

JUAN CARLOS MERCHÁN ZULETA, S.J.

**LA UTOPIA POLÍTICA EN EL
PRAGMATISMO DE RICHARD RORTY:
LIBERALISMO SIN FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, D.C. Octubre de 2007**

**LA UTOPIA POLITICA EN EL
PRAGMATISMO DE RICHARD RORTY:
LIBERALISMO SIN FUNDAMENTACION FILOSOFICA**

**Trabajo de Grado presentado por Juan Carlos Merchán Zuleta, S.J.
bajo la dirección de la profesora Ángela Calvo de Saavedra
como requisito parcial para optar por el título de Licenciado en Filosofía**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, D.C. Octubre de 2007**

Bogotá, Octubre de 2007

Doctor
Alfonso Flórez
Decano Académico
Facultad de Filosofía

Apreciado Doctor Flórez

Me permito presentar a Ud. y, por su intermedio, a la facultad, el Trabajo de Grado titulado LA UTOPIA POLÍTICA EN EL PRAGMATISMO DE RICHARD RORTY, LIBERALISMO SIN FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA, elaborado por el estudiante JUAN CARLOS MERCHÁN ZULETA S.J., como requisito parcial para optar por el título de Licenciado en Filosofía.

El propósito del trabajo es investigar la propuesta de Richard Rorty en torno a una sociedad liberal, articulada desde un pragmatismo atravesado por el giro lingüístico, sin recurrir a una fundamentación filosófica sino alimentada por una esperanza social. La indagación conduce así a reconstruir la tarea y el alcance de la filosofía en la creación de metáforas políticas novedosas e inclusivas.

El presente trabajo, tanto por la problemática abordada como por el cuidadoso estudio que realiza de la obra de un autor cuya relevancia en la filosofía práctica contemporánea es innegable, a mi juicio cumple a cabalidad con las condiciones exigidas por la facultad para su lectura y evaluación.

Cordialmente,

ANGELA CALVO DE SAAVEDRA

INDICE

	Pág.
<u>Agradecimientos</u>	<u>6</u>
<u>INTRODUCCIÓN.....</u>	<u>7</u>
<u>1. EL DISPOSITIVO PRAGMÁTICO RORTYANO</u>	
<u>Una lectura de John Dewey</u>	<u>7</u>
1.1. <u>Conducta y práctica social</u>	<u>10</u>
1.2. <u>Hábitos y reelaboración de la experiencia</u>	<u>15</u>
1.3. <u>Contingencia, verdad e intereses.....</u>	<u>26</u>
1.4. <u>Progreso, prudencia y democracia</u>	<u>31</u>
<u>2. EL GIRO NEOPRAGMÁTICO</u>	
<u>DE LA OBJETIVIDAD A LA SOLIDARIDAD</u>	
<u>Pragmatismo y lenguaje</u>	<u>40</u>
2.1. <u>Verdad y lenguaje.....</u>	<u>43</u>
2.2. <u>Objetividad, hermenéutica y prácticas sociales.....</u>	<u>54</u>
2.3. <u>¿Solidaridad u objetividad?.....</u>	<u>59</u>

3. LIBERALISMO PRAGMÁTICO Y SOLIDARIDAD

Las consecuencias liberales de una política sin fundamentación filosófica 71

3.1. Ironía, autocreación e inconmensurabilidad..... 77

3.2. Utopía liberal, ironía y solidaridad..... 83

3.3. Progreso sentimental..... 91

CONCLUSIONES..... 101

BIBLIOGRAFÍA 106

ANEXO 1 Carta de Autorización Biblioteca General

ANEXO 2 Formulario de la descripción del Trabajo de Grado

AGRADECIMIENTOS

Quiero ofrecer mi gratitud a quienes han caminado a mi lado en este proceso de crecimiento intelectual. A los padres Gabriel Ignacio Rodríguez, S.J., José Ricardo Álvarez, S.J. y Gerardo Villota, S.J., por haberme revelado la confianza y el cariño que la Compañía de Jesús tiene hacia mi formación. A mi familia, en especial mi madre, mi hermana y mi tío, quienes estuvieron atentos, en cada parte del camino, a la elaboración de este proyecto. Asimismo, a las comunidades jesuitas de San Francisco Javier, el Filosofado y San Bartolomé la Merced, que me brindaron las condiciones necesarias para llevar a cabo la rigurosa actividad académica de este tiempo.

Mis agradecimientos muy especiales a la Profesora Ángela Calvo de Saavedra, sin su inspiración filosófica, su confianza en mi deseo de realizar un trabajo útil para mi formación ética y política, y su paciente tutoría, ésto no sería una realidad. También al profesor Diego Pineda, por invitarme a conocer el mundo del Pragmatismo clásico y a la Facultad de Filosofía de la Universidad Javeriana, en la que permanecí gratamente, entre las conversaciones, el estudio y el humor propio de una comunidad de su talante.

Por supuesto, a mis amigos jesuitas Andrés Macana, Mario Rivera, Juan Enrique Casas, Ruber García y Manuel Figueroa, mi enorme gratitud por su hermandad. A mis amigos(as) Mercedes Torres, Yulián Flórez, Luis Carlos Figueroa, Ricardo Sánchez y Alexandra Ávila, por su abrazo de confianza e incondicional apoyo, y a mis alumnos del Colegio Javeriano de Pasto, con quienes he disfrutado compartiendo algunas de mis reflexiones. Finalmente, a la fuerza profunda del Amor que me ha hecho andar en la esperanza y crecer en la fe en mí mismo.

INTRODUCCIÓN

Hablar de filosofía sin hacer referencia a la búsqueda de la Verdad puede parecer un contrasentido, como si los filósofos pudieran conocer algo menos dudoso que la existencia humana que se debate en las sociedades concretas. Pero afirmar que la filosofía tiene que ponerse al servicio de los propósitos humanos y no al contrario, significa decir que *mientras una verdad resulte útil para describir nuestro bienestar, podremos conformarnos, al menos temporalmente, con el hecho de que ésa sea, seguramente, la verdad.*

Esta es la visión del proyecto pragmatista de Richard Rorty (1931-2007), tal vez el intelectual norteamericano más popular de las últimas décadas, que se ha convertido en piedra de toque en la discusión sobre las consecuencias morales y políticas de una filosofía post-analítica¹. Su investigación acerca de las implicaciones de asumir el carácter contingente del lenguaje, conllevaron su abandono de la tradición analítica de G.E. Moore y Bertrand Russell, para acercarse al campo pragmatista de Charles Sanders Pierce, William James y John Dewey, convirtiéndose en blanco de un espinoso debate dentro de los círculos filosóficos, y de amplias críticas en el espectro político.

Llamado, por parte de sus colegas, un “filósofo anti-filósofo”, Rorty sorprendió a sus críticos al intervenir cada vez más en política, haciéndose relevante para la reflexión de disciplinas no filosóficas, y generando polémica por el irónico y pasional tono de un intelectual que revoluciona modos de pensar y de influir sobre el mundo de las universidades. Así lo afirma Jürgen Habermas, uno de sus principales interlocutores, al ponderar el impacto que sobre el debate filosófico actual y sobre su propia investigación,

¹ Profesor de las Universidades de Wellesley, Princeton y Virginia, Richard Rorty murió a los 75 años el pasado 8 de junio en su residencia, dentro del campus de la Universidad de Stanford, donde fue profesor de literatura comparada hasta el momento de su jubilación en 2006. En la página web de la universidad es destacado como “un ciudadano modelo y profesor increíblemente apasionante”.

tuvieron las agudas críticas de Rorty, caracterizadas por un temperamento robusto y su inquietante sentido del humor².

De esta manera, frente a la crítica proveniente de intelectuales de derecha, quienes lo consideraron irresponsable por degradar el sentido de la democracia en relativismo y nihilismo, Rorty argumentó que no es descabellado ser considerado como tal, además de traidor de la filosofía, por el hecho de no compartir con ellos que la preferencia por la sociedad democrática tenga que ir acompañada de la ‘predicación’ de que dicha sociedad tiene que ser objetivamente buena, y guiada por principios racionales que personifican la Verdad.

Así mismo, polemizado por intelectuales de izquierda, para quienes Rorty fue un pensador que hablaba con una actitud displicente y relajada hacia sus propios valores, él respondía que asumir en serio a Nietzsche y a Heidegger, y ser considerado un pensador posmoderno, tenía esas consecuencias. Además, ante la denominación de “intelectual *snob*”, por no criticar, con ellos, a los Estados Unidos como personificación del mal en el Occidente rico post-ilustrado, poseedor de un *ethos* liberal que provoca individualismo, racismo y consumismo, su postura política continuó considerando que las sociedades liberales, incluida la estadounidense, son el mejor proyecto de sociedad inventada, aunque esté aún abierto a innumerables re descripciones. En conclusión, lo que le molestaba a la derecha, de su posición, era su perspectiva filosófica y, a la izquierda, sus preferencias políticas³.

Mi interés personal por los problemas éticos y políticos, dentro del marco del diálogo cultural contemporáneo, me hizo fijar en este autor, por invitación de la profesora Ángela Calvo y la reflexión del profesor Guillermo Hoyos. Al coraje intelectual de ambos debo, principalmente, el haberme adentrado, a través del pragmatismo rortyano, a la consideración de un antifundacionalismo filosófico que terminó por inspirar mi hipótesis acerca de las posibilidades de una educación humana,

² Cf. .HABERMAS, Jürgen, *Philosopher, Poet and Friend*, www.signandsight.com/features/1386.html

³ Cf. RORTY, Richard, “Trotsky y las orquídeas silvestres”, en *Pragmatismo y política*, Paidós, Barcelona, 1998, Págs. 27-47, 27 a 29.

con miras a la resolución de problemas concretos como el sufrimiento, la crueldad y la injusticia, sin referencia a un fin de la historia, o a la majestad racional de la naturaleza humana, o a la voluntad de un dios omnipotente.

En este sentido, el pensamiento provocador de Rorty, expresado en términos antitéticos como “fundamentos o conversación”, “objetividad o solidaridad”, “esencia o contingencia”, movilizó mi pregunta acerca de si una sociedad culturalmente abocada – educada- a ‘rechazar’ o ‘dejar de lado’ ciertos dualismos y juegos de lenguaje, conllevaría una posibilidad de hablar de otro modo o, lo que es lo mismo, vivir de otra forma.

Por ello, en el presente trabajo no habrá pretensión de desarrollar un *corpus* doctrinario, como tampoco necesidad de perpetuar las discusiones tradicionales, argumentando a favor o en contra de determinadas tesis. De lo que se trata, simplemente, es de hacer matices para mirar la conveniencia de seguir sosteniendo ciertas descripciones, teniendo en cuenta que, desde el pragmatismo que ha pasado por el giro lingüístico, el filósofo es una especie de genio que ofrece nuevas metáforas en nuevos léxicos que aportan nuevas perspectivas de mundo.

Por eso es importante aclarar que, aunque mostraremos la forma como el giro neopragmático conlleva el paso de la consideración de la experiencia a la del lenguaje, no nos interesa hacer un abordaje epistemológico como tal⁴, sino una consideración en torno a las consecuencias de asumir una perspectiva pragmatista en el ámbito moral de las sociedades contemporáneas, tanto en lo privado como en lo público, en lugar de seguir aceptando fundamentos filosóficos a la base de la vida humana en sociedad. Dicho de otro modo, el nuestro es un problema que se enmarca dentro de la filosofía política: la viabilidad de una sociedad liberal alimentada por la esperanza social.

En consecuencia, vale la pena mencionar que hay dos maneras de aproximarse a Richard Rorty, la primera, reaccionando inmediatamente ante sus persuasivos comentarios, argumentando incoherencia; la segunda, intentando entender lo que dice,

⁴ Un “ajuste de cuentas” con la epistemología analítica llevó a cabo Rorty, en 1979, con su libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza*.

tratándolo a él como él lo hace con los demás autores, es decir, desde la perspectiva de lo que resulta útil tener en apreciación y consideración, para hacer una crítica ilustrativa sobre la filosofía⁵. De esta manera, entiéndase que la lectura de Dewey y otros autores que aparecen en adelante, no representa una exposición ‘objetiva’ de los mismos, sino el uso que Rorty hace de sus descripciones y léxicos en la elaboración de su propuesta.

En el primer capítulo nos aproximaremos a los elementos de la propuesta de John Dewey más influyentes en la concepción general del pragmatismo rortyano. Así, abordaremos la concepción de experiencia, desde la categoría de conducta, y el carácter social de su construcción, a partir de las normatividades contextuales de aprobación. Ello nos abrirá a la comprensión de sus posibilidades de permanente reelaboración, dado su carácter contingente y comunitario y, de esa manera, la viabilidad del progreso como aumento de la capacidad de una sociedad para deliberar prudencialmente, lo cual es coherente con las aspiraciones liberales a la tolerancia, la inclusión y la solidaridad dentro de una democracia.

En el segundo capítulo, mostraremos los alcances de Rorty en la consideración de la conducta, cuando ésta ha pasado por el canal enriquecedor del giro lingüístico. Desde éste, se abordarán las nociones de lenguaje y metáfora frente a las pretensiones de verdad propias de una visión objetivista, con la finalidad de explicar en qué consiste el carácter lenguajístico-etnocéntrico de la moralidad, no entendido como relativismo, sino como resultado de haber desembarazado las prácticas sociales de epistemología y metafísica, es decir, de haber dado el paso de la objetividad a la solidaridad.

En el tercer capítulo presentaremos las implicaciones de aceptar la esperanza social ofrecida por una política sin fundamentación filosófica. En este sentido, se planteará una redescrición pragmatista de liberalismo, cuya principal apuesta, la libertad de autocreación privada y la disminución de la crueldad, van de la mano de la ironía como actitud antifundacionalista, y de la redescrición del ‘nosotros’ como

⁵ Cf. HORTON, John, “Irony and Commitment. An Irreconcilable Dualism of Modernity”, en Matthew FESTENSTEIN y Simon THOMPSON (Ed.): *Richard Rorty: Critical Dialogues*, Polity Press, Blackwell, Cambridge MA, 2001, Págs. 15-28, 16.

actividad imaginativa, que hacen viables la ampliación de los límites en los cuales incluimos a aquellos por quienes, en principio, no sentimos simpatía, por considerarlos exógenos a nuestra comunidad moral.

Capítulo 1

EL DISPOSITIVO PRAGMÁTICO RORTYANO

- Una lectura de John Dewey -

Obsérvese que la actividad presente es la única que está realmente bajo control. El hombre puede morir, sus condiciones económicas variar o bien puede verse obligado a cambiarse a otro lugar antes de que la casa quede terminada. Si intenta precaverse contra todas las contingencias, nunca hará nada; si permite que éstas distraigan demasiado su atención, no realizará bien su presente labor de planeación y ejecución. Cuanto más tenga en cuenta los usos futuros a que la casa pueda ser destinada, mejor podrá hacer su labor presente, que es la actividad de construir. El control de la futura manera de vivir, tal como ésta pueda resultar, depende por completo de que tome su actividad presente, seria y dedicadamente, como un fin y no como un medio; el hombre estará ya bastante ocupado con hacer bien lo que necesita hacerse ahora.

John Dewey, *Naturaleza humana y conducta*⁶.

Varias son las definiciones que se han propuesto de aquella corriente filosófica a la cual William James dio el nombre de “Pragmatismo”, pero que en propiedad concibió Charles Sanders Pierce, a partir de lo que para él fue sugerencia del mismo Immanuel Kant tanto en su *Metafísica de las Costumbres* como en su *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. En estas obras el filósofo alemán hace la distinción entre tres tipos de imperativos: el técnico, el pragmático y el categórico; mientras el primero se refiere a la habilidad artística y el tercero a lo que es dominio exclusivo de la ley moral *a priori*, el segundo, inspirador para Pierce, se desenvuelve como la posibilidad que tiene todo ser racional de plantearse fines respecto de la felicidad universal o, en

⁶ DEWEY, John, *Naturaleza humana y conducta, Introducción a la psicología social*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1964, 246.

otros términos propiamente kantianos, respecto de la felicidad como el conjunto de la satisfacción de todos los impulsos⁷.

Sin embargo, fue John Dewey, el tercero de estos tres pragmatistas clásicos, el filósofo que llevó dicha posición teórica hasta los dominios de la educación, la política y la moralidad de forma organizada y abundante, no como tres ámbitos claramente distinguibles dentro de su concepción, sino como tres inminentes estudios de la decisión de pensar la realidad humana desde el punto de vista pragmático. Por esta razón, al tratar en concreto el problema de la conducta humana, se sumerge en la reflexión acerca de una moralidad y una política pragmáticas, las cuales centran su atención en la previsión de consecuencias posibles, y no simplemente en concepciones que para él, quedan estancadas en la inmediatez de la satisfacción de los impulsos, o en la abstracción *a priori* de una ley que no motivaría nunca a la acción efectivamente moral, lo cual compromete de suyo, la necesidad de seguir concibiendo planes de acción tanto en la educación como en el ámbito de lo público en general.

Por otra parte, para John Dewey la filosofía de la tradición es aquella que ha devenido metafísica, es decir, búsqueda de certezas y descubrimiento de verdades antecedentes a la experiencia; todo ello, motivado por las necesidades y esperanzas presentes en las distintas épocas de la humanidad desde Platón y Aristóteles hasta la Ilustración. Por esta razón, sería permisible afirmar que la autoimagen que pudiera tener un filósofo de su lugar en la historia, dependería de la concepción de la historia de la filosofía que tuviera, en otras palabras, es desde sus creencias, deseos y vocabularios, a saber, desde sus *hábitos mentales*, desde donde puede ubicarse para mirar los problemas

⁷ Cf. DEWEY, John, "El desarrollo del pragmatismo americano", en John Mc. DERMOTT (Ed.), *The Philosophy of John Dewey*, The University of Chicago Press, Chicago, 1981, Págs. 41-58, 41. Traducción al castellano de Diego Pineda, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá D.C., 1. Dice Kant en su explicación sobre el segundo modo de imperativo: "Ahora bien, la habilidad en la elección de los medios para el mayor bienestar propio se puede denominar *prudencia* en el sentido más estricto [...] el imperativo que se refiere a la elección de los medios para la felicidad propia [...]" KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, S.A., Barcelona, 1999, 161 a 162. Del mismo modo, en el pie de página de esta misma cita, Kant distingue la prudencia mundana de la privada, donde la primera se orienta a la habilidad de usar a los otros como medios para propósitos y, la segunda, a un provecho propio duradero por la unión de todos los propósitos; ésta última es propiamente la prudencia, y sólo en función de ella lo será la primera.

de su contexto, y es a partir de ellos únicamente desde donde puede describir el mundo y la humanidad.

De esta manera, ha sido propio de la filosofía la formulación de dualismos y vocabularios que separan la experiencia de algo siempre más allá de ella que le da sustento y explicación, cuando, por el contrario, el pragmatismo comprende que la filosofía en general no es otra cosa que un historial de los esfuerzos humanos por describir aspectos de la experiencia que, dependiendo del léxico o vocabulario empleado para ello, pueden llegar a ser estimables o detestables⁸. Estos dualismos en los que la metafísica entiende las relaciones entre sujeto y objeto, o entre mente y experiencia, no tiene sentido seguirlos sosteniendo si, motivados por las necesidades y esperanzas de otra época (la nuestra), abandonáramos los léxicos en los cuales fueron concebidos. El pragmatismo clásico consideró de forma siempre unitaria, al observarlos en la experiencia, los elementos de estos dualismos; y no sólo eso, también afirmó que una descripción unificada de la vida humana y social, resultaba más útil para vivir.

Para John Dewey, en este sentido, es conveniente aprender del historicismo propuesto por Hegel, compatible con el uso de la observación y la experimentación empíricas en función de la resolución de problemas sociales, y combinado con la desconfianza pragmatista en la filosofía como visión del mundo *sub specie aeternitatis*. Su decisión fue la de observar la experiencia en sus rasgos genéricos sin tener que caer en dualismos y haciendo hincapié en la contingencia de la experiencia anclada al tiempo y el azar. El conocimiento sólo podría concebirse, por tanto, como inscrito en prácticas sociales, e imbricado con las necesidades y esperanzas humanas, en orden a resolver problemas, sin tener que hallar continuidades entre la experiencia y la naturaleza esencial de las cosas. Así como el contexto natural influye directa e indirectamente en los organismos vivos, del mismo modo lo hacen las condiciones sociales sobre el

⁸ Cf. RORTY, Richard, "Superando la tradición: Heidegger y Dewey", en *Consecuencias del Pragmatismo*, Tecnos, S.A., Madrid, 1996, Págs. 99-125, 108 a 111.

conocimiento moral, matemático, empírico y político⁹. Desde esta concepción, los lugares de la filosofía y del filósofo quedarían replanteados, puesto que ya no pretenderían hablar desde un punto de vista supuestamente científico, fundamental y “profundo”, sino proponer una descripción de la cultura entre otras, con consecuencias concretas susceptibles de ser asumidas en la experiencia¹⁰.

A continuación parece pertinente acercarse a los elementos de la propuesta deweyniana más influyentes en la concepción general del pragmatismo rortyano, respecto de cuatro tópicos relevantes para nosotros: en primer lugar, la concepción de experiencia desde la categoría de conducta y el carácter social de su construcción a partir de las normatividades contextuales de aprobación; en segundo lugar, la constitución y permanente reelaboración de la experiencia por medio del hábito, el impulso y la inteligencia; en tercer lugar, la consideración de la contingencia en la experiencia y, por último, la idea de progreso y crecimiento, que desde la visión pragmatista, enmarcan las posibilidades de la democracia.

1.1. Conducta y práctica social

En la propuesta deweyniana, ética y política convergen en la consideración de la experiencia desde el punto de vista de la conducta, en el sentido en que todo individuo en su proceder ético, no puede actuar sino en medio de las condiciones de su ambiente natural y social. Desde otra perspectiva, así como la experiencia individual está constantemente influenciada, o mejor, constituida, tanto por las disposiciones del carácter del sujeto, como por las condiciones de su entorno social, de la misma manera dicho entorno está construido en la convergencia de las experiencias individuales de aquellos que lo intervienen. No es posible, entonces, pensar individuos que en su experiencia no tengan ya incorporado el ambiente natural y social en el que se

⁹ Cf. RORTY, Richard, “La metafísica de Dewey”, en *Consecuencias del Pragmatismo*, Tecnos, S.A., Madrid, 1996, Págs. 139-158, 150 a 152.

¹⁰ Cf. *Ibíd.*, 157 a 158.

desenvuelven. Esto no implica otra cosa que el carácter social de la construcción del 'yo', es decir, el modo de comprender tanto las tendencias éticas de la conducta personal, como las condiciones políticas en sus instituciones e historia, como un resultado de las prácticas sociales.

Pero, ¿a qué se llama propiamente conducta y de qué se compone? Tendremos que decir que Dewey entiende la conducta en el sentido de *continuidad en la acción*, al modo de una tendencia que "conduce" los actos. Desde esta perspectiva, la conducta implica una serie conexa de acciones y, en tanto que conexas, cada una de ellas potencialmente moral y política. Esto significa que cada acción de un individuo no es un movimiento independiente de la voluntad (en principio esto no existe), pues se es un ser conductual en tanto que cada una de nuestras acciones está de una u otra manera conectada con las demás, y en relación con el entorno; la voluntad es conductual, es decir, no está conformada por acciones separadas, dispersas y, por tanto, indiferentes o neutras, sino por acciones en conexión y siempre potencialmente morales y políticas, como eslabones de una serie.

Teniendo en cuenta lo anterior, tanto en lo moral como en lo político, se hace necesario el desarrollo de la capacidad de ir más allá de la observación y reconocimiento de la serie, para llegar a preguntarse por el "por qué" y el "cómo" de ella. Esto, precisamente, porque dicha serie no es mera sucesión de acciones, sino que es capaz de imprimir en el carácter de un individuo *hábitos*; éstos son la marca perdurable que deja la conducta en una persona, no como repetición mecánica de actividades, sino como disposiciones personales, deseos, intenciones y pensamientos, es decir, la voluntad individual en general. Por tanto, cada acto en la conducta tiene la capacidad de fortalecer o debilitar un hábito y, a su vez, continuar con una serie de acciones desatadas; es por ello que una reflexión en ética y política, desde este punto de vista, tiene que estar dirigida al conocimiento de la acción desde su perspectiva de futuro, con la conciencia del papel que desempeñan los hábitos en la construcción del carácter del agente, entendido como el 'yo' de toda conducta que se hace perdurable por la fuerza misma de los hábitos y, por ende, en las costumbres y prácticas concretas de una sociedad.

Por tanto, para Dewey, tanto las disposiciones del individuo en constante interacción con las prácticas sociales, como la previsión de las consecuencias de cada acción dentro de la conducta, tienen que ser consideradas dentro de la experiencia individual y social, dado que ambos lados de la moneda son, en últimas, la voluntad humana. En consecuencia, la categoría de conducta, como unidad en la acción, implica una unión entre la disposición del deseo y el pensamiento, es decir, la convergencia entre la fuerza del apetito, cuando concibe un bien como fin, y la previsión de las consecuencias, propia de la reflexión cuando amplía el espectro de relaciones de una acción. En últimas, este proceso de pasar un deseo por la razón, es en lo que consiste un *fin en perspectiva*¹¹.

De esta manera, no es posible afirmar que la conducta se experimenta como una lucha entre el pensamiento y el deseo. Tal dualismo no cabe en la concepción pragmatista puesto que, en principio, ninguna idea sería motor impetuoso de la acción por sí misma. Si pudiera hablarse de algún conflicto, este sería entre dos o más deseos distintos presentados al pensamiento de diversos modos, por ejemplo, en el modo de la inmediatez o en el modo de la perspectiva, es decir, el conflicto se realizaría entre el deseo de alcanzar un objeto cercano y el deseo de alcanzar un objeto que el pensamiento ha permitido ver que es consecuencia de una serie de condiciones. Entendido desde otro punto de vista, el conflicto se llevaría a cabo entre la idea de un objeto que se presenta aisladamente, y la idea de un objeto que se muestra en sus relaciones con otros, por vía de la reflexión.

Hay una idea en cada caso [...] en cada caso hay también deseo [...] *En un caso, el impulso original dicta la manera de pensar en el objeto; en el otro, este impulso original se transforma en un deseo diferente, debido a los objetos que el pensamiento pone a la vista.* Pero por bien estudiado y racional que sea el objeto del pensamiento, será impotente a menos que despierte el deseo.¹²

Dewey permite asumir el deseo y el pensamiento, el placer y la reflexión como elementos inseparables dentro de la conducta, el primero porque constituye la fuerza

¹¹ Cf. DEWEY, John, *Teoría de la vida moral*, Herrero Hermanos, SUCS S.A., México, 1965, 51 a 52.

¹² *Ibíd.*, 53.

motriz, dado que sólo aquello que deseamos por proporcionarnos placer puede llegar a movernos a la acción y, el segundo, porque nos ofrece la posibilidad de observar el curso de acción posible de la realización del deseo, es decir, nos proporciona un fin en perspectiva que suscita aprobación o rechazo.

De esta manera, al rechazarse un goce, lo hacemos no por ser en sí mismo tal, sino porque al reflexionar descubrimos que se relaciona con consecuencias que desaprobamos. Del mismo modo, la crueldad que en ocasiones se ejerce contra otros puede, en principio, ser consecuencia inmediata de una acción placentera; entonces no rechazamos la crueldad por sí misma ni porque nos pueda parecer desagradable en un primer momento, sino porque al contemplar el fin de la acción en perspectiva, identificamos la crueldad que es consecuencia de esa acción placentera, y nos disponemos a reprimir dicho placer.

Puede decirse, por tanto, que si bien por medio del deseo sentimos un impulso a alcanzar un bien como fin, es por medio de la actividad racional de previsión de consecuencias que ampliamos nuestra concepción de bien en sus relaciones más universales¹³, y es precisamente en esto en lo que consiste la capacidad de plantearse deberes, ya no en el sentido kantiano de un imperativo que es moral porque se encuentra totalmente separado de inclinaciones y deseos en general, separación que está a la base del bien general en contraposición y superación del bien particular. Desde la visión pragmatista, dicha diferenciación es sólo formal y no real, puesto que la experiencia de la obligación moral no aparece como un producto de una universalización formal de máximas independientes de la experiencia, sino por el contrario, está ya en las relaciones naturales de los individuos; éstos experimentan vínculos naturales en sus relaciones que los llevan a establecer leyes de reciprocidad en la acción. En conclusión, el derecho y la ley expresan el modo en que el bien de una comunidad, unida por lazos naturales de solidaridad, se hace eficiente para regularse a sí misma, al haberse percibido dicho bien,

¹³ Cf. *Ibíd.*, 99.

no como inmediato sino como interconectado con otros bienes en un curso de conducta, es decir, al haberse deseado un fin en perspectiva¹⁴.

Ahora bien, clarificado que un deseo reflexionado provee un fin en perspectiva motivante o represor de la acción, según despierte en nosotros aprobación o desaprobación, la pregunta en este punto de la argumentación es: ¿qué se encuentra a la base de esa aprobación y desaprobación, de esa alabanza o censura, es decir, cuál es la norma, el criterio?

En primer lugar, la norma de aprobación no está en contraposición con aquello que nos han aportado el deseo y el pensamiento; por el contrario, podríamos llegar a afirmar que están íntimamente imbricados, en tanto que lo bueno como fin es aquello que merecería ser alabado y aprobado, así como los deberes de actuar en función de consecuencias beneficiosas para otros, tendrían su soporte en las recompensas y castigos de los demás¹⁵.

En segundo lugar, la norma como principio racional para una conducta aceptada o rechazada, depende de la utilidad que pudiera ofrecer una acción o un tipo de carácter, respecto de la felicidad o bienestar general¹⁶. El problema aquí aparece cuando se pregunta cómo es posible que exista un criterio aprobatorio que permita que un bien general se convierta en un propósito de la conducta individual, ya que solemos hacer elecciones, más bien en función de un bien meramente particular.

