaginativamente sobre un conjunto heterogéneo y cambiante de libros, y que en contadas ocasiones puede generar cadenas de efectos en otras comunidades más amplias. De hecho, cualquier colectivo académico o intelectual -científicos, críticos, artistas, poetas- es caracterizado en estos mismos términos.

En este punto el problema del elitismo nos parece difícilmente resoluble. Desde la perspectiva rortyana, la imagen filantrópica del intelectual al servicio de la Humanidad -el pensador preocupado por los "problemas del hombre", tal y como decía Dewey- queda bastante cuestionada, casi tanto como la del incansable y desinteresado buscador de la Verdad Absoluta. No olvidemos que la solidaridad pública carece de fundamentos, y que por desgracia el intelectual desarrolla la mayor parte de su actividad en el minoritario y exclusivo mundo académico. La aspiración a "comunidades cada vez más inclusivas" es simplemente una *esperanza sin fundamento*, articulada emotivamente en la convicción de que ciertas instituciones son menos crueles que otras, y que deben ser generalizadas.

Pero no todos leemos los mismos libros; de hecho somos muy pocos los que podemos permitirnos usar nuestro tiempo para leer. El programa rortyano de edificación le está vedado a la mayoría de los seres humanos, y nuestro autor es plenamente consciente de ello. Por eso la "conversación de la Humanidad" de Oakeshott es reducida en sus últimos trabajos a la discusión entre departamentos universitarios, o al debate político entre liberales, o al intercambio de gustos y pareceres entre lectores de novelas. No creemos que haya cinismo en la propuesta rortyana sino más bien coherencia, pero una coherencia que apuesta en último término por las clases intelectuales y universitarias. Por eso hace tanto hincapié en la política educativa en la enseñanza secundaria como en la superior: ahí es donde se forman los "nuestros", la comunidad a la que pertenecemos. El esfuerzo imaginativo de incorporar a los "otros" parece quedar fuera del ámbito del filósofo, pero al alcance del novelista, del antropólogo, del historiador, del pedagogo o del político.

De todas formas, aquí tenemos un nuevo marco para comprender las críticas más furibundas del espectro, aquellas en las que discípulos exasperados intentan rescatar al maestro de las malinterpretaciones tendenciosas. Estas pueden ser entendidas como un efecto moral, es decir, como el intento de reconstruir la propia identidad

dañada por una redescrición impuesta en el léxico último, expresada en unos términos que no son propios. En términos rortyanos, la acusación de falta de seriedad se traduce en una denuncia por *crueldad*. Rorty es cruel con los filósofos que redescrive, y con sus discípulos que no se reconocen en tal caracterización. Claro que Rorty puede también argumentar del mismo modo, sugiriendo que estas acusaciones desfiguran y violentan la auto-comprensión de su propio pensamiento: "así descrito quedo muy mal". El giro axiológico identitario queda así consumado por ambas partes.

VIII.4.- Sustituciones y tensiones

Para terminar, queremos incluir un repaso somero de las consecuencias del desplazamiento axiológico propuesto por Rorty en el ámbito de la teoría ética, así como señalar brevemente las tensiones o problemas más importantes de la propuesta rortyana. En el capítulo II aventurábamos como hipótesis interpretativa que Rorty esbozaba una suerte de metaética negativa, deconstructiva o contingente, crítica con el proyecto moderno de análisis y fundamentación racional del discurso moral.

Rorty procede a la sustitución de conceptos fundamentales del "léxico último" de la teoría ética, dado que el desplazamiento axiológico desarticula de alguna forma la división metodológica entre metaética, ética normativa y moralidad práctica. Si la moralidad y la prudencia no son sino distintos grados de contingencia axiológica, el léxico tradicional de la teoría ética ha de ser reformulado. Al hilo del desplazamiento de la verdad hacia la solidaridad, algunas de las sustituciones sugeridas serían:

- i) la *validez universal* por la *inteligibilidad narrativa* ante uno mismo y ante la propia comunidad, en tanto que criterio para determinar la pertinencia e importancia del discurso, sobre todo en sus efectos de inclusividad comunitaria y percepción del sufrimiento ajeno;
- ii) la *conciencia moral* por la *competencia redescritiva* o autoridad semántica en la selección de léxicos, en dos ámbitos interrelacionados: como miembro comprometido con una sociedad libre y como individuo librado a la contingencia en la formación de su identidad privada;
- iii) la *responsabilidad moral* ante una ley moral universal o una instancia subjetiva como la conciencia por la *lealtad ampliada* hacia sujetos y grupos en cuyos valores e instituciones podamos reconocernos;
- iv) la *argumentación moral* o *justificación normativa* por la *persuasión no humillante* en la interpelación moral y la reelaboración discursiva de los valores;
- v) la *fundamentación racional* por la *edificación* o *educación moral* como objetivo último de la ética, y en último término la *filosofía* por la *literatura* como ámbito pedagógico idóneo.

En cuanto a las tensiones, ya han sido ampliamente discutidas en el trabajo:

i) Lo *público* y lo *privado*. Lejos de ser una simple máxima prudencial para evitar que las ansias de redescipción privada se interpongan con el compromiso público de solidaridad, esta distinción atraviesa aspectos metaéticos y éticos fundamentales, y plantea una dualidad problemática en cuanto al lenguaje y la acción morales. El agente moral aparece escindido en dos procedimientos de valoración diferenciados y en algún caso inconsistentes.

ii) lo *etnocéntrico* y lo *etnoperiférico*. La determinación del "nosotros" frente al "ellos" genera una asimetría problemática, que de por sí mina el esfuerzo de inclusividad creciente. El propio holismo y nominalismo rortyanos excluyen la posibilidad de encontrar un conjunto de valores o prácticas más básico o fundamental (o simplemente consensuado) en torno al que articular el modelo de comunidad vinculante. Nunca queda claro ese "nosotros", por lo que existe la posibilidad de la perpetuación de la exclusión arbitraria de los "otros" (mujeres, minorías étnicas y sexuales, etc.).

iii) lo *político* y lo *filosófico*. Aunque Rorty pretenda mantener separadas ambas esferas, nos hayamos ante un problema similar al del punto i). No sabemos si esta distinción es política -con lo que el discurso filosófico que la hace plausible sería totalmente superfluo- o propiamente filosófica -con lo que Rorty entra en una flagrante contradicción. Si la filosofía careciese totalmente de relevancia cultural sería en efecto ingenuo utilizarla con fines políticos. Pero Rorty pretende redefinir su papel, y no excluirla de la conversación de occidente. En todo caso, el pragmatismo se presenta políticamente como una filosofía *democrática y progresista*.

iv) lo *literario* y lo *vivencial*. La construcción de la identidad moral se desarrolla siempre en un entorno formativo literario, textual, vinculado a un colectivo dado -el de los intelectuales, pensadores y escritores occidentales. El modelo de agente moral puede ser más o menos complejo y sofisticado, en la medida en que se vuelve elitista y restrictivo. La humillación real en entornos extraliterarios como los económicos parece que sólo puede ser descrita en términos literarios.

Así mismo, el optimismo y la confianza en las instituciones y prácticas de la democracia norteamericana son quizá excesivamente infundados, vistos los recientes acontecimientos internacionales.

BIBLIOGRAFÍA

Libros de Rorty traducidos al castellano

- GL* *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós, 1990. Traducción e introducción de Gabriel Bello Reguera. (1967-90)
- FEN* *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1989. Traducción de Jesús Fernández Zulaica. (1979a)
- CP* *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996. Traducción de José Miguel Esteban Cloquell. (1982a)
- CIS* *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991. Traducción de Alfredo E. Sinnot. (1989a)
- ORV* *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*, Barcelona, Paidós, 1996. Traducción de Jorge Vigil Rubio. (1991a)
- EH* *Ensayos sobre Heidegger y otros filósofos contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, Barcelona, Paidós, 1993. Traducción de Jorge Vigil Rubio. (1991b)
- EC* *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1997. Traducción de Eduardo Rabossi. (1994a)
- PP* *Pragmatismo y política*, Barcelona, Paidós, 1998. Traducción e introducción de Rafael del Águila. (1998c)
- FNP* *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*, Barcelona, Paidós, 1999. Traducción y glosario de Ramón José del Castillo. (1998a)
- VP* *Verdad y progreso. Ensayos filosóficos 3*, Barcelona, Paidós, 2000. Traducción de Ángel Manuel Faerna García Bermejo. (1998b)
- PV* *Pragmatismo, una versión: antiautoritarismo en epistemología y ética*. Barcelona, Ariel. 2000. Traducción de Joan Verges Gifrá.
- FF* *Filosofía y futuro*. Barcelona, Gedisa, 2002. Traducción del alemán de Javier Calvo y Ángela Ackermann. (2000b).

Libros y artículos de Rorty**1961**

- 1961a "Pragmatism, Categories and Language", *Philosophical Review*, vol. 70, n° 2, abril 1961, pp. 197-223
- 1961b "Recent Metaphilosophy", *Review of Metaphysics*, vol. 15, n° 4, diciembre 1961, pp. 299,318

1962

- 1962 "Realism, Categories and the `Linguistic Turn`", *International Philosophical Quaterly*, vol. 2, n° 2, mayo 1962, pp. 307-322.

1967

- 1967 "Introduction", en RORTY (ed.) *The Linguistic Turn*, Chicago, University of Chicago Press, 1967. [GL]

1972

- 1972 "The World Well Lost", *Journal of Philosophy*, n° 69, octubre 1972, pp. 649-665 [CP]

1976

- 1976a "Professionalized Philosophy and Trascendentalist Culture", *Georgia Review*, n° 30, 1976, 757-769 [CP]
- 1976b "Keeping Philosophy Pure", *Yale Review*, n° 65, primavera 1976, pp. 336-356. [CP]
- 1976c "Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey", *Review of Metaphysics*, n° 30, diciembre 1976, pp. 280-305. [CP]

1977

- 1977a "Dewey`s Metaphysics", en CAHN (ed.) *New Studies in the Philosophy of John Dewey*, Hanover (NH), University of New England Press, 1977, pp. 45-74 [CP]
- 1997b "Review of Ian Hacking`s *Why Does Language Matter to Philosophy*", *Journal of Philosophy*, n° 74, julio 1977, pp. 416-432 [GL]
- 1977c "Derrida on Language, Being and Abnormal Philosophy", *Journal of Philosophy*, n° 74, julio 1977, pp. 673-681.

1978

- 1978 "Epistemological Behaviorism and the De-Trascendentalization of Analytic Philosophy" en HOLLINGER, M. (ed.) *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1985, pp. 89-121.

1979

- 1979 *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979. [FEN]

1980

- 1980a "Reply to Dreyfuss and Taylor" y "Discussion", *Review of Metaphysics*, vol. 34, nº 2, septiembre 1980, pp. 39-55.
- 1980b "Freud, Morality and Hermeneutics", *New Literary History*, vol. 12, nº 2, otoño 1980, pp. 177-185.

1981

- 1981 "Beyond Nietzsche and Marx", *London Review of Books*, 19 febrero 1981, pp. 5-6.

1982

- 1982a *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982. [CP]
- 1982b "Hermeneutics, General Studies and Teaching", *Selected Papers from the Synergos Seminars*, Fairfax, George Mason University, 1982. Incluye críticas de C. B. Chabbot, R.A. Wallace, F. Suppe y una réplica de Rorty.
- 1982c "From Philosophy to Post-Philosophy", entrevista, *Radical Philosophy*, otoño 1982, pp. 10-11.
- 1982d "The Fate of Philosophy", *The New Republic*, 18 octubre 1982, pp. 28-34.

