

Thémata. Revista de Filosofía. Número 44. 2011

RICHARD RORTY: LA FRANQUEZA DEL FILÓSOFO

Manuel Sánchez Matito, Universidad de Sevilla

Resumen: La crítica vertida en *La Filosofía y el espejo de la Naturaleza* contra la tradición epistemológica representó un momento decisivo en la trayectoria filosófica de Richard Rorty. Desde ese momento, el filósofo norteamericano comenzó a sostener la imposibilidad de trazar un único planteamiento filosófico que unifique la creación privada de la propia personalidad y la búsqueda de un orden social más justo.

Abstract: The criticism made in *Philosophy and the Mirror of Nature* against the epistemological tradition represented a turning point in the philosophical development of Richard Rorty. Since that time, the American philosopher began to sustain the inability to draw a single philosophical approach that unifies the private own personality creation and the quest for a fairer social order.

1. Pragmatista, deweyano, darwinista, davidsoniano, anticlerical...

Como recuerda Michael Walzer¹, hay un refrán en el *Talmud* que señala que el día de la redención se acercará más cuando un sabio reconozca todas sus fuentes. Rorty no suele ocultar sus fuentes. La sinceridad del filósofo neoyorquino consiste en ser consciente del lugar, de la época y de las corrientes que suministran los argumentos y los léxicos que fluyen en su propia filosofía. No sólo es interiormente consciente de esta situación. Le gusta expresarlo, emplear fórmulas en las que se refleje la perspectiva en la que se sitúa: “los nominalistas wittgensteinianos pensamos...”, “mi propia perspectiva de tendencia deweyana”, “como kuhniiano...” o “los liberales trágicos somos...”

Su modo de entender la filosofía, señala Rorty, al situarse explícitamente dentro de una perspectiva se aleja de aquellos que tratan de conectar su vocabulario con alguna instancia superior, universal y trascendente. Estos filósofos adoptan una perspectiva metafísica y muestran sus creaciones no como un nuevo ensayo dentro de una determinada corriente, sino como una representación de la realidad que tiene alcance universal. Rorty huye del pensamiento metafísico. Su óptica wittgensteiniana y davidsoniana le impide aceptar que haya un pensamiento que pueda situarse más allá del lenguaje. Más en concreto, no puede admitir que exista un pensamiento universal, sino tradiciones diversas encarnadas en léxicos diferentes.

Desde su perspectiva neodarwinista no puede reconocer que haya lenguajes más apropiados que otros para representar la realidad; sólo puede comprender

¹ Walzer, M., *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p. 15.

que existan lenguajes más capacitados para conseguir determinados propósitos. Si se pretende elaborar una narrativa que sirva para alentar a las instituciones democráticas, habrá que renunciar a un vocabulario metafísico y seguir el camino abierto, por ejemplo, por el pragmatismo norteamericano de John Dewey, quien rechaza el valor de una autoridad superior y cree que la democracia y la fraternidad pueden sustentarse mejor confiando únicamente en las capacidades de los individuos.

Rorty se declara en numerosas ocasiones admirador de Dewey y coincide con él tanto en el respeto hacia las instituciones liberales como en su rechazo a una autoridad superior en cuestiones morales o religiosas. Aunque considera que el mensaje de amor que aparece en el Evangelio presenta un enorme atractivo, prefiere declararse anticlerical, ya que cree que la Iglesia cristiana ha contribuido poco al desarrollo de los valores democráticos.

Pragmatista, davidsoniano, neodarwinista o anticlerical son algunas de las etiquetas con las que Rorty se califica. Pero hay muchas más: liberal, ironista, etnocentrista... en todas ellas reconocemos a Richard Rorty, un autor que —después de escribir *Contingencia, Ironía y Solidaridad*— llegó a la conclusión de que la filosofía podía comprenderse de dos modos diferentes: como una pasión privada que ayuda al desarrollo personal o como un modo de defender alguna posición política y social. Ambos aspectos son diferentes y deben mantener su autonomía. En este escrito trataremos de analizar, en el segundo punto, cómo en una primera época, al escribir *La Filosofía y el espejo de la Naturaleza*, Rorty no era todavía consciente de la necesaria separación entre los ámbitos, y en los puntos siguientes analizaremos qué papel juegan para Rorty el interés privado y el objetivo público de la filosofía.

2. La confusión inicial.

“Hemos de preguntarnos por qué la imaginación de Europa se dejó dominar por las fantasías de Descartes”²

En el año 1979 se publicó la que aún sigue siendo la obra más conocida de Richard Rorty: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. El propio autor muestra su perplejidad cuando recuerda el asombroso éxito de su libro, sobre todo, porque se trata, en su opinión, de una obra dirigida estrictamente a los profesores de filosofía.

“Todavía no lo entiendo (...) tal vez, porque era una manera de seguir a Kuhn. Muchas personas fuera de la filosofía se quedaron impresionadas por Kuhn y mi libro era un modo más de seguir la línea kuhniana.”³

2 Rorty, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 2001, p.207.

3 “A Talent for Bricolage. An Interview to Richard Rorty”, *The Dualist*, 2, 1995.