Es en este punto donde la preocupación de Dewey por la moralidad pasa, de la norma que nos permita identificar las consecuencias aprobables, a la preocupación por la disposición del carácter. Es en el carácter donde se posan las posibilidades que pudiera tener un individuo de tener las actitudes necesarias para preferir consecuencias beneficiosas para la generalidad y no solamente para sí mismo. Entonces la norma de aprobación, que es la manera más directa en que la sociedad forma a un individuo en las disposiciones de su 'yo público', es la clave práctica para educar a éste en un carácter

¹⁴ Cf. *Ibíd.*, 104.

¹⁵ Cf. *Ibíd.*, 113.

¹⁶ Cf. *Ibíd.*, 116.

capaz de desear consecuencias de felicidad general, al mismo tiempo que es la herramienta social para desaprobar y castigar toda formación de la personalidad y toda institución que la deforme en función de dichos fines¹⁷.

Sin embargo, es posible que en una sociedad las conductas se conviertan en actividades realizadas por la coacción de la norma sin que ellas sean efectivamente fines del deseo individual, pero es conveniente advertir que esto es posible, simplemente, porque son muy distintos los fines y la norma; así, mientras los primeros están conectados con el deseo y proyectan hacia el futuro el beneficio de su satisfacción, para la segunda lo bueno es provocar o mantener la aprobación, así como evitar y terminar con el reproche, al imaginar la acción como ya realizada.

Por esta razón, resulta importante que la norma nos permita, no sólo preferir unos fines en perspectiva por encima de otros, sino educar en los hábitos propios un carácter que después pudiéramos aprobar; porque aunque la felicidad como bienestar general es un término susceptible de ser significado con muchos contenidos, es allí donde la norma permite distinguir entre clases de satisfacciones de fines y donde se puede determinar como bueno aquello que una comunidad concreta estime en la práctica como tal. Unos hábitos formados socialmente en la norma, permiten desarrollar, en primer lugar, un carácter capaz de fijarse fines que reciban el sello de la aprobación por representar bienestar general¹⁸ y, en segundo lugar, una capacidad de ‘simpatía inteligente’, porque a la vez que mira consecuencias, toma en cuenta un observador imparcial que juzga su acción a la luz de la norma, y conduce su acción hacia un bienestar objetivo¹⁹.

1.2. Hábitos y reelaboración de la experiencia

Sin abordar todavía el problema de cómo lo que llamamos “el mundo exterior” y el “yo” se relacionan (si es posible hacer distinciones tan tajantes), para Richard Rorty es

¹⁷ Cf. *Ibíd.*, 120.

¹⁸ Cf. *Ibíd.*, 125.

¹⁹ Cf. *Ibíd.*, 131.

posible concebir la mente humana, a partir del acervo pragmatista clásico, como un entramado de creencias y deseos que se tejen en las relaciones con el medio natural y social; por tanto, dada la dinamicidad de éstas, dicho entramado está siempre expuesto a nuevas reconfiguraciones en un movimiento inacabable. Esta dinamicidad está marcada por la contingencia de la experiencia y por nuevas creencias y deseos que, no perteneciendo en un momento dado al entramado, irrumpen en él a modo de presiones y contradicciones, ejerciendo una influencia que pide ser adaptada.

En el proceso, pueden asumirse distintas actitudes respecto de esas nuevas creencias y deseos, a saber: rechazar una antigua creencia; crear una serie nueva de éstas en función de dominar y reprimir la influencia intrusa; deshilar o borrar todo un conjunto de creencias y deseos que antes determinaban la conducta y la vida, para asumir nuevas formas que, en una urdimbre nueva junto con otras series antiguas, configuran nuevas actitudes y formas de vida. Todo esto es pensable gracias a la maleabilidad (flexibilidad) que han desarrollado cierto tipo de mamíferos, a los que llamamos “seres humanos”, para adaptar el ambiente natural y social a sus deseos con miras a fines. Por tanto, dicho entramado de creencias no es sólo un mecanismo simbólico, sino también un mecanismo que pone en movimiento tanto los músculos, como las emociones, pensamientos y percepciones de un organismo, lo cual puede hacernos comprender que el ‘yo’ no puede ser algo distinto que el entramado como tal²⁰.

Desde esta óptica, no hay distinción entre mente y cuerpo distinta a la ryleana entre los movimientos del organismo y estados interiores del organismo que hay que postular para explicar y predecir aquellos movimientos. Algunos de estos estados son estados de los músculos, el corazón o los riñones; otros son estados mentales. Pero llamarlos “mentales” es simplemente decir que son estados intencionales, lo que equivale a decir que son creencias.²¹

En el léxico deweyniano la relación entre dicho entramado de creencias y deseos y el ambiente natural y social, da paso a la concepción pragmatista de hábito, carácter, impulso e inteligencia, como categorías experienciales y no meramente teóricas, que han

²⁰ Cf. RORTY, Richard, “La indagación intelectual como recontextualización: una interpretación antidualista de la interpretación”, en *Objetividad, relativismo y verdad, Escritos filosóficos 1*, Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, 1996, Págs. 131-153, 131 a 132.

²¹ *Ibíd.*, 132.

resultado ser útiles en la explicación rortyana acerca del modo como la actividad humana, tanto en el ámbito privado como público, puede ser más comprensible desde la consideración de contextos de acción que desde principios universales *a priori* de la conducta.

Precisamente, ciertas tendencias psicológicas suelen caer en extremos a la hora de explicar las relaciones que pueden tejerse en torno a la conducta individual y social; para unos todo está basado en la existencia de una esencia humana que está a la base de toda conformación histórica; para otros, todo depende de la capacidad moldeadora de las sociedades respecto de sus individuos. Desde la perspectiva pragmatista, es necesario comprender que la mente humana es todo ese sistema de creencias, deseos, elecciones y propósitos que son formados por la interacción entre las condiciones orgánicas de un individuo y los entornos sociales y naturales. Todo organismo tiene que desarrollar una serie de funciones, destrezas y disposiciones para adaptarse al ambiente y para adaptarlo a sus necesidades y propósitos, con la finalidad de dominarlo; en el caso de los organismos humanos, los hábitos son el resultado de esta actividad permanente de incorporación mutua; por tanto, la conducta, como la tendencia de acción de la cual los hábitos son su fuerza organizada, no tiene que hacerse social puesto que ya lo es²².

Dewey abandonó la noción de una naturaleza humana ahistórica y la sustituyó por la idea de que ciertos mamíferos se han convertido recientemente en capaces de crear un nuevo medio para ellos mismos en vez de simplemente reaccionar a vicisitudes ambientales. [...] Para Dewey [...], 'naturaleza' no es el nombre de una fuerza, sino simplemente el resultado de una serie de oportunidades y del azar.²³

En consecuencia, será necesario tener en cuenta en esta interacción, dado el caso humano, tanto los impulsos como la inteligencia, ambos organizados y determinados por los hábitos para conformar la conducta, con el fin de conocer por la observación la naturaleza del ser humano en la experiencia²⁴. Esto no tiene otro efecto, en la práctica, que el hecho de que toda pretensión de modificación de la conducta en sus hábitos, no

²² Cf. DEWEY, *Naturaleza humana y conducta*, 27.

²³ RORTY, Richard, "Una visión pragmatista de la racionalidad y la diferencia cultural", en *Pragmatismo y política*, Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, 1998, Págs. 81-103, 87 a 88 y 89.

²⁴ Cf. DEWEY, *Naturaleza humana y conducta*, 10.

puede presentarse ni como el resultado de exponer claramente un fin correcto o un imperativo noble, ni en la estrategia de dominar las pasiones y los deseos. Por el contrario, si no hay unos hábitos conformados entre las habilidades del organismo y las condiciones ambientales, no es posible ninguna modificación inteligente de la conducta²⁵.

Efectivamente los hábitos, ya como disposiciones meramente orgánicas, ya como creencias, son tendencias afinadas en la intimidad de la voluntad de una persona, fortalecidas por la repetición, con la capacidad de organizar medios, herramientas y materiales en función de fines; por ello, son más íntimos que los pensamientos mismos, más organizados que los impulsos; son, en últimas, la voluntad de un individuo de actuar de determinada manera, hasta el punto de poderse afirmar que él mismo se identifica con sus hábitos²⁶. Su carácter mecánico, como vemos, no agota el hábito aunque normalmente pueda entenderse en ese sentido; es, simplemente, una de sus características más importantes por su capacidad de ser efectivo en la experiencia dándole continuidad a la conducta.

La interacción permanente entre hábitos es lo que finalmente conforma el carácter de una persona, su personalidad, su 'yo', es decir, su tendencia conjunta; el carácter es la activa influencia mutua de los hábitos que permiten que una persona no sea una suma de compartimentos inconexos en la experiencia, aunque no tiene por qué ser, el carácter, una completa sincronización de fuerzas previsoras de toda la experiencia, dado que ningún hábito ni conjunto de ellos tiene la capacidad de asimilar la totalidad del medio²⁷. Por el contrario, al representar los hábitos y por ende, la voluntad, tendencias de acción ligadas al medio ambiente social y natural, el carácter no puede ser un compartimiento separado de la conducta, al modo de una voluntad trascendental; la

²⁵ Cf. *Ibíd.*, 30.

²⁶ Cf. *Ibíd.*, 35.

²⁷ Cf. *Ibíd.*, 57.

concepción pragmatista de voluntad, en contraposición, está ligada al realismo de la experiencia y a la contingencia, ésto es, al tiempo y al cambio²⁸.

Los hábitos pueden convertirse en simples rutinas imitativas de acciones, pero son, en propiedad, hábitos inteligentes en tanto que combinan los elementos tanto de la costumbre como de la reflexión; de esta manera, aunque se haya preferido afirmar, desde una visión trascendental, que es a partir de la razón desde donde tienen que desprenderse las costumbres, es importante aclarar que el problema no se define entre hábitos y razón, sino entre hábitos y hábitos rutinarios incapaces de cambiar cuando el mundo que han asimilado para conformarse ya ha cambiado²⁹. Por tanto, no es su fijación o estatismo en medio de la contingencia del mundo lo que hace a los hábitos válidos, sino su utilidad para la vida, pues en ella se cifra su autoridad³⁰.

Por otra parte, para Dewey, los impulsos como instintos, aunque pudieran ser lo primero en el tiempo, no lo son desde el punto de vista de la conducta, porque son los hábitos los que les dan su significado y, a partir de ello, su orientación. Cada cultura y pueblo ha hecho, históricamente, una interpretación distinta de lo instintivo en el ser humano, desde sus costumbres, instituciones y condiciones ambientales, es decir, desde sus prácticas sociales, y con base en esto, los ha moldeado de maneras diversas. Por tanto, aún cuando se haya pensado que es lo instintivo en el hombre lo más básico y fijo, al modo de una naturaleza a la base de todas sus empresas, elecciones y conformaciones sociales dándoles una dirección, son en realidad, los impulsos, lo más moldeable y dirigible a partir de hábitos desde los cuales se les signifique y oriente³¹.

De esta manera, en comparecencia con la visión deweyniana, Rorty anota que son nuestras creencias, deseos, disposiciones culturales y ambientales, e incluso, los léxicos o jergas asumidos, las únicas herramientas desde las cuales podemos interpretar y describir los impulsos más naturales, el mundo, las instituciones y las expectativas y

²⁸ Cf. *Ibíd.*, 54.

²⁹ Cf. *Ibíd.*, 61.

³⁰ Cf. *Ibíd.*, 83. Vale la pena observar que Friedrich Nietzsche hace una alusión semejante, respecto de la formación cultural e histórica, en *Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida, II Intempestiva*, capítulos 4 y 5. Biblioteca Nueva, S.L., Madrid, 2000-2001, 67; 69; 78; 83.

³¹ Cf. *Ibíd.*, 90 a 91.

planes tanto privados como públicos. He aquí el carácter etnocéntrico de la experiencia, en función del cual no tiene ‘sentido’, si por ésto entendemos utilidad, tratar de escapar de las condiciones comunitarias que nos rodean, para plantearse fines de la experiencia universales, abstraídas de la naturaleza comunitaria de cada hombre y mujer en sociedad. De esta manera, toda descripción que hagamos del mundo y de nosotros mismos, a partir de nuestras creencias, no nos conduce a otra conclusión sino a la de que todo lo que conocemos, deseamos y creemos, es decir, todo el conocimiento en general, será nada menos y nada más que un modo de hacerle frente al mundo para adaptarlo a los propósitos individuales y sociales dentro de una comunidad con prácticas sociales concretas e históricas.

Esto es precisamente de lo que son capaces los hábitos, ya sea en su carácter estrictamente orgánico-biológico, o en el orden de lo mental referido a creencias puestas en el lenguaje: la organización y reajuste de acciones usando como medios los impulsos, siendo éstos la conexión de todo individuo con el ambiente. Por esta razón, podemos afirmar que es su plasticidad lo que puede hacer que existan nuevos hábitos que reemplacen otros envejecidos, o también, lo que permite la flexibilidad misma de cada hábito, aunque sean éstos definitivamente más fijos que los impulsos, como tendencias organizadas de acción. Así, todo impulso se convierte en materia prima para las costumbres o prácticas sociales, las cuales les dan límites, patrones y viabilidad; he aquí el papel de la educación en una sociedad: el de moldear impulsos originales.

Ahora bien, el hábito asumido como acción sin pensamiento es un hábito rutinario, y éste, aunque muchas veces ha sido interpretado como una pretensión de perfección en la cual el estatismo de las prácticas y su validez absoluta independiente de los contextos, son manifestaciones de dicha perfección, termina por convertirse en desacierto práctico mantenido por poderes institucionales, aunque no responda a las necesidades reales de la vida, las cuales son siempre cambiantes. Por ello, resulta necesario aclarar el papel que cumple en la conducta moral, tanto el pensamiento como su relación con los hábitos e impulsos.

Por una parte, ya hemos dicho que es precisamente el carácter, como el conjunto interrelacionado y de influencia mutua de los hábitos, desde donde podemos elegir, pensar, sentir, sopesar y, finalmente, actuar. Por ello, cuantos más sean nuestros hábitos, mucho más variada, reflexiva y conciente será la conducta, respecto de las condiciones que la envuelven, así como de las consecuencias posibles de su curso o tendencia. Pero esto no significa que sean los hábitos directamente los que piensan y deliberan por nosotros, ellos son demasiado organizados y fijos; tampoco lo hacen los impulsos, los cuales son, por el contrario, excesivamente indeterminados. Es el pensamiento o la inteligencia, la única que puede deliberar y conocer las tendencias del carácter en general y de los impulsos que en contacto con la experiencia, sobrevienen a la conducta con la capacidad de convertirse en fines del deseo, respecto de un objeto particular. Esta capacidad de la inteligencia es la que nos permite hacernos conscientes de la conducta en sus tendencias presentes y posibles³².

De esta manera, los impulsos irrumpen en el hábito, ocasionando emociones, mostrando posibles nuevos cursos de acción dentro de los mismos hábitos, afirmándolos o incluso tratando de anularlos, pero también, provocando al pensamiento a proyectar la acción en sus posibles consecuencias, hasta llegar a un 'acuerdo' entre el viejo hábito y el nuevo impulso, para seguir dando un curso a la conducta³³. Así, aquello que termina por ocasionar la lucha entre los impulsos nuevos y los hábitos, es un proceso de búsqueda consciente del curso de la conducta que debe ser asumido a continuación. Sin embargo, los nuevos impulsos no tienen el poder de monopolizar la conducta entera en una nueva dirección, puesto que, aunque afectan uno o varios hábitos, es desde el carácter o entramado humano completo que se conoce, se delibera y se elige, no desde la conciencia de una búsqueda deliberativa en particular³⁴.

Ahora bien, este proceso deliberativo entre los impulsos que irrumpen y los hábitos organizados, por el cual se contemplan posibles cursos de acción a seguir en la

³² Cf. *Ibíd.*, 163 y 167.

³³ Cf. *Ibíd.*, 170.

³⁴ Cf. *Ibíd.*, 172.

conducta, no es otra cosa que un ejercicio imaginativo en el cual, al modo de un ensayo teatral, compiten respecto de sus consecuencias posibles, hasta que uno de ellos al resultar especialmente sugerente y entusiasmante para el actor, termina por acaparar todas las fuerzas de la acción³⁵. Este carácter entusiasmante que tendrían algunos posibles cursos de acción, se explica, para Rorty, desde la capacidad movilizadora que pueden llegar a tener ciertas descripciones metafóricas que todo individuo y sociedad podrían hacer de sí, con la capacidad de impulsar formas de autocreación concretas, al representar búsquedas de bienestar o felicidad que gozan de aprobación. De la misma manera en el ámbito del lenguaje, los elementos nuevos que vienen a jugarse un lugar frente a los antiguos, se comprenden, desde la visión rortyana, como léxicos nuevos que intentan reemplazar otros envejecidos que ya no resultan ventajosos en la experiencia.

Las metáforas que, según el pragmatista, ponemos en lugar de toda esta referencia masoquista al carácter duro y directo son las de la conducta lingüística como uso de herramientas, del lenguaje como una manera de asir las fuerzas causales y conseguir que hagan lo que deseamos, modificarnos a nosotros y a nuestro entorno según nuestras aspiraciones.³⁶

Empero, es importante precisar que, por una parte, la deliberación no es un cálculo de sensaciones placenteras futuras que roban todas las iniciativas de la acción, sino un ensayo imaginativo de líneas de acción a partir de la experiencia de la conducta pasada y presente y, por la otra, que la elección de un curso de acción en el conjunto de la conducta, no se hace en una inteligencia indiferente o pasiva respecto de cualquier tendencia impulsiva agradable, sino desde un carácter que ya tiene unas preferencias habituales y contextuales³⁷.

Por esto no es posible, en primer lugar, una captación abstracta, independiente de la experiencia, que fuera absoluta y universalmente válida en la práctica; esto tiene que introducirnos a una deliberación conductual, tanto en la moral particular como en la elección social, en conciencia de la condición comunitaria y por ende contingente de la

³⁵ Cf. *Ibíd.*, 181.

³⁶ RORTY, Richard, "Textos y terrones", en *Objetividad, relativismo y verdad, Escritos filosóficos I*, Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, 1996, Págs. 113-130, 117 a 118.

³⁷ Cf. DEWEY, *Naturaleza humana y conducta*, 178 y 181.

experiencia, así como también en una deliberación precavida de no caer en intereses fijos que “deformarían la inteligencia”, matando así tanto la capacidad misma de considerar válidos los nuevos impulsos, como la posibilidad de retejer nuevas creencias y hábitos cada vez más efectivos para enfrentar el mundo³⁸. Por otra parte, y en segundo lugar, tampoco se trata de un relativismo total en la elección de la conducta moral y política, puesto que eso significaría tener que aceptar la existencia de individuos biológica, psicológica y políticamente abstraídos de una comunidad humana y un contexto espacio-temporal concretos; implicaría negar la experiencia humana como tal.

Finalmente, y en tercer lugar, la deliberación no es un cálculo que vela por las pérdidas y ganancias de una acción con miras a un placer futuro, es decir, la búsqueda de incentivos para una acción inconexa del conjunto de la conducta, que puede terminar en simples idealismos sin base en la experiencia, o en elecciones demasiado individuales respecto de lo que es placentero para uno u otro; la deliberación moral pragmatista prevé teatralmente posibles consecuencias de la acción, al tratar de incorporar las tendencias de los nuevos impulsos en un carácter y conducta ya presentes, lo cual permite, no sólo la ilustración y consideración de los otros, sino el no caer en elecciones basadas en situaciones futuras de las que no tenemos ni tendremos nunca control³⁹.

La deliberación, como el papel de la inteligencia en la conducta, es principalmente discernimiento, es decir, permanente juicio sobre el sentido de la acción actual con miras a orientar la acción próxima. Esta actitud discerniente es educable como un hábito entre otros, para llevarnos siempre a revisar el significado de nuestras tendencias presentes, en conciencia de la contingencia del futuro⁴⁰. En conclusión, no usamos el presente como medio para controlar el futuro, sino la previsión del futuro para la acción presente, mejorándola y refinándola en la conducta⁴¹.

Como vemos, John Dewey comprendió la relación entre entramado y creencias, como una interacción entre el carácter humano y los hábitos, y resaltó una diferencia de

³⁸ Cf. *Ibíd.*, 186.

³⁹ Cf. *Ibíd.*, 186 a 190.

⁴⁰ Cf. *Ibíd.*, 193 a 195.

⁴¹ Cf. *Ibíd.*, 283 a 284.

grados (y no de clases) entre aquellos hábitos entendidos como la habilidad de mantener cierto tipo de actividades orgánicas, así como de incorporar nuevas disposiciones y necesidades igualmente orgánicas a una serie de estas actividades, y aquellos hábitos que hacen pervivir modos de creencias, y que podríamos llamar “hábitos mentales”, así como de entretener, destejer o rechazar nuevas creencias de este tipo dentro del entramado. Al tipo de hábitos entendidos como la capacidad de buscar esas posibilidades llamó indagación o deliberación, como una actividad imaginativa de posibles cursos de acción como consecuencias de la incorporación o entretimiento de nuevos impulsos, convertidos en deseos al estar unidos a propósitos, para que por medio de esta actividad de mirar en perspectiva el conjunto completo de las variantes situaciones, el entramado más complejo, que es el carácter mismo del individuo, pueda elegir el curso que coherentemente conduzca la conducta en general.

De esta manera, un entramado cada vez más complejizado, permitirá muchas más herramientas de deliberación a la hora de habérselas con las circunstancias de la experiencia, así como unos hábitos de deliberación mejor formados para la consideración, investigación y adaptación de nuevas creencias y deseos; ello, hasta el punto de hacerse cada vez más capaz de asumir la movilidad y contingencia en distintos ámbitos humanos, desde el de la ciencia hasta el de la política y la cultura en general. Para Rorty, se hace posible, entonces, hablar de entramados de creencias con una capacidad ‘orgánica’ y ‘mental’ de recontextualización, entendida como la característica potenciada de cierto tipo de organismos naturales, los mamíferos humanos, de describir y redescibir en los cursos de la experiencia, su conducta individual y social, con consecuencias concretas para la vida.

Ahora bien, las posibilidades de recontextualización son ilimitadas, y pueden ir desde una nueva teoría explicativa, una nueva clase de comparación, o un nuevo vocabulario descriptivo, hasta una nueva meta privada o política, el último libro que hemos leído, o la última persona con quien hemos hablado. Sin embargo, todas pueden enmarcarse en dos caracterizaciones más generales de la contextualización: la primera, se entiende como un conjunto de actitudes nuevas hacia algunas creencias,

empaquetadas en frases, que ya pertenecían al vocabulario propio; la segunda implica, más bien, la formación de actitudes ante nuevos candidatos a concepciones de verdad, o a frases que antes no significaban nada para nosotros⁴².

Estos dos tipos de contextualización se explican mejor, por ejemplo, desde la diferencia que marcan entre sí actividades tales como la inferencia y la imaginación, por una parte, o la traducción y el aprendizaje de un lenguaje, por la otra. Los primeros términos de cada una de estas binas ameritan la consideración previa de un marco lógico fijo, a partir del cual se aumenta una lista de resultados consecutivos o una traslación semántica; por el contrario, los segundos elementos de las binas posibilitan nuevas creaciones en el uso metafórico de palabras, la invención de neologismos y la relación nunca antes hecha entre antiguos textos y jergas.

La imagen alternativa es la de una mente que gradualmente se vuelve mayor y más fuerte y más interesante por la adición de nuevas opciones -nuevos candidatos a creencias y deseos, expresados en vocabularios nuevos-. El medio principal de este crecimiento [...] es la ampliación gradual de nuestra imaginación mediante el uso metafórico de viejas marcas y ruidos.⁴³

Tradicionalmente la inferencia se ha identificado con el modo de proceder de la racionalidad y, por ende, muchas veces con el de la ciencia, al conllevar un conjunto de reglas supuestamente indispensables para la búsqueda de la verdad. Ahora bien, esto no ha tenido otra consecuencia sino la identificación entre lo lógico, lo racional y lo científico, en contraposición con todo proceder creativo-imaginativo. Esto es lo propio de la actitud realista, la cual considera la labor científica como la indagación por una naturaleza de las cosas que, estando fuera de cualquier entramado de creencias y deseos, da sustento explicativo, es decir, que al poseer un contexto propio, la verdad puede dar razón de cualquier creencia, sea esta explicada o descrita en cualquier léxico y en

⁴² Cf. RORTY, Richard, “La indagación como recontextualización”, en *Objetividad, relativismo y verdad, Escritos filosóficos 1*, Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, 1996, Págs. 131-153, 133.

⁴³ RORTY, Richard, “Antirrepresentacionalismo, etnocentrismo y liberalismo”, en *Objetividad, relativismo y verdad, Escritos filosóficos 1*, Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, 1996, Págs. 15-35, 32.

cualquier contexto variable⁴⁴. Por el contrario, para el pragmatista no tiene sentido pensar en un contexto privilegiado de manera intrínseca respecto de otros, por lo cual la labor indagatoria no tiene otra finalidad que la del equilibrio, obviamente transitorio, de la labor que reteje el entramado de creencias humanas individuales y sociales.

1.3. Contingencia, verdad e intereses

Habiéndose asumido el carácter cambiante de la experiencia y la inutilidad de calcular el placer futuro, así como la ventaja de preverlo desde la deliberación en torno a la tendencia presente de la conducta, no es posible hacer ni un catálogo de los valores ideales, ni una jerarquización de valores separándose de la experiencia, porque no existe ni un modo de prever la experiencia de modo abstracto, ni existe un síntoma de placer por sí mismo deseable anclado a una facultad superior del hombre; por el contrario, se necesita hacer la reflexión y la jerarquización una y otra vez según la contingencia de los tiempos, los lugares y las personas, porque la conducta humana para el pragmatismo es cuestión de discernimiento⁴⁵.

Si bien hemos aceptado anteriormente que los derechos y deberes particulares son producto de una construcción arbitraria, a partir de la reciprocidad natural desde la cual es posible una ampliación del bien gracias a la deliberación pero también a una norma de aprobación social⁴⁶, será necesario aceptar que ello nos compromete con una actitud tolerante respecto de la permanente indagación, reflexión y discusión sobre cuáles deben ser las leyes que continúen con la labor de educarnos en los hábitos de ampliación del bien social; esta será siempre la actitud del inconforme moral, la actitud

⁴⁴ Cf. RORTY, “La indagación como recontextualización” en *Objetividad, relativismo y verdad, Escritos filosóficos I*, 134 a 135.

⁴⁵ Cf. DEWEY, *Teoría de la vida moral*, 66.

⁴⁶ Cf. *Ibíd.*, 103.

de usar aquella arbitrariedad que permite la construcción de leyes para hacer efectivo un bien cada vez más universal, que es en lo que consiste justamente el progreso moral⁴⁷.

Sin esa reflexión, que Dewey denomina “simpatía inteligente”, las disposiciones a la acción sólo se quedan en el hombre que actúa por convención y en el hombre fanático que siempre está muy seguro de sus juicios sobre lo bueno y lo malo.⁴⁸ Pero el límite de toda convención y de todo fanatismo intuicionista sobre el bien, es el tiempo y el cambio que están a la base de lo nuevo y lo desconocido. Todo esto nos lleva a concluir que todo prejuicio o predisposición, ya sea en moral o en política, sólo es capaz de traer, además de una “gran estabilidad”, la incompreensión y la hostilidad de cuanto pudiera ser indicio de otro modo de juzgar las mismas cosas, y además, la obstrucción de todo cambio, precisamente, cuando son las circunstancias las que lo piden, o cuando son las instituciones las que pierden agudeza y vigencia. Si bien se dijo ya que la norma nos ayuda a aprobar determinadas finalidades y a rechazar otras, es necesario recalcar que esto no se debe a que existan finalidades en sí mismas superiores, ni mucho menos una facultad humana que esté a la base de esta elección. Lo que ello quiere decir es que no existe una verdad absoluta respecto de la acción moral y política, precisamente porque no existe un criterio (norma) especial por encima de otros para elegir unas finalidades en lugar de otras.

De esta manera, si no hay razones para afirmar un criterio a la base de las finalidades de la acción humana, es preciso aceptar que no tiene por qué haber una conexión necesaria entre lo recto y lo bueno en general con lo recto y lo bueno en particular, ni una identificación entre la felicidad general y la personal; en otras palabras, no tiene por qué existir una naturaleza esencial, ni ontológica, ni explicativa, a la base de

⁴⁷ Cf. *Ibíd.*, 107. Este bien cada vez más universal, explicado por Dewey como una ‘simpatía inteligente’ es compatible con las aspiraciones rortyanas de una ampliación del *nosotros*, pero mucho más arraigado en los sentimientos de vecindad y similitud en la experiencia, en especial la del sufrimiento, precisamente desde la cual se introduce la posibilidad de la solidaridad como base de la esperanza social. Esto será tratado específicamente en el tercer capítulo.

⁴⁸ El concepto de simpatía inteligente se construye primero, por el carácter de reciprocidad natural en las relaciones humanas partiendo desde las familiares en medio de la norma de aprobación social y, segundo, por la actitud deliberativa que hace comprender la moralidad como prudencia.

lo feliz y verdadero, a la vez, en las esferas de lo privado y lo público al interior de una sociedad⁴⁹. En consecuencia, sólo podríamos decir que una persona que elige objetos de deseo que traen satisfacción también para otros, lo hace porque asumió, primeramente, una pauta definida, es decir, unos hábitos afincados en su carácter, unas creencias dentro de su entramado; entonces, ha elegido una felicidad que es aprobada tanto por él mismo, como por las prácticas sociales de su comunidad; ha elegido fines del deseo que van de acuerdo con la felicidad de los demás⁵⁰.