1984

- 1984a "Historiography of Philosophy: Four Genres", en RORTY, R., SCHNEEWIND, B. y SKINNER, Q. (eds.) *Philosophy in History*, Londres, Basil Blackwell, 1985.

- 1984b "Singpost Along the Way that Reason Went. Review of Jaques Derrida's *Margins of Philosophy*", *London Review of Books*, 16 de febrero 1984, pp. 5-6.
- 1984c "What's It All About? Review of John Searle's *Intentionality*", *London Review of Books*, 17 de Mayo 1984, 3-4.
- 1984d "A Reply to Six Critics", *Analyse & Kritik*, n° 6, junio 1984, pp. 78-89.
- 1984e "Life at the End of Inquiry. Review of Hilary Putnam's *Realism and Reason. Philosophical Papers 3*", *London Review of Books*, 2 de agosto 1984, pp. 3-4.
- 1984f "Heidegger wider die Pragmatisten", *Neue Hefte für Philosophie*, n. 3, 1984, pp. 18-25. (manuscrito en inglés)

1985

- 1985a "Comments on Sleeper and Edel", *Transactions of the Charles Sanders Peirce Society*, vol. 21, n 1, 1985, pp. 39-48.
- 1985b "Philosophy without Principles", en MITCHELL, W. J. T. (ed.) *Against Theory. Literary Studies and the New Pragmatism*, Chicago, University of Chicago Press, 1985, pp. 132-138.

1986

- 1986a "From Logic to Language to Play", *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association*, n° 59, 1986, pp. 747-753.
- 1986b "Foucault and Epistemology", en HOY, David C. (ed.) *Foucault: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, 1986.
- 1986c "Introduction", en DEWEY, John, *The Latter Works*, vol. 8, 1933, Carbondale, Southern Illinois University Press, pp. ix-xviii.
- 1986d "Comments on Toulmin's "Conceptual Communities and Rational Change", *Archivo di Filosofia*, n° 1-3, 1986, pp. 189-193.
- 1986e "Interview with Richard Rorty", entrevista de Rory Ryan, *Journal of Literary Studies / Tydeprif vir Literatuurwetenskap*, vol 2, n° 3, noviembre 1986, pp. 9-13.
- 1986f "Conversación con Richard Rorty", entrevista de Jorge Secada, *Hueso Húmero*, n° 21, diciembre 1986, pp. 72-93.
- 1986g "Freedom as Higher than Being", *Working Papers: Critique of Modernity*, n 1, abril 1986, pp. 16-26.

1987

- 1987a "Posties", *London Review of Books*, 3 septiembre 1987, pp. 11-12.
- 1987b "Thugs and Theorists: a Reply to Bernstein", *Political Theory*, vol. 15, n° 4, noviembre 1987, pp. 564-580.

- 1988a "That Old-Time Philosophy. On Allan Bloom's *The Closing of the American Mind*, *New Republic*, vol. 198, n 14, 4 abril, 1988, pp. 28-33.
- 1988b "Taking Philosophy Seriously. Review of Victor Farías *Heidegger et le Nazisme*", *New Republic*, vol. 198, n 15, 11 abril, 1988, pp. 31-34.

1989

- 1989a *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989 [CIS].
- 1989b "Education, Socialization and Individuation", *Liberal Education*, vol. 75, n 4, septiembre-octubre 1989, pp. 3-31 (incluye críticas de Cardaci, Dannhauser, Scott Green, Grument, Guy-Sheftall, Maimon, Rose, Sloan, Winters, y una réplica de Rorty)
- 1989c "Philosophy and Post-Modernism", *Cambridge Review*, vol 110, n 2305, junio 1989, pp. 51-53.
- 1989d "The Humanistic Intellectual: Eleven Theses", *Viewpoints: Excerpts from the ACLS Conference on the Humanities in the 1990's*, ACLS Occasional Paper, n 10, pp. 9-12.

1990

- 1990a "Introduction: Pragmatism as Antirepresentationalism", en MURPHY (1990: pp. 1-6).
- 1990b "Richard Rorty: a Postphilosophical Politics?", entrevista de Danny Postel, *Philosophy and Social Criticism*, vol. 16, 1990, pp. 199-204.
- 1990c "The Dangers of Over-Philosophication -Reply to Arcilla and Nicholson", *Educational Theory*, vol. 40., n 1, invierno 1990, pp. 41-44.
- 1990d "Two Cheers for the Cultural Left", en GLESS, Darryl J. y HERRNSTEIN SMITH, Barbara (eds.), *The Politics of Liberal Education*, Durham, Duke University Press, 1992, pp. 223-240
- 1990e "Diary. Another Possible World (on Heidegger's Nazism)", *London Review of Books*, 8 de febrero 1990, p. 21.
- 1990f "Foucault/Dewey/Nietzsche", *Raritan*, vol 9, n 4, primavera 1990, pp. 1-8.
- 1990g "Truth and Freedom: A Reply to Thomas McCarthy", *Critical Inquiry*, vol. 16, primavera 1990, pp. 633-643
- 1990h "The Banality of Pragmatism and the Poetry of Justice", *Southern California Law Review*, vol. 63, n 6, septiembre 1990, pp. 1181-1189.

1991

- 1991a *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers 1*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. [ORV]

- 1991b *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. [EH]
- 1991c "Pragmatism", en CARRILHO, Manuel M. (ed.) *Diccionario do Pensamento Contemporaneo*, Lisboa, Publicacoes Dom Quixote, 1991, pp. 265-278 (manuscrito en inglés)
- 1991d "The Philosopher and the Profet. Review of Cornel West's *The American Evasion of Philosophy*", *Transition*, nº 52, 1991, pp. 71-78.
- 1991e "Feminism and Pragmatism", *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 13, Salt Lake City, University of Utah Press, 1994. [VP]
- 1991f "Intellectuals in Politics", *Dissent*, vol. 38, nº 4, otoño 1991, pp. 483-490.
- 1991g "After Philosophy, Democracy. Interview with Richard Rorty" en BORRADORI (1991:103-118)

1992

- 1992a "Introduction", en NABOKOV, Wladimir, *Pale Fire*, New York, Everyman's Library, 1992.
- 1992b "El progreso del pragmatista", en ECO (1992:104-126).
- 1992c "The Intellectuals at the End of Socialism", *The Yale Review*, vol. 80, nº 1 y 2, pp. 1-6. [PP]
- 1992d "Richard Rorty. Democracia y filosofía", entrevista de Gabriel Bello Reguera, *Claves de razón práctica*, nº 20, marzo 1992, pp. 45-48.
- 1992e "Trotsky and the Wild Orchids", *Common Knowledge*, vol. 1, n 3, invierno 1992, pp. 140-153. [PP]
- 1992f "The Politization of Humanities", *The University of Virginia Alumni News*, vol. 80, nº 3, marzo 1992, pp. 16-18
- 1992g "Love and Money", *Common Knowledge*, vol. 1, nº 1, primavera 1992, pp. 12-16.
- 1992h "What Can You Expect from Anti-Foundationalist Philosophers? A Reply to Lynn Baker", *Virginia Law Review*, nº 78, abril 1992, pp. 719-727
- 1992i "Eine Andere Mögliche Welt", en JAMME, Christopher, y HARRIES, Karsten (eds.) *Martin Heidegger: Kunst-Politik-Technik*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1992, pp. 135-141.
- 1992j "Putnam on Truth", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 52, nº 2, junio 1992, pp. 415-418.
- 1992k "The Feminist Saving Remnant. Review of John Patrick Diggins' *The Rise and Fall of the American Left*", *New Leader*, vol. 75, nº 7, 15 de junio, 1992, pp. 9-10.
- 1992l "A Pragmatist View of Rationality and Cultural Difference", *Philosophy East & West*, vol. 42, nº 4, octubre 1992, pp. 581-596. [PP]
- 1992m "Intellectuals in Politics: Richard Rorty Replies", *Dissent*, vol. 39, nº 2, primavera 1992, pp. 265-267.

1993

- 1993a "Norteamericanismo y pragmatismo", *Isegoría*, nº 8, 1993, pp. 5-25. Traducción de Carlos Thiebaut.
- 1993b "Human Rights, Rationality, and Sentimentality", en HURLEY, Susan y SHUTE, Steven (eds.) *On Human Rights: The 1993 Oxford Amnesty Lectures*, Nueva York, Basic Books, 1993, pp. 112-134 (243n-247n).[VP]
- 1993c "Centres of Moral Gravity: Comments on Donald Spence's 'The Hermeneutic Turn'", *Psychoanalytic Dialogues*, vol. 3, nº 1, 1993, pp. 21-28.
- 1993d "Feminism, Ideology, and Deconstruction: a Pragmatist View", *Hypatia*, nº 8, primavera 1993, pp. 96-103.
- 1993e "Review of Thomas McCarthy's *Ideals and Illusions*", *The Journal of Philosophy*, vol 90, nº 7, julio 1993, pp. 370-373.
- 1993f "Putnam and the Relativist Menace", *The Journal of Philosophy*, vol 90, nº 6, marzo 1993, pp. 347-358. [VP]
- 1993g "Philosophy and the Future", en SAATKAMP (1995:197-205, 230n).
- 1993h "A Response to Jacques Bouveresse", en *Stanford French Review*, vol. 17, nº 2-3, 1993, pp. 183-195. Traducción al francés en COMETTI (1992).

1994

- 1994a *Hoffnung Statt Erkenntnis: Eine Einführung in die Pragmatische Philosophie*, Viena, Passagen Verlag, 1994 [EC]
- 1994b "Dewey Between Hegel and Darwin", en SAATKAMP (1995: 1-15, 207n-210n) [VP]
- 1994c "Does Democracy Need Foundations?", *Politisches Denken: Jarbuch 1993*, Weimar, Metzler Verlag, 1994, pp. 21-23.
- 1994d "Taylor on Truth", en TULLY, James (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 20-36. [VP]
- 1994e "Taylor on Self-Celebration and Gratitude", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 54, nº 1, marzo 1994, pp. 197-201.
- 1994f "Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche?", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 42, nº 6, 1994, pp. 975-988 (manuscrito en inglés).
- 1994g "Tales of Two Disciplines", *Callaloo*, vol. 17, nº 2, 1994, pp. 575-585.
- 1994h "Why Can't a Man be More Like a Woman, and Other Problems in Moral Philosophy. Review of Annette Baier's *Review of Moral Prejudices: Essays in Ethics*", *London Review of Books*, 24 de febrero 1994, pp. 3-6.
- 1994i "Religion as a Conversation-Stopper", *Common Knowledge*, vol. 3, nº 1, primavera 1994, pp. 1-6.

- 1994j "A Leg-Up for Oliver North. Review of Richard Bernstein's *Dictatorship of Virtue: Multiculturalism and the Battle for America's Future*", *London Review of Books*, 20 de octubre 1994, pp. 13-14.
- 1994k "Does Academic Freedom Have Philosophical Presuppositions?", capítulo 2 de MENARD, Lewis (ed.) *Academic Freedom*, University of Chicago Press, 1996, pp. 21-42. [VP como "John Searle en torno al realismo y relativismo"]
- 1994l "The Current State of Philosophy in the U.S.", manuscrito, septiembre 1994.
- 1994m "Response to Cornell West's Talk", conferencia presentada en la Darden School, 18 de noviembre 1994, manuscrito.