El objetivo principal de la obra consistía en rechazar la tradición epistemológica que durante varios siglos se había transformado en el núcleo de la filosofía. Esta tarea no convertiría a Rorty en un autor original, ni permitiría por sí misma comprender los motivos por los que el libro ha sido tan ampliamente leído. Hegel, Dewey, Heidegger, Wittgenstein o Gadamer ya habían desplegado sus armas contra una filosofía centrada en la teoría del conocimiento, exponiendo, por el contrario, el valor del trasfondo que rodea a los individuos que realizan conocimientos o desarrollan cualquier otra actividad. Tal vez, la peculiaridad de la obra de Rorty fue su capacidad para unificar los ataques procedentes de los autores citados con las autocríticas vertidas por la filosofía analítica contra su propia tradición. Es decir, lo que imprimió fuerza al libro fue la apelación a Kuhn —como él mismo señalaba— pero también a Sellars, a Quine o a Davidson situados en la misma línea de batalla que Hegel, Dewey o Heidegger.

Rorty trata de mostrar en la obra las razones por las que se ha establecido una correspondencia entre la filosofía y la teoría del conocimiento capaz de provocar la hegemonía de la epistemología. Fue a partir del siglo de XVII, tras las obras de Descartes, Locke, Kant y, sobre todo, a partir de los movimientos postkantianos, cuando la epistemología se convirtió en la reina de la filosofía. Estos autores contribuyeron a crear la imagen del Espejo de la Naturaleza. Para ellos, la mente representaba un espejo en el que se reflejaba la realidad exterior, y en el que era posible entresacar algunos elementos —ideas claras y distintas, impresiones, etc.— que se consideraban la clave de las representaciones presentes en ese espejo. El ser humano se caracterizaría por tener una esencia de vidrio capaz de reflejar la naturaleza exterior. Los autores citados y los movimientos posteriores otorgaron un lugar relevante a la teoría del conocimiento y creyeron interpretar correctamente la filosofía anterior cuando consideraban que también los filósofos antiguos se habían esforzado por encontrar esos principios mentales que correspondían a los elementos de la realidad. Sin embargo, la concepción de la filosofía de Platón o Aristóteles difería de la ofrecida por los autores modernos. Para aquellos, señala Rorty, no tenía sentido la noción de mente como receptáculo maravilloso que reflejaba los componentes básicos de la realidad; la realidad, por el contrario, se captaba directamente, se atrapaba, produciéndose un encuentro auténtico con ella.

Pero la entronización de la epistemología, según Rorty, no representa la esencia de la filosofía, ni la esencia de vidrio representa la auténtica naturaleza del ser humano. Esta situación sólo debe entenderse como una determinada comprensión que se ha producido en la historia, pero que podría no haber surgido o haberse desarrollado de un modo diferente. De hecho, desde finales del siglo XIX se están produciendo una serie de desarrollos filosóficos que ponen en duda la hegemonía de la epistemología. Dewey, Wittgenstein, Heidegger o Gadamer son algunos de los autores que han desplegado mejor sus armas contra la idea de que una determinada concepción del conocimiento basada en la búsqueda de la exactitud y de los fundamentos pudiera ser la única filosofía posible. Por el contrario, ellos serían representantes de lo que Rorty llama *filosofía edificante*,

una filosofía que lucha contra esos intentos de hegemonía, y que considera que los conocimientos sólo pueden ser comprendidos dentro de una visión holista en la que las palabras no se relacionan con hechos, sino con otras palabras. La hermenéutica representaría un modelo de este tipo de filosofía edificante, ya que abandona la imagen del ser humano como sujeto eminentemente conocedor y coloca la noción de la educación, autoformación o edificación como meta del pensamiento.

En su ataque a la fundamentación epistemológica de la filosofía, como vimos anteriormente, Rorty no sólo se apoyará en la tradición hermenéutica continental, empleará también los argumentos que se han fraguado dentro de la filosofía analítica. El motivo para proceder de este modo, como indica en la introducción con su franqueza habitual, es de índole autobiográfica: se trata de la corriente filosófica con la que está familiarizado, con la que ha comprendido los problemas que trata de analizar. En este sentido, Rorty concede una gran importancia a la crítica que lanza Sellars al mito de lo Dado —la idea de que existe alguna relación especial o conocimiento directo entre la mente y algún tipo de realidad— y a las tesis de Quine según las cuales la distinción entre lenguaje y hecho no es tan clara como podría parecer. Ambos creen que el problema de la justificación no se resuelve relacionando ideas con objetos, sino con la conversación, con la práctica social. Ambos autores han contribuido a la creación de lo que Rorty denomina *filosofía del lenguaje pura*. Se trata de una línea filosófica que estaría representada, entre otros, por Donald Davidson, autor que ha desplegado las ideas de Quine, eliminando la distinción entre esquema y contenido y afirmando que la naturaleza no tiene una forma predilecta para ser representada.

Gracias a la combinación de las críticas lanzadas desde la filosofía continental y desde la tradición analítica, Rorty, por tanto, rechaza el valor hegemónico de la epistemología y proclama la importancia de una filosofía edificante. Se trataría de una filosofía holista, historicista y lingüística que partiendo de una perspectiva naturalista debería evitar los dualismos entre espíritu y materia. Una filosofía de este tipo tendría que luchar contra los intentos de alguna teoría o vocabulario por establecer una hegemonía que evite el despliegue de lenguajes diferentes. Por el contrario, el impulso moral de una filosofía edificante debe ser que la conversación sea posible mediante nuevos caminos.