Toda teoría que haya querido basarse en una filosofía absoluta, universalista y necesaria, ha tenido la pretensión de poseer una verdad absoluta y unos criterios fundamentales para el reconocimiento de dicha verdad en la acción moral de las personas o en las decisiones históricas de los pueblos, con la finalidad de aprobarlas o reprocharlas. La historia ha demostrado que tales posiciones teóricas en moralidad y política, no sólo han tenido, o han aspirado a tener, el apoyo de instituciones poderosas que velaran por la concordancia o las desviaciones que podrían darse en la experiencia respecto de dichos criterios o normas fundamentales, sino que por lo mismo, son o han sido proclives a provocar exclusiones y divisiones, precisamente por su incapacidad de tolerar posiciones diferentes a la suya, para dialogar con ellas o para aprender de ellas⁵¹. Entonces, la consecuencia directa de una actitud objetivista, propia de la tradición filosófica llevada al ámbito de las prácticas sociales, es la obstrucción de las libertades y la solidaridad, constitutivos sin los cuales sería imposible una democracia útil, para pragmatistas como Dewey y Rorty.

“La verdad absoluta requiere absoluta obediencia”⁵²; pero dada la visión pragmatista de norma de aprobación de fines del deseo, se hace inconcebible tanto para Dewey como para Rorty una consideración cuyo punto de apoyo puesto en la

⁴⁹ Cf. DEWEY, *Teoría de la vida moral*, 152.

⁵⁰ Cf. *Ibíd.*, 128. En el capítulo tercero podrá observarse la posición de Rorty acerca de la inutilidad de seguir tratando de fundamentar una identificación y dependencia entre las implicaciones que las esferas de lo público y lo privado conllevan dentro de una sociedad que se describa como liberal.

⁵¹ Cf. DEWEY, John, *La ciencia de la educación*, Losada, Buenos Aires, 1941, 82.

⁵² *Ibíd.*, 83.

experiencia, no permita la intercomunicación, la interacción y el cambio⁵³. Desde este punto de vista no tendrá sentido una conducta, ni pública ni privada, construida a partir de la conformidad con un listado de virtudes y vicios preestablecidos desde un criterio de verdad ‘albergado’ ya sea en la razón, en un sentimiento específico, o en una facultad que cumpla la función de permitirnos ‘ver’ el estatuto de esa verdad.

Nuestras opciones y elecciones tendrán, por tanto, siempre un carácter provisional, y aquello que podríamos llamar virtudes no terminan siendo otra cosa que *intereses generales*, formas de bienes sin contenido que esperarían ser llenados de deseos reflexionados con base en una norma de aprobación de acuerdo con la felicidad propia y general; estos intereses, como su nombre lo dice, son expectativas de bienes generales, con características, cualidades, objetos e instituciones contingentes según tiempos, lugares y personas, en lugar de ser objetos permanentes, virtudes como entidades separadas igualmente válidas para cualquier tiempo y condición humana⁵⁴.

Tres características importantes tienen para Dewey los intereses: primero, son íntegros y decididos, es decir, implican la puesta del ‘hombre entero’ respecto de ellos, como una devoción completa y no hipócrita que desemboque en una unidad de propósitos⁵⁵. Segundo, son persistentes, dado que su vitalidad permanece en condiciones desfavorables⁵⁶ y, tercero, son imparciales, lo cual conlleva la consideración de los intereses de los otros en igualdad de valor que los propios, dado que no es posible aspirar a unos universalmente válidos; esto quiere decir que aunque cuantitativamente no podamos tener el mismo interés emocional en intereses ajenos, sí podemos considerarlos cualitativamente válidos por igual⁵⁷.

⁵³ Cf. *Ibíd.*, 83, y DEWEY, *Naturaleza humana y conducta*, 224.

⁵⁴ De esta manera, para lograr que intereses morales tales como la justicia, la paz, la solidaridad y la felicidad, sean constantes, se requieren descripciones nuevas de esos fines del deseo, de modo que respondan a la pregunta por su significado para nosotros, en este momento histórico y en este lugar del mundo; la respuesta se articula en metáforas que recontextualicen tanto las prácticas individuales como las sociales.

⁵⁵ Cf. DEWEY, *Teoría de la vida moral*, 138.

⁵⁶ Cf. *Ibíd.*

⁵⁷ Cf. *Ibíd.*, 139. En el tercer capítulo se planteará, desde la propuesta explícitamente rortyana, la figura del ironista liberal como aquel sujeto cuyas convicciones en sus ideales tanto privados como políticos le

Que se pueda entender virtudes como intereses nos libra de identificar la virtud con la costumbre de actuar de determinada manera, por el simple hecho exclusivo de representar exigencias de una supuesta esencia humana a las cuales es imperativo responder. También nos libra de concebir las virtudes como objetos separados de las necesidades y deseos humanos y, además, significantes por sí mismos. Finalmente, esta manera de comprender la contingencia de la acción, tanto en el ámbito privado como en el público, permite entender dichas virtudes no como facultades que es necesario ejercitar por separado, sino como posibles hábitos y creencias imbricados unos con otros y en continua configuración y formación del carácter, lo cual significa que no representan mandatos restrictivos ni negativos con los cuales haya que comparar la acción propia, sino como una integridad de propósito en el carácter, es decir, los intereses construidos metafóricamente ayudan a configurar en los hábitos, creencias y deseos, el tipo de persona que se quiere ser.

De esta manera, cada comunidad tiene que aprobar aquello que va de acuerdo a lo que estima en la práctica, y en esto consistirá la posibilidad de tener ‘ideales de autocreación’. Hay que aceptar que todo lo puramente ideal se queda en lo meramente nominal como criterio de lo virtuoso, y que, por el contrario, todo criterio efectivo (útil) en la práctica, se extiende eficazmente a la política, la economía, la sociedad y las relaciones con otras comunidades⁵⁸.

Sin valores esenciales en las prácticas de una comunidad, ésta tendría que ser capaz de revisar, ampliar y profundizar el contenido de sus principios morales, es decir, capaz de reelaborar siempre las descripciones metafóricas que dan soporte transitorio a las apuestas transitorias de dicha comunidad. Esta actividad de indagación no es incompatible con su universalización en la experiencia, puesto que daría lugar a otro posible hábito de la conducta de un pueblo, de tal manera que la calidad moral de una sociedad, así como su progreso, no se encontrarían anclados en el poseer un

merecen toda su apuesta, aunque al mismo tiempo lo haga con la conciencia de la contingencia que está y estará siempre a la base de dichas opciones.

⁵⁸ Cf. *Ibíd.*, 143.

conocimiento moral como tal, sino en la disposición a aumentarlo⁵⁹, es decir, no en el saber definitivo, sino en la permanente voluntad de saber⁶⁰. Por tanto, sólo una figura institucional o sistema político en ninguna forma rígido ni con leyes estáticas, velará por su propia habilidad de revisarse y mejorarse, e incluso de quitarse el velo que se encuentra al otro extremo, a saber, el de que todo código comunitario es hasta tal punto convencional, que no queda sino resignarse con su inconmensurabilidad respecto de los códigos de otras comunidades⁶¹.

1.4. Progreso, prudencia y democracia

Hemos afirmado que el progreso moral está en íntima relación con la construcción de leyes que hagan efectivo un bien cada vez más universal; esta ampliación está anclada a la posibilidad de deliberar sobre cursos de acción respecto de fines considerados en perspectiva, es decir, en sus relaciones y consecuencias más amplias con miras al bienestar general. De la misma manera, esa ampliación de la simpatía inteligente, entendida también como estimación del punto de vista de los otros en sus objetivos y valores, se encuentra determinada por una norma de aprobación social, en virtud de la cual se acepta o rechaza un fin, en tanto que represente felicidad o desgracia para éstos.

Lo anterior permite concebir la acción moral y política no como atada a un conjunto de mandatos categóricos que operen como criterios de premio o castigo, sino

⁵⁹ Cf. *Ibíd.*, 158. Para Dewey, la deliberación moral que se constituye en hábito se llama “conciencia”, entendida como la capacidad de revisar y aumentar el conocimiento moral en la experiencia.

⁶⁰ Cf. *Ibíd.*, 169. Para Rorty, vale la pena mencionar el carácter optimista del pragmatismo presentado por Dewey, respecto del conocimiento como un posible instrumento del desarrollo humano, en el sentido de que permite una armonización activa de diversos deseos, lo cual no es otra cosa que una capacidad de resignificar y proyectar el presente al futuro en perspectiva de felicidad y de una esperanza injustificable en fundamentos, pero de vital importancia, muy distinto del pesimismo nietzscheano y foucaultiano en cuanto al conocimiento como voluntad de dominación. Cf. RORTY, Richard, “Método, ciencia y esperanza social”, en *Consecuencias del pragmatismo*, Tecnos, S.A., Madrid, 1996, Págs. 274-296, 292 a 296.

⁶¹ Cf. DEWEY, *Teoría de la vida moral*, 172.

como un desarrollo del sentido de la conducta, que otorga responsabilidad⁶². En primer lugar, es una responsabilidad con otros que pasa no sólo por la deliberación racional sino por el deseo de un bienestar general, ambos configurados como hábitos y creencias del carácter personal o entramado humano. En segundo lugar, se refiere la responsabilidad al compromiso con una actitud tolerante en la permanente indagación, reflexión y discusión sobre cuáles deben ser las leyes que continúen con la labor de educar en hábitos y creencias que propendan por la ampliación de dicho bienestar.

He aquí la concepción deweyniana de ‘crecimiento’, no como un movimiento con finalidad predefinida y, por tanto, estática, sino como una tendencia acumulada de acción en la cual los hábitos orgánicos y mentales ordenan medios con respecto a fines deseables y aprobables, con el único propósito del crecimiento mismo; es, en conclusión, una permanente reelaboración de la experiencia presente con miras a la consecución del bienestar cada vez más amplio, anclado no a metas imperativas fijas sino a la plasticidad de los individuos y las sociedades⁶³. Como vemos, la implicación de fondo de todo este recorrido es la elección de un imperativo de acción, puesto más en contextos que en principios *a priori*, lo cual tiene como consecuencia, típicamente pragmática, optar por la *prudencia* en lugar de la moralidad en el sentido kantiano del término, es decir, la escogencia deliberada que realizaría Pierce en su lectura de la filosofía práctica de Kant. Se trata también de la actitud filosófica de aquellos pensadores que, abandonando la filosofía de la tradición, rechazan el proyecto de encontrar ‘algo estable’ por debajo de todo lo contingente, que sirva para juzgarlo independientemente de las necesidades e intereses transitorios de una sociedad concreta⁶⁴.

Elegir el imperativo pragmático kantiano, en lugar del categórico, como la posibilidad de plantearse fines de la acción con miras a la felicidad universal, abre a la posibilidad de no tener que hacer una tajante distinción entre la moralidad y la prudencia, sino de entender que el acto moral es, en propiedad, producto de la

⁶² Cf. DEWEY, *Naturaleza humana y conducta*, 256.

⁶³ Cf. DEWEY, John, *Democracia y educación*. Morata, S.L., Madrid, 2001, 46 a 55.

⁶⁴ Cf. RORTY, Richard, “Relativism: Finding and Making”, en *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, England, 1999, Págs. xvi-xxxii, xvi.

deliberación prudencial en contextos sociales concretos. Ello implica, primero, dejar de asumir el supuesto psicológico-hedonista kantiano⁶⁵ que concibe los sentimientos, emociones y deseos como meramente convenientes al bienestar privado; esto conlleva la posibilidad de pensar fines del deseo con consecuencias en el bienestar general, cuando se unen el deseo y la deliberación para plantearse imaginativamente fines en perspectiva que despierten simpatía y aprobación. Precisamente porque nuestra conducta se configura en la interacción entre lo individual, lo social y lo natural, tiene que ser posible concebir ‘deseos sociales’.

Volvemos a nuestras proposiciones fundamentales. La moral está conectada con las realidades de la existencia, no con ideales, fines y obligaciones independientes de esas realidades concretas. Los hechos de que depende son aquellos que surgen de las relaciones activas de los seres humanos entre sí, de las consecuencias de sus actividades mutuamente entrelazadas en la vida del deseo, la creencia, el juicio, la satisfacción y la inconformidad. En este sentido, la conducta y, por tanto la moral son sociales; no son sólo cosas que *debieran* ser sociales y que no logran llegar a serlo.⁶⁶

Una moralidad que centra su mirada en la conducta como unidad en la acción, que compromete no sólo las disposiciones del carácter del sujeto, sino además la previsión de consecuencias, involucra inexorablemente en un proceso de discernimiento, tanto la razón como los deseos, y no pretende aislar la primera de los segundos, bajo el supuesto anhelo de salvaguardar de toda contaminación de inclinaciones la elección moral, para dejarlo todo en el punto elevado de la conciencia y su buena voluntad.

La complacencia y el desagrado siguen tan de cerca de cualquier objeto que se nos presente en imagen, como a los que conocemos a través de la experiencia sensible. Algunos objetos, al ser pensados concuerdan con nuestro existente estado de actividad, se acoplan y son bien recibidos, coinciden con nosotros o nos agradan, no como cuestión de cálculo sino de un hecho experimentado.⁶⁷

La segunda implicación de una moralidad prudencial, está en la comprensión de que una moralidad que pone imperativos a la acción, independientes de la experiencia en contexto por medio de un proceso de universalización, no es otra cosa, al fin y al cabo,

⁶⁵Cf. DEWEY, *Teoría de la vida moral*, 93.

⁶⁶ DEWEY, *Naturaleza humana y conducta*, 297.

⁶⁷ *Ibíd.*, 187 a188.

que una manera de prever consecuencias, pues implica mirar un fin en sus conexiones más amplias dentro de la conducta, y nunca una acción de manera aislada de la serie eslabonada que ella constituye. Una acción supuestamente avalada por la ley, después de ser abstraída del curso de la conducta y universalizada en el procedimiento del imperativo categórico, convierte esa acción en una ley completa y válida por sí misma, pero ello significa, a su vez, que no exista propiamente ni ley ni principio, pues no hay nada que ligue los diferentes actos en su conjunto⁶⁸.

Pero este método, en vez de excluir toda referencia a las consecuencias, no es sino una manera de lograr una consideración general e imparcial *de* ellas. No dice: Pasa por alto las consecuencias y haz tu deber porque la ley moral, por medio de la voz de la razón, lo manda. Dice: Considera tan extensamente como sea posible las consecuencias de obrar de esta manera; imagina los resultados de que tú y los demás obraran siempre con aquel propósito que estás tentado a convertir en tu fin, y ve si estarías dispuesto entonces a persistir en él.⁶⁹

Por tanto, y como tercera implicación, el litigio kantiano entre las búsquedas de bien universal y bien particular a la base de la comprensión de moralidad y prudencia, en que la primera está movida por principios meramente racionales, y la segunda por la capacidad de plantearse fines movidos por las inclinaciones hacia la felicidad, sería sólo posible como una distinción formal mas no real. La vida nos muestra, en las conductas de los individuos y las culturas, relaciones de reciprocidad natural que configuran deberes de unos con otros desde el ámbito familiar mismo, que pueden ser llevados a estadios institucionales legalizados como el laboral o el ciudadano. La única distinción que podríamos aceptar entre moralidad y prudencia sería de grados con respecto a la amplitud en el compromiso con otros (su justificación social), mas nunca de clases metafísicamente disímiles de conducta humana.

⁶⁸ Cf. DEWEY, *Teoría de la vida moral*, 97.

⁶⁹ *Ibíd.* De la misma manera, John Stuart Mill anotaba, a propósito del principio de utilidad, que en la acción moral supuestamente universalista, por realizarse independientemente de la consideración de consecuencias, había inevitablemente un retorno a ellas; decía que “podría ir más lejos y decir que para todos los moralistas aprioristas que consideran absolutamente necesario argumentar, los argumentos utilitaristas son indispensables.” STUART MILL, John, *El utilitarismo*, Aguilar Argentina S.A., Buenos Aires, 1980, 23.

La suposición de un completo aislamiento es contraria a la realidad. Los demás no nos dejan solos; expresan activamente su estimación del bien en las demandas que imponen a cada uno de nosotros y las acompañan con la virtual promesa de ayuda y apoyo, si sus expectativas quedan satisfechas, y con virtual amenaza de supresión de la ayuda y de positiva imposición de castigos si no las tomamos en cuenta al formar los propósitos que controlan nuestra propia conducta. Y estas demandas [...] se generalizan en leyes; se formulan como derechos permanentes de la “sociedad” [...].⁷⁰

En conclusión, de un modo más explícito, en la perspectiva de una moralidad como prudencia, un compromiso moral con otros tendrá que estar entendido, más como una consecuencia de la simpatía que se siente por aquellos que percibimos semejantes, que como el resultado de actuar por la obligación que ejercen sobre nosotros leyes universales independientes de nuestro yo sentimental y relacional. La moralidad, ciertamente, se inventa como dispositivo práctico cuando hay contradicción en la experiencia, cuando se tiene que elegir un curso de acción; pero esto no es razón para creer en una esencia de la moralidad.

De acuerdo con Dewey, la distinción prudencia-moralidad, como la distinción entre costumbre y ley, es más una diferencia de grados que de géneros. Para los pragmatistas como Dewey, no existen diferencias de género entre lo útil y lo correcto. Como dijo él: “... correcto es sólo un nombre abstracto para designar la multitud de exigencias concretas que los otros inculcan en nosotros y que, al vivir, estamos obligados a tener en cuenta.”⁷¹

Así como, evolutivamente, primero son las relaciones con otros en la experiencia, y después el lenguaje, de la misma manera es la moralidad respecto de la vida social. Los metafísicos han convertido las distinciones de grados en distinciones de clases, pero para Dewey y Rorty todo va de lo particularmente útil según consecuencias, a lo cada vez más amplio a la hora de considerar dichas consecuencias y preguntarse habitualmente cómo nos gustaría ser tratados.

Lo que la analogía de Dewey entre lenguaje y moralidad pretende destacar es que no hubo ningún momento decisivo en el que el lenguaje dejase de ser una serie de reacciones a la conducta de los demás y pasara a representar la realidad. De modo parecido, tampoco hubo ningún momento en el que el razonamiento práctico dejase de ser prudencial y se convirtiera específicamente en moral, en el que dejase de ser simplemente útil y empezara a tener

⁷⁰ DEWEY, *Teoría de la vida moral*, 99.

⁷¹ RORTY, Richard, “Ética sin obligaciones universales”, en *El pragmatismo, una versión*, Ariel S.A. Barcelona, 2000, Págs. 200-224, 202.

autoridad. [...] La evolución cultural toma el relieve de la evolución biológica sin que haya ruptura. Desde un punto de vista evolucionista, la única diferencia entre los gruñidos y los tratados es la mayor complejidad de estos últimos.⁷²

La ley en el pragmatismo se trata precisamente de eso: un bienestar cada vez más amplio, a partir del cual los derechos son acuerdos acerca de cómo quisiéramos ser tratados. Por eso, la dicotomía metafísica entre razón y experiencia, que nos lleva a considerar otra entre pensar y sentir, tiene como redescipción, siguiendo a Hume, la afirmación de que el progreso moral será un progreso de los sentimientos, una nueva obligación moral anclada a nuevos hábitos y costumbres inclusivas, y no a intuiciones soportadas en leyes universales que afirman la idea de un yo no relacional que no siente nada por las necesidades del otro.⁷³

Por ello, en este mismo sentido, cuando dejamos de comprender la deliberación o discernimiento prudencial como un simple cálculo de medios-fines, cesamos, en primer lugar, de concebirlo como un acto egoísta confinado a la obtención del bienestar meramente individual y, en segundo lugar, comprendemos la relación que puede existir en moralidad, entre la acción deliberativa racional y los fines del deseo como bienes que pueden ser elegidos en perspectiva, gracias a que son discernidos tomando en cuenta tanto las más amplias consecuencias posibles, como la formación del carácter o las personalidades que estén en juego; todo ello, con el fin de que no se traduzcan en voluntades abstractas, sino comprometidas emotivamente a actuar de forma moral, no en contextos abstractos por ser supuestamente universales, sino por representar espacios sociales que posibilitan y reprimen ciertos cursos de acción desde criterios de aprobación y rechazo concretos y contextuales.

Después de todo, el objeto de la previsión de las consecuencias no es predecir el futuro sino cerciorarse del significado de las actividades presentes y lograr, hasta donde sea posible, una actividad presente con un objeto unificado. [...] Lo moral es desarrollar el discernimiento, la capacidad para juzgar el sentido de lo que estamos haciendo y para usar ese juicio en la orientación de lo que hacemos [...].⁷⁴

⁷² *Ibíd.*, 203 a 204.

⁷³ *Cf. Ibíd.*, 206.

⁷⁴ DEWEY, *Naturaleza humana y conducta*, 192 y 193.

En consecuencia, tanto el progreso implica una permanente reelaboración prudente de la experiencia, entendida como la reconducción de la conducta a partir de las condiciones presentes miradas en perspectiva, como la labor educativa misma, al implicar la construcción de hábitos sociales que propendan por usar el aprendizaje del sentido de lo que hacemos en beneficio de la felicidad general⁷⁵. Ahora bien, para John Dewey, esas ‘condiciones presentes’ y ese ‘aprendizaje del sentido de lo que se hace’, no tenían otro contexto que la sociedad estadounidense de principios del siglo XX, y su aspiración internamente controvertida a ser democrática. Una de sus grandes convicciones morales tiene que ver con el hecho de que la “democracia es libertad”⁷⁶, y es por ello por lo que dedica toda su vida intelectual y política a la argumentación filosófica de esta concepción. Considera que en contraposición con una educación que ha sido concebida, más que para transformar la sociedad, para repetirla⁷⁷, es necesaria una concepción de educación y de escuela, primero, en conciencia de la contingencia de las relaciones sociales, así como de sus condiciones y necesidades, de tal manera que pueda asumir en serio una actitud capaz de discernir el presente, tanto para proyectarlo como para elegir el curso de la conducta social que es posible y valorable. Esto quiere decir para él, una concepción de educación en la libertad, es decir, una educación democrática. Para Rorty:

El pragmatismo, entendido como un conjunto de doctrinas filosóficas a propósito de la verdad, el conocimiento y el valor, es en principio neutral con respecto a las políticas democráticas y antidemocráticas: no es posible establecer relaciones de inferencia que pongan en relación esas doctrinas con cierto interés por el sufrimiento humano o con la esperanza de alcanzar mayor tolerancia en lo social y en lo político. Pero una cosa es la inferencia y otra cosa la motivación. Dewey nunca se habría molestado en formular sus doctrinas filosóficas si no hubiera pensado que su efecto podía ser el de romper con las viejas formas de pensar de sus conciudadanos y alentarles a emprender experimentos sociales cada vez más radicales.⁷⁸

⁷⁵ Cf. *Ibíd.*, 256 a 257.

⁷⁶ Cf. WESTBROOK, Robert B., “John Dewey”, en *Revista Perspectivas*, Vol. XXIII, No. 1-2, UNESCO, Oficina Internacional de Educación, París, 1993, Págs. 289-305, 289.

⁷⁷ Cf. *Ibíd.*, 293.

⁷⁸ RORTY, Richard, “Introducción”, en HOOK, Sydney, *John Dewey. Semblanza intelectual*, Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, 2000, Págs. 11-15, 15.

De esta forma, el pragmatismo recoge de la sociedad democrática dos características que, a su modo de ver, configuran el sentido de libertad que la investigación naturalista y pragmatista, en virtud de una utilidad para la felicidad general, no dudaría en avalar⁷⁹.

Estas dos características son la variedad de intereses que participan en común en una sociedad democrática, y la libre interacción de grupos sociales diversos que terminan por constituir un ambiente dinámico⁸⁰. Éstas, como condiciones reales de una sociedad presente, pero además como rasgos deseables desde los cuales pueden valorarse o desecharse cursos de acción social, conllevan exigencias muy concretas para la educación en la democracia, a saber, que sea una educación en un modo de vida tolerante y, además, conscientemente móvil, con hábitos y principios morales flexibles, que no pretendan la consecución de fines estáticos absolutos, sino el bienestar general y la felicidad en forma de intereses que es menester ir significando con contenidos, según condiciones de tiempos, lugares y personas concretos.

De esta manera, cuando no hay fundamento último de la experiencia, cuando somos falibles, cuando nos construimos en ‘ensayos teatrales’ y somos el resultado etnocéntrico de las prácticas sociales, cuando todo es contingencia y azar, sólo nos queda apostarle a la esperanza más que a la certeza, al futuro más que al pasado, más a la creatividad que a la sumisión a principios trascendentales⁸¹, y es la democracia un modo de vida asociada en la cual es posible ésto respecto de la ampliación del bienestar y la felicidad para un número extenso de intereses y grupos sociales que interactúan, constituyendo un ambiente social que estimula la deliberación en torno a la modificación

⁷⁹ Rorty sostendrá que la única justificación de la que valdría la pena valerse para aprobar estos rasgos de la democracia, son la comprobación histórica de su utilidad en la ampliación de las libertades, y esto sólo es posible observando en retrospectiva las causas de esas consecuencias avalables. En este sentido podría decirse que el pragmatista es el norteamericano conocido por Rorty, pues toma como punto de partida de sus reflexiones la experiencia de una democracia liberal que ya ha asumido como propios los intereses de la libertad y la igualdad, y los ha incorporado en su ethos cívico. Cf. FANTONI, Rosa Josefina, “Richard Rorty: Contingencia, ironía y solidaridad”, en *Nuevas Propuestas*, Revista de la Universidad Católica de Santiago del Estero, No. 20, Argentina, diciembre 1996, Págs. 71-86, 74.

⁸⁰ Cf. DEWEY, *Democracia y educación*, 81.

⁸¹ Cf. SUÁREZ MOLANO, José Olimpo, *Richard Rorty: el neopragmatismo norteamericano*, Universidad de Antioquia, Medellín, 2005, 46.

permanente de las creencias y los hábitos⁸², tanto para superar las barreras humanas, como para configurar el sentido experiencial de un interés común llamado “libertad”.

El legado de John Dewey ha constituido el punto de partida de la propuesta rortyana, en torno al carácter contingente y comunitario de la experiencia, así como de las aspiraciones liberales respecto de la tolerancia, la inclusión y la solidaridad. En el siguiente capítulo se mostrarán los alcances de Rorty en la consideración pragmatista de la experiencia, cuando ésta ha pasado por el canal enriquecedor del giro lingüístico.

⁸² Cf. DEWEY, *Democracia y educación*, 82.

Capítulo 2

EL GIRO NEOPRAGMÁTICO DE LA OBJETIVIDAD A LA SOLIDARIDAD - Pragmatismo y lenguaje -

La tradición de la cultura occidental centrada en torno a la noción de búsqueda de la Verdad, una tradición que va desde los filósofos griegos a la Ilustración, es el más claro ejemplo del intento de encontrar un sentido a la propia existencia abandonando la comunidad en pos de la objetividad. La idea de la Verdad como algo a alcanzar por sí mismo, y no porque sea bueno para uno, o para la propia comunidad real o imaginaria es el tema central de esta tradición[...]. Somos los herederos de esta tradición objetivista, centrada alrededor del supuesto de que debemos saltar fuera de nuestra comunidad lo suficientemente lejos para examinarla a la luz de algo que va más allá de ella, a saber, lo que tiene en común con todas las demás comunidades humanas reales y posibles.

Richard Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad*⁸³.

El pragmatismo es una ruptura con toda epistemología kantiana y con cualquier teoría de la verdad. James y Dewey trataron de escribir fuera de cualquier fundamentación filosófica de la cultura y la historia. Al abordar problemáticas como la verdad, el conocimiento y la moralidad, evitaron realizar ‘teorías’ sobre éstas al modo de soluciones universales para problemas universales, aunque su rechazo de toda fundamentación, se diferenciaba de la de autores como Nietzsche y Heidegger, por su objetivo: la esperanza de reformar la sociedad.

Ahora bien, en este punto es pertinente hablar de un grupo de filósofos que ha sido llamado, ya fuera por los miembros de otras posiciones filosóficas contemporáneas,

⁸³ RORTY, Richard, “¿Solidaridad u objetividad?”, en *Objetividad, relativismo y verdad, Escritos filosóficos 1*, Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, 1996, Págs. 39-56, 39 a 40.

o por el mismo Richard Rorty -quien se inscribe en él- “neopragmatistas”. Rorty, tal vez el único de ellos que acepta abiertamente esta denominación, incluye en la lista a personajes como Quine, Sellars, Goodman, Davidson y Putnam, como pensadores de la línea empírico-analítica cuya génesis, en el Círculo de Viena, los compromete con la idea de concebir la filosofía, en su carácter y pretensión científica, como perpetuadora de los fundacionalismos tradicionales de la epistemología⁸⁴.

Este movimiento, que para Rorty significa la restauración del ideal pragmatista clásico, no tiene otra línea divisoria con éste, que el giro lingüístico, especialmente el de las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein, desde las que el lenguaje no puede ser una entidad fija que tendría que ser descubierta en su única gramática y objetivo determinado, sino que es simplemente resultado de las prácticas sociales: se vive en el lenguaje, se nace en él, y es posible transformarlo porque está hecho de usos y costumbres que se han tejido y retejido en las convenciones sociales. Es por esto último que para Rorty se hace imperativa una vuelta a pragmatistas como John Dewey, para quien la experiencia humana se teje por medio de hábitos o creencias incorporadas en conductas, las cuales se expresan en el lenguaje, asumiendo éste como la capacidad que tiene el ser humano para habérselas con el mundo, adaptándolo a sus necesidades en orden a intereses⁸⁵.

Lo que posibilitará, entonces, el ‘giro neopragmático’ será, por supuesto, el paso de la consideración de la experiencia a la consideración del lenguaje al interior del mismo pragmatismo, el cual conservará en sus dos vertientes históricas la misma intención de dar límite a la función de la filosofía, poniéndola a jugar como una voz más dentro de la conversación de la cultura, para así tratar de diluir todos los absolutismos típicos de las distinciones metafísicas, que desde su punto de vista, perjudican o hacen nula toda apuesta por la democracia y la disminución del sufrimiento social⁸⁶.

⁸⁴ Cf. SUÁREZ MOLANO, *Richard Rorty: el neopragmatismo norteamericano*, 55 a 56.