1995

- 1995a "Campaigns and Movements", *Dissent*, vol. 42, n° 1, invierno 1995, pp. 55-60. [PP,FNP]
- 1995b "Is Derrida a *Quasi*-Transcendental Philosopher?", *Contemporary Literature*, 1995, pp. 173-200. [VP como "Derrida y la tradición filosófica"]
- 1995c "The End of Leninism and History as a Comic Frame", en MELZER, Arthur *et al.*, *History and the Idea of Progress*, Ithaca (NY.), Cornell University Press, 1995, pp. 211-226.
- 1995d Contribuciones en SAATKAMP (1995): "Response to Hartshorne", pp. 29-35, "Response to Lavine", pp. 50-53, "Response to Bernstein", pp. 68-71, "Response to Gouinlock", pp. 91-99, "Response to Hance", pp. 122-124, "Response to Haack", pp. 148-152, "Response to Farrell", pp. 189-195, "Philosophy and the Future", pp. 197-205.
- 1995e "Is Truth a Goal of Inquiry? Davidson vs. Wright", *Philosophical Quarterly*, vol. 45, n° 18, julio 1995, pp. 281-300. [VP]
- 1995f "Introduction" en HOOK (1939: reimpresión, Buffalo, Prometheus, 1995, pp. xi-xviii)
- 1995g "Deconstruction" en SELDEN, Raman (ed.) *The Cambridge History of Literary Criticism: volume 8, From Formalism to Poststructuralism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 166-196.
- 1995h "Color-Blind in the Marketplace. Review of Dinesh Souza's *The End of Racism: Principles of a Multicultural Society*", *New York Times Book Review*, 24 septiembre, 1995, p. 9.
- 1995i "A Spectre Is Haunting the Intellectuals. Review of Jacques Derrida's *Spectres of Marx*", *European Journal of Philosophy*, vol. 3, n° 3, diciembre 1995, pp. 289-298.
- 1995j "Habermas, Derrida and the Functions of Philosophy", *Revue Internationale de Philosophie*, n° 4, 1995, pp. 437-460. [VP]

1996

- 1996a "The Inspirational Value of the Great Works of Literature", *Raritan*, vol. 16, n° 1, verano 1996, pp. 8-17. [FNP]
- 1996b "Half a Million Blue Helmets?", *Common Knowledge*, vol. 4, n° 1, invierno 1996, pp. 10-13.
- 1996c "Who Are We?: Moral Universalism and Economic Triage", *Diogene*, vol. 44, n° 173, primavera 1996, pp. 3-15.
- 1996d "The Ambiguity of 'Rationality'", *Constellations*, vol. 3, n° 1, abril 1996, pp. 73-82.
- 1996e "What's Wrong with 'Rights'", *Harper's*, vol. 292, n° 1733, junio 1996, pp. 15-18.
- 1996f "Fraternity Reigns", *The New York Times Magazine*, 29 de septiembre 1996, pp. 155-158.
- 1996g "Duties to Self and to Others: Comments on a Paper by Alexander Nehamas", *Salmagundi*, n° 111, verano 1996, pp. 59-67.
- 1996h "Emancipating our Culture: A Response to Habermas" (pp. 24-30), "Relativism: Finding and Making" (31-47), "On Moral Obligation: Truth and Common Sense" (pp. 48-52), "Response to Kolakowski" (pp. 58-66) y "The Notion of Rationality" (pp. 84-88), en NIZNIK y SANDERS (1996)
- 1996i "Remarks on Deconstruction and Pragmatism", (pp. 13-18), "Response to Simon Critchley" (pp. 41-46) y "Response to Ernesto Laclau", (pp. 69-76), en MOUFFE (1996).
- 1996j "Global Utopias, History and Philosophy" (pp. 457-469) y "Justice as Larger Loyalty" (pp. 470-490), en SOARES, Luis (ed.) *Cultural Pluralism, Identity and Globalization*, Rio de Janeiro, UNESCO/ISSC/EDUCAM, 1996 [PP]
- 1996k "Review of Hilary Putnam's *Pragmatism: An Open Question*", *The Philosophical Review*, vol. 105, n° 4, octubre 1996, pp. 560-561.
- 1996l "Pragmatism and Religion" y "Against Depth", *Conferencias de la Cátedra Internacional Ferrater Mora*, UAB, Gerona, verano 1996 (manuscrito).
- 1996m "Is There a Conflict between Religion and Science?", manuscrito, mayo 1996.

1997

- 1997a "Back to Class Politics", *Dissent*, vol. 44, n° 1, invierno 1997, pp. 31-34.
- 1997b "Intellectuals and the Millenium", *The New Leader*, vol. 80, n° 3, 24 febrero, 1997, pp. 10-11.
- 1997c "Pragmatism as Romantic Polytheism", en DICKSTEIN, Robert (ed.), *The New Pragmatism*, Durham (NC.), Duke University Press, 1997.
- 1997 d "Comments on Michael Williams' *Unnatural Doubts*", *Journal of Philosophical Research*, vol. 22, n° 1, 1997, pp. 1-10.

- 1997e "Realism, Antirealism and Pragmatism: Comments on Alston, Chisholm, Davidson, Harman and Searle", en KULP (1997:149-171).
- 1997f "Religious Faith, Intellectual Responsibility and Romance", en PUTNAM, Ruth Anna (ed.), *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 84-102.
- 1997h *Truth, Politics and Postmodernism. Spinoza Lectures*, Amsterdam, University of Amsterdam/Van Gorcum, 1997. Introducción de Maarten van Nierop.
- 1997i "Robert Brandom on Social Practices and Representations", manuscrito, septiembre 1997
- 1997j "Davidson between Wittgenstein and Tarski", manuscrito, octubre 1997.
- 1997k "Davidson's Mental-Physical Distinction", manuscrito, octubre 1997.
- 1997l "Introduction: Left-Wing Kuhnianism", *Common Knowledge*, vol. 5, n° 2, pp. 20-22.

1998

- 1998a *Achieving Our Country: Leftist Politics in Twentieth Century America. Three Lectures*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1998. [FNP]
- 1998b *Truth and Progress. Philosophical Papers 3*, Nueva York, Cambridge University Press, 1998. [TP, PP]
- 1998c "A Defense of Minimalist Liberalism", en ALLEN, Anita L. y REGAN, Milton C. (eds.) *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law and Public Philosophy*, Nueva York, Oxford University Press, 1998.

1999

- 1999a "A Pragmatist View of Contemporary Analytic Philosophy", manuscrito, 24 de junio de 1999.
- 1999b "Analytic Philosophy and Transformative Philosophy", manuscrito, 10 de noviembre de 1999.

2000

- 2000a "The Decline of Redeptive Truth and the Rise of a Literary Culture", manuscrito, 2 de noviembre de 2000.
- 2000b "Vorrede" y "Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache", en *Philosophie & die Zukunft*, Frankfurt, Fischer Taschenbuch Verlag, 2002. [FF].

Bibliografía secundaria y de apoyo

ACERO, Juan José *et. al.* (1989) *Introducción a la filosofía del lenguaje*, Madrid, Cátedra, 1989.

ALEXANDER, Thomas M. (1993) "John Dewey and the Moral Imagination: Beyond Putnam and Rorty toward a Postmodern Ethics", *Transactions of the Charles Sanders Peirce Society*, vol. 29, nº 3, verano 1993, pp. 369-400.

----- (1995) "John Dewey and the Roots of Democratic Imagination", en LANGDORF y SMITH (1995:131-154)

ÁLVAREZ, Lluís (1990) "Gadamer, Europa y la filosofía", *Sistema*, septiembre 1990, pp. 135-142.

----- (1995a) "Fecundidad filosófica del nihilismo", *Revista de Occidente*, nº 169, junio 1995, pp. 151-155.

----- (1995b) "Arte como supermecanismo. Una aportación desde la estética de Wittgenstein", *Anuario filosófico*, Universidad de Navarra, xxviii/2, 1995, pp. 443-454.

----- (1996) "Más allá del pensamiento débil", introducción a VATTIMO *et. al.* (1996:7-28).

----- (1998) "Sospecha de la filosofía", en CASTILLA DEL PINO, Carlos (1998) *La sospecha*, Madrid, Alianza, 1998, pp. 151-164

AMORÓS, Celia (1997) *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Valencia, Ediciones Cátedra, 1997.

ANDERSON, Charles W. (1991) "Pragmatism & Liberalism, Rationalism & Irrationalism: A Response to Rorty", *Polity*, vol. 23, nº 3, primavera 1991, pp. 357-371.

ANTONIO, Robert J. y KELLNER, Douglas (1992) "Communication, Modernity, and Democracy in Habermas and Dewey", *Symbolic Interaction*, vol. 15, nº 3, pp. 277-297.

APEL, Karl Otto (1984) *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa, 1986. Traducción de Carlos de Santiago.

----- (1990) "¿Vuelta a la normalidad? ¿Podemos aprender algo especial de la catástrofe nacional? El problema del paso histórico (mundial) a la moral posconvencional desde la perspectiva específica alemana", en APEL *et. al.*, *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991, pp. 70-117. Traducción de Norberto Smilg.

----- (1991) *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991. Introducción de Adela Cortina. Traducción de Norberto Smilg.

ARAC, Jonathan (ed.) (1986) *Postmodernism and Politics*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1986. Contiene artículos de P. Bové, M. Pratt, D. Polan, A. Parker, R. Nägele, J. Higgins, C. West, B Robbins, con una introducción del editor.

ARCILLA, René Vicente (1990) "Edification, Conversation, and Narrative: Rortyan Motifs for Philosophy of Education", *Educational Theory*, vol. 40, nº 1, invierno 1990, pp. 35-39.

----- (1993) "Must Private Selves Be Ironists? A Response to Van Hook", *Metaphilosophy*, vol. 24, nos. 1 y 2, enero-abril 1993, pp. 179-182.

BARTH, John (1980) "La literatura de la plenitud: la novela postmodernista", en GARCÍA DÍEZ, Enrique y COY FERRER, Javier (eds.) *La novela postmoderna norteamericana*, Madrid, SGEL, 1986.

BAUMAN, Zygmunt (1993) *Postmodern Ethics*, Londres, Blackwell, 1993.

----- (1995) *Ethics after Certainty*, Londres, Verso, 1995.

BAYNES, Kenneth (1988) "The Liberal/Communitarian Controversy and Communicative Ethics", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 14, nos. 3 y 4, pp. 293-307.

BELLO, Gabriel (1989) "El pragmatismo americano", en CAMPS, V. (ed.) *Historia de la ética*, Barcelona, Crítica, 1989, pp. 38-86.

----- (1990a) "Richard Rorty en la encrucijada de la filosofía postanalítica: entre el pragmatismo y la hermenéutica", introducción a RORTY (1967-90:9-44).

----- (1990b) "La idea de comunidad: resistencia histórica y despliegue pragmático", en BELLO *et. al.*, *Comunidad y utopía. Ensayos históricos, éticos y políticos*, Barcelona, Lerna, 1990, pp. 11-75.

----- (1991) "Desde el centro hacia la X. Sobre la desfundación de la modernidad", en VV.AA. *Ética día tras día*, Madrid, Trotta, 1991.

----- (1992) "Ética y poética: desde un punto de vista pragmático", en MOLLÁ, A. (ed.), *Conmutaciones. Ética y estética en la modernidad*, Barcelona, Laertes, 1992, pp. 221-250.