A lo largo de la obra Rorty ha establecido una crítica constante contra la tradición epistemológica y, al mismo tiempo, una defensa de los valores morales procedentes de la Ilustración. Ambos aspectos serán desarrollados por el autor norteamericano en sus escritos posteriores, pero empleará caminos diferentes para alcanzar su objetivo. Rorty considerará más tarde que en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* no había sabido distinguir entre la creación personal de la propia identidad y el interés por defender determinados valores públicos. Es decir, había creído que la misma filosofía edificante que permitía ofrecernos un mejor retrato del ser humano podría servir de fundamento para organizar la convivencia social. Su gran éxito literario estaba sustentado sobre una confusión inicial: la unidad de la esfera privada y el ámbito público.

3. La búsqueda de las orquídeas silvestres.

“Debiéramos renunciar al intento de combinar la creación de sí mismo y la política, especialmente si somos liberales”⁴

El joven Rorty tenía una afición que destacaba entre todas las demás: la búsqueda de orquídeas salvajes. Se enorgullecía ante sus padres cuando, tras recorrer las montañas cercanas, lograba encontrar algún ejemplar extraño. En la misma época, en los anaqueles de la librería de su casa los lomos rojos de un par de libros despertaban su inquieta imaginación: *The Case of Leon Trotsky* y *Not Guilty*. En las páginas de estas obras que analizaban los procesos de Moscú, se albergaba algo muy importante, algo que no sólo le afectaba a él, sino también a su país y, tal vez, a toda la humanidad: la lucha contra la injusticia social.

Años más tarde⁵, Rorty se referirá a estas dos pasiones como ejemplos de una pasión privada y de un interés público. No es posible, piensa, conectar en una única teoría —en el mismo vocabulario— la búsqueda personal de la autorrealización con el interés público por mejorar las formas de convivencia entre las personas. Si se realizara esta fusión, se consideraría que la misma naturaleza humana que tratamos de alcanzar en nuestro desarrollo personal, serviría de fundamento en el ámbito público para la organización de la convivencia. Esto significaría creer en la existencia de una naturaleza humana objetiva y universal que se situara más allá de cualquier contexto cultural, algo inconcebible desde la perspectiva historicista y pragmatista sostenida por Rorty.

Es necesario, por tanto, mantener una separación entre ambos espacios y ésta será la tarea principal que abordará en su libro *Contingencia, Ironía y Solidaridad*. Esta obra apareció en 1986, representando un cierto giro dentro de su filosofía y convirtiéndose en una referencia fundamental para comprender el pensamiento maduro del autor neoyorquino. Las ideas básicas de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* —el rechazo a la tradición epistemológica como la única forma de concebir la filosofía, la apelación al contexto lingüístico o el intento por combinar aspectos de la filosofía continental con los logros de la tradición analítica— no se abandonan ni aquí ni en los sucesivos escritos de Rorty, pero sí desaparece el lugar privilegiado que otorgó entonces a la hermenéutica y, sobre todo, se establece con claridad la separación entre el terreno de la creación privada y el ámbito de los compromisos públicos. Desde su perspectiva, algunos autores han tenido una preocupación prioritaria por la esfera pública (Marx, Mill, Dewey, Habermas, Rawls...), mientras que otros (Kierkegaard, Nietzsche, Proust, Heidegger, Derrida,...) son valiosos cuando los contemplamos únicamente

4 Rorty, R. *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 139

5 Rorty, R. “Orquídeas silvestres y Trotsky”, *Filosofía y futuro*, Gedisa, Barcelona, 2002, pp. 135-156.

como creadores de una imagen del ser humano y olvidamos sus desafortunadas consideraciones sobre la política.

Si hay un término que permite comprender el núcleo de las ideas expuestas en esta obra es el de “contingencia”. Rorty extrae este concepto del uso que de él hace la biología neodarwinista. Desde esta corriente el ser humano no es considerado como el fin último de la evolución, como el resultado de un plan de la Naturaleza o de un plan divino. Por el contrario, la especie humana ha surgido por puro azar. Rorty traspasará este concepto biológico al ámbito de la cultura y podrá afirmar que del mismo modo que la especie ha surgido por azar, los diferentes lenguajes, tradiciones y comunidades se han configurado de forma contingente.

Algunos autores han sabido comprender esta idea y asumen que hemos de situarnos conscientemente dentro de una determinada tradición, llevando a cabo cualquier análisis desde el interior de la misma. Estos autores son denominados *teóricos ironistas* por Rorty y se opondrían a los pensadores metafísicos, aquellos que consideran que es necesario buscar un fundamento o una verdad que se apoye en la auténtica realidad. Los ironistas son capaces de dudar acerca de su léxico último debido a la comparación que establecen con otros lenguajes diferentes; no hallan en su propio léxico ninguna palabra o argumento mágico que les permita resolver aquellas dudas y, además, consideran que no es posible mostrar desde un punto de vista filosófico que su teoría se encuentre más cerca de la realidad que otras. Los autores ironistas son capaces de crear un lenguaje privado que puede contribuir al desarrollo de la autonomía personal y a la creación de una imagen mejor de nosotros mismos. Es decir, son autores cuyas aportaciones habría que analizarlas desde el terreno exclusivamente privado.