⁸⁵ Cf. *Ibíd.*, 116 a 123.

⁸⁶ Cf. *Ibíd.*, 36 a 38.

Por ello, filósofos como John Dewey y Richard Rorty, entre otros, han sido muchas veces llamados “relativistas”, o “irracionalistas”, por el hecho de no estar de acuerdo con la tradición filosófica que cree en la distinción entre aquello que son las *cosas mismas*, y sus significados dependientes del uso y la relación que podemos tener con ellas en contextos culturales y políticos concretos. Este tipo de filósofos han preferido llamarse a sí mismos, en forma negativa, “antiesencialistas”, “antirrepresentacionalistas”, “antifundacionalistas”, al modo de una negación directa del platonismo y el kantismo, como puntos de vista desde los cuales pudo haber sido útil, en un momento de la historia intelectual de la humanidad, interpretar el mundo y el ser humano, pero que parecen resultar ahora obstructores, para cualquier sociedad actual, de una felicidad general y del respeto de las libertades, así como deconstructores de esperanza social en el corazón de las relaciones entre culturas⁸⁷.

Ahora bien, para los pragmatistas no tiene sentido refutar radicalmente las acusaciones ya mencionadas, las cuales no significan otra cosa dentro de la tradición, que ser calificados de “antifilosóficos”, y mucho menos tratar de resolver el núcleo del problema planteado, a saber, la diferencia entre concebir ‘lo verdadero’ y ‘lo bueno’, como cosas que tienen que ser, o bien *descubiertas*, o bien *construidas*. Por el contrario, los pragmatistas prefieren dedicarse a decir ‘algo nuevo’ sobre esas palabras, a fin de elaborar léxicos o vocabularios más útiles para la vida presente, es decir, proponen el abandono de las jergas en que la tradición filosófica ha inventado esas distinciones o dualismos, para reinventarlos en función del crecimiento de la experiencia individual y social⁸⁸.

Como es posible darse cuenta, esta disputa de posiciones nos arroja a plantearnos preguntas de fondo acerca de aquello en lo que consiste la apuesta pragmatista rortyana y que, como vemos, compromete una posición específica respecto de la verdad, la

⁸⁷ Cf. RORTY, “Relativism: Finding and Making” en *Philosophy and Social Hope*, xvi.

⁸⁸ No se le podría pedir al pragmatista que refute la correspondencia ni los dualismos como objeto-sujeto o absoluto-relativo, usando para ello los léxicos en que éstos nacieron y gracias a los cuales funcionan; esto sería autoaniquilación. Cf. RORTY, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, 1991, 29.

filosofía y las posibilidades de construcción de la esperanza social y la felicidad universal, así como problemáticas en torno a concepciones sobre el lenguaje, la ciencia y la política, tal vez como asuntos que no resulta conveniente separar tajantemente. Por esta razón, serán abordadas en adelante estas problemáticas de forma explicativa y sintética, con la pretensión de aclarar el modo como Rorty combina, en su posición, los elementos del pragmatismo clásico ya tratados en el primer capítulo, con el paso por una consideración profunda sobre asuntos propios aportados por el giro lingüístico; en otras palabras, el giro neopragmático rortyano que permite desembarazar la política de la epistemología y la metafísica, es decir, según la propuesta de Rorty, de toda fundamentación filosófica.

2.1. Verdad y lenguaje

En primer lugar, podemos entender el pragmatismo como la aplicación de una actitud antiesencialista a nociones como *verdad*, *conocimiento*, *lenguaje*, *moralidad* y semejantes con el fin de, en términos de William James, asumir lo verdadero como aquello cuya creencia resulta beneficiosa. De esta manera, la verdad no es el tipo de cosa que tenga una esencia y mucho menos ‘lo verdadero’ es algo que haga referencia a una correspondencia entre cierto tipo de enunciados y la realidad⁸⁹. Ahora bien, para James es posible establecer un isomorfismo entre fragmentos del lenguaje y fragmentos del

⁸⁹ Rorty se inmiscuye, en este punto, en la discusión entre aquellos que señala como “platónicos” y “positivistas”, es decir, entre aquellos que con Platón y Kant se preguntan sobre la naturaleza de ciertas nociones normativas ‘más allá’ o ‘más acá’ de la experiencia empírica (verdad, bondad, racionalidad), con el deseo de obedecerlas absolutamente en coherencia con su naturaleza universal y necesaria, y aquellos que consideran que el espacio y el tiempo constituyen la única realidad y que la verdad es la correspondencia con ella. El conflicto entre platónicos-trascendentalistas y positivistas-realistas aparece justo en el momento de juzgar, desde sus opciones teóricas, aquellos enunciados que son mera opinión y aquellos otros que gozan del apelativo de conocimiento, pues así como para los primeros todo enunciado referente a hechos es de segundo orden respecto de la verdad, para los segundos, por el contrario, sólo en la *correspondencia* que pudiese tener un enunciado con hechos empíricos se afinca su carácter de verdadero. Para Rorty, este litigio responde a un vocabulario específico propio de la historia de la filosofía que es preciso abandonar, puesto que ya no parece útil mantener las mismas nociones de ‘verdad’ y ‘bondad’, ambos, oscuros cumplidos metafísicos en que el primero se refiere al modo de ser de las cosas y el segundo a aquellas acciones que cumplen con la ley moral. Cf. RORTY, Richard, “Pragmatismo y filosofía”, en *Consecuencias del pragmatismo*, Tecnos, S.A., Madrid, 1996, Págs. 19-59, 20 a 23.

mundo a modo de descripciones, pero esto no nos sirve para hacer teorías universales sobre ‘lo verdadero’ y ‘lo bueno’ como tales, lo cual no es otra cosa que pretender la captación de una supuesta esencia de la verdad que nos haría capaces de criticar todas las ‘versiones falsas’ sobre lo real⁹⁰.

Rorty propondrá que la verdad es predicado de las proposiciones, no de la realidad, apoyado en los trabajos de Donald Davidson, para quien no tiene sentido sostener una teoría de la correspondencia entre fragmentos de la mente y el lenguaje con fragmentos de la realidad; en ese sentido, la postura davidsoniana coincide con las búsquedas del pragmatismo, dado su interés por refutar todo tipo de dualismos y esencialismos. Davidson no intenta identificar la verdad con nada y, mucho menos, creer que es posible una verificación entitativa de enunciados, con la pretensión de ser calificados como “verdaderos”, por el simple hecho de determinar una relación con las estructuras fijas de un sujeto conocedor y hablante, o con las esencias universales que estructuran el mundo⁹¹.

La pregunta que queda en el aire, finalmente, es ¿por qué habría que creer en enunciados y acciones como siendo éstos más verdaderos que otros, es decir, cuál sería el criterio y la concepción de mundo que debería ser albergada, dado que se hace imperativo, en la experiencia, optar para vivir? Pues bien, para los pragmatistas, tal como lo sugería James, la verdad no puede estar en función de algo distinto que la práctica y la acción; así, lo que pretenden remplazar es el léxico isomórfico entre los enunciados y la realidad (lo que fuera que ésta significase), por otros posibles léxicos que únicamente tuvieran un criterio, el de la utilidad, dado que el primero, aunque nos sirve para describir eficazmente algunos hechos, se vuelve en contra al quererlos universalizar y usar como modelos teóricos justificatorios de todos los demás ámbitos de la experiencia humana. Por tanto, la universalidad y la necesidad absolutas, propias de la

⁹⁰ Cf. RORTY, Richard, “Pragmatismo, relativismo e irracionalismo”, en *Consecuencias del pragmatismo*, Tecnos, S.A., Madrid, 1996, Págs. 241-257, 243.

⁹¹ Cf. RORTY, Richard, “Pragmatismo, Davidson y la verdad”, en *Objetividad, relativismo y verdad, Escritos filosóficos 1*, Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, 1996, Págs. 173-205, 173.

teoría, sería conveniente tratarlas más como un deseo expresado en el lenguaje, que como el reflejo de la verdad⁹².

Davidson concuerda con James en que, primero, ninguna teoría tradicional de la verdad ha podido nunca establecer definitivamente el estatuto o la microestructura de la correspondencia, más allá de casos en que fragmentos del lenguaje pueden describir acertadamente fragmentos del mundo, todo ello, en función de su control y predicción. Por tanto, y en segundo lugar, llega a carecer de total sentido una búsqueda ansiosa de dicha correspondencia en sentido universal o neutral, entre verdades perceptivas, teóricas, morales, matemáticas, etc. Esto conlleva, por ende, comenzar a concebir lo verdadero simplemente como ‘el expediente de nuestra forma de pensar’, es decir, lo verdadero como aquello que lo es precisamente porque funciona para nosotros y no al revés, lo verdadero, entonces, como una manera de avalar o hacer un cumplido, en términos de Dewey, a una posición que resulta útil en cuanto benéfica y posibilitadora de felicidad. La *verdad*, en últimas, no es una noción explicativa de lo que podemos llamar *lo verdadero*⁹³.

Los pragmatistas nos dicen que es más bien en el vocabulario de la práctica que en el de la teoría, más bien en el de la acción que en el de la contemplación, donde podemos decir algo provechoso acerca de la verdad [...] La manera natural de enfocar dichas oraciones, nos dice Dewey, no es preguntar: “¿reflejan la verdad?”, sino más bien: “¿qué significa creerlas? ¿qué sucedería si lo hiciese? ¿a qué me comprometería?”⁹⁴

En consecuencia, la propuesta rortyana es la de superar las tradicionales distinciones filosóficas entre la realidad y la apariencia, la naturaleza intrínseca de algo y sus características relacionales, sustituyéndolas por una distinción pragmáticamente más conveniente, a saber, entre descripciones más útiles y menos útiles de las cosas desde la perspectiva de sus consecuencias. De ahí la estrecha relación entre el pragmatismo y el utilitarismo en este punto; según Rorty, el pragmatismo puede ser entendido como un

⁹² Cf. RORTY, “Pragmatismo, relativismo e irracionalismo”, en *Consecuencias del pragmatismo*, 244.

⁹³ Cf. RORTY, “Pragmatismo, Davidson y la verdad”, en *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*, 173 a 174.

⁹⁴ RORTY, “Pragmatismo, relativismo e irracionalismo”, en *Consecuencias del pragmatismo*, 244.

utilitarismo aplicado a la epistemología⁹⁵. Según esto, la filosofía ya no tendría que ser ese tipo de investigación en la cual la verdad y la bondad son nombres atribuidos a objetos de preguntas últimas que representan metas o cánones. Por el contrario, llamará filosofía al estudio dedicado a concebir la verdad y la bondad como propiedades (rasgos) de oraciones, acciones y situaciones, según sus relaciones entre sí⁹⁶. Entonces, para el pragmatismo la verdad es simplemente un rasgo que comparten todos los enunciados verdaderos, así como la bondad no es más que una propiedad en común de acciones que se consideran moralmente avalables⁹⁷.

Para el pragmatista, las oraciones verdaderas no lo son porque correspondan a la realidad, de modo que no hay por qué preocuparse de qué tipo de realidad, de haber alguna, corresponde a determinada oración; no hay por qué preocuparse de lo que la ‘hace’ verdadera (al igual que no hay necesidad de preguntarse, una vez que uno ha resuelto cómo debe actuar, si hay algo en La Realidad que convierta esa acción en La Acción Correcta’).⁹⁸

Para John Dewey, toda verdad absoluta siempre demandará una obediencia absoluta; de ahí, las consecuencias no sólo epistemológicas sino éticas y políticas de una concepción teórica que pretende y cree en tales certezas. El problema es que dicho punto de vista conllevará siempre la preponderancia de una visión sobre cualquier otra, lo cual implica, a su vez, la necesidad de defenderla en contra de cualquier posición divergente que tendría que ser considerada de plano y sin discusión como falsa y mala. Para el pragmatista debería ser posible detener esta manera de movernos en el mundo, abandonando una visión esencialista de la verdad como correspondencia, sin que ello traiga peligrosas consecuencias relativistas. Lo anterior no significa que él posea una ‘carta bajo la manga’ con la cual pueda suplantar la envejecida visión, a saber, prescribir en contra de las prescripciones sobre la verdad de otros, como declarando haber

⁹⁵ Cf. RORTY, “Prólogo del autor”, en *Consecuencias del pragmatismo*, Tecnos S.A., Madrid, 1996, 11-14, 13.

⁹⁶ Cf. RORTY, “Pragmatismo y filosofía”, en *Consecuencias del pragmatismo*, 20.

⁹⁷ Esto constituye, precisamente, el centro de la preocupación, tanto de platónicos como de realistas, respecto de la posición pragmatista: una supuesta concepción de la filosofía como siendo irracional, sin estatuto científico, sin el carácter universal y normativo respecto de las otras disciplinas y facetas de la vida humana, para convertirse en una modalidad literaria más entre otras.

⁹⁸ RORTY, “Pragmatismo y filosofía”, en *Consecuencias del pragmatismo*, 22.

‘descubierto’ que las cosas son distintas o, lo que es lo mismo, declarando conocer ‘algo’ que él mismo ha dicho que no es posible conocer⁹⁹; por el contrario, rechaza la urgente invitación de sus supuestos oponentes filosóficos, acerca de si la verdad es imperativo descubrirla o hacerla, precisamente, porque aceptar ese litigio contiene el peligro de proyectar el mensaje ambiguo de que, en primer lugar, él ha descubierto una manera objetiva de dar soporte a una verdad subjetiva, lo cual es autocontradictorio respecto de su posición antiesencialista y antiobjetivista y, en segundo lugar, pensar que la verdad puede ser inventada, puede dar a entender que ésta se trata de una cuestión meramente caprichosa, cuando en realidad, tiene de por medio el carácter útil de las consecuencias de creer y hacer algo, en función del bienestar y el progreso de una comunidad concreta¹⁰⁰.

Para Rorty, tanto Kant como Hegel, como buenos modernos, propusieron una verdad construida: la ciencia, ya fuera desde el *a priori* de las estructuras de la razón o como un estado aún no completo de la conciencia. Sin embargo, todavía consideraron que la razón y el espíritu y, por ende, la filosofía, sí tenían una naturaleza intrínseca que debía ser descubierta, aunque los idealistas en general llegaron a afirmar que, efectivamente, la verdad no era algo que estuviera ‘allí afuera’, sino en las descripciones que pueden hacerse en las proposiciones en el lenguaje¹⁰¹.

Con la filosofía analítica contemporánea, el pragmatismo entabló una relación muy interesante. Aunque el antiplatonismo y antitrascendentalismo no fueran una apuesta lo suficientemente rigurosa para los positivistas lógicos, y a su vez resultara demasiado cercana a estos últimos desde la perspectiva antifilosófica de los franceses y alemanes en su crítica nitzscheana tanto a positivistas como a trascendentalistas, Rorty considera que la historia de la filosofía analítica experimentó una pragmatización respecto de sus principios en el positivismo lógico. De esta manera afirma que personajes como Quine, Davidson, Wittgenstein y Sellars “tuvieron el acierto de borrar

⁹⁹ Cf. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, 28.

¹⁰⁰ Cf. RORTY, “Relativism: Finding and Making” en *Philosophy and Social Hope*, xvii a xviii.

¹⁰¹ Cf. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, 24 a 25.

las distinciones entre lo semántico y lo pragmático, entre lo analítico y lo sintético, entre lo lingüístico y lo empírico, y entre la teoría y la observación”¹⁰², lo cual no es otra cosa sino una apuesta por desembarazar al lenguaje de la filosofía misma.

Por tanto, es desde este momento que el lenguaje comienza a dejar de ser un complemento del conocimiento, para convertirse en una herramienta, en términos de John Dewey, para habérselas con la realidad, ya no como término medio entre sujeto y objeto, sino como parte de la conducta de los seres humanos. En este sentido, no es un mero medio respecto de un fin epistemológico, sino el ámbito mismo de la conducta humana; entonces son las artes, las ciencias y la filosofía misma expresiones, entre otras, de un lenguaje que se fortifica y desarrolla. La filosofía prefiere, ante todo, intentar establecer la forma en que el lenguaje se relaciona con el mundo, usándolo como medio para formular verdades en los enunciados y bondades en las acciones, a partir de los cuales podamos comparar nuestras contingencias culturales lingüísticas y no-lingüísticas, a fin de definir qué tan cerca estamos de ser veraces y buenos¹⁰³; romper con esta tarea de la filosofía es, para Rorty, abandonar el paradigma epistemológico.

Ciertamente, en ocasiones los estados no lingüísticos del mundo pueden ser instancias de verdad, por ejemplo en el caso de la ciencia. Así, el problema que, en últimas, el realismo suscita es el de si existen razones técnicas, y no meramente sociales¹⁰⁴, para conservar o no una noción extrateórica de la verdad, dado que para el realista es demasiado evidente que vale la pena conservar el dato científico de la correspondencia, en virtud del carácter operativo de la ciencia, es decir, de su capacidad de producir resultados objetivos como la cura de enfermedades o la bomba atómica; se pregunta cómo sería posible ésto si no hubiera dicha referencia entre su lenguaje y la realidad del mundo. Sin embargo, a esto el pragmatista responde con otra pregunta, a

¹⁰² RORTY, “Pragmatismo y filosofía”, en *Consecuencias del pragmatismo*, 24 a 25. Estos dualismos son expresados, para Rorty, en los léxicos de la tradición filosófica, revestidos de una pretensión esencialista de la verdad como correspondencia, pero esta filosofía será necesario comprenderla como la actitud metafísica de la historia de la filosofía.

¹⁰³ Cf. *Ibíd.*, 24 a 25.

¹⁰⁴ Desde el punto de vista de los usos del lenguaje en prácticas sociales específicas o, en otras palabras, desde el carácter etnocéntrico de la experiencia.

saber, ¿en qué consiste propiamente lo técnico no-social para que lo operativo de la ciencia sirva de explicación a su noción de verdad?, en otras palabras, ¿por qué el hecho de que haya correspondencia entre enunciados y hechos hace existir la correspondencia en sí misma como condición de la verdad más allá de los casos en que la hay para la tarea específica científica?¹⁰⁵ En consecuencia, y dado que la ciencia no ha podido explicar por qué sus léxicos tienen que terminar siendo el vocabulario intrínseco de la naturaleza¹⁰⁶, una opción pragmatista, siempre en función de las consecuencias de creer algo, preferirá una noción intrateórica de la verdad, es decir, dentro de un léxico específico, que una extrateórica, en tanto que referenciada a una supuesta realidad que comparte con el lenguaje técnico una correspondencia directa en todos los ámbitos de la experiencia posible¹⁰⁷.

De la misma manera, podemos notar cómo dichos estados no lingüísticos que pueden servir como instancias de verdad, sólo podrían ser útiles cuando se consideran individualmente dentro de un juego de lenguaje y no como juegos de lenguaje en su conjunto y en relación con otros; pasar de proposiciones al interior de un juego a juegos completos como criterios de verdad absolutos es, de alguna manera, esperar que el mundo necesite ese juego y no otro para poder ser descrito ‘verdaderamente’; por ejemplo, “el hecho de que el léxico de Newton nos permita predecir el mundo más fácilmente de lo que lo hace el de Aristóteles, no quiere decir que el mundo hable newtonianamente”¹⁰⁸.

No se trata del problema de cambiar la objetividad por la subjetividad, sino de mostrar, desde la concepción de los juegos del lenguaje wittgenstenianos, que ya no es útil hablar de criterios de juicio de la realidad en el mismo sentido referencialista. Buscar un criterio así será una tentación siempre, pero la realidad es indiferente a las descripciones que sobre ella pudiésemos hacer, del mismo modo que el yo es una

¹⁰⁵ Cf. RORTY, “Pragmatismo y filosofía”, en *Consecuencias del pragmatismo*, 33.

¹⁰⁶ Cf. *Ibíd.*, 36.

¹⁰⁷ Cf. PUTNAM, Hilary, *Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, 236, citado en *Ibíd.*, 32.

¹⁰⁸ RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, 26.

construcción lingüística; así, dado que todas nuestras descripciones lo son, la verdad lo será. En consecuencia, y de la manera como ya lo veníamos esbozando, la verdad no es otra cosa que un cumplido que le hacemos a ciertas afirmaciones dentro de una jerga, vocabulario o léxico, y lo hacemos precisamente porque en la coherencia dentro de dicho juego léxico, lo encontramos útil para vivir¹⁰⁹. Según Rorty, los utopistas políticos así como los románticos son ‘figuras’ que comprendieron esto y por ello entendieron que no era cuestión de descubrir sino de inventar modos antes inexistentes de hablar, lo cual es lo mismo que inventar nuevas formas de pensar. Para Rorty:

Lo que los románticos expresaban al afirmar que la imaginación, y no la razón, es la facultad humana fundamental era el descubrimiento de que el principal instrumento de cambio cultural es el talento de hablar de forma diferente más que el talento de argumentar bien. Lo que los utopistas políticos han percibido desde la Revolución Francesa no es que una naturaleza humana subyacente y perenne hubiese estado anulada o reprimida por instituciones sociales ‘innaturales’ o ‘irracionales’, sino que el cambio de lenguajes y de otras prácticas sociales pueden producir seres humanos de una especie que antes nunca había existido.¹¹⁰

De esta manera, dada esa nueva relación (planteada arriba) entre el lenguaje y las diversas disciplinas, la explicación filosófica parecerá siempre demasiado ‘parroquial’ desde la visión tradicional, precisamente, porque su verdad se obtiene por la comparación entre oraciones al interior de un mismo vocabulario, ya sea el del físico, el poeta o el filósofo. A esto se refiere el carácter de *ubicuidad* del lenguaje, lo suficientemente vacío de un contenido fijo y dependiente del habla particular de las culturas, como para no servir de medio de comparación universal y absoluto. Este fue el alcance de la filosofía analítica: más allá de pretender reemplazar con él los trascendentales kantianos, llevó el lenguaje al ámbito del naturalismo y las conductas humanas en contextos de acción¹¹¹, borrando así los límites entre lo semántico y lo

¹⁰⁹ Cf. *Ibíd.*, 27 a 28.

¹¹⁰ *Ibíd.*, 27 a 28. Cuando aparece una nueva filosofía que reemplaza a otra, lo que ocurre de fondo es que emerge una nueva manera de pensar a partir de un nuevo lenguaje, y no una invitación a pensar de la misma manera pero con utensilios lingüísticos renovados, es más bien, una exhortación que dice “intenta pensar de este modo”. Cf. *Ibíd.*, 29.

¹¹¹ Cf. RORTY, “Pragmatismo y filosofía”, en *Consecuencias del pragmatismo*, 26 a 29. Aquí podemos encontrar referencia a la intención deweyniana de pensar la conducta humana desde su perspectiva naturalista, pero explicada ahora desde el giro del lenguaje, tradición en la que se enmarca Rorty. Así, el

pragmático, entre el lenguaje y la marcha del hombre por ‘su’ mundo; el lenguaje es ubicuo en tanto que no hay fundamento extralingüístico para el conocimiento que sólo podemos poseer en proposiciones y sus relaciones, de tal manera que el modo como ‘experiencia’ y ‘lenguaje’ están imbricados en el pragmatismo está inminentemente dado por el carácter *etnocéntrico* de ambos¹¹².

A partir de la afirmación según la cual “sólo las proposiciones pueden ser verdaderas y los seres humanos hacen las verdades al hacer lenguajes en los cuales expresan esas proposiciones”¹¹³, Rorty explica mejor el carácter ubicuo del lenguaje, especificando, en primer lugar, que el lenguaje no puede ser un medio, como muchas veces ha sido considerado por la tradición filosófica, ni para expresar el yo, en el sentido de dar cuenta de ese sistema de creencias y deseos que es el ser humano, ni para representar la realidad alcanzando verdades en referencia con los hechos y juzgando como irracional y no natural cualquier expresión no representacionista. Esta concepción termina por considerar que dichas creencias y deseos, experimentados lenguáicamente, son el resultado de las relaciones entre un supuesto ‘yo nuclear’ y la realidad, cuando por el contrario son, ellas y ellos, el yo como tal, su conciencia, y su mente en permanente dinamicidad. La visión representacionista ha terminado por propiciar las discusiones interminables en función de alcanzar el ‘adecuado’ léxico (medio) para representar el mundo, ya sea porque a éste se reducen todos los demás léxicos humanos posibles, o porque es la clave para hacerlos encajar, a todos ellos o sólo a algunos, y descubrir así la verdadera forma de las cosas.

Rorty propone abandonar esa concepción de lenguaje como ‘rompecabezas’, para comprenderlo, más bien, como esa capacidad humana para habérselas con la realidad, cuyos conjuntos de léxicos existentes y posibles no son más que ‘herramientas’ útiles o inútiles según propósitos; es decir, no se trata de nada más sino de eficacia y no de

lenguaje no es sino una capacidad humana que apareció en la evolución de ciertos organismos, y nunca un legado especialísimo, ‘condición de posibilidad de todo otro lenguaje’ que produjo dicha evolución. Cf. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, 36.

¹¹² Cf. SUÁREZ MOLANO, *Richard Rorty: el neopragmatismo norteamericano*, 146.

¹¹³ RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, 30.

correspondencias y representaciones, ni con la realidad ni con el yo. Sin embargo, no puede entenderse la figura de la ‘herramienta’ más allá del sentido ya mencionado, en tanto que un léxico no sólo no podría ser usado antes de ser inventado, sino que incluso su utilidad tampoco podría ser conocida previamente a su uso en la experiencia¹¹⁴.

En segundo lugar, el lenguaje tampoco es una entidad, al modo de una forma fija y permanente; por el contrario, desde la perspectiva naturalista y pragmatista asumida, se trata de reglas de un juego que siempre es transitorio y se mantiene mientras permanezcan las condiciones en que ellas convienen a un propósito muy concreto: el de la comunicación eficaz respecto del control y predicción de la conducta. Esto nos pone frente a dos consecuencias importantes; por una parte, al modo de dos niños de origen cultural y lingüístico distintos, que son capaces de ponerse de acuerdo en unas reglas mínimas que les permiten llevar adelante una comunicación en el juego, los adultos tenemos la capacidad de inventar teorías momentáneas para coincidir en la comunicación en función de propósitos y, por otra, la relación que nuestro lenguaje tiene con el universo no es ni representacionista ni expresivista, sino causal respecto de las relaciones humanas y de la historia intelectual de la humanidad¹¹⁵.

Por tanto, dado que el lenguaje no es ni medio ni entidad y, por ende, no tiene ningún propósito estable, parece más conveniente concebirlo como metáfora, y la historia intelectual de la humanidad como ‘la historia de las metáforas’. Se postula así la contingencia del lenguaje, en tanto su ubicuidad no puede tener otra explicación que ser el resultado de múltiples mutaciones histórico-evolutivas que encontraron asidero en torno a finalidades de la acción eficientes para la experiencia. Ahora bien, si aceptamos esto, tendremos que afirmar que, precisamente, en su condición metafórica el lenguaje hace viable para la experiencia humana lo que podemos llamar una siempre posible “genuina novedad”, y la verdad, en términos de Nietzsche, como un “ejército móvil de metáforas” que, al no poseer un significado cognitivo literal sino la propiedad de producir efectos novedosos en el interlocutor, permite por medio de la imaginación una

¹¹⁴ Cf. *Ibíd.*, 31 a 33.

¹¹⁵ Cf. *Ibíd.*, 35.

capacidad infinita de creación, es decir, la propiedad de causar a través de nuevos léxicos nuevas creencias y deseos acerca de lo que podemos y queremos hacer, así como de lo que pensamos que somos. En otras palabras, cambia la autocomprensión humana en términos de seres con una esencia y finalidad fija, y nos centra más en la *societas* que en la *universitas*, para abandonar la pretensión de argumentar y defender un léxico por encima de otros, con razones alusivas a su supuesta correspondencia con la manera en que la vida humana en común debería ser vivida¹¹⁶.

Por tanto, desde este punto de vista, lo literal y lo metafórico no son más que usos habituales e inusuales del lenguaje, que permiten manejar viejas teorías sobre las cosas, o desarrollar nuevas y, por ende, tomar distancia respecto de una concepción de la metáfora como posiblemente verdadera o falsa, a menos que ésta sea acogida en un uso habitual, dejando así de ser propiamente metáfora, para dirigir la experiencia hasta que otra forma novedosa llegue para reemplazarla por ser más útil para la vida¹¹⁷.

Para finalizar, será necesario aclarar que el único argumento que se tiene para aceptar esta perspectiva es la incapacidad de las visiones positivista-realista y platónica-trascendentalista (metafísicas), para dar razón de la correspondencia como la adecuación del lenguaje con el mundo y con el yo, dado que ni el uno ni el otro por sí mismos dan ningún criterio para elegir, entre metáforas alternativas, la más ‘verdadera’ para ser descritos; antes bien, sólo podemos comparar esas alternativas en sus consecuencias, y elegir aquellas que más nos ayuden a vivir mejor. En conclusión, la verdad y la filosofía no son cuestión ya de demostración sino de dialéctica, así como aceptar la contingencia del lenguaje nos conduce a desdivinizar el mundo cuando comprendemos que la verdad es propiedad de los enunciados y que éstos, a su vez, dependen de los léxicos, los cuales son creaciones humanas¹¹⁸.

¹¹⁶ El problema de fondo es político: a juicio de Rorty resulta más conveniente cambiar el ejercicio de la autoridad de unas visiones sobre cómo hacer sociedad sobre otras, por el del cuidado del sentido y futuro de la humanidad desde la validez infundada de sus múltiples vidas comunitarias. Cf. SUÁREZ MOLANO, *Richard Rorty: el neopragmatismo norteamericano*, 21.

¹¹⁷ Cf. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, 37 a 39.

¹¹⁸ Cf. *Ibíd.*, 40 a 41.