----- (1994a) "Identidad, diferencia y comunidad", *Laguna*, nº2, 1994, pp. 113-136.

----- (1994b) "Cambio de metáforas. Reseña de BERNSTEIN (1992)", *Laguna*, nº 2, 1994, pp. 183-191.

----- (1995) "Postmodernismo y postcolonialismo. Dos pistas canadienses", *La página*, nº 19, 1995, pp. 49-54.

----- (1997a) *La construcción ética del otro*, Oviedo, Nobel, 1997.

----- (1997b) "La cara sur de la modernidad: una mirada postcolonialista. Reseña de DUSSEL (1993)", *Laguna*, nº 3, 1997, pp. 115-117.

----- (1997c) "El perfil incierto de la ética postmoderna", *Cuadernos del Ateneo de La Laguna*, nº 1, 1997, pp. 11-27.

----- (1997d) "El agente moral y su transformación semiótica", en CRUZ, Manuel (coord.) *Acción humana*, Barcelona, Ariel, 1997, pp. 184-212.

----- (2001) "Pragmatismo y neopragmatismo (A partir de R. Rorty)", en *Daimón. Revista de Filosofía*, nº 22, Enero-Abril 2001, pp. 77-87.

BELTRÁN, Elena (1995) "El neoliberalismo (2): la filosofía política de John Rawls", en VALLESPIN, F. (ed.), *Historia de la teoría política*, vol. 6, Madrid, Alianza, 1995, pp. 88-150.

BENHABIB, Seyla (1989) "Liberal Dialogue Versus a Critical Theory of Discursive Legitimation", en ROSENBLUM (1989a:143-156).

----- (1996) "Fuentes de la identidad y el yo en la teoría feminista contemporánea", *Laguna*, nº3, 1996, pp. 161-175. Traducción de María José Guerra y Francis Seguí.

BERCIANO, Modesto (1996) "Vattimo, el pensamiento débil y Heidegger", en VATTIMO *et al.* (1996:83-138)

----- (1998) *El debate en torno a la posmodernidad*, Madrid, Síntesis, 1998.

BERNSTEIN, Richard J. (1965) (ed.) *Perspectives on Peirce*, New Haven (Conn.), Yale University Press, 1965.

----- (1966) *John Dewey*, Atascadero (Calif.), Ridgeview Publishing Company, 1966.

----- (1983) *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983.

----- (1986) *Philosophical Profiles*, Cambridge, Polity Press/Basil Blackwell, 1986.

----- (1987) "One Step Forward, Two Steps Backward. Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy", *Political Theory*, vol. 15, nº4, noviembre 1987, pp. 538-563.

----- (1990) "Rorty's Liberal Utopia", *Social Research*, vol. 57, nº 1, primavera 1990, pp. 346-389.

----- (1992a) *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity-Postmodernity*, Cambridge (Mass.), the MIT Press, 1992.

----- (1992b) "The Resurgence of Pragmatism", *Social Research*, vol. 59, nº 4, invierno 1992, pp. 813-840

----- (1995) "American Pragmatism: The Conflict of Narratives", en SAATKAMP (1995:54-67)

BHASKAR, Roy (1990) "Rorty, Realism and the Idea of Freedom", en MALACHOWSKY, A. (1990:198-232)

----- (1991) *Philosophy and the Idea of Freedom*, Oxford, Basil Blackwell, 1991.

BILBENY, Norbert (1990) *El discurso de la ética. Historicidad y lingüística de la ética*, Barcelona, PPU, 1990.

BILLIG, Michael (1993) "Nationalism and Richard Rorty: The Text as a Flag for *Pax Americana*", *New Left Review*, nº 202, noviembre-diciembre 1993, pp. 69-83.

BLOOM, Allan (1969) "La democratización de la Universidad", en *Gigantes y enanos. La tradición ética y política de Sócrates a John Rawls*, Barcelona, Gedisa, 1999, pp. 471-500. Traducción de Alberto L. Bixio.

----- (1989) *El cierre de la mente moderna*, Barcelona, Plaza y Janés, 1990.

BLOOM, Harold (1994) *El canon occidental*, Barcelona, Anagrama, 1995.

BLUM, Peter (1990) "Heidegger and Rorty on 'The End of Philosophy'", *Metaphilosophy*, vol. 21, nº 3, julio 1990, pp. 223-239.

BOCHNER, Arthur P., y WAUGH, Joanne B. (1995) "Talking-With as a Model for Writing-About: Implications of Rortyeen Pragmatism", en LANGSDORF y SMITH (1995:233)

BOISVERT, Raymond (1989) "Rorty, Dewey and Post-Modern Metaphysics", en TILES, J. (ed.) *John Dewey. Critical Assessments*, vol. IV, Londres, Routledge, pp. 188-204.

BONTEKOE, Ron (1990) "Rorty's Pragmatism and the Pursuit of Truth", *International Philosophical Quarterly*, vol. 30, n° 2, junio 1990, pp. 221-244.

BORRADORI, Giovanna (1991) *The American Philosopher. Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn*, Chicago, University of Chicago Press, 1994. Prefacios e introducción de Giovanna Borradori. Traducción al inglés de Rosanna Crocitto.

BOUMA-PREDIGER, Steve (1991) "Rorty's Pragmatism and Gadamer's Hermeneutics", *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 57, n° 2, 1991, pp. 313-324.

BRAKEL, J. van, y SAUNDERS, B. A. C. (1989) "Moral and Political Implications of Pragmatism", *The Journal of Value Inquiry*, n° 23, 1989, pp. 259-274.

BRANDT, Richard B. (1959) *Teoría ética*, Madrid, Alianza Editorial, 1982. Traducción de Esperanza Guisán.

BRODSKY, Gary (1987) "Rorty's Interpretation of Pragmatism", *Transactions of the Charles Sanders Peirce Society*, vol. 24, n° 2, 1987, pp. 311-337.

BRUNKORST, Hauke (1996) "Rorty, Putnam and the Frankfurt School", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 22, n° 5, 1996, pp. 1-16.

BURROWS, Jo (1990) "Conversational Politics: Rorty's Pragmatist Apology for Liberalism", en MALACHOWSKY (1990:pp. 322-338)

BUSCEMI, William I. (1993) "The Ironic Politics of Richard Rorty", *Review of Politics*, vol. 55, n° 1, invierno 1993.

CAMPBELL, James (1984) "Rorty's Use of Dewey", *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 22, n° 2, 1984, pp. 175-187.

CAPUTO, John D.(1983) "The Thought of Being and the Conversation of Mankind: The Case of Heidegger and Rorty", *Review of Metaphysics*, vol. 36, n° 3, marzo 1983, pp. 661-685.

----- (1987) *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Indianápolis (In.), Indiana University Press, 1987.

CARNAP, Rudolph (1932) "La antigua y la nueva lógica" y "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje", en AYER, A. J. (1959) *El Positivismo Lógico*, Madrid, Gredos, 1976, pp. 66-87, 139-152.

CASE, Jennifer (1995) "Rorty and Putnam: Separate and Unequal", *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 35, nº 2, 1995, pp. 169-184.

CATALÁN, Miguel (1996) "Sobre verdad y política. La controversia Rorty-McCarthy", *Debats*, nº 56, verano 1996, pp. 81-87.

CHARLES, John (1997) "The Problems of (White) Men: A Response to Richard Rorty's 'A Cultural Left'", *Critical Mass*, Universidad de Virginia, vol. 1, nº 1, octubre 1997, pp. 18-22.

COHEN, Avner (1989) "The 'End-of-Philosophy': an Anatomy of a Cross-Purpose Debate", en COHEN, Avner y DASCAL, Marcelo (1989) *The Institution of Philosophy*, La Salle, Open Court Press, 1989, pp. 111-139.

COLLINS, Clinton (1993) "Truth as a Communicative Virtue in a Postmodern Age: From Dewey to Rorty", *Proceedings of the Philosophy of Educations Society 49th Anual Meeting*, pp. 151-158.

COMAY, Rebeca (1986) "Interrupting the Conversation: Notes on Rorty", *Telos*, vol. 19, nº 69, otoño 1986, pp. 119-130.

COMETTI, Jean-Pierre (ed.) (1992) *Lire Rorty: le pragmatisme et ses conséquences*, Combas, Editions de l'Eclat, 1992. Incluye artículos de J. Bouveresse, D. Dennet, H. Putnam, R. Bernstein y D. Davidson, con respuestas de R. Rorty.

CONNOR, Steven (1992) *Theory and Cultural Value*, Oxford, Blackwell, 1992.

CORTINA, Adela (1990) *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990.

----- (1991a) "Una ética política contemplada desde el ruedo ibérico", en VV.AA., *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991, pp. 219-240.

----- (1991b) "Karl Otto Apel. Verdad y responsabilidad", introducción a APEL (1991:9-33).

CORREDOR, Cristina (1999) *Filosofía del lenguaje. Una aproximación a las teorías del significado del siglo XX*, Madrid, Visor, 1999.

COUTURE, Tony (1993) "Review: Bernstein, McCarthy and the Evolution of Critical Theory", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 19, nº 1, 1993, pp. 59-75.

CRICHTLEY, Simon (1996) "Deconstruction and Pragmatism -Is Derrida a Private Ironist or a Public Liberal?", en MOUFFE (1996:19-40)

----- (1999) "Metaphysics in the Dark: a Response To Richard Rorty and Ernesto Laclau", en CHRICHTLEY, Simon (1999) *Ethics-Politics-Subjectivity. Essays on*

Derrida, *Levinas and Contemporary French Thought*, Londres, Verso, 1999, pp. 106-121.

CRUZ, Manuel (1995) *¿A quién pertenece lo ocurrido?*, Madrid, Taurus, 1995
 ----- (1999) *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal*, Barcelona, Paidós, 1999.

----- (2002) *Filosofía contemporánea* (Madrid, Taurus, 2002)

CUTROFELLO, Andrew (1993) "'Young Hegelian' Richard Rorty and the 'Foucauldian Left'", *Metaphilosophy*, nº 1 y 2, enero/abril 1993, pp. 136-146.

CULLER, Jonathan (1982) *Sobre la deconstrucción. Teoría y crítica después del estructuralismo*, Madrid, Cátedra, 1984. Traducción de Luis Cremades.

----- (1988) *Framing the Sign: Criticism and Its Institutions*, Oklahoma City, University of Oklahoma Press, 1988.

----- (1992) "En defensa de la sobreinterpretación", en *ECO* (1992:127-142)

DALY, Glyn (1994) "Post-metaphysical Culture and Politics: Richard Rorty and Laclau and Mouffe", *Economy and Society*, vol. 23, nº 2, mayo 1994, pp. 173-200.

DAVIDSON, Donald (1987) "A Coherence Theory of Truth: Afterwards", en MALACHOWSKY (1990:134-137).

----- (1990) "The Structure and Content of Truth", *The Journal of Philosophy*, vol. 87, nº 6, junio 1990, pp. 279-328.

----- (1996) "Indeterminism and Antirealism", en *KULP* (1997:109-122).

DAVENPORT, Edward (1987) "The New Politics of Knowledge: Rorty's Pragmatism and the Rethoric of the Human Sciences", *Philosophy and the Social Sciences*, nº 17, 1987, pp. 377-394.