El joven Hegel, Nietzsche, Heidegger, Derrida o Proust son algunos de los autores más destacados en esta obra por sus contribuciones al terreno de la perfección personal. Los mismos teóricos —a los que habría que añadir, entre otros, a Wittgenstein, Freud o Davidson— volverán a aparecer en los sucesivos ensayos que Rorty publicará a partir de los años ochenta. Analizaremos a continuación cómo Rorty configura su propio retrato de la identidad personal a partir de la lectura de estos autores.

En la obra que venimos comentando, Rorty manifiesta su admiración por la filosofía de Heidegger contemplada como el esfuerzo por encontrar un léxico que se distancie de la tradición metafísica y tenga la capacidad de ofrecer una mejor descripción de la identidad humana. Sin embargo, sus consideraciones acerca de Europa y su política, como las de Nietzsche, no deberían ser atendidas con el mismo respeto.

“...tan pronto como uno y otro intentan formular una opinión acerca de la sociedad moderna, el destino de Europa o la política contemporánea se vuelven, en el mejor de los casos, insípidos y, en el peor, sádicos.”⁶

6 Rorty, R. *Contingencia... cit.*, p. 138.

Un análisis más detallado de la obra de Heidegger lo ofrece Rorty en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, un conjunto de escritos elaborados a finales de los años ochenta. En esta obra vuelve a mostrar una actitud ambivalente hacia el autor alemán, que le lleva desde la profunda admiración que experimenta ante algunos pasajes de su obra hacia la desilusión que siente al leer, sobre todo, sus últimos libros.

En *Ser y Tiempo* Rorty descubre un conjunto de imágenes y de sugerencias que sitúa dentro de una perspectiva historicista y pragmatista.⁷ La palabra Ser significa, en su opinión, aquello de lo que hablan los distintos vocabularios. No puede haber un vocabulario que agote toda la riqueza del Ser, a pesar de los infructuosos intentos de la metafísica occidental por atrapar el Ser y elevar su lenguaje como el auténtico, el único vocabulario capaz de captar con exactitud la realidad. El término “originario” haría referencia a la posición desde la que es posible contemplar que no hay nada eterno o trascendental y la expresión “dejar ser a los seres” apelaría a la pluralidad de los vocabularios y a la necesidad de comprender que pueden existir lenguajes alternativos. En esta obra se manifiesta la fragilidad de cualquier proyecto humano y el reconocimiento de que la verdad no tiene un poder propio autónomo, sino que debe ser expresada en alguno de los lenguajes existentes.

Pero la filosofía de Heidegger experimentó una transformación que, en palabras de Rorty, representó un “desfallecimiento”⁸, un distanciamiento de la perspectiva pragmatista y una búsqueda de un fundamento metafísico, de una verdad definitiva. Su consideración de la tradición occidental —que ya se inició en *Ser y Tiempo*— como un proceso descendente, le impulsó a contemplarse a sí mismo como un profeta salvador que a través de un pensar místico-religioso podía atrapar una Verdad situada más allá del tiempo. En su búsqueda de una originalidad cada vez mayor, Heidegger se fue alejando, poco a poco, del contexto en el que se forjó *Ser y Tiempo*, un contexto que desempeñaba un papel fundamental el mundo de relaciones alrededor de los individuos “lo que está a la mano”.

Por tanto, Rorty experimenta una desilusión ante la evolución que sufre el pensamiento de Heidegger. No tiene sentido, piensa el filósofo norteamericano, realizar un rechazo global de toda la tradición occidental, ya que ésta como cualquier otra sufre cambios de dispar naturaleza: períodos de crisis, de progreso o de decadencia. El rechazo completo parece tener como objetivo la anulación del marco histórico y la defensa de una verdad trascendente. De este modo, Heidegger se distancia enormemente del mundo de relaciones que aparecía en *Ser y Tiempo*, se aleja de la perspectiva pragmatista que allí se intuía y se desplaza hacia una fundamentación metafísica.

7 Rorty, R., *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 79-99.

8 *Ibid.*, p. 96.

A pesar del desencanto experimentado por Rorty, la riqueza de la filosofía de Heidegger, su contribución al rechazo de la tradición epistemológica y su aportación a la creación de una nueva identidad personal hacen que el autor neoyorquino considere a Heidegger como uno de los grandes filósofos del siglo XX. Pero esta admiración, recordemos, se produce al comprender su obra desde un punto de vista exclusivamente privado. Heidegger, piensa Rorty, no está preocupado por la política. Si puede salirse de la tradición occidental es porque no se halla inmerso en los detalles de la práctica social de su tiempo.