[...] intentamos llegar al punto en que ya no veneramos *nada*, en el que *nada* tratamos como una cuasidivinidad, en el que tratamos a *todo* – nuestro lenguaje, nuestra conciencia, nuestra comunidad – como producto del tiempo y del azar. Alcanzar ese punto sería, en palabras de Freud, “tratar al azar como digno de determinar nuestro destino”.¹¹⁹

2.2. Objetividad, hermenéutica y prácticas sociales

Desde la perspectiva que Rorty ha asumido, en la cual no tiene sentido una concepción esencialista ni representacionista de la verdad, y para la cual tanto la correspondencia como la descripción (y redesccripción) son metáforas que hacen parte de léxicos distintos en orden a propósitos diferentes, “no hay diferencia epistemológica entre la verdad de lo que es y la verdad de lo que debe ser, como tampoco hay diferencia metafísica entre hechos y valores, ni diferencia metodológica entre moralidad y ciencia”¹²⁰. No hay, por tanto, diferencias sustanciales, antes por el contrario, la investigación científica y moral es, en últimas, deliberación sobre ventajas de creer que algo es verdad.

Desde este punto de vista, el método, entendido como la sujeción a reglas, y como aquello en lo que supuestamente consiste la racionalidad, no es otra cosa que el deseo de evitar deliberar para, más bien, prescribir, es decir, la prevalencia de la teoría sobre la prudencia, que considera la inclinación, la pasión y la voluntad como menos representativas que la razón y como elementos propios de todo relativismo cuando se comparan con los discursos de la ciencia. Sin embargo, al asumir la verdad como únicamente presente en las descripciones lingüísticas que hacemos en léxicos creados por nosotros mismos, no tiene sentido seguir pensando en la existencia de un método objetivo representacionista de la realidad, sino más bien, en descripciones que pueden ser más acertadas que otras por haber sido realizadas en jergas más convenientes para determinados fines. En consecuencia, método y propósito tienen que ir de la mano, tanto

¹¹⁹ *Ibíd.*, 42.

¹²⁰ RORTY, “Pragmatismo, relativismo e irracionalismo”, en *Consecuencias del pragmatismo*, 245.

en los casos en que se quiera predecir y controlar, como cuando se quiera evaluar y valorar¹²¹.

Esta consideración, desde la cual no vale la pena entender por separado método y lenguaje, nos pone en posición de aceptar que tanto narrativas como leyes, descripciones como predicciones, pueden ser útiles a la hora de abordar los problemas de la sociedad, precisamente porque no existe un punto de vista ontológicamente privilegiado para explicar y comprender la cultura y las conductas humanas, fuera de sus intereses prácticos en condiciones históricamente concretas. Así, todas las cosas se encuentran siempre inmersas en una red de significados constituidos etnocéntricamente, por lo cual podemos afirmar que un punto de vista hermenéutico y no objetivista es el que puede permitirnos no atenernos a un método en especial, en otras palabras, a un léxico hegemónico, sino más bien buscar vocabularios que ayuden según propósitos, a interpretar los acontecimientos, los pasados y los nuevos, dentro de redes de significados inexorablemente constitutivos de las creencias y deseos individuales, es decir, de sus hábitos dentro de una cultura y sociedad; dicho de otro modo, no hay manera de estudiar al hombre más allá de la naturaleza que tenga ese hombre dentro de una red de significados socialmente construidos¹²².

La pretensión de una metateoría o un metalenguaje, a saber, el deseo de objetividad, comprende la búsqueda de la conmensurabilidad entre discursos; por ello, la aceptación de la contingencia es, a su vez, la asunción de una inconmensurabilidad, siempre relativista e irracionalista mirada desde las descripciones de un léxico objetivista. El giro hermenéutico propio del pragmatismo, en pos del abandono de una visión epistémica y hacia la asunción de la *phronesis*, resignifica la interpretación como un modo de objetividad basado, más bien, en las prácticas sociales, donde la conformidad depende de las relaciones entre los estándares socialmente aceptados de una comunidad y las acciones humanas, y donde toda realidad siempre será una realidad interpretada desde los juegos de lenguaje comunitarios. Por esta razón, el

¹²¹ Cf. RORTY, “Método, ciencia y esperanza social”, en *Consecuencias del pragmatismo*, 280 a 281.

¹²² Cf. *Ibíd.*, 283 a 288.

reconocimiento de la contingencia y la aceptación de la tensión entre discursos habituales e inhabituales, sin fundamentación extralingüística ninguna, no puede tener otra consecuencia, para nosotros, sino la responsabilidad frente a los demás en la conversación abierta a lo transitorio y comunitario¹²³, dado el abandono de un modo de pensar en el cual se cree que existe una diferencia ontológica entre un uso del lenguaje que nos permite predecir y controlar la conducta de ciertas personas, y aquel por el cual tenemos la capacidad de simpatizar y asociarnos con ellas, y de considerarlas como nuestros conciudadanos¹²⁴.

No tendrá ningún sentido, en adelante, seguir comprendiendo el pragmatismo desde un léxico en el cual fueron inventados dualismos tales como objetivo-relativo o racional-irracional, ambos anclados a concepciones metafísicas que es preciso dejar de tener en cuenta a la hora de considerar la propia comunidad y las posibilidades de conversación tolerante con miras al bienestar social y al respeto de las libertades individuales. Sólo desde tal léxico cabe tildar al pragmatismo de relativismo, acusación de la que Rorty se defiende con éxito a nuestro juicio.

En primer lugar, si relativismo es no-preferencia por cualquier creencia, deseo y tema sobre cualquier otro, entonces eso nunca podrá ser el pragmatismo, porque una actitud así no es posible: somos inevitablemente etnocéntricos, creemos a partir de los vocabularios y las congruencias específicas con una sociedad y cultura, y además, porque un relativista en el sentido expuesto es un solipsista escéptico y nihilista, y nunca un individuo que comparte un proyecto común con otros. No tiene caso, entonces, seguir llamando relativismo al pragmatismo, sólo porque no acepta una actitud teórica por la cual fundamentar la práctica en algo exógeno a ella¹²⁵.

¹²³ Cf. SUÁREZ MOLANO, *Richard Rorty: el neopragmatismo norteamericano*, 125 a 132.

¹²⁴ Cf. RORTY, "Método, ciencia y esperanza social", en *Consecuencias del pragmatismo*, 282.

¹²⁵ Antes bien, es más comprensible la actitud pragmatista, dada la inmensa cantidad de teorías que en la historia intelectual se disputan una supuesta visión universal sobre la forma de reglamentar del ámbito práctico de la experiencia humana, mientras casi nadie espera a creer en algo una vez esté fundamentado, sino que más bien, acude a creer en algo, una vez conoce las ventajas y desventajas que conlleva en la práctica dicha creencia. Cf. RORTY, "Pragmatismo, relativismo e irracionalismo", en *Consecuencias del pragmatismo*, 248 a 250.

Y si es fácil practicar este juego es porque ninguna de estas teorías filosóficas cuesta mucho trabajo. Lo que cuesta trabajo son las teorías explicativas que los científicos formulan a fuerza de paciencia e ingenio, o la moral y las instituciones que las sociedades establecen con sudor y lágrimas. El filósofo platónico o kantiano se limita a hacer suyos estos resultados de primer grado, ascenderlos a unos cuantos grados de abstracción, inventar un vocabulario epistemológico o semántico al que traducirlos y proclamar que los ha *fundamentado*.¹²⁶

En segundo lugar, si racionalidad es obediencia a reglas o criterios universales, es decir, capacidad de método objetivo para descubrir la verdad, y abandonar esta concepción significa abandonar un vocabulario, lo cual no tiene otra consecuencia sino dejar de tener en cuenta una cierta manera de hablar en pos de reemplazar modos de pensar totalitarios y encaminarse hacia la ampliación de la solidaridad, entonces el pragmático no tendrá problemas en ser considerado irracionalista¹²⁷. Pero si se prefiere entender racionalidad como razonabilidad o sensatez, se tratará de deliberación y libre juego de intereses, lo cual es una traslación de la *razón práctica* a la *prudencia*, y del totalitarismo al deseo de la pluralidad y la democracia, atmósferas en las cuales pueden redefinirse continuamente las metas de una sociedad¹²⁸.

De esta manera, para el pragmático, la conversación abierta a lo transitorio y comunitario implica la actitud socrática, pero no como una búsqueda de consenso fundamentada en la verdad, después de haberse encontrado el vocabulario correcto o haberse establecido los principios *a priori* que garanticen el diálogo, sino como la experiencia del libre intercambio de metáforas candidatas a ser consideradas como verdaderas por su éxito, no precisamente por representar una esencia fija o ser medios respecto de un fin exógeno a ellas, sino por mostrar ser ventajosas para la vida¹²⁹.

¹²⁶ *Ibíd.*, 249.

¹²⁷ Sobre todo cuando dicho método objetivo, propio de la pretensión previsiva y controladora de la ciencia, para el caso del deseo de controlar el progreso de las culturas y sociedades, demostraría siempre nuestra irracionalidad, debido al carácter cambiante y sin finalidad de la historia humana. Cf. RORTY, Richard, "La ciencia como solidaridad", en *Objetividad, relativismo y verdad, Escritos filosóficos 1*, Paidós Ibérica, S.A., 1996, Págs. 57-69, 58 a 60.

¹²⁸ Cf. *Ibíd.*, 59. Es preciso recordar que John Dewey concibe la democracia como el espacio de la libertad, el lugar político donde es posible el crecimiento y el progreso, entendidos como la elaboración constante de la experiencia y la reinención permanente del presente.

¹²⁹ De esto se trata el conocimiento como la capacidad para habérselas con la realidad, y es en ese sentido que se entiende la racionalidad, como la capacidad de adaptar el ambiente a los impulsos. Rorty considera

Entonces la verdad aparecerá en ese libre juego, no porque tenga que ‘triunfar’ necesariamente, sino porque es posible que una comunidad termine creyendo en lo que le resulta beneficioso y feliz¹³⁰.

Dicho todo lo anterior, parece que aún es posible dar sentido a la vida sin la ambición de la trascendencia y la objetividad. En esto consiste, para Rorty, una cultura deweyniana, que desecha un modo de hablar y pensar que tal vez en algún punto de la historia de la humanidad pudo ser útil y hoy resulta obsoleto. Propone un paso de la pregunta por la objetividad y la trascendencia, a la pregunta por la solidaridad comunitaria y por sus alcances con relación a otras formas de vida en común¹³¹. Sin embargo, no se trata del pragmatismo como fundamento de la política, sino como la forma de abrirle el camino a la democracia tal como la entendió Dewey, es decir, como el espacio donde, sin temor a no corresponder con un propósito final intrínseco del modo de ser del mundo y la naturaleza humana, una comunidad considera que la construcción de su felicidad está justo en el ejercicio de una virtud que ella misma ha inventado para adaptar la realidad a sus más sentidas necesidades; esa virtud es la libertad.

Se trata, en otras palabras, de dejar de huir de la contingencia humana, para tomarse en serio la pregunta por cuál ser humano se quiere llegar a ser y a cuál sociedad se quiere pertenecer, es decir, para hacer accesible, en la esfera de lo público, la pregunta acerca de la comunidad con la que deberíamos identificarnos y concebarnos como miembros, y en la esfera privada, respecto de qué debo hacer con mi soledad¹³². El antirrepresentacionalismo conduce, por tanto, a la aceptación de la contingencia y, de ahí

la moral y la política como confirmaciones de la evolución natural y no como artificios independientes de ella o despliegues de algo fundamental en ella (la racionalidad humana). Así como Dewey, abandona la noción de naturaleza humana ahistórica, y prefiere pensar que ciertos mamíferos se fueron haciendo capaces de adaptar mejor el medio a sus necesidades. Cf. RORTY, “Una visión pragmatista de la racionalidad y la diferencia cultural”, en *Pragmatismo y política*, 87 a 89.

¹³⁰ Simplemente valdría la pena preguntarse: ¿algo podría satisfacer mejor nuestras necesidades compartidas que las opciones y propósitos compartidos? Cf. RORTY, “Pragmatismo, relativismo e irracionalismo”, en *Consecuencias del pragmatismo*, 253 a 257.

¹³¹ Cf. RORTY, “Antirrepresentacionalismo, etnocentrismo y liberalismo”, en *Objetividad, relativismo y verdad, Escritos filosóficos 1*, 30.

¹³² Para Rorty: “La primera es una pregunta sobre nuestras obligaciones hacia los demás; la segunda versa sobre nuestra obligación de -en palabras de Nietzsche- devenir quienes somos.”, en *Ibíd.*

a la asunción de que así como hemos sido inculturados en hábitos específicos que nos hacen valorar y rechazar, al modo de la norma de aprobación deweyniana, unas prácticas específicas, de esa misma manera, es posible incorporar nuevas creencias y prácticas, asumiendo las tensiones que ello conlleva, con la esperanza de que sean benéficas para el progreso y la felicidad históricas de una sociedad. De esta manera, el antirrepresentacionalismo, propio del ethos pragmatista, conduce, a su vez, a una concepción de la sociedad democrática¹³³.

2.3. ¿Solidaridad u objetividad?

Debido a que ninguna investigación tiene un límite fijado en la naturaleza de los objetos mismos, ni mucho menos en la de la racionalidad humana, sino que su límite lo impone la conversación (los acuerdos intersubjetivos y lenguajicos sobre lo que nos es ventajoso), de nada sirve, contra Platón y Kant, esperar que los objetos nos rectifiquen las creencias que tenemos acerca de ellos, o que lo haga una supuesta esencia humana fija como condición de posibilidad de su conocimiento fiel. La verdad, entonces, obliga sólo en tanto una tesis pueda ser difícilmente objetable, aunque su infalibilidad tenga límites, es decir, aunque pueda dejar de ser predecible dada su contingencia y su dependencia de la conversación y deliberación con miras a la conveniencia. Aceptar esta condición significa aceptar que aquello en lo que creemos o en lo que debiéramos dejar de creer, ha sido un legado histórico de la comunidad a la que pertenecemos; rechazar esta condición es querer convertir dicho legado en programación.

El pragmatista [...] desea que abandonemos la idea de que Dios, la evolución o cualquier otro garante de nuestra actual cosmovisión, nos han programado para realizar descripciones verbales exactas, y que la filosofía nos ayuda a conocernos a nosotros mismos permitiéndonos leer nuestro propio programa. [...] Ningún método puede hacernos saber *cuándo* hemos alcanzado la verdad o si estamos más cerca de ésta que antes.¹³⁴

¹³³ Cf. *Ibíd.*, 30 a 31.

¹³⁴ RORTY, "Pragmatismo, relativismo e irracionalismo", en *Consecuencias del pragmatismo*, 247.

Rorty expresa claramente que, por formación, es posible asumir una tradición intelectual que nos ponga en posesión de intuiciones específicas, al modo de los hábitos mentales tratados por Dewey; sin embargo, considera pertinente aumentar la capacidad de dejar atrás esas intuiciones para desarrollar nuevas tradiciones intelectuales menos metafísicas, es decir, menos filosóficas y más útiles para vivir. Para el realista y el trascendentalista esta invitación es un insulto a la pretensión de una ‘justicia intelectual’, que pueda, como dice el término, hacer justicia a las intuiciones o creencias humanas dondequiera que sean producidas, es decir, implica una concepción de intuición, por una parte, que tenga un referente aislado de toda cultura y descripción, de tal manera que pudiera ser universal y, por la otra, que pudiera ser el objeto específico de estudio de una filosofía que fuera capaz de aislar dichas intuiciones para fundar a partir de ellas nuevas ciencias o cogniciones sobre el hombre y su naturaleza, así como una conmensurabilidad de todos los discursos¹³⁵.

Lo que está a la base de las réplicas realistas y trascendentalistas es la aspiración metafísica de conservar el ideal de una comunidad humana universal, cuando éste, desde la perspectiva pragmatista, estará siempre destinado al fracaso desde el momento que intente unir todas las tradiciones intelectuales, todos los hábitos mentales en una única y universal mentalidad donde quepan todas las intuiciones; además, este intento, históricamente, ya ha fracasado. Por el contrario, no queda sino aceptar que cualquier aspiración de unión entre tradiciones y culturas tiene que pasar, no por la total acogida dentro de un universal intuitivo, sino por la creación poética de un léxico incluyente y tolerante, que deje de perseguir el descubrimiento de la esencia humana, para crear un modo de hablar que respete las diferencias entre intuiciones; de lo contrario, no nos queda sino aceptar los intentos de unas culturas y civilizaciones por extirpar, con la imposición de sus ‘absolutas’ y ‘abarcantes’ intuiciones, las intuiciones más bien ‘localistas’ y ‘estrechas’ de las demás.

¹³⁵ Cf. RORTY, “Pragmatismo y filosofía”, en *Consecuencias del pragmatismo*, 41 a 42.

El abandono de esta idea de justicia intelectual y de comunidad universal, es lo que para Nietzsche significaba dejar atrás el confort metafísico para aceptar nuestra pertenencia inevitable a una comunidad histórica, a la cual es posible acercarse y de la cual es posible dejarse acoger, cuando se concibe como nuestra y formada a través de muchos y particulares procesos históricos fortuitos, ya no como descubierta en la esencia humana o dada a partir de una naturaleza más allá de nuestras voluntades, en últimas, cuando la creemos capaz de ser como queremos y no como algo determinado para realizar o desplegar.

Nuestra integración en una comunidad – a una sociedad, a una tradición política, a un legado intelectual – se acentúa cuando la vemos como *nuestra*, y no de la *naturaleza*, como una comunidad *formada* y no *descubierta*, como una más entre las muchas que el hombre ha creado. Al fin y al cabo, nos dice el pragmatista, lo que cuenta es nuestra lealtad hacia otros seres humanos unidos contra el oscurantismo, no nuestra aspiración a tener una visión correcta de las cosas. Cuando James argumentaba, en contra de realistas e idealista, que “la huella de la serpiente humana está por todas partes” nos recordaba que debíamos preciarnos de participar en proyectos humanos falibles y temporales, y no de obedecer cánones permanentes y no-humanos.¹³⁶

En consecuencia, lo que la posición pragmatista rortyana propone es abandonar una descripción de nuestra vida social y de nuestra vinculación con otros seres humanos en clave de objetividad, para comenzar a hacerlo en clave de solidaridad. ¿Qué significa esto? ¿qué injerencia tiene en ello el carácter etnocéntrico de la experiencia? ¿cómo es posible un léxico incluyente y tolerante, que a la vez es etnocéntrico? ¿cuál es el lugar, entonces, de la fundamentación filosófica respecto de las posibilidades de una esperanza social?

Tendrá que decirse, primero, que la perspectiva de la ilustración fundamentó las posibilidades de una esperanza social y de la solidaridad en una estructura fija de la naturaleza humana, la racionalidad, tratando de seguir el modelo científico operante de la época, a saber, la física newtoniana. Para Kant, la pretensión de ‘descubrir’ el modo como todo ser humano conoce, por medio de sus estructuras trascendentales, los hechos de la naturaleza, orientó a su vez la búsqueda de una base universal y necesaria como

¹³⁶ RORTY, “Pragmatismo, relativismo e irracionalismo”, en *Consecuencias del pragmatismo*, 247 a 248.

condición de posibilidad para la moralidad y para cualquier modo de organización social y política, aunque fuera en un uso de la razón distinto de aquel que era apto para el conocimiento de los fenómenos del mundo. Así, los procesos de universalización del imperativo categórico, en particular en su segunda y tercera formulación¹³⁷, dieron fundamento al sueño de una comunidad humana definitiva, donde la solidaridad podía sostenerse sobre una naturaleza humana ahistórica.

Como vemos, a juicio de Rorty, tratar de fundamentar la solidaridad en la objetividad como estatuto de correspondencia con una realidad fuera de la experiencia, conlleva elaborar una epistemología ‘correcta’ para llegar a dicho estatuto y, así, plantear procedimientos de justificación de la acción acertados (el imperativo categórico). El caso kantiano significó una justificación racional, donde racional significaba universal, verdadero, necesario, correspondiente y natural. Por el contrario, para el pragmatista, la historia de la humanidad ha mostrado cómo resulta más beneficioso pasar de la objetividad a la solidaridad, como la atribución de una suficiente importancia a aquello que una comunidad ha considerado verdadero para ella y, por ende, feliz, por medio de acuerdos intersubjetivos transitorios, como para encaminar todos sus esfuerzos a la consecución de lo que representa en la experiencia dicha verdad. Por tanto, dado que la verdad en este sentido, es aquello en cuya creencia encontramos el mayor bienestar, no tiene que ser necesariamente lo racional en el sentido ilustrado, puesto que podrían encontrarse léxicos, pruebas e hipótesis siempre mejores para describir esa felicidad, sin necesidad de una epistemología justificatoria fija. Entonces, la base de la solidaridad tendrá que ser ética desde el punto de vista deweyniano, es

¹³⁷ La segunda formulación del imperativo es: “Obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio.” KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 189. La tercera es: “la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora [...] de modo tal que tiene que ser considerada también como *autolegisladora* [...] únicamente por la cual es posible un reino de los fines.” *Ibíd.*, 193 y 199. Así “El ser racional tiene que considerarse siempre como legislador en un reino de los fines posible por la libertad de la voluntad [...]” *Ibíd.*, 197.

decir, respecto de lo que incumbe al bienestar general, y nunca epistemológica o metafísica¹³⁸.

Como es posible darse cuenta, la categoría de ‘solidaridad’ se encuentra relacionada con la de ‘acuerdo intersubjetivo’ con miras al bienestar común y, por ende, con aquello que hemos ido describiendo como el carácter etnocéntrico de la experiencia y de las prácticas sociales. El pragmatismo rortyano comprende la traslación de la objetividad a la solidaridad, como el paso de la consideración de una comunidad humana universal a la aceptación del etnocentrismo, no como base, sino como configurador experiencial de las prácticas sociales, precisamente, por implicar, desde el punto de vista naturalista deweyniano, un sentimiento de identificación con aquellos que percibimos semejantes a nosotros en sus creencias, deseos, hábitos y propósitos de bienestar y, por ende, en el compromiso por preservar los intereses comunes que satisfacen las necesidades comunes.

Sin embargo, es normal que al hablar de etnocentrismo, pueda confundirse con relativismo, ganándose así, como enemigos, aquellas tendencias post-ilustradas que no aceptarían la contingencia de la experiencia y el hecho de no ser más que seres históricos no representantes de una naturaleza humana ahistórica; a ellos les atemoriza que los hábitos y esperanzas liberales no sobrevivan al etnocentrismo pragmatista, por el cual una comunidad puede autocrearse una imagen de ella a partir de sus propias creencias, en lugar de fortalecer cada vez más hábitos de obediencia a criterios estables de verdad y humanidad; en último término, lo que realmente les atemoriza es el ensayismo propio

¹³⁸ Cf. RORTY, Richard, “¿Solidaridad u objetividad?”, en *Objetividad, relativismo y verdad, Escritos filosóficos 1*, Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, 1996, Págs. 39-56, 40 a 43. Cuando abandonamos la pretensión de objetividad por la de solidaridad, lo que hacemos en el fondo es sustituir el ideal del conocimiento por el de la esperanza social como anhelo de crecimiento, tolerancia y bienestar de una sociedad. Dicha sustitución, dado que el conocimiento no consiste en penetrar más allá de las apariencias hasta llegar a la realidad, es por lo práctico en la experiencia; la pregunta ya no será si nuestro conocimiento de las cosas se adecua al modo real en que las cosas son, sino si nuestra manera de describirlas y describir sus relaciones con otras es útil en su justificación respecto de nuestras necesidades. Cf. RORTY, Richard, “Ethics Without Principles”, en *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, England, 1999, Págs. 72-90, 72. Usamos en esta ocasión la versión inglesa, debido a que contiene, en sus primeras páginas, reflexiones que están ausentes en la edición castellana “Ética sin obligaciones universales”.

del pragmatismo, aquello que Dewey consideraba un permanente experimento teatral de reconducción de la conducta social¹³⁹.

Al respecto, vale la pena aclarar cuatro aspectos. El primero es recordar que la apuesta pragmatista en nada se parece a un relativismo, en el sentido de una ausencia de criterios. Si ello fuera así, toda elección estaría en igual consideración de importancia respecto de las otras y ésto, desde la aceptación del carácter social de la experiencia humana, no es posible para nadie, al modo de una pureza de criterio individual independiente de las relaciones que desde su nacimiento se tejieron en torno a él. De esta manera, la concepción aparentemente relativista del pragmatismo, por el hecho de no pretender fundamentarse en nada distinto a las prácticas sociales históricas, es bastante antirrelativista, porque precisamente en su etnocentrismo radica la univocidad de la tendencia conductual al interior de una sociedad, respecto de sus propias creencias y léxicos concretos, así como de aquello que ha descrito como su interés de bienestar y felicidad. Entonces sería preferible usar el término ‘flexibilidad’ respecto del término ‘verdadero’, para describir mejor el sentido en que el pragmatismo comprende dicha univocidad, en nada cercana a una ahistoricidad de las elecciones de una cultura y sociedad. Esta flexibilidad, en otros términos, tiene que ser entendida como la traslación de la razón moral a la prudencia y de la verdad a un *know-how* (“saber cómo”), que permite en la conversación abierta y en el libre juego de intereses, la ‘interconquista’ del otro. Ser etnocéntrico significa, por tanto, tejer creencias y deseos de otros con los nuestros al modo de hábitos mentales compartidos y nunca como axiomas¹⁴⁰.

El segundo aspecto que parece importante aclarar, es que dicha flexibilidad como univocidad de la concepción de verdad de cada grupo social, depende de una racionalidad que, desde la concepción naturalista, ha hecho posible tanto la efectividad como la tolerancia, es decir, la comprensión de la racionalidad, no sólo como la capacidad de adaptar el ambiente a los impulsos, sino como razonabilidad (inclusión del otro) en la actividad conversacional, lo cual no es sino otra forma de adaptación del

¹³⁹ Cf. *Ibíd.*, 48 a 50.

¹⁴⁰ Cf. *Ibíd.*, 44 a 46.

ambiente pero ya no simplemente en el ámbito de la actividad orgánica sino de la dialéctica. Esto nos permite establecer una relación entre evolución natural y sociabilidad humana o entre eficiencia de adaptación y tolerancia, pues cuanto más capaces somos de adaptar el medio a los deseos e impulsos, así como cuanto más libres de cualquier creencia metafísica sobre dicha adaptación y deseos, más eficientes y tolerantes podemos hacernos para la consecución de resultados que nos beneficien, precisamente, porque no estamos apelando a ninguna autoridad especial como fuente o tutora de esa eficiencia. Por ello, si las futuras generaciones tuvieran un ideal social unificador, esto no sería gracias a una tendencia natural hacia la perfección, sino porque han construido un ideal de libertad y felicidad (el que fuere) al persuadirse conversacionalmente y por los resultados observados, de que tiene ventajas propender por dicho ideal. En últimas, eficiencia y tolerancia son fruto de una flexibilidad acrecentada para adaptar el mundo y no simplemente para padecerlo¹⁴¹. Dado que no hay fundamentación filosófica en la comprensión etnocéntrica, el pragmatista,

[...] dominado por su deseo de solidaridad, sólo puede ser criticado por tomarse *demasiado* en serio su propia comunidad. Sólo puede ser criticado de etnocentrismo, no de relativismo. Ser etnocéntrico es dividir la especie humana en las personas ante las que debemos justificar nuestras creencias y las demás. El primer grupo – nuestro *ethnos* – abarca a aquellos que comparten lo suficiente nuestras creencias como para hacer posible una conversación provechosa. En este sentido, todo el mundo es etnocéntrico cuando participa en el debate cultural, por mucha que sea la retórica realista sobre la objetividad que genere en su estudio.¹⁴²

El tercer aspecto que vale la pena aclarar se refiere al hecho de que, no habiendo criterio estable o fundamento filosófico (objetivo, universal y necesario) a la base de las posibilidades de la solidaridad y la esperanza social, entendiendo por ésta una sociedad global, cosmopolita, democrática, igualitaria y sin exclusiones¹⁴³, lo único a lo que

¹⁴¹ Para John Dewey el crecimiento y el progreso tienen viabilidad, simplemente, porque es posible asumir la contingencia de la experiencia desde una actitud de flexibilidad individual y social, en pos de la elaboración permanente del presente. Cf. RORTY, “Una visión pragmatista de la racionalidad y la diferencia cultural”, en *Pragmatismo y política*, 89 a 92.

¹⁴² RORTY, “¿Solidaridad u objetividad?”, en *Objetividad, relativismo y verdad, Escritos filosóficos* 1, 51.

¹⁴³ En otras palabras, la posibilidad de desmontar la preferencia por el conocimiento como aquello que, en pos de la verdad, posee el estatus metafísico de ser fin por sí mismo, para optar por la esperanza de una amplia felicidad humana, en tanto ello implique usar la libertad para la autocreación, así como para el

podemos apelar es a experiencias de lo que ha sido útil en comparación con lo que no lo ha sido¹⁴⁴. Esto, aunque signifique caer en una petición de principio cada vez que se nos pregunte por la justificación de elegir un rumbo de acción y no otro, es decir, que el soporte de que algo pueda ser considerado como más conveniente sea el hecho de que muestra haberlo sido, es de lo único que valdría la pena valerse, junto con una infundada esperanza en que así siga ocurriendo. Se trata, por tanto, de una justificación *post-factum*, como la posibilidad de mirar en retrospectiva la utilidad de las decisiones políticas de una sociedad, y proyectar, con miras a la felicidad futura, la reelaboración permanente del presente que, como decía Dewey, es lo único a la mano sobre lo cual tenemos poder de conservación o modificación; cambiamos el rumbo o lo preservamos porque nos justificamos frente a nuestro ‘presente anterior’ o nuestro ‘yo anterior’, para hacerlo siempre más útil y feliz¹⁴⁵.

Finalmente, el cuarto aspecto por aclarar, tiene que ver con que se pueda hablar de tolerancia y de léxicos incluyentes y, a la vez, de etnocentrismo, cuando nos preguntamos por las relaciones ya no sólo al interior de una cultura y sociedad, sino al considerar otras existentes y posibles. Incluso el mismo Rorty anota que “debería haber distinguido con más claridad entre etnocentrismo como una condición irreducible – más o menos sinónima de ‘finitud humana’ – y como referencia a un ethnos particular”¹⁴⁶. En este último uso, “etnocentrismo” significa lealtad a la cultura socio-política comprendida más desde su programación tradicional que a partir de sus deseos y propósitos de bienestar general, posición ajena a Rorty.