DASENBROCK, Reed Way (ed.) (1989) *Redrawing the Lines: Analytic Philosophy, Deconstruction and Literary Theory*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1989. Contiene artículos de H. Staten, M. Fischer, C. Altieri, R. Shusterman, S. Wheeler, J. Law, S. Winspur, C. Norris, R. Rorty y A. Cascardi, con una introducción del editor.

DEL ÁGUILA, Rafael (1989) "Más allá de la modernidad y más allá de la emancipación: la alternativa del reformismo democrático", *Revista de Estudios Constitucionales*, nº3, mayo-agosto, 1989.

----- (1992) "Ironía, democracia y etnocentrismo. Sobre la obra de Richard Rorty", *Claves de razón práctica*, nº 20, marzo 1992, pp. 50-54.

----- (1993) "El caballero pragmático: Richard Rorty o el liberalismo con rostro humano", *Isegoría*, nº 8, 1993, pp. 26-48.

----- (1995) "El centauro transmoderno. Liberalismo y democracia en la democracia liberal", en VALLESPIN, F. (ed.), *Historia de la teoría política*, 6, Madrid, Alianza, 1995, pp. 549-642.

----- (1996a) "Ideologías en torno a la democracia: vocabularios liberales y vocabularios democráticos", *Boletín Informativo-Fundación Joan March*, nº 260, mayo 1996.

- (1996b) "Introducción: M. Walzer. Multiculturalismo internacional", *Isegoría*, nº 17, 1996.
- (1998) "Introducción: políticas pragmáticas", en RORTY (*PP*:9-25)
- (2002) "Multiculturalismo y tolerancia: instrucciones de uso", *Claves de Razón práctica*, nº 120, septiembre 2002.

DERRIDA, Jacques (1984) *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1986.

- (1994) *Espectros de Marx*, Barcelona, Pre-Textos, 1995.
- (1996) "Comments on Pragmatism and Deconstruction", en MOUFFE (1996:77-88).

DEWEY, John (Según la edición de las obras completas de Dewey: *The Early Works 1882-1898* (EW), 5 vols.; *The Middle Works 1899-1924* (MW), 15 vols.; *The Later Works 1925-1953* (LW), 16 vols.; editadas por Jo Ann Boydston, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1967-1992)

- (1903a) "Logical Conditions for a Scientific Treatment of Morality", MW3, pp. 3-39.
- (1903b) "Emerson - Philosopher of Democracy", MW3, pp. 184-192.
- (1909) "The Influence of Darwinism in Philosophy", MW4, pp. 3-14.
- (1917) "The Need for a Recovery of Philosophy", MW10, pp. 3-48.
- (1920) *Reconstruction in Philosophy*, MW12, pp. 77-201.
- (1922) *Human Nature and Conduct*, MW14.
- (1925a) *Experience and Nature*, LW1.
- (1925b) "The Development of American Pragmatism", LW2, pp. 3-21.
- (1927) *The Public and Its Problems*, LW2, pp. 235-372.
- (1929a) *The Quest for Certainty*, LW4.
- (1929b) *Individualism Old and New*, LW5, pp. 41-123.
- (1930) "From Absolutism to Experimentalism", LW5, pp. 147-160.
- (1930) "Three Independent Factors in Morals", LW5, pp. 279-281.
- (1932) *Ethics* (con James S. Tufts, edición revisada), LW7.
- (1935) *Liberalism and Social Action*, LW11, pp. 1-65.
- (1937) "Democracy is Radical", LW11, pp. 296-299.
- (1938) *Logic: Theory of Inquiry*, LW12.
- (1939a) *Theory of Valuation*, LW13, pp. 189-252
- (1939b) "Creative Democracy - The Task Before Us", LW14, pp. 224-213
- (1945) "Ethical Subject Matter and Language", LW15, pp. 127-140.

DIGGINS, John Patrick (1992) *The Rise and Fall of the American Left*, Norton, Nueva York, 1992.

- (1994) *The Promise of Pragmatism. Modernism and the Crisis of Knowledge and Authority*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

DONOVAN, Rickard (1988) "Review of Sleeper's *The Necessity of Pragmatism*, Margolis' *Pragmatism Without Foundations* and Shrag's *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*", *International Philosophical Quarterly*, vol. 28, nº 2, junio 1988, pp. 215-225.

DUSSEL, Enrique (1993) *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Guadalajara (Mex.), Universidad de Guadalajara, 1993.

EAGLETON, Terry (1996) *Las ilusiones del posmodernismo*, Barcelona, Paidós, 1997. Traducción de Marcos Mayer.

ECO, Umberto *et al.* (1992) *Interpretación y sobreinterpretación*, Barcelona, Cambridge University Press, 1995. Incluye ensayos de U. Eco, R. Rorty, J. Culler, C. Broke-Rose e introducción de Stefan Collini. Traducción de Juan Gabriel López Guix.

EDEL, Abraham (1963) *El método en la teoría ética*, Madrid, Tecnos, 1968. Traducción de J. Martín Ruiz-Werner.

----- (1985) "A Missing Dimension in Rorty's Use of Pragmatism", *Transactions of the Charles Sanders Peirce Society*, vol. 21, n° 1, 1985, pp. 21-37.

ELDRIDGE, Richard (1983) "Philosophy and the Achievement of Community: Rorty, Cavell and Criticism", *Metaphilosophy*, vol. 14, n° 2, abril 1983, pp. 107-125.

ENRICI, Aldo (1998) *Del espejo a la contingencia. La hermeneútica como desvío en Richard Rorty*, Universidad Autónoma de Madrid, Tesis Doctoral, mayo 1998.

ESTEBAN, J. Miguel (1996) "Pragmatismo consecuente. Notas sobre el pensamiento político de John Dewey", introducción a DEWEY, J. (1935) *Liberalismo y acción social y otros ensayos*, Editions Alfons el Magnanim, Valencia, 1996, pp. 9-46.

FEHER, Ferenc (1987) "The Status of Postmodernity", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 13, n° 2, 1987, pp. 195-206.

FERRARA, Alessandro (1988) "Universalisms: Procedural, Contextualist and Prudential", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 14, nos. 3 y 4, pp. 243-269.

----- (1990) "The Unbearable Seriousness of Irony", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 16, n° 2, 1990, pp. 81-xx.

FISCHER, H.R., RETZER, A. y SCHWEIZER, J. (comp.) (1992), *El final de los grandes proyectos*, Barcelona, Gedisa, 1997. Traducción de Javier Legris. Contiene artículos de A. Assmann, G. Böhme, H. Fischer, H. Foerster, E. Glasersfeld, N. Luhmann, E. Morin, H. Stierlin, F. Varela, G. Vattimo, J. Weizenbaum y W. Welsch, con prólogo de los compiladores.

FISK, Milton (1985) "The Inestability of Pragmatism", *New Literary History*, vol. 17, n° 1, otoño 1985, pp. 23-30.

FLAX, Jane (1989) *Rethinking Fragments. Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in Contemporary West*, San Diego, University of California Press, 1989.

FORSTER, Paul D. (1992) "What Is at Stake Between Putnam and Rorty?", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 52, nº 3, septiembre 1992, pp. 585-603.

FOSTER, Hal *et al.* (1983) *La posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1985. Incluye artículos de J. Baudrillard, D. Crimp, H. Foster, K. Frampton, J. Habermas, F. Jameson, R. Krauss, C. Owens, E.W. Said y G. L. Ulmer.

FRASER, Nancy (1988) "Solidarity or Singularity?: Richard Rorty between Romanticism and Technocracy", en MALACHOWSKI (1990:pp. 303-321).

FREDE, Dorothea (1987) "Beyond Realism and Anti-Realism: Rorty on Davidson", *Review of Metaphysics*, vol. 40, nº 4, junio 1987, pp. 733-757.

FRITZMAN, J. M. (1990) "Lyotard's Paralogy and Rorty's Pluralism: Their Differences and Pedagogical Implications", *Educational Theory*, vol. 40, nº 3, verano 1990, pp. 371-380.

FURLONG, John (1988) "Scientific Psychology as Hermeneutics? Rorty's Philosophy of Mind", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 48, nº 3, marzo 1988, pp. 489-503.

GADAMER, Hans-Georg (1975) *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1991. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito.

----- (1986) *Verdad y método II*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1992. Traducción de Manuel Olasagasti.

GARDNER, Martin (1992) "El relativismo en la ciencia" y "¿Es 'realismo' una palabra malsonante?", en *Extravagancias y dispartes*, Barcelona, Alcor, 1993. Traducción de Jordi Fibla.

GASCHÉ, Rodolphe (1986) *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1986.

----- (1994) *Inventions of Difference. On Jacques Derrida*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1994.

GEERTZ, Clifford (1985) "The Uses of Diversity", *Michigan Quarterly Review*, primavera 1986, pp. 105-123.

----- (1995) "Contra el antirelativismo", *Revista de Occidente*, nº 169, junio 1995, pp. 71-103.

GELLNER, Ernest (1996) "Enlightenment -Yes or No?", en NIZNIK y SANDERS (1996:77-83).

GERAS, Norman (1995) *Solidarity in the Conversation of Mankind. The Ungroundable Liberalism of Richard Rorty*, Londres, Verso, 1995.

GOODHEART, Eugene (1996) "The Postmodern Liberalism of Richard Rorty", *Partisan Review*, vol. 63, nº 2, primavera 1996, pp. 223-235.

GOUINLOCK, James (1990) "What is the Legacy of Instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey", *Journal of the History of Philosophy*, vol. 28, nº 2, abril 1990, pp. 251-269. (reimpreso en SAATKAMP, 1995:72-90)

GUERRA, María José (2001) *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética*, Madrid, Editorial Complutense, 2001.

GUIGNON, Charles B. (1982) "Saving The Differences: Gadamer and Rorty", *PSA 1982*, vol. 2, 1982, pp. 360-367.

----- (1986) "On Saving Heidegger from Rorty", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XLVI, nº3, marzo 1986, pp. 401-417.

----- (1991) "Pragmatism or Hermeneutics? Epistemology after Foundationalism", en HILEY *et al.* (1991:81-101).

----- y HILEY, David R. (1990) "Biting the Bullet: Rorty on Private and Public Morality", en MALACHOWSKI (1990:339-364)

GUTTING, Gary (1984) "Paradigms and Hermeneutics: A Dialogue on Kuhn, Rorty and the Social Sciences", *American Philo-sophical Quarterly*, vol. 21, nº 1, enero 1984, pp. 1-15.

HAACK, Susan (1995) "Vulgar Pragmatism. An Unedifying Prospect", en SAATKAMP (1995:126-147, 221n223n)

----- (1997) "'We Pragmatists...': Peirce and Rorty in Conversation", *Partisan Review*, vol. 64, nº 1, invierno 1997, pp. 91-107.

HABER, Honi (1993) "Richard Rorty's Failed Politics", *Social Epistemology*, vol. 7, nº 1, 1996, pp. 61-74.

HABERMAS, Jürgen (1981) "Modernidad *versus* postmodernidad", en PICÓ, (1988:87-102). Traducción de José Luis Zalabardo.

----- (1983) *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1991. Traducción de Ramón García Cotarelo.

----- (1984) "Cuestiones y contracuestiones", en BERNSTEIN, R. (ed.) (1986) *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1988, pp. 305-315. Traducción de Francisco Rodríguez Martín.

----- (1985) *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989. Traducción de Manuel Jiménez Redondo.

----- (1988) *Pensamiento posmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990. Traducción de Manuel Jiménez Redondo.