“Tenemos que recordar que el alcance de la imaginación de Heidegger, siendo como fue muy grande, estuvo sustancialmente limitado a la filosofía y a la poesía lírica a los escritos de aquellos a los que concedió el título de “pensador” o “poeta”. Heidegger pensó que podía descubrirse la esencia de una época histórica leyendo la obra del filósofo característico de esa época e identificando su comprensión del ser”.⁹

Uno de los autores que mejor ha comprendido la filosofía de Heidegger, en opinión de Rorty, es Jacques Derrida. Al igual que el filósofo alemán, sus obras han contribuido al desarrollo de la autonomía personal, a la creación de sí mismo que puede elaborar una persona. Rorty elogia especialmente los últimos escritos del autor francés que representan visiones o elucubraciones personales, completamente privadas y de índole humorística acerca de una serie de filósofos. En ellos muestra Derrida su capacidad de análisis de la tradición filosófica y su contribución a la creación de la identidad personal.

No obstante, como señala en “Dos significados de logocentrismo: respuesta a Norris”¹⁰ sus escritos no le parecen a Rorty siempre tan interesantes. De hecho, rechazará las pretensiones deconstruccionistas de Derrida, su interés por dar expresión al lenguaje literario —lleno de diferencias— sobre el que se han asentado todas las construcciones filosóficas. Derrida se convierte entonces en un teólogo negativo y desarrolla una posición próxima a la de Paul de Man —el inspirador de la izquierda cultural norteamericana—. Lo que hace entonces Derrida es volver a defender la presencia de un Dios oscuro, ignorado hasta este momento, pero que tiene que brotar con luz propia.

Derrida y Heidegger contribuyen, por tanto, a configurar una imagen de la identidad personal. Se trata de una imagen que atrae a Rorty cuando aparece desligada de cualquier fundamento exterior y muestra la contingencia de las distintas tradiciones que rodean a los individuos. Los pasajes de *Ser y Tiempo* que se acercan a esta visión pragmatista o los fragmentos de Derrida que reflejan la riqueza y diversidad de los vocabularios filosóficos sirven de paradigma a este retrato del individuo. Se trata de una imagen que concibe al ser humano como un individuo flexible, creativo, plural, crítico e irónico con su propia vida y reacio a ligarse de forma rígida a cualquier tradición o fundamento.

⁹ *Ibid.*, p. 103.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 153-168.

La identidad humana es contemplada por Rorty como un conjunto de estratos que se desplazan libremente sin adoptar ninguna estructura jerarquizada. Esta idea de una identidad múltiple o de un yo plural la encuentra reflejada en los escritos de Freud. En el artículo “Freud y la reflexión moral”¹¹, Rorty tras señalar que la preocupación principal de Freud no se centraba en la moral pública sino en la configuración moral, tratará de enseñar cuál es la verdadera importancia del inconsciente en la obra del médico austriaco.

En opinión de Rorty, el término inconsciente presenta dos significados diferentes en la teoría freudiana. En ocasiones, representa lo innoble, lo bajo, lo que está a un nivel inferior. En este sentido, el inconsciente sería algo similar a lo que en la visión platónica eran los sentimientos o las pasiones. Sin embargo, también podría definirse el inconsciente como la presencia de distintas personas conviviendo en un mismo individuo. Cada una de esas personas reflejaría una red de creencias y deseos. El inconsciente pone de manifiesto, en este caso, la presencia de distintos entramados de creencias y deseos que se encuentran presentes en un mismo individuo. El yo sólo accede mediante su introspección a uno de esos entramados, pero la interacción es constante, ya que cada uno de los entramados se sitúa a la misma altura que los demás.

Desde esta nueva lectura del inconsciente freudiano, el yo no puede contemplarse como algo fijo. No hay una entidad o esencia estable que pueda definir al yo y que sea compatible con el resto de los seres humanos. Lo que nos hace humanos es la sensibilidad para descubrir los pequeños detalles que pueblan nuestro interior, la capacidad de relacionarnos, de mantener conversaciones con nuestro inconsciente.

La lectura que hace Rorty de Freud tendrá importantes implicaciones para el filósofo norteamericano. Dentro de su visión pragmatista encaja perfectamente la idea de un yo descentrado...

“Freud, al ayudarnos a concebirnos como agregados descentrados y aleatorios de necesidades contingentes e idiosincrásicas en vez de como ejemplificaciones más o menos adecuadas de una esencia común, abrió nuevas posibilidades a la vida estética. Nos ayudó a volvernos cada vez más irónicos, lúdicos, libres e inventivos en nuestra elección de una descripción de nosotros mismos.”¹²

La pluralidad de lenguajes que entretienen las distintas tradiciones y, al mismo tiempo, configuran al yo es un aspecto destacado por Freud, Heidegger, Derrida y otros autores de la llamada filosofía continental. Richard Rorty, a pesar de haber recibido una formación prioritariamente analítica en las universidades norteamericanas, siente una gran admiración por la filosofía continental y, en general, por los autores clásicos de la filosofía. No obstante, su familiaridad con los problemas de la tradición analítica le lleva a estudiar con frecuencia las obras

11 *Ibid.*, pp. 201-228.

12 *Ibid.*, p. 217.

de algunos autores procedentes de aquella línea, experimentando una simpatía mayor hacia los filósofos críticos con la ortodoxia analítica.