Asumir la experiencia social y cultural en conciencia de la contingencia y ubicuidad del lenguaje y, por ende, aceptar que no tiene sentido apelar a creencias y

desarrollo de la habilidad de creer y cooperar con otros en la constante reinención del presente con miras al futuro. Cf. RORTY, “Relativism: Finding and Making”, en *Philosophy and Social Hope*, xii a xiii.

¹⁴⁴ Cf. RORTY, “¿Solidaridad u objetividad?”, en *Objetividad, relativismo y verdad, Escritos filosóficos 1*, 49. Habría que empezar a preguntarse, en este punto de la explicación, qué tipo de disciplinas distintas a la filosofía servirían, entonces, para propender efectivamente por una esperanza social amplia.

¹⁴⁵ Cf. *Ibíd.*, 50.

¹⁴⁶ RORTY, “Antirrepresentacionalismo, etnocentrismo y liberalismo”, en *Objetividad, relativismo y verdad, Escritos filosóficos 1*, 33.

valores fundacionales y especiales, fuera de la evolución genética y la conformación de las culturas que haga a unas particularmente más aptas que otras en la evolución¹⁴⁷, hace comprender el ‘nosotros’, propio del etnocentrismo pragmatista, como el carácter público de la justificación en orden al beneficio cada vez más general y, por tanto, como solidaridad susceptible de ampliarse cada vez en las relaciones entre comunidades que participan en consensos sobre lo que les es ventajoso creer y hacer, sin que ninguna pueda reclamar, de manera exclusiva, una visión verdadera de la realidad; entonces podría afirmarse que no existe reposo para la búsqueda humana de la verdad, no porque sea distante el punto de convergencia entre culturas y sociedades, sino porque no hay tal punto¹⁴⁸.

Cambiar la pretensión de objetividad por el intento de acuerdos no forzados, nos podría conducir nuevamente al fantasma del relativismo, dado que dichos acuerdos se harían entre nosotros, pero comprendiéndose que, al evitar las oposiciones esenciales entre ‘ellos’ y ‘nosotros’, asimilamos la posibilidad del progreso con la ampliación cada vez mayor del bienestar general, por medio de metáforas incluyentes que fortalecen simpatías, el etnocentrismo como cultura cerrada no es sino un mito. Por el contrario, una visión retrospectiva de las culturas y sus historias debe decirnos cuánto hemos cambiado formas obsoletas por formas eficaces y tolerantes de vivir, es decir, cuánto hemos progresado¹⁴⁹.

En conclusión, podría afirmarse, primero, que la preocupación por el relativismo a la hora de tratar el asunto del etnocentrismo, sólo tiene cabida para el realista y, por tanto, para una perspectiva de la verdad como inscrita en los estatutos de un léxico universal, es decir, únicamente se utiliza el significado de ‘relativo’ si lo hacemos dentro de un juego donde tiene lugar lo ‘absoluto’. Segundo, si bien la ciencia funciona en el sentido de que logra predecir y controlar con cierto éxito, esto no tiene por qué llevarnos

¹⁴⁷ Cf. RORTY, “Una visión pragmatista de la racionalidad y la diferencia cultural”, en *Pragmatismo y política*, 88 a 89.

¹⁴⁸ Cf. SUÁREZ MOLANO, *Richard Rorty, el neopragmatismo norteamericano*, 235 a 236.

¹⁴⁹ Cf. RORTY, “La ciencia como solidaridad”, en *Objetividad, relativismo y verdad, Escritos filosóficos I*, 61 a 62. Este aspecto de la ampliación del ‘nosotros’ como posibilidad de la solidaridad y la esperanza social, será ampliado y profundizado en el capítulo tercero.

a la pregunta de si tenemos otra forma de ser racionales fuera de ella; no tiene sentido hacer la generalización a otros ámbitos de la experiencia humana y social, extrapolando los dualismos propios del léxico de la objetividad científica. Entonces el problema no es la objetividad en sí misma, sino el asumir compromisos metafísicos fuera de sus usos lingüísticos, así como la ‘divinización’ del científico como aquél cuyo método nos pone *ad portas* de la verdad, la racionalidad y el bien, cuando el único compromiso que tenemos es con nosotros mismos. Tercero, es posible desconsolarse ante la propuesta pragmatista, puesto que ella elimina la idea de que hacer parte de una raza humana nos hace partícipes de unos ‘derechos’ metafísicos, respecto del descubrimiento de la verdad, de la dignidad, y de la acción universalmente moral, así como la idea de que si bien no aquí y ahora, esa realidad se hará presente en un mundo distinto a éste o en un futuro hacia el que tiende la historia. Sin embargo, aunque para el pragmatista, que el hombre tenga derechos no significa sino que ha acordado con otros hombres un modo en que quisiera ser tratado, y que ese futuro o mundo esperados son tan ilusorios como las pretensiones de no morir, el pragmatismo no es una filosofía de la desesperación sino de la solidaridad y la esperanza; por tanto, las esperanzas liberales y democráticas, así como la conversación socrática, la fraternidad cristiana y la ciencia ilustrada, siguen siendo válidas desde su punto de vista, aunque ya no pueda decirse lo mismo de sus fundamentos¹⁵⁰. Por decirlo de otra manera, el nuevo ‘fundamento’ del que valdría la pena hablar, sería la invitación a tomarse en serio el sentimiento de los ‘semejantes’, basado en la confianza y la esperanza compartida: ese sentimiento es la solidaridad que viene a ocupar el lugar de una razón práctica compartida universalmente.

Por último, parece que la filosofía dentro del universo de la cultura, ya no tendría el lugar hegemónico de antes, en el sentido de dar fundamento a todas las posibles disciplinas que intentasen abordar los distintos aspectos de la experiencia humana, precisamente, por atribuirse la supuesta capacidad de preguntarse por las esencias y propósitos últimos de ella, y de hacer teorías fundamentales al respecto. Ya no

¹⁵⁰ Cf. RORTY, “¿Solidaridad u objetividad?”, en *Objetividad, relativismo y verdad, Escritos filosóficos 1*, 53 a 56.

aceptaríamos vocabularios que pretendieran abarcar todas las disciplinas, ni existiría preocupación por estatutos epistemológicos que dieran validez a unas disciplinas frente a otras que ya gozan de un lugar en ese ‘podio’, por poseer el léxico y el método correspondiente con lo verdaderamente racional y científico. De esta manera, tampoco necesitaríamos hablar ya de un fundamento filosófico ni de unas condiciones de posibilidad para la política y la solidaridad humana, con miras a preverla y controlarla respecto de una finalidad inscrita en dichas condiciones supuestamente naturales. ¿Qué consecuencias concretas traería esta ausencia de fundamento para la esperanza social? ¿existe lugar en la cultura contemporánea para la filosofía, cuál sería éste, en especial, respecto de la política?

Para el pragmatista, en medio de su optimismo, es pensable un tipo de sociedad donde nadie considere que cuenta con un punto de vista superior al de otros, por revelar con mayor fidelidad el mundo y, mucho menos, una pretensión de formas de poder y de obediencia fundadas en la verdad¹⁵¹. Una cultura post-filosófica, en su sentido más tradicional-metafísico implicará, por tanto, una nueva metáfora de la filosofía como *crítica de la cultura*, y al filósofo como aquel hombre capaz de distinguir entre diversos modos de descripción del mundo, y de las relaciones y consecuencias de asumir uno u otro modo, dado que a la base de cada descripción identifica diversos propósitos tales cuantos pudieran ser los vocabularios que conllevan. En últimas, este filósofo abandonaría la pretensión de hacer filosofía como epistemología y metafísica, en otras palabras, como la búsqueda de un vocabulario definitivo, fiel, verdadero que permita diferenciar y distanciar modelos de ciencia y de humanidad correctos, de otros incorrectos por ser provisionales.

En esta cultura post-filosófica hombres y mujeres, en primer lugar, se concebirían como seres finitos, arrojados en el mundo, sin ninguna especie de vínculo con algo más allá de su experiencia social; segundo, estarían desprovistos de una concepción de la ciencia como ídolo de la verdad, para ponerla al lado de la literatura, la

¹⁵¹ Cf. RORTY, “Pragmatismo y filosofía”, en *Consecuencias del pragmatismo*, 51.

política, el arte, y otras expresiones, como formas de descripción de fragmentos distintos del mundo que bien pudieran terminar en proposiciones, narrativas, cuadros y melodías, y no como unas maneras más fieles que otras de ‘calcar’ la naturaleza y la vida; finalmente, en tercer lugar, estos hombres y mujeres post-metafísicos no apelarían a criterios unificados sobre el modo moral y político de proceder en comunidad, al modo de un consenso que valide una forma original de ser la virtud y la sociedad humana, desde la cual conocer y actuar con miras a lo correcto; por el contrario, no pretenderán acaparar un consenso descubierto sino una conformación social creada para el momento y las condiciones presentes¹⁵².

Una política sin fundamentación filosófica devendrá en adelante, lo cual será mostrado en el siguiente capítulo, el paso a una comunidad política liberal-democrática, donde un ámbito público de conversación y de autocreación pública y privada, configurarán un sujeto político consecuente, así como la consideración de disciplinas tales como la literatura, o actividades tales como la imaginación, o sentimientos tales como la solidaridad, al modo de componentes de un dispositivo adecuado para promover y construir una esperanza social siempre susceptible de ser redescrita y, en ese sentido, ampliada.

¹⁵² Cf. *Ibíd.*, 57-59.

Capítulo 3

LIBERALISMO PRAGMÁTICO Y SOLIDARIDAD

- Las consecuencias liberales de una política sin fundamentación filosófica -

La duda respecto de sí mismo me parece constituir el rasgo característico de la primera época de la historia de la humanidad en la que gran número de personas se ha tornado capaz de distinguir la pregunta: “¿crees y deseas aquello en lo que creemos y deseamos?” de la pregunta: “¿estás sufriendo?” Expresado en mi terminología, es ésta la capacidad de distinguir entre la pregunta de si tú y yo compartimos el mismo léxico último, de la pregunta de si experimentas dolor. El distinguir entre esas dos preguntas hace posible distinguir entre las cuestiones públicas y las privadas, las cuestiones acerca del dolor de las cuestiones acerca del objeto de la vida humana, el dominio del liberal del dominio del ironista. Hace posible de ese modo que una misma persona sea las dos.

Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*¹⁵³.

En una sociedad de hombres y mujeres post-metafísicos, en la que no tiene sentido apelar a autoridades ahistóricas para esperar saber lo que fuere conveniente hacer en la práctica, lo importante es la conversación y los deseos mutuos en el libre juego de intereses, dada la ausencia de proyectos infinitos y no humanos¹⁵⁴. Pragmatistas como Dewey y Rorty, con miras a la autocreación privada y a la moralidad, han atribuido históricamente la creación de este tipo de sociedad, en la cual el respeto por la

¹⁵³ RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, 217.

¹⁵⁴ Cf. RORTY, Richard, “El orgullo nacional de Estados Unidos: Whitman y Dewey”, en *Forjar nuestro país*, Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, 1999, Págs. 20-46, 29. Un ambiente tejido de diversidad lo que permite, en últimas, es una multiplicidad de estímulos para que la reflexión imagine, al modo deweyniano, posibles cursos de acción eficientes y abarcentes, que impriman progreso tanto a las mentalidades colectivas, como a las instituciones sociales que velan porque ellas se amplíen en tolerancia y no en humillación.

privatización ha sido posible, a la democracia liberal¹⁵⁵. Por ello, una concepción del yo puesto en la contingencia y en las posibilidades de descripción metafórica, nos permitirá comprender la inconmensurabilidad propia de los léxicos de lo público y lo privado, así como la expansión del sentimiento de solidaridad, como consecuencias del pragmatismo cuya concepción de progreso no necesita de fundamento alguno, sino de tomarse en serio la pregunta acerca de qué es necesario decirnos sobre la verdad, el conocimiento, la razón y la naturaleza humana, dadas las necesidades y preferencias que compartimos¹⁵⁶.

En primer lugar, desde la perspectiva de la contingencia del lenguaje, el progreso moral no puede entenderse sino como ‘literalización’ de determinadas metáforas en la experiencia, y para el caso del surgimiento de la democracia liberal, tendremos que remitirnos necesariamente al léxico ilustrado del siglo XVIII, como el vocabulario racionalista-objetivista que describió de manera útil la democracia y las utopías de la libertad y la dignidad humanas, en las condiciones comunitarias y por tanto históricas de su momento. Entonces, fueron los supuestos filosóficos de la Ilustración, puestos en léxicos específicos, los que nos legaron los conceptos universales de racionalidad y naturaleza humana con los cuales se describió el objetivo de construir una sociedad de hombres libres, orientados por la autonomía de la razón, y capaces de autolegislarse como seres universales en contra de sus inclinaciones y deseos individuales, es decir, de esos rasgos de la naturaleza humana concebidos como irracionales y provisionales¹⁵⁷. Ahora bien, no puede pensarse que este léxico tenga que seguir siendo el fundamento filosófico de este tipo de sociedad, cuando ha dejado de ayudar en la construcción de una esperanza social cifrada en la tolerancia, la inclusión y la solidaridad¹⁵⁸. La sociedad

¹⁵⁵ Para Rorty, la consecuencia de considerarse a sí mismo, desde el punto de vista filosófico, como antimetafísico y antifundacionalista, será la de autoproclamarse, desde el punto de vista político, como un burgués liberal, defensor de las libertades individuales que nacieron con el liberalismo.

¹⁵⁶ Cf. RORTY, “El orgullo nacional de Estados Unidos: Whitman y Dewey”, en *Forjar nuestro país*, 38.

¹⁵⁷ Cf. LÓPEZ GARAY, Hernán, “Una interpretación crítica de la visión político-moral rortyana”, en *Revista de Occidente* No. 210, Fundación José Ortega y Gasset, Alianza, Madrid, noviembre 1998, Págs. 108-128, 115.

¹⁵⁸ Además, aunque la Ilustración trajo consigo igualitarismo y racionalismo, no tiene sentido afirmar que esto hizo a la sociedad ilustrada más natural, verdadera y esencial. Cf. RORTY, Richard, “Sobre filosofía y política” en *Cuidar la libertad*, Trotta, S.A., Madrid, 2005, Págs. 173-187, 176 a 177.

liberal actual no cesa de encontrar cada vez más “utilidad a la noción de que seres humanos finitos, mortales, de existencia contingente, puedan extraer el significado de su vida de otra cosa que no sean otros seres humanos finitos, mortales, de existencia contingente”¹⁵⁹, precisamente, porque muchos de sus individuos han ido desarrollado para sí un modo de percibirse respecto de sus intereses, creencias y sueños, en conciencia de su contingencia, en otras palabras, se han ido convirtiendo, en términos rortyanos, en ironistas¹⁶⁰, es decir, individuos que han comprendido que sus más definitivas apuestas tienen sentido siempre dentro de un conjunto de palabras desde las cuales justifican su existencia misma, esto es, un léxico último:

Son esas las palabras con las cuales formulamos la alabanza de nuestros amigos y el desdén por nuestros enemigos, nuestros proyectos a largo plazo, nuestras dudas más profundas acerca de nosotros mismos, y nuestras esperanzas más elevadas. Son las palabras con las cuales narramos, a veces prospectivamente y a veces retrospectivamente, la historia de nuestra vida.¹⁶¹

Este léxico, cual fuere, puede tener términos sutiles y flexibles como “verdad”, “justicia” y “bueno”, o términos más bien rígidos como “Cristo”, “Alá”, “Revolución” y “Alemania”. Su carácter de ‘último’ lo da su poder justificatorio y no su referencia a nada más allá con lo que tenga que establecer correspondencia, lo cual conlleva un tipo de justificación más bien circular que finalística. Entendemos por ironía en sentido pragmatista, la duda respecto del propio léxico último, dado que desde la perspectiva contingente, ubicua y etnocéntrica del lenguaje, esta duda no tiene ni aspirará a tener, al interior del propio vocabulario, una argumentación que la despeje, así como tampoco encontrará resolución en un metaléxico ni en nada extralingüístico. Simplemente, es un léxico que sin percibirse como más universal o neutral que los demás, ha sido elegido cultural e individualmente como una estrategia para afrontar el mundo en términos de Dewey¹⁶². Esta actitud ironista se distingue de la actitud metafísica, en tanto que esta última concibe su léxico como un parámetro de juicio de todos los léxicos que considera,

¹⁵⁹ RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, 64.

¹⁶⁰ Cf. RORTY, Richard, “Después de la filosofía, la democracia”, en *Cuidar la libertad*, Trotta, S.A., Madrid, 2005, Págs. 49-63, 61.

¹⁶¹ RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, 91.

¹⁶² Cf. *Ibíd.*

desde el suyo, como alternativos; le es propia la formalización y la explicitación de sus reglas del lenguaje, mas cuando ello no basta, acude a esencias que soporten sus intuiciones¹⁶³. Así, mientras para el metafísico tiene que haber una realidad detrás de las cosas, que dé valor de certeza a los enunciados que hacemos sobre ellas, es decir, mientras su actitud es la del realista intuitivo, para el ironista no hay nada distinto de las proposiciones y léxicos en los cuales construimos las verdades; su concepción de la verdad es, al mismo tiempo, una concepción sobre el lenguaje decididamente nominalista e historicista y, por ende, como ya lo hemos visto, consciente de su etnocentrismo; para él, preferir unos filósofos sobre otros, implica escoger unos léxicos más útiles que otros para la vida, en conexión directa con el modo de ser de la ‘tribu’ en que ha sido socializado. Por ello, la redescipción es la actitud que va de la mano de su léxico último, el cual no trata de reflejar nada extraexperiencial ni extralingüístico con pretensiones de convergencia y conmensurabilidad entre discursos; lo único que le parece relevante para la felicidad propia y común, en otras palabras, para el progreso y el crecimiento de su comunidad, es el deseo de cambiar léxicos y metáforas envejecidas por unas nuevas más útiles e inhabituales; por ello, para él cada teoría es un léxico descriptivo, y el abandono de uno por otro no es signo de descubrimiento sino de cambio conveniente.

Su descripción de lo que está haciendo al procurar un léxico último mejor que el que utiliza habitualmente, está dominada por metáforas del hacer más que del descubrir, de la diversificación y de la originalidad antes que de la convergencia con lo que ya estaba presente. Concibe los léxicos últimos como logros poéticos antes que como frutos de una investigación cuidadosa según criterios previamente formulados.¹⁶⁴

Para el ironista, la metáfora, en su carácter creativo y original, es una fuente entre otras de modificación de las creencias al introducir novedades en el entretejido humano, y su relación con la ironía se cifra en que mientras la primera crea nuevos vocabularios o realiza cambios en los ya existentes, la actitud ironista estimula la duda respecto de los

¹⁶³ Cf. *Ibíd.*, 92

¹⁶⁴ *Ibíd.*, 95.

léxicos habituales¹⁶⁵, considerando “el lenguaje, el espacio lógico y el ámbito de la posibilidad como algo abierto”¹⁶⁶. La metáfora es, por tanto, una llamada a cambiar de lenguaje y, por ende, de forma de vida¹⁶⁷. Desde ella, el ironista comprende la metafísica como un género literario más al modo de un intento de descripción totalizante, y el pragmatismo evalúa la historia a través de una filosofía entendida como crítica literaria y de la cultura, es decir, como consideración de fondo de las implicaciones que tiene haber asumido un léxico determinado en un momento concreto de la vida¹⁶⁸.

De esta manera, el ironista sabe que su ‘dispositivo de persuasión’ no es la inferencia a partir de proposiciones verdaderas independientes de la jerga en que sean empleadas sino, por el contrario, el léxico que le resulte útil para la actividad dialéctica en la labor de la redescrición¹⁶⁹. Por esta razón, preferimos entender la filosofía como crítica literaria, en el sentido de que dicha dialéctica conlleva el enfrentamiento comparativo entre léxicos y metáforas, considerándolos en sus relaciones y contextos, y concibiendo cada uno de ellos como una invitación que reza: “intenta usar este léxico, intenta pensar de esta manera”.

Para nosotros, los ironistas, nada puede servir como crítica de un léxico último salvo otro léxico semejante; no hay respuesta a una redescrición salvo una re-re-descripción. Como más allá de los léxicos nada hay que sirva como criterio para elegir entre ellos, en la crítica se trata de considerar ésta y aquella figura, no de comparar a ambas con el original. Nada puede servir como crítica de una persona salvo otra persona, o como crítica de una cultura, salvo otra cultura alternativa, pues, para nosotros, personas y culturas son léxicos encarnados.¹⁷⁰

He allí la gran fuerza inspiradora de las obras literarias y del juego de lenguaje estético en general; su carácter plástico y alentador pareciera más relevante para la reflexión moral, política y cultural, que la filosofía fundacionalista; esa fuerza es aquello que, en una obra, hace que la gente sienta que hay en esta vida algo más allá de lo que

¹⁶⁵ Cf. SUÁREZ MOLANO, *Richard Rorty: el neopragmatismo norteamericano*, 295 a 296.

¹⁶⁶ RORTY, Richard, “La filosofía como ciencia, como metáfora y como política”, en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos, Escritos filosóficos 2*, Paidós, Barcelona, 1996, Págs. 25-47, 29.

¹⁶⁷ Cf. *Ibíd.*, 30.

¹⁶⁸ Cf. SUÁREZ MOLANO, *Richard Rorty: el neopragmatismo norteamericano*, 264 a 265.

¹⁶⁹ Cf. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, 96.

¹⁷⁰ *Ibíd.*, 98.

podemos imaginar; ello no lo producirá ningún método de inferencia científica, éstos, tal vez, proporcionen más explicaciones sobre las cosas, pero no esperanza, conocimiento mas no autotransformación¹⁷¹.

Una cultura así estaría, en cambio, de acuerdo con Dewey en que “la imaginación es el principal instrumento del bien, [...] el arte es más moral que toda moralidad. Porque esta última es, o tiende a ser, una consagración del *statu quo*. [...] Los profetas morales de la humanidad han sido siempre poetas aun cuando se expresaran en versos libres o en parábolas”.¹⁷²

En esta sociedad liberal y postmetafísica el aglutinante social nunca será la dignidad universal, ni la racionalidad, ni ningún otro fundamento metafísico sino, simplemente, la libertad de crearse a sí mismo, típico de las libertades burguesas, además de la necesidad concomitante de la paz, la tolerancia y la prosperidad como resultado del enfrentamiento conversacional.

Desde nuestra perspectiva, lo único que importa para la política liberal es la convicción ampliamente compartida de que [...] llamaremos ‘verdadero’ o ‘bueno’ a todo lo que resulte de la libre discusión; de que si cuidamos de la libertad política, la verdad y el bien se cuidarán de sí mismos.¹⁷³

En consecuencia, a continuación presentaremos una semblanza más profunda acerca de las implicaciones de la libertad del liberalismo en la propuesta pragmatista, definiendo mejor sus alcances sin referencia a fundamentos, tanto en el ámbito privado como en el público, a fin de hacer una descripción más completa de la democracia y de las posibilidades de una esperanza social cifrada en la ampliación del sentimiento de solidaridad hacia aquellos que, en principio, son exógenos a nuestra comunidad.

¹⁷¹ Cf. RORTY, Richard, “La fuerza inspiradora de las grandes obras literarias”, en *Forjar nuestro país*, Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, 1999, Págs. 107-118, 112 a 113.

¹⁷² RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, 87. Cf. DEWEY, *Naturaleza humana y conducta*, 149 y 153.

¹⁷³ RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, 102.

3.1. Ironía, autocreación e inconmensurabilidad

Nietzsche sugirió que la verdad es un ejercito móvil de metáforas, que no tiene sentido conocerla como representación de la realidad o como único contexto humano; no tenemos entonces sino que crearnos la mente, el lenguaje, antes que esperar a que otros nos creen¹⁷⁴. Esto último es la “angustia de influencia del poeta vigoroso” para Harold Bloom, su temor a morir es el temor a que la propia obra se pierda, o se olvide, o que no se encuentre nada distinto en ella, o que no sea más que una copia de la obra de otros. Para Rorty, en ello está la diferencia entre la poesía y la filosofía en sentido tradicional: la primera permite la creación de sí, aceptándose la discontinuidad en la vida y su contingencia, mientras la segunda es voluntad de universalidad y continuidad más allá de la contingencia¹⁷⁵. Entonces, asumiendo que no tiene caso seguir buscando una verdad ahí afuera que rectifique nuestro conocimiento sobre las cosas, ni nada aquí adentro a lo que sea imperativo ser fiel en una supuesta autenticidad humana, llegar a conocerse no implica algo distinto que autocrearse, esto es, enfrentarse a la propia contingencia y finitud, dada la del lenguaje, viendo cómo la verdad es el tránsito de unas metáforas a otras y considerándose como un animal más, producto causal de la evolución natural, pero capaz de narrarse con palabras nunca usadas, precisamente, porque la metáfora marca el tránsito de viejos a nuevos lenguajes, que no son medios sino causas de descripciones, es decir, de relaciones y modos de pensar, o lo que es lo mismo, de vivir. Por ello, desde esta perspectiva, quien fracasare como poeta lo haría como hombre, porque para la autocreación privada no sirven los léxicos heredados sino las nuevas metáforas¹⁷⁶.

La vida humana triunfa en la medida en que escapa de las descripciones heredadas de la contingencia de la existencia y halla nuevas descripciones. Es ésta la diferencia que separa la voluntad de verdad de la voluntad de autosuperación. Es la diferencia entre concebir la

¹⁷⁴ RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, 47.

¹⁷⁵ Cf. *Ibíd.*, 43 a 45.

¹⁷⁶ Cf. *Ibíd.*, 47 a 48.

redención como el contacto con algo más amplio y más duradero que uno, y la redención como Nietzsche la describe: “Recrear todo ‘fue’ para convertirlo en un ‘así lo quise’”.¹⁷⁷

Por otra parte, Rorty se apoya en Freud para esta empresa de desdivinización del yo, poniéndolo en la contingencia y la educación, es decir, en los condicionamientos históricos y etnocéntricos, más que en identidades esenciales (naturaleza y finalidad). Esta es una concepción distinta a la kantiana, la cual comprende el yo como estando más allá de lo fenoménico y escapado del azar, es decir, incondicional y atemporal, imposible de ser efecto de nada, hasta el punto de no concebirse todavía cómo sería posible, contra el mismo argumento kantiano, el fundamento de una conciencia moral compartida con un estatuto tan aséptico respecto de la experiencia¹⁷⁸. Así, al desdivinizar el yo, Freud desdiviniza la moralidad, la sociedad, la política y la estética, atribuyéndoselos también a la capacidad de invención del hombre como poeta; de hecho, esto implicará para él, concebir el sentimiento de la compasión como resultado, no de una naturaleza humana nuclear dotada de sentimientos humanos, sino como consecuencia de la identificación sentimental por vínculos concretos¹⁷⁹.

Así, mientras Kant nos divide entre razón y deseos, para Rorty la propuesta freudiana acerca la moralidad a la prudencia, como lo haría también Dewey, considerando ambas como maneras de adaptar las contingencias de la experiencia a impulsos con miras a propósitos deseables, todo ello, como expresión del carácter racional del hombre desde la perspectiva pragmatista¹⁸⁰. El deber kantiano, como la manera de ser seres humanos moralmente paradigmáticos, en otras palabras, el lugar de la obligación incondicional, empezará a ser comprendido, desde nuestra perspectiva, como una descripción metafórica más. En realidad, no tenemos modo teórico ni facultad

¹⁷⁷ *Ibíd.*, 49.

¹⁷⁸ *Cf. Ibíd.*, 50.

¹⁷⁹ *Cf. Ibíd.*, 51.

¹⁸⁰ El conflicto, dentro de la conducta, no se presenta entre la razón y los deseos, puesto que, en principio, ninguna idea por sí misma sería móvil de la acción. Este dualismo, desde el pragmatismo, se entiende más bien como un conflicto entre dos deseos presentados a la inteligencia: el primero puede ser más abarcante en cuanto a las consecuencias de su cumplimiento, o puede que conlleve el cumplimiento de una serie de acciones hasta llegar a su finalidad, mientras el segundo puede que se refiera a un deseo de un objeto más inmediato y de consecuencias simples en cuanto al efecto que produciría sobre el conjunto de la conducta. Ver página 17, sección 1.1.

especial para elegir correctamente entre la autocreación privada y la moralidad incondicional, ambas son estrategias históricamente construidas para habérselas con las contingencias de la educación recibida y las necesidades compartidas, así como no hay formula filosófica para sintetizarlas¹⁸¹. Mientras para Platón y Kant, lo particular y contingente debía ponerse bajo principios, Freud sugiere simplemente poner, en primer lugar, atención a lo particular pasado en comparación con lo particular presente (el yo anterior en comparación con el yo actual). En segundo lugar, interpretarnos con base en nuestras acciones pasadas y en sus relaciones con figuras y educaciones recibidas y, en tercer lugar, liberarnos del pasado una vez hecho esto para continuar describiéndonos, en lugar de hacernos conformes con principios al modo de pautas universales. Como vemos, la construcción moral tiene, en este sentido, un carácter individual en tanto que la autocreación, aún llevada a cabo en contextos socializados, no es un proceso de mero acomodamiento pasivo con la sociedad, como si en ella pudiera haber *a priori* un ‘germen’ natural y esencial de cómo el hombre debiera ser. Para Rorty, Freud

distingue tajantemente entre una ética privada de creación de sí mismo y una ética pública de acomodamiento mutuo. Nos persuade de que no hay un puente que las una, constituido por creencias o deseos universalmente compartidos, creencias y deseos que nos pertenezcan *qua* seres humanos y que nos unan a nuestros semejantes simplemente *como* seres humanos.¹⁸²

En consecuencia, podemos afirmar, en primer lugar, que todo ser humano tiene una identidad moral, en parte construida por él mismo, en parte heredada por la socialización; sin embargo, eso no significa que tenga sentido preguntarse por qué debe seguir lo que ella le prescribe, como si pudiera encontrar algo en ella que detentase una convicción indiscutible; más bien debería preguntarse en su actitud ironista, por qué habría de conservar dicha identidad en lugar de crear una más útil para vivir.