----- (1996) "Coping with Contingencies -The Return of Historicism", en NIZNIK y SANDERS (1996:1-23).

----- y RAWLS, John (1998) *Debate sobre liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998. Traducción de Gerard Vilar. Introducción de Fernando Vallespín.

----- (1999) *Verdad y justificación. Ensayos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2002. Traducción de Pere Fabra y Luis Díez.

HACKING, Ian (1980) "Is the End in Sight for Epistemology?", *The Journal of Philosophy*, vol. 77, nº 10, octubre 1980, pp. 579-588.

HALIBURTON, Rachel (1997) "Richard Rorty and the Problem of Cruelty", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 23, nº 1, pp. 49-69.

HALL, David (1994) *Richard Rorty. Poet and Prophet of the New Pragmatism*, Albany (NY.), State University of New York Press, 1994.

HALTON, Eugene (1992) "Habermas and Rorty: Between Scylla and Charybdis", *Symbolic Interaction*, vol. 15, nº 3, pp. 333-358

HARE, R. M. (1995) "New Kind of Ethical Naturalism", *Midwest Studies in Philosophy*, vol 20, 1995, pp. 340-356.

HARTZ, Carolyn G. (1991) "What Putnam Should Have Said: an Alternative Reply to Rorty", *Erkenntnis*, vol. 34, nº 2, 1991, pp. 287-295.

HAWTHORN, Geoffrey (1991) "Theory and Practice in Alexandria: The Romantic Pragmatism of Richard Rorty", *The Cambridge Review*, vol. 112, n 2312, marzo 1991, pp. 26-29.

HELLER, Agnes (1988) "What Is and What Is Not Practical Reason", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 14, nos. 3-4, pp. 391-410

HENDLEY, Brian (1991) "The Conversation Continues: Rorty and Dewey", *Process Studies*, vol. 20, nº 2, verano 1991, pp. 102-113.

----- (1993) "Rorty Revisited", *Metaphilosophy*, vol. 24, nos. 1 y 2, enero-abril, 1993, pp. 175-178.

HERNÁNDEZ PEDRERO, Vicente (1990) "La comunidad ética: entre la tradición y el consenso (el papel de la *phrónesis*)", en BELLO *et. al.*, *Comunidad y utopía. Ensayos históricos, éticos y políticos*, Barcelona-La Laguna, Lerna, 1990, pp. 77-109.

----- (1992) "Sobre los límites estético-expresivos de la ética del discurso", en MOLLÁ, A. (ed.), *Conmutaciones. Ética y estética en la modernidad*, Barcelona, Laertes, 1992, pp. 119-140.

----- (1994) "Lo público y lo privado en ética. Cuestiones ontológicas", *Laguna*, nº 2, 1994, pp. 63-78.

HERRNSTEIN SMITH, Barbara (1988) *Contingencies of Value. Alternative Perspectives for Critical Theory*, Londres, Harvard University Press, 1988.

HIERRO PESCADOR, José (1986) *Principios de filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza, 1986.

HILEY, David R., BOHMAN, James F. y SHUSTERMAN, Richard (eds.) (1991) *The Interpretive Turn. Philosophy, Science, Culture*, Ithaca (N.Y.), Cornell University

Press, 1991. Contiene artículos de C. Taylor, R. Rorty, D. Hiley, R. Shusterman, C. Guignon y D. Hoy, con una introducción de los editores.

HOOKE, Sidney (1939) *John Dewey. An Intellectual Portrait*, Westport (Conn.), Greenwood Press, 1971.

HORNE, Janet S. (1995) "Changing the Subject: Rorty and Contemporary Rhetorical Theory", en LANGDORF y SMITH (1995:235-249)

HORSTER, Detlef (1991) *Richard Rorty zur Einführung*, Junius, Hamburgo, 1991. Incluye una bibliografía de René Gortzen.

HOY, David Couzens (1991) "Is Hermeneutics Ethnocentric?", en HILEY *et al.* (1991:155-175)

----- (1996a) "Thomas McCarthy and Contemporary Critical Theory", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 22, n° 2, 1996, pp. 83-98.

----- (1996b) "Debating Critical Theory", *Constellations*, vol. 3, n° 1, 1996, pp. 104-114.

HUDSON, V. W. (1970) *La filosofía moral contemporánea*, Madrid, Alianza, 1987. Traducción de José Hierro Pescador.

IBÁÑEZ, Tomás (2001) *Municiones para disidentes. Realidad-Verdad-Política*, Barcelona, Gedisa, 2001.

ISENBERG, Sheldon R. y THURSBY, Gene R. (1985) "A Perennial Philosophy Perspective on Richard Rorty's Neopragmatism", *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 17, nos. 1 y 2, 1985, pp. 41-65.

JACKSON, Ronald Lee (1988) "Cultural Imperialism or Benign Relativism? A Putnam-Rorty Debate", *International Philosophical Quarterly*, vol. 28, n° 4, diciembre 1988, pp. 383-392.

JAMES, William (1907) *Lecciones de pragmatismo*, Madrid, Santillana, 1997. Traducción de Luis Rodríguez Aranda. Estudio y notas de Ramón del Castillo.

JEANNOT, Thomas M. (1987) "On Co-opting Pragmatism in the Debate about Foundations: Dewey, Rorty and Whitehead", *Transactions of the Charles Sanders Peirce Society*, vol. 24, 1987, n° 2, pp. 263-288.

JOHNSON, Jeffery L. (1991) "Making Noises in Courterpoint or Chorus: Putnam's Rejection of Relativism", *Erkenntnis*, vol. 34, n° 3, 1991, pp. 323-345.

KANE, Robert (1993) "The Ends of Metaphysics", *International Philosophical Quarterly*, vol. 33, n° 4, diciembre 1993, pp. 413-428.

KIM, Jaegwon (1980) "Rorty on the Possibility of Philosophy", *The Journal of Philosophy*, vol. 77, n° 10, octubre 1980, pp. 579-588.

KING, Richard H. (1986) "Self-realization and Solidarity: Rorty and the Judging Self", capítulo 2 de SMITH, Joseph y KERRIGAN, William (eds.) (1986) *Pragmatism's Freud: the Moral Disposition of Psychoanalysis*, Baltimore (MI.), Johns Hopkins University Press, 1986, pp. 28-50.

KLOPPENBERG, James T. (1986) *Uncertain Victory. Social Democracy and Progressivism in European and American Thought (1870-1920)*, Nueva York, Oxford University Press, 1986.

----- (1994) "Democracy and Disenchantment: From Weber and Dewey To Habermas and Rorty", en ROSS, Dorothy, *Modernist Impulses and the Human Sciences*, Baltimore (MI.), Johns Hopkins University Press, 1994.

----- (1996) "Pragmatism: An Old Name for New Ways of Thinking?", *The Journal of American History*, vol. 83, nº 1, junio 1996, pp. 100-138.

KOLAKOWSKI, Leszek (1996) "A Remark on Rorty" (52-57) y "A Remark on Our Relative Relativism" (67-66), en NIZIK y SANDERS (1996)

KOLENDA, Konstantin (1982) "Rorty's Dewey", *The Journal of Value Inquiry*, nº 20, 1986, pp. 57-624.

----- (1990) *Rorty's Humanistic Pragmatism. Philosophy Democratized*, Tampa (Fl.), University of Florida Press, 1990.

KRAUT, Robert (1990) "Varieties of Pragmatism", *Mind*, vol. 99, nº 394, 1990, pp. 158-165.

KULP, Christopher B. (1992) *The End of Epistemology. Dewey and His Current Allies on the Spectator Theory of Knowledge*, Westport (Conn.), Greenwood Press, 1992.

----- (1996) (ed.), *Realism/Antirealism and Epistemology*, Londres, Rowman and Littlefield, 1997. Incluye artículos de J. Searle, W. Alston, R. Chisholm, D. Davidson, G. Harman y R. Rorty, con una introducción del editor.

KÜNG, HANS (1990) *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Trotta, 1991. Traducción de Gilberto Canal Marcos. [p63, n8]

KURZT, Paul (1990) "Pragmatic Naturalism: The Philosophy of Sidney Hook (1902-1989)", *The Journal of Philosophy*, vol. 22, nº 4, pp. 526-534.

KUTSCHERA, Franz Von (1982) *Fundamentos de ética*, Madrid, Cátedra, 1989. Traducción de María Teresa Hernán-Perez.

LACHTERMAN, David R. (1989) "Post-modernist Reverberations. Review of Rorty's *Contingency, Irony and Solidarity*", *Clio*, vol. 18, nº 4, 1989, pp. 391-399.

LANGSDORF, Lenore y SMITH, Andrew R. (eds.) (1995) *Recovering the Pragmatism's Voice. The Classical Tradition, Rorty and the Philosophy of Communication*, Nueva York, State University of New York Press, 1995. Contiene artículos de V. Colapietro, R. Lanigan, A. Smith y L. Shyles, I. Catt, C. Seigfried, T.

Alexander, F. Macke, M. Aboulafia, L. Langsdorf, A. Bochner y J. Waugh, J. Horne y M. Presnell, con una introducción de los editores.

LAVINE, Thelma Z. (1995) "America & The Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty", en SAATKAMP (1995:37-49)

LELAND, Dorothy (1988) "Rorty on the Moral Concern of Philosophy: a Critique from a Feminist Point of View", *Praxis International*, nº 8, octubre 1988, pp. 273-283.

LIPOVETSKY, Gilles (1992) *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama, 1994. Traducción de Juana Bignozzi.

LIZ, Manuel y VÁZQUEZ, Margarita (1996) "La tradición analítica: un callejón con salida", *Revista Laguna*, nº 3, 1996, pp. 145-157.

LOVIBOND, Sabina (1989) "Feminism and Postmodernism", *New Left Review*, nº 178, noviembre-diciembre 1989, pp. 5-28

----- (1992) "Feminism and Pragmatism: A Reply to Richard Rorty", *New Left Review*, nº 193, mayo-junio 1992, pp. 56-74.

LYON, David (1994) *Postmodernidad*, Madrid, Alianza, 1996. Traducción de Belén Urrutia.

LYOTARD, Jean François (1979) *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 1984. Traducción de Mariano Antolín Rato.

----- (1983) *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1988. Traducción de Alberto L. Bixio.

LYSAKER, John T. (1996) "The Shape of Selves to Come. Rorty and Self-Creation", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 22, nº 3, 1996, pp. 39-74.

MACINTYRE, Alasdair (1966) *Historia de la ética*, Barcelona, Paidós, 1994. Traducción de R. J. Walton.

----- (1982) "Philosophy and Its History", *Analyse & Kritik*, nº 4, 1982, pp. 83-96.

----- (1983) "Moral Arguments and Social Contexts", *The Journal of Philosophy*, vol. 80, nº 10, 1983, pp. 590-591.

----- (1984) *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1989. Traducción de Amelia Valcárcel.

----- (1990) "Review of Rorty's *Contingency, Irony and Solidarity*", *The Journal of Philosophy*, vol. 90, nº 22, 1990, pp. 708-711.

----- (1993) "Philosophy, the 'Other' Disciplines, and their History. A Rejoinder to Richard Rorty", *Soundings*, vol. 65, nº 2, pp. 127-145.

MACKEEN, Alison (1991) "Liberalism and Ethnocentrism: Redescribing Rorty", *The Oxford Literary Review*, vol. 13, nos. 1 y 2, 1991, pp. 252-265.