Tras la publicación de *La filosofía y el espejo de la Naturaleza*, Donald Davidson se convirtió en el autor procedente de la filosofía analítica más apreciado por Rorty, sustituyendo en este lugar a Sellars y a Quine. La lectura de sus obras se ha transformado en una nueva pasión personal, en otra búsqueda de orquídeas silvestres.

“Por ello cada vez es más lo que he escrito sobre Davidson, intentando aclararme sus ideas a mí mismo, defenderlas contra objeciones reales y posibles y extenderlas hasta ámbitos que no ha examinado aún el propio Davidson.”¹³

En la obra *Objetivismo, relativismo y verdad, Escritos filosóficos 1*, —un conjunto de artículos escritos en los años ochenta— Rorty dedica varios capítulos a analizar las ideas de Davidson, al que considera la culminación de la filosofía analítica holista y antirrepresentacionista. Rorty sitúa a Davidson —a pesar de las objeciones de éste— dentro de la tradición pragmatista, debido al esfuerzo que ha realizado para eliminar la distinción entre esquema y contenido, es decir, la distinción entre la teoría y los hechos. En el artículo “Fisicalismo no reductivo” considera que este autor ejemplifica un tipo de fisicalismo no reduccionista. Su posición es fisicalista porque admite una descripción naturalista de los eventos, de hecho cree que un acontecimiento puede describirse en términos fisiológicos y psicológicos. Ahora bien, no cree que haya que apelar a una realidad última —llámese yo o mundo— que lo explique todo. El yo para Davidson representa un entramado de creencias y deseos que continuamente se teje y se entreteje. Por otra parte, estas creencias y deseos se manifiestan a través de las metáforas. Las metáforas para Davidson no tienen significado, es decir, no tienen ninguna función antes de formar parte de un determinado juego del lenguaje. Al formar parte de ese contexto comienzan a enfriarse, se transforman en metáforas muertas y, como indica Rorty en “Ruidos poco conocidos: Hesse y Davidson sobre la metáfora” dejan de ser ruidos, dejan de ser meras causas y se convierten en razones para creer.

La importancia concedida por Davidson al lenguaje, en concreto a las metáforas, y su descripción del yo como una red de creencias y deseos, permiten ofrecer un retrato de la identidad personal similar a la que aportaban Heidegger, Derrida o Freud. Lo que nos quiere recordar Rorty es que después de Nietzsche, Heidegger, Freud, Wittgenstein, Derrida o Davidson no es posible concebir una realidad que no esté mediada por las tradiciones y, por tanto, por los diversos lenguajes. Del mismo modo, resulta difícil concebir el yo como una esencia rígida, siendo más sugerente imaginarlo a través de la metáfora de la red de creencias y deseos que se teje y se entreteje.

13 Rorty, R., *Objetivismo, Relativismo y Verdad. Escritos filosóficos 1*. Paidós, Barcelona, 1996, p. 15.

4. Entre el liberalismo, la solidaridad y la esperanza.

Una vez que Rorty se internó en el camino abierto por *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, ya no podía comprender que la filosofía ofreciera fundamentos a la convivencia social. El discurso filosófico no puede elaborar un entramado de principios teóricos por el que deba transcurrir la vida política, ya que las instituciones políticas tienen un devenir histórico propio que no puede ser modelado por la filosofía. Esto no significa que la filosofía carezca de sentido; sigue teniendo un cometido: los filósofos han de jugar con los vocabularios de su tradición para crear nuevos léxicos que respondan a los problemas que se presentan en su época.

Una de las nuevas situaciones que aparecen en la época actual es la extensión de la democracia. La búsqueda de fundamentos para la democracia resulta un trabajo estéril, en opinión de Rorty, ya que la tradición liberal y democrática ha surgido y se ha desarrollado sin necesidad de fundamentos filosóficos. Pero los filósofos comprometidos con las instituciones liberales y democráticas sí pueden crear vocabularios nuevos a partir de otros léxicos existentes en la filosofía occidental. De este modo, podrían ofrecer un respaldo a la tradición democrática y contribuir a que la esfera en que esta tradición tiene vigencia se amplíe a otros ámbitos.

“...concebir la filosofía al servicio de la política democrática (...) la filosofía resulta ser una de las técnicas para volver a urdir nuestro léxico para la deliberación moral a fin de adaptarlo a las nuevas convicciones.”¹⁴

En el artículo titulado “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”¹⁵ encuentra en John Rawls a un defensor de sus mismas posiciones. En este escrito realiza una crítica de las posiciones comunitaristas frente a las que sitúa las tesis de Rawls. Los comunitaristas —Bellah, Taylor, Sandel, MacIntyre y el primer Roberto Unger— surgieron como una reacción a las tesis excesivamente universalistas que encontraban en el liberalismo. Para ellos, la comunidad con su trasfondo moral requiere una fundamentación filosófica.

Rorty cree que entre el comunitarismo y el universalismo es posible sostener una posición intermedia que se vería reflejada en las ideas de Rawls. Desde su punto de vista, a partir de los escritos de Rawls que siguieron a la *Teoría de la Justicia* se pueden comprender mejor sus ideas y se puede entender con más claridad su obra principal. Contempladas desde esta óptica, su filosofía no representa un intento por ofrecer una fundamentación ahistórica de la Justicia o de la democracia, sino una justificación de las prácticas democráticas seguidas en los países occidentales.