Así que la pregunta “¿por qué debo ser moral?” sólo tiene sentido si significa algo como “¿por qué debo tener la identidad moral que tengo?”. No hay una respuesta general a esta pregunta

¹⁸¹ Cf. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, 55.

¹⁸² *Ibíd.*, 53.

del tipo que uno esperaría de los filósofos. La respuesta depende completamente de las identidades morales alternativas que se estén considerando.¹⁸³

En segundo lugar, la rortyana no es una ética procedimental en el sentido de llevar el contenido de la voluntad particular a un estado de universalización (al modo habermasiano o rawlsiano), así como no depende de ninguna relación con algo más allá de la experiencia y el lenguaje. Por el contrario, después de distinguir las esferas de lo público y lo privado, como los ámbitos de la experiencia cuyas preguntas remiten, por un lado, a la responsabilidad con los otros y, por el otro, a la responsabilidad consigo mismo, esta propuesta ética no es otra cosa sino la invitación a tratar de determinar la vida buena y la virtud, como construcciones lenguajísticas en la redescrición metafórica de posibles formas de vida, asumiendo la propia finitud e historicidad¹⁸⁴. El acto ético libre es la autodescripción en el propio léxico y no el condicionamiento externo, propio de la asunción de descripciones y léxicos ajenos. Desde este punto de vista, la autocreación privada no tendría que estar determinada por políticas públicas como si lo particular estuviera esencialmente supeditado a lo universal; la libertad es el criterio para la perfección privada y eso es lo que permite la sociedad liberal, cuya principal tarea es la protección del individuo, en conciencia de que la vida de éste es un ‘poema’ que él mismo tiene que terminar¹⁸⁵.

De esta manera, aunque para algunos pensadores como Michael Foucault, las sociedades liberales modernas han incurrido en formas de dominación disfrazadas que antes no se tenían y, en este sentido, no comportan ninguna disminución del dolor, para Rorty sigue valiendo la pena apostar por el liberalismo que, a su juicio, ha crecido en el respeto de las libertades individuales y en instituciones que educan en la tolerancia y contribuyen a evitar el dolor; no cree que haya que pensar hasta el momento en otro sistema aunque éste sea susceptible de redescrición. Antes bien, preguntaría a aquellos que ponen de realce dicha dominación, si no están recayendo en la típica concepción

¹⁸³ RORTY, “Sobre filosofía y política”, en *Cuidar la libertad*, 180.

¹⁸⁴ Cf. SUÁREZ MOLANO, *Richard Rorty: el neopragmatismo norteamericano*, 278.

¹⁸⁵ Cf. *Ibíd.*, 281.

metafísica acerca de un ‘algo’ en el hombre que es deformado por la enculturación, por ejemplo, una autonomía que debiera ser ‘liberada’ por las instituciones públicas de la sociedad. En lugar de esto, tendría más sentido pensar dicha autonomía como perteneciente al ámbito de la creación privada de sí, mientras en lo público la preocupación debe seguir siendo la disminución de la crueldad, prescripción típica del liberalismo¹⁸⁶. El problema, entonces, no es tratar de sintetizar lo privado y lo público, sino adaptarlos en su inconmensurabilidad y sin otra herramienta y límite que la conversación, de tal manera que en una misma cultura poetizada, convivan múltiples formas privadas de tratar con la finitud humana y la obligación para con los otros seres humanos; no se trata de partir al yo en esferas distintas cuando inexorablemente es uno en la conducta, sino de comprender que:

No hay forma de reunir a la creación de sí mismo con la justicia en el plano de lo teórico. El léxico de la creación de sí mismo es necesariamente privado, no compartido, inadecuado para la argumentación. El léxico de la justicia es necesariamente público y compartido, un medio para el intercambio de argumentaciones.¹⁸⁷

Rorty, como intelectual liberal, demuestra conocer bien las implicaciones de dichos intentos, cuando en su autobiografía expresa los esfuerzos personales por hacer conmensurables las esferas de lo público y lo privado. En *Trotsky y las orquídeas silvestres* relata cómo en su vida procuró unir su devoción individual por las orquídeas, con su compromiso contra la opresión y la injusticia. Quería encontrar algún marco intelectual o estético que le permitiera, en términos de Yeats, “fundir en una sola imagen realidad y justicia”¹⁸⁸, entendiendo por ‘realidad’ aquellos momentos personales inspirados por algo de importancia inefable, y por ‘justicia’ aquello que tenía que ver con la liberación de los oprimidos. Terminó por aceptar que este segundo objetivo implicaba lograr un poder argumentativo sobre otros, capaz de convencer acerca de la importancia de ceder poderes económicos y políticos, al hallarse beneficios concretos en el imaginario de construir una comunidad cooperativa y tolerante, mientras el primero

¹⁸⁶ Cf. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, 84.

¹⁸⁷ *Ibíd.*, 16.

¹⁸⁸ Cf. RORTY, “Trotsky y las orquídeas silvestres”, en *Pragmatismo y política*, 32.

consistía en llegar a un estado en el que se aquietaran (al menos temporalmente) todas las dudas individuales, pero en el que ya no se siente más deseo de argumentar. Ambos objetivos, aunque deseables, no encontraban en un objetivo metafísicamente superior la manera de ser armonizados¹⁸⁹. En otros términos, Rorty critica la aún persistente añoranza de encontrar la fórmula para mantener unidas, en una única imagen, realidad y justicia, como quien quiere unificar su sentido de la responsabilidad moral y política con el conocimiento de los determinantes últimos de su existencia¹⁹⁰; ante ello explica que:

más bien uno debía abandonar la tentación de ligar las responsabilidades hacia los demás con cualquier idiosincrasia, con cualquier cosa o persona que uno ama con toda la fuerza de su corazón, su alma y su mente (o, si se quiere, con las cosas o personas con que uno está obsesionado). Para alguna gente ambas pueden coincidir, como ocurre con aquellos cristianos para los que el amor a Dios y a otras personas son inseparables o aquellos revolucionarios que se mueven sólo por la idea de justicia. Pero esto no siempre ocurrirá necesariamente y no debería intentarse que ocurriera a la fuerza.¹⁹¹

Por tanto, dada la inconmensurabilidad de los léxicos de lo privado y lo público, no tiene sentido buscar nada que los incorpore, como si sólo bastara un término medio que uniera a ambas apuestas, es decir, una teoría filosófica¹⁹².

La existencia de estos dos aspectos (al igual que el hecho de que uno puede pertenecer a diversas comunidades y tener por ello obligaciones *morales* encontradas, y, asimismo, hallarse ante conflictos entre obligaciones morales y compromisos privados) genera dilemas. Tales dilemas siempre estarán en nosotros, pero nunca han de resolverse recurriendo a otro conjunto, más elevado, de obligaciones que un tribunal filosófico pueda descubrir y aplicar. Así como nada hay que convalide el léxico final de una persona o de una cultura, nada hay tampoco que se halle implícito en ese léxico y determine el modo de volver a urdirlo cuando se lo pone en tensión. Lo único que podemos hacer es trabajar con el léxico último de que disponemos, manteniendo, entre tanto, los oídos atentos a los indicios que señalen el modo de ampliarlo o de revisarlo.¹⁹³

Incluso, aludiendo a los dilemas que entre las distintas lealtades pueden surgir en la vida práctica, la democracia liberal asume las consecuencias de la decisión infundada de intervenir institucionalmente sobre la conciencia del individuo sólo si ésta atentara

¹⁸⁹ Cf. *Ibíd.*, 35.

¹⁹⁰ Cf. *Ibíd.*, 45.

¹⁹¹ *Ibíd.*, 38.

¹⁹² Cf. SUÁREZ MOLANO, *Richard Rorty: el neopragmatismo norteamericano*, 169.

¹⁹³ RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, 215.

contra la libertad y, por tanto, contra la justicia, descartando toda pregunta sobre la verdad, relativa a estos dos intereses. Así, respecto de toda consideración privada sobre el sentido de la vida,

Una democracia liberal no sólo eximirá de imposición legal a las opiniones sobre estas cuestiones, sino que se propondrá separar las discusiones de este tipo de las centradas en la política social. Pero utilizará la fuerza contra la conciencia individual en tanto en cuanto ésta haga actuar a las personas de manera que pongan en peligro las instituciones democráticas.¹⁹⁴

Por eso, ante las controversias de la experiencia, habrá que crear principios y terrenos comunes para el consenso¹⁹⁵. Ciertamente, podrá haber juegos de lenguaje imposibles de hacer caber en las expectativas de dicho consenso y serán rechazados, no porque sean irracionales, falsos o esencialmente perversos, sino porque políticamente no nos parecen ventajosos. De esta manera, si aceptar un léxico pone en juego la posibilidad de conservar la libertad y la tolerancia, entonces se preferirá que prevalezca la democracia sobre ese vocabulario, pues muy seguramente tendría que ser éste una jerga metafísica, tejida de un orden fijo de temas de conversación prioritarios¹⁹⁶. De nuevo, será cuestión de cuidar la libertad para que la verdad se cuide a sí misma.

3.2. Utopía liberal, ironía y solidaridad

“Una sociedad liberal es aquella que se limita a llamar ‘verdad’ al resultado de los combates [entre descripciones que valdría la pena literalizar en lo público], sea cual fuere el resultado”¹⁹⁷. Desde esta perspectiva, un punto neutral desde el cual poder juzgar, sólo tendría sentido dentro de una sociedad en la cual existiera un catálogo fijo de temas, deseos o iniciativas tabú, así como de preferencias ocupantes del podio de lo correcto y permitido; sin embargo, eso es precisamente lo que la sociedad liberal no

¹⁹⁴ RORTY, Richard, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, en *Objetividad, relativismo y verdad, Escritos filosóficos I*, Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, 1996, Págs. 239-266, 249.

¹⁹⁵ Cf. *Ibíd.*, 259.

¹⁹⁶ Cf. *Ibíd.*, 260 a 261.

¹⁹⁷ RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, 71. Los corchetes son nuestros.

puede aceptar; en ella todo vale. El poder de su justificación está en la utilidad que ciertas prácticas sociales ofrezcan en relación con el aumento del bienestar, la felicidad y la libertad¹⁹⁸; el hecho de que el individuo explique mejor su existencia por la manera en que ella se debate en las formas de vida concretas de su cultura y sociedad, más que por los fundamentos teóricos de ésta, es lo que permite a Rorty afirmar la prioridad de la democracia sobre la filosofía, es decir, de la política sobre su articulación filosófica¹⁹⁹.

Y es que una sociedad como ésta se acostumbrará a la idea de que la política social no necesita otra autoridad que la que se establece por medio de un acuerdo exitoso entre individuos, unos individuos que se reconocen herederos de las mismas tradiciones históricas y enfrentados a los mismos problemas.²⁰⁰

Por eso, dicha justificación sólo tiene sentido dentro de una comunidad con necesidades y propósitos comunes en la conversación²⁰¹, y dado que se ha borrado la línea divisoria entre lo racional y los productos de la inculturación, entre la verdad y su justificabilidad, entre un catálogo de deseos e ideas prioritarias y aquello que conviene hacer para disminuir la humillación y el sufrimiento social, estaremos hablando de una sociedad que tendrá que deliberar dentro del libre juego de intereses, acerca de la descripción de sí misma que, al literalizarla, le ofrecerá una esperanza realizable más amplia y mayor;

Cuando una sociedad de este tipo delibere, cuando recopile los principios e instituciones a equilibrar, tenderá a prescindir de aquellos derivados de explicaciones filosóficas del yo o de la racionalidad. Pues semejante sociedad concebirá tales explicaciones no como el fundamento de las instituciones políticas sino, en el peor de los casos, como una jerga filosófica ritual y, en el mejor, como cuestiones relevantes para la búsqueda privada de perfección individual, pero no para la política social.²⁰²

¹⁹⁸ Cf. *Ibíd.*, 72.

¹⁹⁹ Cf. RORTY, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, en *Objetividad, relativismo y verdad, Escritos filosóficos 1*, 246.

²⁰⁰ *Ibíd.*, 251.

²⁰¹ Cf. LÓPEZ GARAY, “Una interpretación crítica de la visión político-moral rortyana”, en *Revista de Occidente*, 117.

²⁰² RORTY, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, en *Objetividad, relativismo y verdad, Escritos filosóficos 1*, 251. A diferencia de Dewey, para quien la filosofía aún poseía la tarea de interactuar con acciones de las instituciones y de movimientos sociales, Rorty concibe ésta como una disciplina que en ningún sentido debe considerarse como estando en la vanguardia de los movimientos políticos, antes bien, debe reprimir su intervención pública y convertirse en parte de nuestras fantasías privadas, para

Así, afirmar el carácter etnocéntrico de la comunidad liberal significa que, en su moralidad, el *nosotros* es la consideración habitual que permite conversar y, a su vez, pretender el bienestar de todos aquellos que puedan percibirse como ‘uno de nosotros’ al modo de un sentimiento de simpatía con los semejantes, precisamente, por compartir nuestras necesidades, anhelos y propósitos. Lo inmoral se referirá, por tanto, a lo que no pertenece al modo de proceder nuestro; he aquí de nuevo el salto de la moralidad, desde reglas para actuar en función universal con la humanidad, a aquello que se refiere a ‘nuestras prácticas’ como artefacto contingente de una comunidad de referencia, que sólo tiene sentido para los individuos que a ella pertenecen; se trata, en consecuencia, de preguntarse ¿quiénes somos? ¿por qué llegamos a ser esto? y ¿qué queremos ser?²⁰³ Levantar la protesta en la sociedad liberal, significará hacerlo en nombre de ella misma, para que pueda llegar a ser más fiel a la imagen que tiene de sí, acudiéndose a la persuasión y no a la fuerza, en el libre y abierto enfrentamiento de metáforas habituales e inhabituales. El único propósito es la libertad, esto es, en conciencia de la contingencia, la espera en lo privado de la mejor autocreación y, en lo público, del resultado social más útil surgido de la disputa conversacional.

Sin embargo, ante el temor de que las ideas ironistas puedan llegar a disolver la esperanza social, precisamente por su carácter antifundacionalista y contingente, tendremos que aseverar que lo que conduce y afecta a una sociedad no son las ideas y las teorías filosóficas, sino los léxicos, creencias y deseos comunes y, para el caso de la sociedad liberal, esa esperanza es una vida más libre, menos cruel, con más tiempo libre, y rica en bienes y experiencias para nuestros descendientes y los de todos.

La idea de que las sociedades liberales se mantienen unidas gracias a creencias filosóficas me parece ridícula. Lo que mantiene unidas a las sociedades son los léxicos comunes y las esperanzas comunes. Lo típico es que los léxicos mantengan una relación parasitaria respecto

evitar sus consecuencias no deseadas: fundamentaciones que ahoguen la inclusión, la solidaridad y la esperanza. Cf. DEL CASTILLO SANTOS, Ramón, “De R. Rorty a J. Dewey: Notas sobre filosofía, democracia y comunidad”, en *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, No. 14, Madrid, octubre 1996, Págs. 173-187, 175.

²⁰³ Cf. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, 78 a79.

de las esperanzas, en el sentido de que la principal función de los léxicos es la de narrar historias acerca de los resultados futuros que compensarán a los sacrificios presentes.²⁰⁴

En analogía con la manera en que el declinar de la fe religiosa en Occidente, es decir, el declinar de ideas metafísicas tales como la espera de una recompensa después de la muerte, no ha debilitado las pretensiones de disminuir el dolor en las sociedades liberales, sino que las ha fortalecido en el sentido de otorgarles más conciencia de su responsabilidad respecto del bienestar de sus miembros, el pragmatismo concibe el aglutinante público de una solidaridad sin fundamento, como algo más ‘humano’, confiable e incluso predecible. Como vemos, estas sociedades dependen más de escenarios políticos concretos que de una supuesta redención de ultratumba; ellas (las sociedades liberales) se pensarán a sí mismas, más que como orientadas por un poder superior a la historia o como consecuencia del despliegue de la razón humana, como el resultado de muchos intentos en torno a la posibilidad de llegar a ser mejores.

Mientras sigamos pensando que las conclusiones políticas requieren fundamentos extrapolíticos [...], desearemos una explicación de la ‘autoridad’ de aquellos principios generales. Quienes sientan la necesidad de una legitimación de ese tipo necesitarán una premisa religiosa o filosófica de la política.²⁰⁵

Además, Rorty no afirma que en la sociedad liberal ideal todos tengan que ser ironistas, aunque sí liberales. En esa cultura, la ironía se entiende como una característica de los intelectuales, al tiempo que los no-intelectuales serían historicistas y nominalistas por sentido común, es decir, encontrarían natural, o mejor, habitual, la libertad y la autocreación, así como el sentimiento de solidaridad por los humillados cuando han ampliado el nosotros y han dejado de ser metafísicos por hábito. Tendremos, en consecuencia, que admitir dos consideraciones más, a saber, que el hombre y la sociedad antimetafísicos son aquellos de quienes podemos afirmar que son, por sí mismos, el hombre y la sociedad solidarios, y que la ironía es de las personas y no de las sociedades e instituciones, es decir, es una actitud privada y no pública; una cultura

²⁰⁴ RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, 104.

²⁰⁵ RORTY, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, en *Objetividad, relativismo y verdad, Escritos filosóficos 1*, 250.

liberal hace apuestas en serio y por eso aunque la retórica pública fuese nominalista e historicista, no debería ser institucionalmente ironista²⁰⁶. Este compromiso antifundacionalista con la posibilidad de una cultura tal, debería cifrarse más en los resultados que traería la consolidación del hábito individual en la responsabilidad con el dolor y la injusticia, la solidaridad, en lugar de deducirse su imposibilidad a partir de su inexistencia en la cultura presente²⁰⁷.

Todo lo anterior refleja, para Richard Rorty, las posibilidades de una *utopía liberal*, el espacio en el cual la democracia es la oportunidad abierta para la libertad como la aceptación de la contingencia, como el compromiso privado con la propia autocreación, y como el respeto de dicho compromiso por parte de la política y sus instituciones, al tiempo que en ella se disputan, en la pluralidad de sus puntos de vista imposibles de fundamentación y en la diversidad de sus grupos humanos, los rumbos de su presente, en descripciones y redesccripciones de un nosotros cada vez más incluyente y solidario, sin tener que elaborar teoría alguna sobre lo que tienen en común todos los seres humanos. En otras palabras, esta utopía de la libertad sin esencia es, primero, la de una sociedad con menos desigualdades y razones para ello que la que tenemos; segundo, el lugar donde existe cierto tipo de personajes ironistas, que además se sienten comprometidos con la democracia liberal, no porque ella exprese ningún sentido de la existencia humana más allá de una mejor idea hasta ahora inventada, en orden a necesidades y propósitos compartidos.

Si se habla de la sociedad sólo en términos de utopía liberal y de igualdad de oportunidades y se renuncia a consideraciones filosóficas de largo alcance, como las leyes de la historia, la decadencia de Occidente, el fin del nihilismo, entonces se está en la condición del ironista liberal. El ironista considera que la utopía no expresa el destino de la naturaleza humana, de la naturaleza de la historia, la voluntad de Dios, sino que representa simplemente la mejor idea que se han hecho los hombres del objetivo por el cual trabajan. La 'ironía', en este contexto, significa algo muy cercano al antifundacionalismo.²⁰⁸

²⁰⁶ Cf. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, 105.

²⁰⁷ Cf. RORTY, Richard, "Response to John Horton", en Matthew FESTENSTEIN y Simon THOMPSON (Ed.) *Richard Rorty: Critical Dialogues*, Polity Press, Blackwell, Cambridge MA, 2001, Págs. 29-32, 31.

²⁰⁸ RORTY, "Después de la filosofía, la democracia", en *Cuidar la libertad*, 61.

Esta utopía liberal como política sin fundamentación filosófica requiere, en su carácter poético, de la imaginación en sentido deweyniano, no como un reemplazo de naturaleza humana o de razón, sino como la capacidad desarrollada por ciertos mamíferos de formular (crear) metáforas en el lenguaje, configuradoras de las creencias y deseos con las cuales una comunidad política concreta lleva a cabo su autocreación pública, sin contar con otro ‘fundamento’ que la convicción de que todo irá mejor si presta atención a sus nuevas metáforas.

[...] toda metáfora nueva tendrá su oportunidad de autosacrificio, la oportunidad de convertirse en metáfora muerta siendo literalizada en el lenguaje. [...] Semejante convicción equivale a rechazar la idea de que nosotros, las sociedades democráticas occidentales, conocemos de antemano lo que queremos [...] que *siempre* necesitaremos nuevas metáforas, nuevos espacios lógicos, nuevas jergas, que nunca habrá reposo final para el pensamiento, ni una filosofía social que sea una *strengte Wissenschaft* [”ciencia rigurosa”].²⁰⁹

El éxito de este liberalismo como herramienta (léxico) en el cual no hay criterios extralingüísticos ni extraculturales para elegir adhesión a instituciones y formas de vida, sólo se verá retrospectivamente, captándose la época en el pensamiento (como lo expresaría Hegel), puesto que no sería fácil enunciar desde ya finalidades para las que nuestros léxicos nuevos serían medio. Por ello, es sensato sustituir la búsqueda de fundamento (conocimiento) por la esperanza social, pensar de cara al futuro más que tratar de justificar.

El cristianismo no sabía que su propósito era el alivio de la crueldad, Newton no sabía que su propósito era la tecnología moderna, los poetas románticos no sabían que su propósito era contribuir al desarrollo de una conciencia ética apropiada a la cultura del liberalismo político. Pero *nosotros* ahora sabemos esas cosas [...]. El producto somos *nosotros*: nuestra conciencia, nuestra cultura, nuestra forma de vida. Los que nos hicieron posibles no pudieron haberse representado qué era lo que estaban haciendo posible, de manera que no pudieron haber descrito los fines para los cuales su obra era medio. Pero *nosotros* podemos hacerlo.²¹⁰

²⁰⁹ RORTY, “La filosofía como ciencia, como metáfora y como política”, en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos, Escritos filosóficos 2*, 37. Con la metáfora ocurre lo mismo que con un léxico inhabitual que se convierte, por su asunción y uso social, en uno habitual. Los corchetes son nuestros.

²¹⁰ RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, 74.

Por eso, la redescipción de la solidaridad dentro de esta utopía liberal, no dependerá de una esencia que nos una con el Hombre, sino de compartir una esperanza egoísta común, “la esperanza de que el mundo de uno (las pequeñas cosas en torno de las cuales uno ha tejido el propio léxico último) no sea destruido”²¹¹, la de poder tener la libertad de autocrearse y, asimismo, de evitar el dolor únicamente asumible desde el sentimiento de los semejantes dentro de un nosotros compartido y etnocéntrico²¹². Ahora bien, dicha descripción propia del ámbito de lo público, donde lo que tiene que ver con el sufrimiento de los otros es lo que importa dentro de su léxico, conllevará una ‘familiaridad imaginativa’ con sus léxicos últimos, sin tener que describir el supuesto lazo esencial que une lo público y lo privado sino, más bien, apoyándose en la afección sentimental en torno al sufrimiento que, a través de una educación sentimental, pudiera hacernos proclives, por hábito, a ser considerados con quienes padecen humillación.

Hay, por tanto, dos diferencias entre el ironista liberal y el metafísico liberal. La primera atañe a la percepción que ellos tienen de lo que la redescipción puede hacer en favor del liberalismo: la segunda, a la manera como ven la conexión entre la esperanza pública y la ironía privada. La primera diferencia consiste en que el ironista piensa que las *únicas* redescipciones que sirven a los propósitos liberales son aquellas que responden a la pregunta “¿qué humilla?”, mientras que el metafísico desea también responder a la pregunta “¿Por qué debo evitar la humillación?”. El metafísico quiere que nuestro *deseo de ser benévolos* esté apoyado en un argumento, un argumento que involucre poner de relieve una esencia humana común, una esencia que es algo más que el hecho de que todos estemos sujetos a sufrir humillación. El ironista liberal sólo desea que nuestras *posibilidades de ser benévolos*, de evitar la humillación de los otros, se expandan por medio de la redescipción.²¹³

El metafísico requiere, como sabemos, de una esencia humana a la base de la solidaridad; en cambio, el ironista liberal encuentra como único vínculo social el ser susceptibles de sufrir humillación²¹⁴. En consecuencia, la solidaridad es un sentimiento y no un poder. Por ello, el ironista no puede ofrecernos una esperanza como la del metafísico, al modo de un progreso y movimiento de la historia que ya nos pertenece y

²¹¹ *Ibíd.*, 110.

²¹² *Cf. Ibíd.*, 109 a 111.

²¹³ *Ibíd.*, 109.

²¹⁴ Es decir, ese tipo de dolor, compartido por los humanos, al percibir lastimado o constreñido el entramado de creencias y deseos que, en su autocreación, han tejido al intentar habérselas con el mundo. *Cf. Ibíd.*, 110. A diferencia de la humillación, el dolor como tal no es algo lingüístico y es el vínculo que nos liga también con los animales que no usan el lenguaje. *Cf. Ibíd.*, 112.

que merecemos por corresponder con ella. Aunque la descripción como tal, le sea propia tanto al metafísico como al ironista en su condición de teóricos e intelectuales, la del primero ‘libera’ un yo oprimido, mientras la del segundo ‘crea’ un yo previamente inexistente, en otras palabras, la primera descripción otorga un poder merecido, mientras la segunda recorta un poder con la invención de otro.

El metafísico piensa que hay una relación entre la redescipción y el poder, y que la redescipción correcta puede hacernos libres. El ironista no ofrece una seguridad semejante. Tiene que decir que nuestras posibilidades de ser libres dependen de contingencias históricas en las que nuestras redescipciones sólo ocasionalmente ejercen una influencia. No sabe de ningún poder de la misma magnitud que aquel con el que el metafísico afirma tener una relación. Cuando sostiene que su redescipción es mejor, no puede dar al término “mejor” el tranquilizador peso que el metafísico le da al aclarar que quiere decir “en una mejor relación de correspondencia con la realidad”.²¹⁵

Así, mientras el metafísico liberal cree que posee ciertas proposiciones decisivas y verdaderas en virtud de las cuales es libre, el ironista liberal dispone de un talento de redescipción (un *Know how*) por medio del cual crea vecindades sentimentales y no esenciales. La preocupación por el sufrimiento del otro se sostendrá sobre la tendencia en la conducta social a notar el dolor cuando ocurre, al tiempo de percatarse de la capacidad propia de producirlo o evitarlo, sin que tenga que estar motivada por la racionalidad, el amor de Dios o la verdad. El ironista liberal considera que esta es una capacidad y un deseo que aparece, “lo mismo que la capacidad de formular ecuaciones diferenciales [...] tardíamente en la historia de la humanidad”²¹⁶, y que no tiene que ver con una realidad ahistórica ni inhumana, sino con la posibilidad de ser educados culturalmente en la solidaridad con los semejantes. Hemos reflejado aquí la razón por la cual la ironía no ha hecho ni hará nada por la libertad, la igualdad, u otros intereses similares, y es, precisamente, porque nunca ha intentado fundamentarlas; pero que no se

²¹⁵ *Ibíd.*, 108 a 109. En últimas, y por decirlo de alguna manera, el ironista liberal es un tipo ideal de ser humano que se perfila sobre el trasfondo de otro tipo ideal que parece haber encontrado los límites de su preponderancia cultural: el metafísico. Cf. SUAREZ MOLANO, José Olimpo, “Richard Rorty: la nueva crítica a la metafísica”, en *Revista Universidad de Antioquia* No. 244, Medellín, Colombia, Abril-Junio 1996, Págs. 63-71, 69.

²¹⁶ Cf. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, 111.

pregunte “¿por qué no ser cruel?” o “¿por qué ser benévolo?”, no hace a la ironía ni despiadada ni antiliberal, simplemente, antimetafísica²¹⁷.

En lo que resta del presente trabajo, nos ocuparemos de la pregunta por cómo ampliar la capacidad de la solidaridad hacia aquellos que consideramos ‘ajenos’ a nosotros y, en este sentido, de las posibilidades del progreso moral como un progreso de los sentimientos.

3.3. Progreso sentimental

La filosofía moral ha desatendido, para Rorty, un problema importante y común, a saber, aquel por el cual es posible que un grupo reducido, cuyo comportamiento moral es, desde su perspectiva, impecable, sea tan indiferente al sufrimiento de otros grupos, o incluso, tan cruel con ellos aún bajo las pretensiones de defender la libertad, al considerarlos, por sus notables diferencias, una especie de pseudohumanos o, simplemente, un cúmulo de “ellos” bastante lejos de considerarse “gente como nosotros”²¹⁸.

En un informe enviado desde Bosnia hace algunos meses, David Rieff decía que “para los serbios, los musulmanes ya no son humanos. Un guardia serbio, que conducía una furgoneta, arrolló varias filas de prisioneros musulmanes que yacían en el suelo a la espera de ser interrogados”. Este tema de la deshumanización retorna cuando Rieff agrega: Un musulmán en Bosani Petrovac fue obligado a arrancar de un mordisco el pene de un correligionario [...] Si usted afirma que un hombre no es humano pero se parece a usted y la única manera de identificar a este demonio es hacer que se baje los pantalones – los musulmanes están circuncidados y los serbios no – está usted a un paso, psicológicamente hablando, de amputarle su miembro viril [...] Nunca ha habido una sola campaña de limpieza étnica de la cual haya estado ausente el sadismo sexual.²¹⁹

En la relativa seguridad que ofrecen incluso las democracias, podemos muchas veces llegar a sentir por los miembros de otras culturas o subculturas, cuyas prácticas

²¹⁷ Cf. *Ibíd.*, 112.