MADISON, Gary B. (1988) *The Hermeneutics of Postmodernity*, Indianápolis, Indiana University Press, 1988.

----- (1991) "The Politics of Postmodernity", *Critical Review*, vol. 5, nº 1, invierno 1991, pp. 53-79.

----- (1992) "Coping with Nietzsche's Legacy. Rorty, Derrida, Gadamer", *Philosophy Today*, vol. 36, nº 1, primavera 1992, pp. 3-19.

MALACHOWSKY, Alan (1990) (ed.) *Reading Rorty. Critical Responses to "Philosophy and the Mirror of Nature" and Beyond*, Oxford, Basil Blackwell, 1990. Contiene artículos de R. Bhaskar, J. Burrows, M. Clark, D. Davidson, M. Fischer, N. Fraser, C. Guignon y D. Hiley, J. Heal, M. Hollis, J. Holówka, D. Houghton, J. Hornsby, R. Rorty, T. Sorell, C. Taylor, G. Vision, B. Williams y J. Yolton, con introducción y epílogo del editor.

MALPAS, J. E. (1992) *Donald Davidson and the Mirror of Meaning*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

MARCUSE, Ludwig (1959) *Filosofía americana. Pragmatistas, politeistas, trágicos*, Madrid, Guadarrama, 1969. Traducción de Rufino Jimeno Peña.

MARGOLIS, Joseph (1986) *Pragmatism without Foundations. Reconciling Realism and Relativism*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.

McCARTHY, Thomas (1982) "The Differences that Make a Difference: A Comment on Richard Bernstein", *PSA 1982*, vol. 2, 1982, pp. 368-373.

----- et. al. (eds.) (1987) *After Philosophy. End or Transformation?*, Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1988.

----- (1992) *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1992.

----- (1993a) "La pragmática de la razón comunicativa", *Isegoría*, nº 8, 1993, pp. 65-84. Traducción de Ángel Rivero Rodríguez.

----- (1993b) "Crítica de la Razón Impura. Entrevista con Thomas McCarthy", Entrevista de María Pía Lara, *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 2, noviembre 1993, pp. 147-155.

----- (1996) "Philosophy and Critical Theory: A Reply to Richard Rorty and Seyla Benhabib", *Constellations*, vol. 3, nº 1, 1996, pp. 95-103.

McDERMOTT, John J. (1985) "Symposium on Rorty's *Consequences of Pragmatism*", *Transaction of the Charles Sanders Peirce Society*, vol. 21, nº 1, 1985, pp. 1-7.

McGOWAN, John (1991) *Postmodernism and Its Critics*, Ithaca (NY.), Cornell University Press, 1991.

MONTEFIORE, Alan (1983) "Richard Rorty- Two Philosophers or One?", *Analyse & Kritik*, nº 5, 1983, pp. 83-96.

MOODY-ADAMS, Michele M. (1994) "Theory, Practice, and the Contingency of Rorty's Irony", *Journal of Social Philosophy*, ejemplar especial 25º aniversario, 1994, pp. 209-227.

MORIN, Edgard (1992) "El problema del conocimiento del conocimiento", en FISCHER *et al.* (1992:98-106).

MOUFFE, Chantal (ed.) (1992) *Deconstruction and Pragmatism*, Londres, Routledge, 1996. Incluye artículos de E. Laclau, S. Crichtley, J. Derrida, R. Rorty, y una introducción de la editora.

MUGUERZA, Javier (1990) *Desde la perplejidad*, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1990.

MURPHY, John P. (1990) *Pragmatism: From Peirce to Davidson*, Boulder (Col.), Westview Press, 1990. Prólogo e introducción de Richard Rorty.

NEHAMAS, Alexander (1983) "A Touch By the Poet: On Richard Rorty", manuscrito
----- (1985) "Convergence and Methodology in Science and Criticism", *New Literary History*, vol. 17, nº 1, otoño 1985, pp. 81-87.

NEUMANN, Walter (1992) *Wider den Pragmatismus: zur Philosophie von Richard Rorty*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1992.

NICHOLSON, Carol (1989) "Postmodernism, Feminism, and Education: The Need for Solidarity", *Educational Theory*, vol. 39, nº 3, verano 1989, pp. 197-205.

NIZNIK, Józef y SANDERS, John T. (1996) *Debating the State of Philosophy. Habermas, Rorty and Kolakowski*, Londres, Praeger-Greenwood, 1996. Contiene artículos de J. Habermas, R. Rorty, L. Kolakowski, E. Gellner, y discusiones.

NORRIS, Christopher (1985) *The Contest of Faculties. Philosophy and Theory after Deconstruction*, Nueva York, Methuen, 1985.

----- (1989) "Philosophy as *Not* Just a 'Kind of Writing': Derrida and the Claim of Reason", en DASENBROCK (1989:189-203).

----- (1990) *¿Qué le ocurre a la postmodernidad? La teoría crítica y los límites de la filosofía*, Madrid, Tecnos, 1998. Traducción de Michel Angstadt.

----- (1991) *Deconstruction: Theory and Practice*, Nueva York, Routledge, 1991. Edición revisada y ampliada.

NUSSBAUM, Martha C. (1997) "Rage and Reason. Review of Andrea Dworkin's *Life and Death: Unapologetic Writings of the Continuing War Against Women*", *The New Republic*, 11-18 de Agosto, pp. 34-36.

OAKESHOTT, Michael (1959) *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind (An Essay)*, Londres, Bowes and Bowes, 1959.

OLMOS, Juan Ignacio (1987) "Algunas observaciones sobre Rorty", *La balsa de la Medusa*, nº 2, primavera 1987, pp. 101-110.

ORMISTON, Gayle L. y SASSOWER, Raphael (1993) "From Marx Politics to Rorty's Poetics: Shifts in the Critique of Metaphysics", *Man and World*, nº 26, 1993, pp. 63-82.

OWENS, Craig (1982) "El discurso de los otros. Las feministas y el posmodernismo", en FOSTER (1982:93-124).

PEIRCE, Charles Sanders (1965) *El hombre, un signo. El pragmatismo de Peirce*, Barcelona, Crítica, 1988. Recopilación, traducción, anotación y prólogo de José Vericat.

PÉREZ DE TUDELA, Jorge (1988) *El pragmatismo americano: acción racional y reconstrucción de sentido*, Madrid, Cincel, 1990.

PICÓ, Josep (comp.) (1988) *Modernidad y postmodernidad*, Madrid, Alianza, 1988. Contiene artículos de D. Frisby, J. Habermas, A. Wellmer, A. Huysen, D. Roberts, H. Foster, A. Callinicos, A. Kroker, G. Raulet y K. Scherpe, con prefacio e introducción del compilador.

POPPER, Karl (1950) *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1981.

POULAIN, Jacques (1993) "La *parousia* americana de la democracia filosófica", *Isegoría*, nº 8, 1993, pp. 85-104. Traducción de Juan Ramón Iraeta.

PRESNELL, Mick (1995) "Icons, Fragments, and Ironists: Richard Rorty and Contemporary Rhetorical Criticism", en LANGSDORF Y SMITH (1995:251-269)

PUTNAM, Hilary (1981) *Reason, Truth and History*, Nueva York, Cambridge University Press, 1981.

----- (1983) *Realism and Reason. Philosophical Papers vol. 3*, Nueva York, Cambridge University Press, 1983.

----- (1987) *Las mil caras del realismo*, Barcelona, Paidós, 1994. Traducción de Manuel Liz y Margarita Vázquez. Prólogo de Javier Quintanilla.

----- (1986a) "A Comparison of Something with Something Else", *New Literary History*, vol. 17, nº 2, 1986, pp. 61-79

----- (1986b) "Philosophy and Liberation. Review of Rorty, Schneewind & Skinner's *Philosophy in History*", *London Review of Books*, 20 marzo 1986, pp. 3-5.

----- (1988) *Representation and Reality*, Cambridge (Mass.), the MIT Press, 1991.

----- (1990) *Realism with a Human Face*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1990.

----- (1991) "Replies and Comments", *Erkenntnis*, vol. 34, nº 3, 1991, pp. 401-424.

----- (1992a) "Truth, Activation Vectors and Possession Conditions for Concepts", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 52, nº 2, junio 1992, pp. 431-447.

----- (1992b) *Pragmatism: an Open Question*, Oxford, Basil Blackwell, 1995.

----- (1994a) *Cómo renovar la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 247-271. Traducción de Carlos Laguna.

----- (1994b) *La herencia del pragmatismo*, Barcelona, Paidós, 1997. Traducción e introducción de Manuel Liz.

PUTNAM, Ruth Anna (1985) "Poets, Scientists, and Critics", *New Literary History*, vol. 17, nº 1, otoño 1985, pp. 17-21.

QUINE, William Van Orman (1981) "The Pragmatists' Place in Empiricism", en MULVANEY, Robert y ZELTNER, Philip (eds.) *Pragmatism: Its Sources and Prospects*, Columbia, University of South Carolina Press, 1981, pp. 21-39.

----- (1990) "Let Me Accentuate the Positive", en MALACHOWSKI (1990:117-119).

RAJCHMAN, John (1985) "Philosophy in America", prefacio de RAJCHMAN y WEST (1985).

----- y WEST, Cornell (eds.) (1985) *Post-Analytic Philosophy*, Nueva York, Columbia University Press, 1985.

RAMBERG, Bjorn (1993) "Strategies for Radical Rorty ('but is it progress?')", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 19, nº 2, septiembre 1993, pp. xx-xx.

----- (1997a) "Post-ontological Philosophy of Mind: Rorty versus Davidson", manuscrito, junio 1997.

REE, Jonathan (1990) "Timely Meditations. Review-Essay of Rorty's *Contingency, Irony and Solidarity*", *Radical Philosophy*, nº 55, verano 1990, pp. 31-39.

REESE-SCHAFER, Walter (1991) *Richard Rorty*, Campus, Frankfurt am Main, 1991.

RESCHER, Nicholas (1994) "Précis of *A System of Pragmatic Idealism*", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 54, nº 2, junio 1994, pp. 377-390.

RISSER, James (1986) "Rorty's Pragmatism as Hermeneutic Praxis", *The Modern Schoolman*, vol. 63, nº 3, pp. 275-287.

RIVERO, Angel (1991) "Dos panoramas de la filosofía actual vista desde los EEUU.", *Isegoría*, nº 3, 1991, pp. 197-202.

----- (1993) "Liberalismo, democracia y pragmatismo. La teoría política de Cornell West", *Isegoría*, nº 8, 1993, pp. 49-64.

----- (1995) "Richard Rorty y la política del nuevo pragmatismo", en VALLESPIN, F. (ed.), *Historia de la teoría política*, vol. 6, Madrid, Alianza, 1995, pp. 334-360.

ROBBINS, Bruce (1997) "Sad Stories in the International Public Sphere: Richard Rorty on Culture and Human Rights", *Public Culture*, vol. 9, nº 2, invierno 1997, pp. 209-232.

RÓDENAS, Pablo (1997) "Democracia y filosofía. En compañía de Rorty durante un rato", *Disenso. Revista Canaria de Análisis y Opinión*, nº 19, 1997, pp. 10-11.

RODRÍGUEZ ESPINOSA, Gabriel (1996a) *La experiencia moral como experiencia axiológica. Una reconsideración del pragmatismo de John Dewey*, Universidad de La Laguna, memoria de licenciatura, junio 1996.