14 Rorty, R. *Contingencia...cit.*, 1991, p. 215.

15 Rorty, R. *Objetivismo...cit.*, pp. 239- 266.

La filosofía, por tanto, al analizar el ámbito público debería seguir un camino similar al abierto por Rawls, ofreciendo una sistematización de los principios y las prácticas que caracterizan a los países liberales y democráticos. Un proyecto semejante ha sido defendido recientemente por Michael Walzer —como sugiere Rorty en el artículo “Justicia o una lealtad ampliada”— quien considera que la Justicia universal no se basa en una Razón trascendental, sino que consiste en tratar de ensanchar nuestro compromiso con las instituciones liberales y democráticas hacia ámbitos diferentes.

Pero el autor más admirado por Rorty debido a su defensa de las prácticas liberales occidentales es John Dewey. El filósofo pragmatista norteamericano no necesitaba distanciarse de su tiempo o de su tradición como hiciera Heidegger. Se situó explícitamente dentro de una tradición: la herencia ilustrada que emergió a partir de la revolución francesa portando los ideales de igualdad, libertad o democracia, y mantuvo la esperanza de que esta línea se desplegaría considerablemente. Su obra se mantenía fiel, al mismo tiempo, a la filosofía pragmática norteamericana que había iniciado Charles Sanders Peirce al definir las creencias como reglas o hábitos de acción. Para Rorty, Dewey representa el autor pragmatista más importante y el único que tuvo una inclinación política de forma prioritaria. En la conferencia “Pragmatismo y religión” pronunciada en Girona en 1996, nos recuerda Rorty cómo Dewey sostuvo una posición radicalmente antiautoritarista tanto en el ámbito de la moral como en el terreno de la epistemología. De hecho, llegó a sostener la tesis —con la que Rorty se encuentra completamente de acuerdo— según la cual existe una correspondencia entre rechazar la idea del pecado y la idea de una verdad trascendente. Rorty cree que Dewey habría aceptado la idea que subyace en el relato que expone Freud en su ensayo *Moisés y el monoteísmo*, en el que se sitúa el origen de la fraternidad humana en un rechazo del Padre primordial. La idea de Dewey era similar: sólo la separación de una autoridad trascendente y superior a los humanos podrá llevarnos a defender formas de convivencia igualitarias y, por tanto, democráticas.

Rorty se declara en numerosas ocasiones filósofo pragmatista y profundo admirador de Dewey, es decir, defensor de las prácticas sociales democráticas y liberales que se han desplegado en los países occidentales y, en concreto, en los Estados Unidos. Esta defensa constante de las instituciones occidentales le ha provocado numerosas críticas que le acusan de relativista, en algunas ocasiones, y de etnocentrista en otras. Rorty no se considera relativista moral, ya que él no cree que todas las tradiciones morales sean igualmente respetables, sino que sostiene que hay prácticas mejores —las liberales y democráticas— que han de ser defendidas y extendidas. De ahí que considere que hay que tener franqueza para declararse etnocéntrico: “Sería mejor ser francamente etnocéntrico”¹⁶. Esta polémica afirmación que apareció en el ensayo “Habermas y Lyotard acerca de la modernidad” es sostenida habitualmente por el filósofo estadounidense. En el

16 Rorty, R. Ensayos sobre Heidegger... cit., p. 234.

capítulo “Sobre el etnocentrismo: respuesta a Clifford Geertz” vuelve defender el etnocentrismo partiendo de la idea de que no es posible saltar por encima de la propia cultura. Ahora bien, la cultura liberal es el punto de partida, pero ésta se caracteriza por tratar de escuchar otras voces, por apreciar lo diferente. Es posible extender el ámbito del nosotros porque en toda cultura y, en concreto, en la cultura liberal democrática, existen junto a los agentes de la justicia — encargados de que haya un conjunto de derechos similar para todos—, los agentes del amor, encargados de refinar nuestra imaginación y de inventar lenguajes que nos hagan ver a los demás más semejantes de lo que, a veces, se piensa.

La metáfora de los “agentes del amor” significa que la posición etnocentrista de Richard Rorty no es incompatible con la defensa de la solidaridad que realiza en numerosos escritos. Dado que no es posible elevarse por encima de la propia cultura o de la propia tradición apelando a una instancia moral transcultural, la extensión de la justicia sólo puede concebirse como una ampliación de la esfera del nosotros, como una ampliación de los límites de nuestra lealtad moral. En la lección “Ética sin obligaciones morales”¹⁷ Rorty se propone rechazar la idea kantiana que establece una ruptura radical entre las costumbres y una moral basada en la razón. Comienza la lección definiendo la prudencia como la capacidad de afrontar los problemas de la vida cotidiana que no ofrecen controversia, indicando que la moralidad sería la capacidad de afrontar situaciones imprevistas que sí conllevan distintas controversias. Rorty cree, como Dewey o Annette Baier, que el paso desde la prudencia hacia la moralidad es una cuestión gradual. La moralidad no surge gracias a la aparición súbita de la razón o de los imperativos incondicionados. Se trataría de incrementar nuestra capacidad de sentir, de considerar que el ámbito en el que sentimos a los demás como uno de los nuestros puede ampliarse. Hay que pensar que aquello que nos diferencia es de menor importancia que los múltiples rasgos que podemos tener en común. Ahora bien, esta ampliación no puede fundamentarse en una esencia humana común a todos los individuos —ya sea la razón, el lenguaje, o el rechazo del sufrimiento—, la extensión de la solidaridad ha de sustentarse en un incremento de la capacidad de imaginar y sentir.