----- (1996b) "Rorty y Dewey: notas sobre una polémica", comunicación presentada en la *VIII Semana de Ética y Filosofía Política*, U.I.M.P., Cuenca, septiembre 1996.

----- (1996c) "Biografía intelectual de un demócrata radical. Reseña de WESTBROOK (1991)", *Laguna*, nº 3, Universidad de La Laguna, 1996, pp. 211-214.

----- (1998) "Habermas y Rorty en torno al universalismo", comunicación presentada en la *XI Semana de Ética y Filosofía Política*, U.I.M.P., Sta. Cruz de Tenerife, marzo 1998.

----- (2001) y PÉREZ CHICO, David, "¿Tiene la universidad fundamentos filosóficos?. Searle y Rorty en torno al realismo y la educación superior", *Laguna*, nº 8, Universidad de La Laguna, 2001, pp. 53-77.

RODRÍGUEZ GUERRA, Roberto (1996) "La tradición política liberal: unidad en la diversidad del liberalismo", *Laguna*, nº 3, Universidad de La Laguna, 1996, pp. 85-94.

ROSALES, José María (1993) "Democracia y postmodernidad", *Philosophica Malacitana*, 1993, pp. 157-174.

ROSENBLUM, Nancy L. (ed.) (1989a) *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989. Contiene artículos de J. Shklar, S. Okin, B. Barber, A. Gutmann, W. Galston, R. Ashcraft, S. Lukes, S. Benhabib, C. Taylor, G. Kateb, N. Rosenblum y S. Holmes, con una introducción de la editora.

----- (1989b) "Pluralism and Self-Defense", en ROSENBLUM (1989a:207-226)

ROSENBERG, Jay F. (1982), "Philosophy's Self-Image", *Analyse & Kritik*, nº 4, 1982, pp. 114-128.

ROSS, Andrew (1992) "On Intellectuals in Politics. A Reply to Rorty", *Dissent*, vol. 39, nº 2, primavera 1992, pp. 263-265.

ROTH, Paul A. (1989) "Politics and Epistemology: Rorty, MacIntyre, and the Ends of Philosophy", *History of the Human Sciences*, vol. 2, nº 2, pp. 171-191.

ROTHBERG, Donald (1986) "Gadamer, Rorty, Hermeneutics, and Truth: A Response to Wranke", *Inquiry*, vol 29, nº 4, 1986, pp. 355-361.

ROTHFORK, John (1995) "Postmodern Ethics: Richard Rorty and Michael Polanyi", *Southern Humanities Review*, vol. 29, nº 1, 1995, pp. 15-48.

RUBIO CARRACEDO, José (1996), *Educación moral, postmodernidad y democracia. Más allá del liberalismo y del comunitarismo*, Madrid, Trotta, 1996.

SAATKAMP, Herman J. Jr. (ed.) (1995) *Rorty & Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*, Nashville (Tenn.), The Vanderbilt University Press, 1995. Contiene artículos de C. Hartshorne, T. Lavine, R. Bernstein, J. Gouinlock, A. Hance, S. Haack y F. Farrel, con respuestas de Rorty, y prefacio e introducción del editor.

SCHICK, Frederic (1992) "Liberty, Equality, and Diversity: Some Reflections on Rorty", *Social Research*, vol. 59, n° 2, verano 1992, pp. 298-314.

SCHILPP, Paul A. y HAHN, Lewis E. (eds.) (1939) *The Philosophy of John Dewey*, Carbondale, The Library of Living Philosophers, 1989.

SEARLE, John (1992) *El redescubrimiento de la mente*, Barcelona, Crítica, 1998. Traducción de José Esteban Cloquell.

----- (1993) "Realism and Rationality: What is at Stake?", *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 122, n° 4, otoño 1993, pp. 55-83.

----- (1995) "Does the Real World Exist?", en KULP (1997:15-52).

SEOANE, Julio (1991) "Del análisis a la pragmática. Las nuevas ínfulas de un viejo estilo", *Isegoría*, n° 3, 1991, pp. 175-186.

SHUSTERMAN, Richard (1994) "Pragmatism and Liberalism: Between Dewey and Rorty", *Political Theory*, vol. 22, n° 3, agosto 1994, pp. 391-413.

SIMPSON, Evan y WILLIAMS, Mark (1999) "Reconstructing Rorty's Ethics: Styles, Languages and Vocabularies of Moral Reflection", en MADISON, Gary B. y FAIRBARN, Marty (eds.) *The Ethics of Postmodernity. Current Trends in Continental Thought*, Illinois, Northwestern University Press, 1999, pp. 120-137.

SKILLEN, Tony (1992) "Richard Rorty: Knight Errant", *Radical Philosophy*, n° 62, otoño 1992, pp. 24-26.

SLEEPER, R. W. (1985) "Rorty's Pragmatism: Afloath in Neurath's Boat, But Why Adrift?", *Transactions of the Charles Sanders Peirce Society*, vol. 21, 1985, n° 1, pp. 9-20.

STEINMANN, Martin (1988) "Rortyism", *Philosophy and Literature*, vol. 12, n° 1, abril 1988, pp. 27-47.

STEVENSON, Charles (1939) *Ética y lenguaje*, Barcelona, Paidós, 1984. Traducción de Eduardo Rabossi.

----- (1978) "Introduction", en DEWEY, MW5, pp. ix-xxxiv.

STROH, Guy W. (1979) *American Ethical Thought*, Chicago, Nelson-Hall Publishers, 1979.

SUPPE, Frederick (1982) "Hermeneutics, Eros and Education: a Reply to Rorty", *Selected Papers from the Synergos Seminars*, Fairfax, George Mason University, 1982, pp. 22-25.

TAYLOR, Charles (1980) "Understanding in Human Sciences" y "Discussion", *Review of Metaphysics*, vol. 34, n° 1, septiembre 1980, pp. 25-38 y 47-54.

- (1989) "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", en ROSENBLUM (1989a:159-182)
- (1990) "Rorty in the Epistemological Tradition", en MALACHOWSKY, A. (1990: 257-275).
- (1994a) "Reply and Re-articulation to Richard Rorty", en TULLY, James (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 219-222.
- (1994) "Replies to Commentators", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 54, n° 1, marzo 1994, pp. 58-65.
- THAYER, Horace S. (1968) *Meaning and action. A Critical History of Pragmatism*, Indianápolis, Hackett Publishing Company, 1981.
- THIEBAUT, Carlos (1992a) *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.
- (1992b) "The Complexity of the Subject. Narrative, Identity and The Modernity of the South", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 18, nos. 3 y 4, 1992, pp. 313-331.
- TIMMONS, Mark (1991) "Putnam's Moral Objectivism", *Erkenntnis*, vol. 34, n° 2, 1991, pp. 371-399.
- TOPPER, Keith (1995) "Richard Rorty, Liberalism and the Politics of Redescription", *American Political Science Review*, vol. 89, n° 4, diciembre 1995, pp. 954-965.
- TOULMIN, Stephen (1986) "Conceptual Communities and Rational Conversation", *Archivo di Filosofia*, n° 1-3, 1986, pp. 179-187.
- (1988) "Introduction", en DEWEY, LW4, pp. vii-xxii.
- (1990) *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Nueva York, Free Press, 1990.
- TOURAINÉ, Alain (1993) *Crítica de la modernidad*, Madrid, Temas de Hoy, 1993. Traducción de Mauro Armiño.
- TURNBULL, Robert G. (1982) "Richard Rorty and the American Philosophical Scene", *Analyse & Kritik*, n° 4, 1982, pp. 223-238.
- VALLESPÍN, Fernando (1998) "Una disputa de familia: el debate Rawls-Habermas", introducción a HABERMAS y RAWLS (1988:9-37)
- VAN HOOK, Jay M. (1993) "Caves, Canons, and the Ironic Teacher in Richard Rorty's Philosophy of Education", *Metaphilosophy*, vol. 24, nos. 1 y 2, enero-abril 1993, pp. 167-174
- VATTIMO, G. (1983) *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermeneútica*, Barcelona, Paidós, 1983.
- (1985) *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermeneútica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1987.

- (1991) *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991.
- (1992) "La reconstrucción de la racionalidad hermeneútica", en FISCHER *et al.* (1992:57-70).
- *et al.* (1996) *Filosofía, política, religión. Mas allá del "pensamiento débil"*, Oviedo, Nobel, 1996. Introducción y edición de Lluís Álvarez, con artículos de G. Vattimo, M. Berciano, R. Salizzoni, A. Herrera, J. Lévêque y M. Villa, C. Villoria, M. Fernández, A. Baamonde y J. Méndez.
- (1997a) "Ética de la procedencia", *Claves*, nº 73, junio 1997, pp. 57-60
- (1997b) "Hermeneutics and Democracy", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 23, nº 4, julio 1997, pp. 1-7
- VEATCH, Henry B. (1988) "Review of RACHMAN y WEST (1985)", *Nous*, vol. 22, nº 3, septiembre 1988, pp. 471-477.
- VERGES, Frank G. (1987) "Rorty and the New Hermeneutics", *Philosophy: The Journal of The Royal Institute of Philosophy*, vol. 62, n 241, julio 1987, pp. 307-323.
- VERGÉS GUIFRÁ, Joan (1998) "Richard Rorty lee *The Law of the Peoples*", comunicación presentada en la *XI Semana de Ética y Filosofía Política*, U.I.M.P., Sta. Cruz de Tenerife, marzo 1998.
- VILLORIA, Cesáreo (1996) "Hermeneútica y reconstrucción de la razón", en VATTIMO *et al.* (1996:173-212)
- WALLACH, John (1987) "Liberals, Comunitarians, and the Task of Political Theory", *Political Theory*, vol. 15, nº 4, noviembre 1987.
- WALTER, Edward (1992) *The Rise and Fall of Leftist Radicalism in America*, Westport (Conn.), Praeger, 1992.
- WELLMER, Albrecht (1985) "La dialéctica de modernidad y postmodernidad", en PICÓ (1988:103-164). Traducción de Manuel Jiménez Redondo.
- WELSCH, Wolfgang (1992) "Topoi de la postmodernidad", en FISCHER *et al.* (1992:36-56).
- WEST, Cornel (1985) "The Politics of American Neopragmatism", epílogo de RACHMAN y WEST (1985:259-275)
- (1989) *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1989.
- WESTBROOK, Robert B. (1991) *John Dewey and American Democracy*, Ithaca (NY.), Cornell University Press, 1991.
- WILLIAMS, Bernard (1985) *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1985.

----- (1990) "Auto-da-fé: Consequences of Pragmatism", en MALACHOWSKY, A. (1990: pp. 26-37).

----- (1989) "Getting It Right. Review of Rorty's *Contingency, Irony and Solidarity*", *London Review of Books*, 23 noviembre 1989, pp. 3-5.

WILSON, Catherine (1992) "How Did the Dinosaurs Die Out? How Did the Poets Survive?", *Radical Philosophy*, n 62, otoño 1992, pp. 20-24.

WOLIN, Sheldon S. (1990) "Democracy in the Discourse of Postmodernism", *Social Research*, vol. 57, n° 1, primavera 1990, pp. 5-30.

WONG, David (1984) *Moral Relativity*, Berkeley, University of California Press, 1984.

WRANKE, Georgia (1985) "Hermeneutics and the Social Sciences: A Gadamerian Critique of Rorty", *Inquiry*, vol. 28, n° 4, 1985, pp. 339-357.

----- (1987) *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*, Cambridge, Polity Press/Basil Blackwell, 1987.