Transformando los versos de Gabriel Celaya podría decirse que para Rorty la filosofía es “un arma cargada de futuro”. El filósofo neoyorquino considera que la filosofía no debe centrarse en la búsqueda de verdades eternas; debe, por el contrario, relacionarse con el futuro, con la esperanza de que es posible realizar alguna contribución para que el tiempo que llegue sea mejor que el pasado. Pero, ¿de qué manera podría contribuir la filosofía con esta esperanza en el porvenir? En el ensayo “Filosofía y futuro” se le asigna a la filosofía una función modesta pero muy importante. Una vez que autores como Hegel, Nietzsche, Darwin o Dewey han puesto de manifiesto el carácter histórico de la cultura y de la vida, la filosofía debería renunciar al deseo de entrar en contacto con una realidad superior, trascendente y eterna, tiene que abandonar la función que se atribuía a

17 Rorty, R. *El pragmatismo, una versión*, Ariel, Barcelona, 2000, pp. 201-224.

los sabios o a los sacerdotes. Su tarea ha de ser similar a la que realizan ingenieros o abogados, personas que han de solucionar problemas con los instrumentos adecuados. Los filósofos serán personas que tendrán que afrontar los nuevos problemas que se plantean en su época empleando las herramientas que se encuentran en los lenguajes de la filosofía. Su misión consistirá en transformar aquellos lenguajes, creando vocabularios nuevos que puedan servir para comprender las nuevas situaciones. Esto es lo que han hecho los filósofos cuando la ciencia del siglo XVII, la teoría de la evolución o el desarrollo de la democracia provocaron la necesidad de transformar las teorías filosóficas anteriores y crear un lenguaje nuevo. El último gran acontecimiento —la extensión de la democracia— marca el objetivo que debe plantearse actualmente el filósofo: crear y utilizar imágenes que contribuyan a persuadir acerca del enorme valor de la convivencia democrática...

“Los filósofos nos entenderíamos como servidores de esta clase de libertad, como servidores de la democracia.”¹⁸

El ideal de la fraternidad humana sigue siendo útil, siempre que no se sustente en la imposición de una naturaleza humana universal, sino en el afán por mejorar la adaptación de la especie humana. Este esfuerzo por recrear a la propia especie ampliando su capacidad de sentir y de imaginar no tiene un fundamento trascendente; recibe su impulso del futuro, de “la esperanza de inventar nuevos modos de ser humano”.¹⁹ En este sentido, como indica en el capítulo “Respuesta a Lyotard: cosmopolitismo sin emancipación”, la filosofía no debe ofrecer metarrelatos pero sí puede —y aquí Rorty se aleja de Lyotard— escribir narrativas que destaquen el valor de las comunidades democráticas y liberales y defiendan la extensión de su ámbito. Ésta sería la utopía cosmopolita.

La filosofía se hallaría, de este modo, estrechamente ligada a la esperanza y al futuro. La esperanza en un mundo mejor no debe sustentarse en la espera de una gran revolución, sino en la realización de un duro trabajo diario sin el auxilio de ningún poder que no sea humano. Partiendo del detalle, de la importancia de lo propio y del valor de la creación personal, una utopía política será aquella que permita el libre juego de las individualidades, de los léxicos privados de cada uno. La filosofía puede contribuir a incrementar nuestra imaginación y hacernos más sensibles ante los pequeños detalles, pero Rorty, en otra demostración de franqueza, no cree que el lenguaje filosófico sea el más apropiado para conseguir estos propósitos. La esperanza social, piensa Rorty, puede ser transmitida mejor por los textos narrativos que por los textos filosóficos, ya que los primeros atienden principalmente a los pequeños detalles de la vida. La novela puede ayudarnos a incrementar nuestra imaginación, a comprender las múltiples

18 Rorty, R. *Filosofía y futuro*, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 26.

19 Rorty, R. *El pragmatismo, una versión*, Ariel, Barcelona, 2000, pp. 224.

semejanzas que nos acercan a otros individuos y a favorecer, por tanto, el incremento de la solidaridad.

El filósofo neoyorquino ha llegado a una paradójica situación. Preocupado por la injusticia social desde los días en que las obras sobre el Proceso de Moscú destacaban en su estantería, trata de fomentar la utopía política en la que cree. Pero al mismo tiempo, cualquier proyecto filosófico le resulta insuficiente para promover ese paraíso de individuos respetuosos, de excéntricos que se ríen de sí mismos, de personas capaces de comprender que no hay una única manera de ser humano.

Manuel Sánchez Matito
Universidad de Sevilla
(msmatito@yahoo.es)