²¹⁸ Cf. RORTY, Richard, “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad”, en Stephen SHUTE y Susan HURLEY (Ed), *De los derechos humanos, las conferencias de Oxford Amnesty de 1993*, Trotta S.A., Madrid, 1998, Págs. 117-136, 127.

²¹⁹ *Ibíd.*, 117.

sociales son contrarias a las nuestras e incluso denigrantes desde nuestro punto de vista, cierta sensación de estarnos refiriendo a un tipo de seres humanos menos acreedores de ser llamados como tal, aunque poseamos la convicción de la digna igualdad universal²²⁰. Desde el punto de vista pragmatista, esto se debe a que lo que consideramos un ser humano no es algo distinto que el producto de acuerdos históricos y transitorios al respecto; por tanto, toda comprensión del nosotros será, como hemos afirmado, etnocéntrica y al mismo tiempo maleable en la flexibilidad de las creencias y los léxicos. En este sentido, no será extraño concebir las expresiones “nosotros” o “aquellos como nosotros”, como casos paradigmáticos en comparación con quienes por su comportamiento y sus costumbres consideramos ‘casos fronterizos’²²¹. Nuestra visión de lo humano está marcada, en consecuencia, no por las diferencias respecto de lo animal, sino por dos círculos: nosotros y ellos.

Como bien sabemos, los filósofos han intentado definir qué hace a los seres humanos serlo propiamente, y hasta han llegado a afirmar que tenemos derechos inalienables por pertenecer a la humanidad o constituir una naturaleza humana fundada en la racionalidad. La moralidad kantiana, aunque ayudó al desenvolvimiento de las instituciones democráticas y de la sociedad cosmopolita, convirtió la moralidad en algo distinto de la conmiseración con el dolor y el remordimiento por la crueldad, en otras palabras, en algo distinto de la identificación concreta con el otro al privilegiar la noción de obligación²²², lo cual supone la imposibilidad de un interés propio por el bienestar ajeno, y un yo con límites fijos, cuando en la vida dichos límites son bastante flexibles y

²²⁰ Cf. *Ibíd.*, 118. Es un caso similar el de Thomas Jefferson o el de algunas comunidades religiosas, que eran capaces tanto de poseer esclavos cuanto de pensar a la vez que todos los seres humanos estaban investidos por su creador con ciertos derechos inalienables. Cf. *Ibíd.*, 117. Por otra parte, Rorty no está a favor de las injusticias que llevan a cabo muchas veces las sociedades liberales; por ejemplo, para él Estados Unidos “ha disfrutado de un poder y una riqueza sin precedentes, y no los ha empleado para disminuir el sufrimiento humano.” RORTY, “Sobre filosofía y política”, en *Cuidar la libertad*, 185. Sin embargo, piensa que ello no es un problema del liberalismo, sino de sujetos y preferencias injustas. Cf. RORTY, Richard, “Una política post-filosófica”, en *Cuidar la libertad*, Trotta, S.A., 2005, Págs. 43-48, 46.

²²¹ Cf. RORTY, “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad”, en *De los derechos humanos, las conferencias de Oxford Amnesty de 1993*, 118.

²²² Cf. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, 211.

borrosos. Por el contrario, el ironista liberal, consciente de que la crueldad es lo peor que podría ocurrir, y de que ni el dolor ni la racionalidad son, desde el punto de vista naturalista, lo propiamente humano, sino sólo el lenguaje como capacidad para habérselas con el mundo, preguntaría por qué el hecho de que las diferencias entre unos y otros no deben ser motivo de crueldad, nos obliga a creer en atributos humanos esenciales²²³.

Platón pensaba que la manera de hacer a las personas más amables entre sí era subrayar lo que tenían en común: la racionalidad. [...] Los jóvenes nazis, resentidos y violentos, sabían bien que muchos judíos eran talentosos e ilustrados, pero dicho conocimiento tan sólo aumentó el placer de apalearlos. Tampoco hace mucho bien que dichas personas lean a Kant o acepten que uno no debe tratar a los agentes racionales como si fueran simples medios. Todo se reduce a quién se considera como ser humano, como agente racional en el único sentido relevante, el sentido en el cual agencia racional significa pertenencia a nuestra comunidad moral.²²⁴

Sin embargo, si usáramos la advertencia de Kant acerca de que aquello que tenemos en común, es decir, la racional humanidad, es más importante que las triviales y concretas diferencias, las personas a las que trataríamos de convencer seguramente se sentirían ofendidas por la sugerencia de tratar a alguien que no es de la familia como si fuera un hermano, a un negro como si fuera un blanco, a un homosexual como si fuera “normal” o a un infiel como si fuera creyente. En otras palabras, se sentirían ofendidas por la sugerencia de tratar a personas que no consideran humanos como si lo fueran, y su réplica no sería ni un mero argumento retórico ni una actitud irracional, sino algo hondamente sentido²²⁵.

Por eso, la utopía liberal trata de expandir el círculo, en conciencia de que la crueldad se ejerce con quien no consideramos “uno de nosotros”. Por ejemplo, para Dewey la moralidad en tanto que ley, se comprende como extrapolación al ámbito

²²³ Cf. RORTY, “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad”, en *De los derechos humanos, las conferencias de Oxford Amnesty de 1993*, 121.

²²⁴ *Ibíd.*, 128. Desde la mirada rortyana, un importante avance intelectual de nuestro siglo tiene que ver con la voluntad de sustituir la pregunta “¿cuál es nuestra naturaleza?”, por “¿qué podemos hacer de nosotros mismos?”, pensándonos más como animales flexibles que se dan su propia forma, que como animales racionales o crueles por naturaleza. Se encuentra cada vez más valioso en el naturalismo darwiniano, la construcción no de una teoría sobre lo que realmente somos, sino algunas razones por las cuales no necesitamos preguntarnos qué somos. Cf. *Ibid.*, 120 a 126.

²²⁵ Cf. *Ibíd.*, 129.

público de las relaciones familiares de confianza y reciprocidad, y es por ello que la aspiración al bienestar de los otros, es educable como un hábito de deliberación más dentro del carácter o entramado humano de creencias. En las relaciones familiares no hay órdenes de preferencia con respecto a la moralidad, antes bien, lo que hay son simpatías como necesidades y deseos compartidos naturalmente, sentimentalmente²²⁶.

En este sentido, Rorty considera a Hume un interlocutor más promisorio que Kant en la configuración de una ética liberal. De esta manera, el punto de vista moral es un sentimiento que proviene de la corrección de la simpatía, principio de comunicación de afecciones y opiniones entre los hombres. Ésta, en un comienzo siempre es parcial, pero puede, por medio de dicha corrección, conducir a la adopción de un punto de vista más estable y general, que habilite la conversación y evolución de los caracteres a partir de estándares compartidos de vicio y virtud, promoviéndose un progreso de los sentimientos como ensanchamiento de los límites que están a la base, experiencialmente hablando, del nosotros. En términos de Hume:

Ni en sí misma ni en sus consecuencias existe cualidad de la naturaleza humana más notable que la inclinación que tenemos a simpatizar con los demás, y a recibir al comunicarnos con ellos sus inclinaciones y sentimientos por diferentes y aún contrarios que sean a los nuestros.²²⁷

Se trata de “la simpatía como un principio muy poderoso en la naturaleza humana, *que* tiene gran influencia en nuestro sentido de la belleza y *que* origina el sentimiento moral”²²⁸. Éste, intersubjetivo y general, es susceptible, no sólo de llevarnos de la idea de naturaleza humana a la de solidaridad, sino también de ser educable, por la maleabilidad de dicha naturaleza, en el marco de las relaciones sociales²²⁹. El

²²⁶ Cf. RORTY, “Ética sin obligaciones universales”, en *El pragmatismo, una versión*, 209. La noción de simpatía la toma Rorty de Annette Baier, la más significativa defensora de la moral humeana en la actualidad, quien considera que es mejor pensar en la confianza que en la obligación como noción moral principal.

²²⁷ HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, 1988, 439.

²²⁸ *Ibid.*, 767.

²²⁹ Desde la perspectiva humeana “la moral tiene que ser, en alguna medida, ‘enseñable’ a los niños e inteligible para los no-intelectuales”. BAIER, Annette, “Theory and Reflective Practices”, en *Postures of the Mind. Essays on Mind and Morals*, London, Methuen & Co. LTD., 1985, University of Minnesota, 1985, Págs 207-227, 219. La traducción es nuestra.

pragmatismo afirmará con Hume que la educación de la simpatía podría significar la reducción de las parcialidades y una ampliación de la confianza. En efecto, se trata del intento humeano de “proveer a la moralidad de una base segura no en una teoría moral, sino en las capacidades humanas de cooperación”²³⁰.

Los aspectos buenos y esperanzadores de nuestra condición, como los malos, tienen su origen en la interdependencia social. El control de los sentimientos mediante la posibilidad del refuerzo positivo de nuestras respuestas al bien de la cooperación, la confianza, la ayuda mutua, la amistad y el amor, así como la regulación de las respuestas que tienen riesgo de conducir hacia el mal.²³¹

La propuesta pragmatista no se reduce a un simple emotivismo, sino a reconocer el lugar de la sensibilidad moral en la ética. Su punto de partida es que el ser humano tiene una capacidad mayor que los otros animales de flexibilidad respecto de los límites del yo; éstos pueden ampliarse siempre hasta el punto de comprenderse, en la experiencia, lo que significa hablar de fraternidad humana sin referencia a ninguna esencia²³². En consecuencia, la posibilidad del progreso moral no tiene que ver con un incremento racional; de hecho, el fracaso del racionalismo ilustrado en este sentido y la bofetada del Holocausto permiten reconocer procedimientos bastante racionales e inteligentes aunque moralmente indeseables. Este progreso tendrá que ver más con una sensibilidad ampliada en grupos cada vez más inclusivos por medio de la redescipción, donde el nosotros se expande, y extendemos así la solidaridad a personas que antes hubiéramos podido considerar exógenas a nuestra comunidad moral²³³.

Este horizonte no puede ser consecuencia sino de haber abandonado la ‘perspectiva divina’ tanto en ciencia como en moralidad, para acoger así, en lugar de metáforas sobre ‘lo alto’ y ‘lo profundo’ del significado de algunos términos, más bien otras sobre ‘lo amplio’ de sus implicaciones en la experiencia, es decir, cambiar la idea

²³⁰ BAIER, Annette, “Doing Without Moral Theory”, en *Postures of the Mind. Essays on Mind and Morals*, London, Methuen & Co. LTD., 1985, University of Minnesota, 1985, Págs 228-245, 231.

²³¹ *Ibíd.*, 218.

²³² Cf. RORTY, “Ética sin obligaciones universales”, en *El pragmatismo, una versión*, 212.

²³³ Cf. *Ibíd.*, 213.

de un sentido determinado de la vida y de las cosas, por la de hacer que haya más y más personas incluidas en el nosotros.

Los pragmatistas sustituyen la idea de una teoría que descoyunta la realidad por la idea de una explicación lo más eficiente posible de una variedad de datos lo más amplia posible. Sustituyen la idea kantiana de Buena Voluntad por la idea de un ser humano afectuoso, sensible y comprensivo en grado máximo. No podemos tener por objeto estos grados máximos. Pero siempre podemos aspirar a lograr explicar cada vez más datos o a preocuparnos por un número mayor de gente.²³⁴

Entonces, dejar atrás preguntas fundacionalistas equivale a dejar de preguntar qué nos diferencia de los otros animales, argumentando que dicha distinción está en que nosotros pensamos y ellos sólo sienten, para empezar a describirnos como animales que han desarrollado la capacidad de sentir mucho más que ellos, es decir, que han desarrollado el talento para construir, a través de redescrpciones metafóricas, creencias que posibilitan vecindades entre grupos en apariencia irreconciliables moralmente. Son obvias las diferencias morales que cualquiera advertiría entre, por ejemplo, serbios y musulmanes, nazis y judíos, heterosexuales y homosexuales, militares y guerrilleros, pero la estrategia pragmatista no pretenderá buscar un juego de lenguaje o un conjunto de creencias más amplio para hacer conmensurables todas las visiones de mundo, sino que, con miras a la eficiencia y la tolerancia, hará caer en la cuenta de que nuestras ‘triviales’ diferencias nada tienen de esencial ni profundo a su base, y que todo se debate en las posibilidades de hacer una más amplia redescrpción de nosotros, precisamente, tejiéndola a partir de triviales semejanzas²³⁵. Si la solidaridad es un constructo metafórico, el progreso no es un acercamiento a la Verdad o al Bien, sino un incremento del poder imaginativo, capaz de establecer nuevas similitudes y diferencias (nuevas creencias y formas de vida).

Nosotros, los pragmatistas, consideramos que el progreso moral se parece más a un proceso de ir cosiendo los retazos de un multicolor y elaborado *quilt* enorme que a lograr una visión más clara de algo verdadero y profundo [...] Antes bien, lo que nos gustaría es poder minimizar una diferencia particular en un momento particular: la diferencia entre cristianos y musulmanes en

²³⁴ *Ibíd.*, 215.

²³⁵ *Cf. Ibíd.*, 221.

un pueblo concreto de Bosnia; la diferencia entre negros y blancos en una determinada ciudad de Alabama; la diferencia entre gays y heterosexuales en una determinada congregación católica del Québec. Nuestra esperanza es poder zurcir con mil pequeños puntos estos distintos grupos, invocar los mil pequeños rasgos que sus miembros comparten y no tener que apelar a un gran rasgo, su común humanidad.²³⁶

Así, la solidaridad dependerá de qué tan notorias sean las similitudes y diferencias entre nosotros y los otros, y estará unida a los léxicos comunitarios en los cuales configuremos nuestras creencias, deseos, tendencias y hábitos, con la convicción de que nuestras diferencias tradicionales son moralmente irrelevantes cuando se las compara con las similitudes en torno al dolor y la humillación²³⁷, las cuales están más sugestivamente contenidas en novelas e informes etnológicos, en documentales y crónicas periodísticas que en tratados filosóficos o religiosos. Sólo así, la categoría del ‘nosotros’ se hará eficiente por ser una expresión más local y concreta que “ser humano”, la cual pareciera una explicación más débil (por abstracta) de una acción generosa.

¿Decían [los daneses y los italianos], a propósito de sus vecinos judíos, que merecían que se los salvase porque eran también seres humanos? Acaso a veces lo decían, pero lo habitual debe de haber sido, sin duda, que, si se les preguntaba, utilizaran, para explicar por qué corrían el riesgo que involucraba proteger a judíos, términos más particulares; por ejemplo, que ese judío era milanés, o jutlandés, lo mismo que ellos, o colega del mismo sindicato o de la misma profesión, o, lo mismo que ellos, padre de hijos pequeños.²³⁸

Por tanto, muy lejos de pretensiones metaéticas, el pragmatismo se refiere a herramientas (léxicos) que brinden previsión, poder y eficiencia a las instituciones sociales. De esta manera, como mamíferos que hemos desarrollado el talento de hacernos cargo de nuestra evolución futura, el progreso como progreso de los

²³⁶ *Ibíd.*, 221. Los primeros cristianos practicaron una redescrición de este tipo al explicar que la diferencia entre los judíos y los griegos no era tan importante como se había creído. La practican actualmente las feministas, cuyas descripciones de la conducta sexual y del acuerdo matrimonial parecen tan extrañas a muchos hombres (y mujeres) como pareció extraña a los escribas y fariseos la indiferencia que mostró San Pablo por las distinciones judaicas tradicionales. [...] Eso mismo intentan hoy esos defensores apasionados de la unidad europea que mantienen la esperanza de que sus nietos se considerarán primero europeos y, en segundo lugar, franceses o alemanes. *Ibíd.*, 222.

²³⁷ Cf. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, 210.

²³⁸ *Ibíd.*, 209. Los corchetes son nuestros.

sentimientos, no estará en contra de la idea de que una manipulación de los sentimientos será más útil para la elaboración de intuiciones morales con repercusiones prácticas.

Sería más eficiente optar por este curso de acción, pues así podríamos concentrar nuestras energías en la manipulación de sentimientos, en la educación sentimental. Este tipo de educación familiariza a personas de distintas clases de suerte que estén menos tentadas a pensar en los otros como cuasihumanos. El propósito de esta manipulación de sentimientos es ensanchar la referencia de los términos “nuestra clase de gente” y “gente como nosotros”.²³⁹

Significa educar en hábitos mentales, entramados de creencias que produzcan sentimientos proclives a tolerar diferencias y vislumbrar semejanzas aparentemente triviales, con miras a implementar una deliberación moral que tenga en cuenta consecuencias amplias, en perspectiva de una lealtad a un nosotros ensanchado. Una educación así tendrá, irremediamente, dos consecuencias prácticas: la primera, sacar a los intolerantes del apelativo platónico-kantiano de “irracionales”, puesto que ellos no son menos racionales o poseedores de prejuicios que nosotros, simplemente, no aprobamos su concepción y creemos que las condiciones de su educación fueron distintas²⁴⁰. Ellos no son personas desposeídas de verdad y conocimiento sino, más bien, seres humanos desprovistos de seguridad y simpatía, es decir, de condiciones de vida suficientemente libres de riesgo, como para que las diferencias con otros sean irrelevantes para la dignidad, la autoestima y el orgullo nacional. Por tanto, “la educación sentimental funciona únicamente cuando las personas pueden relajarse lo suficiente como para escuchar”²⁴¹.

²³⁹ RORTY, “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad”, en *De los derechos humanos, las conferencias de Oxford Amnesty de 1993*, 126.

²⁴⁰ Cf. *Ibíd.*, 130 a 131.

²⁴¹ *Ibíd.*, 131. El orgullo nacional de una sociedad tiene que ver con la imagen de sí que haya construido en metáforas y léxicos socialmente compartidos y con consecuencias prácticas en la vida social. Por tanto, es equivalente a la autoestima individual referida a la autocreación. Cf. RORTY, “El orgullo nacional de Estados Unidos: Whitman y Dewey” en *Forjar nuestro país*, 19. Sólo este orgullo puede sostener las visiones de una sociedad respecto de su progreso y su cohesión social para llevarlas a cabo. El orgullo nacional no tiene que ser lo mismo que un etnocentrismo como cultura cerrada, ni mucho menos unos “ojos cerrados” a las falencias y errores de una sociedad, o un nacionalismo arrogante y belicoso. Cf. RORTY, Richard, “La academia antipatriótica”, en Martha NUSSBAUM (Ed.), *Cosmopolitas o patriotas*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1997, Págs. 27-31, 29.

Como segunda consecuencia, será necesario dejar atrás la idea de que lo sentimental es una fuerza muy débil respecto de la razón, entendiendo los sentimientos simplemente como condescendencia; antes bien, debemos tener en cuenta que la incondicional racionalidad de la obligación moral no parece de mucha utilidad en los momentos en que nuestras creencias nos hacen sentir, profundamente, que aquél es un pseudohumano respecto de mí. Lo problemático o insatisfactorio de esta situación, o mejor, la razón por la cual muchos suelen rechazar una postura de este tipo, es el hecho de aceptar que el progreso esté en manos de los sentimientos de conmiseración de los poderosos y opresores hacia los débiles y oprimidos; en realidad, preferiríamos que una fuerza superior a ellos (por ejemplo la racionalidad, la verdad o Dios) los obligara a actuar solidariamente.

Como cualquiera, yo también preferiría que la utopía se alcanzara desde abajo, mediante un rápido golpe de suerte que haga de los últimos los primeros. Pero no creo que la utopía vaya a realizarse así, ni que nuestra preferencia por esta fórmula apoye la idea de que el proyecto de la Ilustración se encuentra en lo profundo de cada alma. Así, pues, ¿por qué esta preferencia nos hace resistir la idea de que la sentimentalidad puede ser nuestra mejor arma? Pienso que Nietzsche tiene la respuesta correcta: nos resistimos por resentimiento. Resentimos la idea de esperar a que los poderosos vuelvan sus pequeños ojos glotones al sufrimiento de los débiles. Esperamos con desesperación que haya algo más poderoso y más fuerte que golpee a los poderosos si no lo hacen: si no un Dios vengador, entonces un proletariado vengador o un superyo vengador o al menos la majestad ofendida del tribunal kantiano de la pura razón práctica.²⁴²

Una manipulación de los sentimientos que abra a la solidaridad a los poderosos, así como también la capacidad de ciertas disciplinas como la etnología, la comunicación social, el periodismo, la literatura y el arte, de hacernos, como espectadores, sentir que

²⁴² RORTY, “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad”, en *De los derechos humanos, las conferencias de Oxford Amnesty de 1993*, 133. Un ejemplo de superación de este “resentimiento”, se mostró en las peticiones que el movimiento mundial “Make Poverty History” en 2005, hizo al grupo de presidentes de los ocho países más ricos del mundo (G8), de perdonar parcial o totalmente las deudas externas de los países más pobres del continente africano, así como de hacer tratados comerciales más justos con ellos y apoyar el envío de medicamentos económicamente inalcanzables para estos pueblos. Dicho movimiento no se valió de tratados académicos acerca de una esencial naturaleza humana cuya consideración despertara la compasión hacia los individuos de estas comunidades, sino que usó cortometrajes y crónicas sobre las condiciones particulares de algunos casos paradigmáticos con rostros concretos y nombres propios, así como de expresiones artísticas, que movilizándolo sentimientos de compasión y deseos de cooperación, convocaron a la solidaridad a grandes masas alrededor del mundo, en especial en países ricos, culturalmente diversos, y con gobiernos poderosos en el ámbito internacional.

esos otros son, al igual que nosotros, seres humanos reales, mucho más de lo que nos habíamos dado cuenta, son las consecuencias concretas de una utopía política sin referencia a libertades fundamentadas metafísicamente, precisamente, porque tenemos la conciencia de que los filósofos nunca conocerán algo menos dudoso que las libertades democráticas y la igualdad social²⁴³. El problema, como bien sabemos, no ha sido la utopía de una racionalidad mundial digna, así como tampoco la pretensión de la fraternidad universal del cristianismo; el problema seguirá siendo hoy la futilidad de sostener sus fundamentos, en detrimento de las consecuencias de dichas utopías en la experiencia.

En conclusión, el progreso moral de la humanidad como progreso de los sentimientos consistirá en la creciente capacidad para ver mucho más las semejanzas que las diferencias entre nosotros y gente muy distinta a nosotros, producto de una educación sentimental o corrección de la simpatía, que reemplace la concepción de que el principal deber de los seres humanos es conocer, por la urgente necesidad de sentir compasión por quienes padecen la humillación y la crueldad. La tarea del educador moral no será, por tanto, la de contestar a la pregunta platónica de ¿por qué ser moral?, sino a la de ¿por qué ser solidario con un extraño, alguien que no es de mi familia, mi tribu y mis costumbres? La respuesta no tendrá que apelar a la pertenencia a la especie racional, sino a la historia de aquel que moviliza mis sentimientos de compasión y deseo de ayuda²⁴⁴, en otras palabras, el desembarazarse de la idea de Humanidad para desarrollar el hábito social de dejarse afectar, en la vida propia, por la vida de otros, explica que los individuos de una sociedad habitualmente antimetafísica sean los individuos concretamente solidarios de una comunidad que se describa, no por sus fundamentos

²⁴³ Cf. *Ibíd.*, 132. Para Rorty, como bien hemos expresado arriba, la literatura, así como otras manifestaciones estéticas y comunicativas, contribuye a la ampliación de la capacidad de imaginación moral, porque nos hacen más sensibles en la medida en que profundizan nuestra comprensión de las diferencias entre las personas y la diversidad de sus necesidades, y esto es precisamente una herramienta privilegiada de dicha utopía liberal para poner en marcha la educación de la simpatía. Cf. VASQUEZ ROCCA, Adolfo, “Pragmatismo, ironismo liberal y solidaridad”, en *A Parte Rei* 39, *Revista de la Sociedad de Estudios Filosóficos de Madrid*, Págs. 1-9, Madrid, mayo de 2005, 1 a 2.

²⁴⁴ Cf. RORTY, “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad”, en *De los derechos humanos, las conferencias de Oxford Amnesty de 1993*, 135.

sino por sus alcances reales, como efectivamente liberal. En esa educación sentimental que forja el carácter y la comunidad moral, sitúa Rorty la esperanza social de configuración de la democracia.

CONCLUSIONES

El proyecto pragmatista esbozado es el clamor abierto a una reeducación de las creencias humanas, esas que determinan nuestras tendencias hacia la esclavitud, la discriminación y la crueldad, pero también aquellas que *crean* la libertad, la tolerancia y la compasión humanas.

Resultará una prolongación de la tradición metafísica y teológica, la pretensión de encontrar una naturaleza humana común a la base de la solidaridad, y de la identificación entre lo público y lo privado. Preferible será asumir la contingencia y la transitoriedad de la conducta, y aceptar que no hay nada esencial subyacente a la humanidad que defina la microestructura de la sociedad y del hombre; todo es, desde el punto de vista historicista, socialización.

Por eso, tomarnos en serio que “ser una persona es hablar un lenguaje particular, un lenguaje que nos habilita para discutir creencias y deseos particulares con personas de una especie particular”²⁴⁵ y nada más, significa hacernos responsables de nuestra existencia y, en perspectiva, de la de nuestra comunidad, susceptible de ser tan amplia como podamos creerlo al describirla. Desde una visión así, la virtud principal no es nuestra capacidad para conocer la verdad, sino la libertad; aquella por la cual el acto ético por excelencia será la redescipción: la autocreación en lo privado.

En función de esto tiene sentido abandonar la pretensión de encontrar una esencia fija de la verdad y del bien, como puntos de convergencia histórica que, habiendo sido ‘descubiertos’ y luego expresados por un lenguaje privilegiado, ofrecen irremediamente una única visión sobre la manera como el mundo y la humanidad debieran ser. Parecerá más comprensible, en cambio, después de cuestionar si la historia

²⁴⁵ RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, 195.

de la teoría y la filosofía han ofrecido respuestas eternas a los problemas históricos, y soluciones conceptuales que nos hayan hecho sociedades más felices y libres, afirmar que, seguramente, en algunos casos, así ocurrió, pero que confiamos en que su eficiencia transitoria se debió, en su momento, a redescrpciones apasionantes del modo como los seres humanos de esa época quisieron vivir.

Ello, precisamente, porque la autocreación de una comunidad que comparte necesidades y anhelos tiene que realizarse, no sólo en la eficiencia de la adaptación que haga del mundo circundante, sino también en la educación sentimental de seres humanos razonables, es decir, comprensivos ante la diversidad de proyectos privados que conviven en su 'tribu', como apuestas individuales de seres finitos, arrojados en el mundo y sin ningún vínculo con algo más allá de su experiencia social, y por ende, avocados, por formación, a la necesidad de la tolerancia y la búsqueda de la paz, concomitantes a la libertad.

Éste es el único interés de una sociedad así, la libertad; aquella que 'nace' de la conciencia de que tanto la experiencia como el lenguaje son contingentes y, así, cada verdad y preferencia humanas. De esta manera, a la libertad la acompaña la ironía como actitud antifundacionalista, dentro de un modelo de sociedad en el que dicha actitud puede llegar a ser útil en la búsqueda de la felicidad general; nos referimos a la sociedad liberal; en ella, la espera de la mejor autocreación en lo privado, y en lo público del resultado social más útil producto de la disputa conversacional, son factibles al habernos desembarazado de metafísica y ser, por cultura general, historicistas y nominalistas, en otras palabras, educados para deliberar acerca de la metáfora que mejor pueda describir el yo que queremos llegar a ser, para ponernos en marcha hacia él.

Así se configura, en el léxico del liberalismo sin fundamentos ahistóricos, una comunidad que educa para la libertad, no porque el liberalismo pragmatista tenga que ser un nuevo fundamento de la política, sino porque es la manera de abrirle camino a la democracia, en la que una esperanza egoísta común, la libertad de autocreación, permite tejer un nosotros incluyente y tolerante que reinventa vecindades y sentimientos de

simpatía, que hacen viable la esperanza social como ampliación de la solidaridad. Así se sustituye, en filosofía política, el conocimiento por la esperanza social.

La utopía de un liberalismo así, permitirá que surja un cierto tipo de intelectual, el ironista liberal, capaz de adaptar a sus actividades propias de autocreación, y a sus deseos imposibles de fundamentación, las esperanzas de terminar con toda forma de crueldad y humillación humanas, no porque haya encontrado en el núcleo esencial de la existencia, la jerarquía de valores sociales, o el tribunal racional de la moralidad, o la voluntad de Dios, sino porque reconoce que el progreso moral de la sociedad contemporánea, se debe a un incremento pronunciado de los sentimientos de simpatía que, como sensibilidad imaginativa con los léxicos últimos de otros, conlleva la apertura imaginativa a sus vidas, así como su valoración, aunque dichos léxicos sean disímiles al propio. El camino de la solidaridad y el reconocimiento recíproco, pasa por considerar las diferencias como triviales cuando se las compara con lo que nos vincula más fácilmente como mamíferos humanos, la capacidad de experimentarnos vulnerables al dolor y al sufrimiento, y por ello, la posibilidad de ampliar el círculo con aquellos que consideramos gente como nosotros.

En este sentido, afirmamos que la compasión, expresión de la solidaridad, no es un poder descubierto u otorgado, sino un hábito educable, cuando se ‘manipula’ nuestra tendencia a valorar más las semejanzas que las diferencias con los otros, y a notar el dolor cuando ocurre, así como a afectarnos al permitirlo o producirlo. La educación sentimental conlleva, desde la perspectiva ironista, la compasión humana ampliada, no como despliegue de un deber interno o como exhortación de una fuerza exógena, sino como la tendencia formada a asumir la responsabilidad de hacer algo por alguien, simplemente, porque nos afecta su sufrimiento.

Esta perspectiva arroja una consecuencia que no ha sido elaborada, en propiedad, por este trabajo, pero que se insinúa como una senda de investigación hacia futuro: la educación democrática como plan curricular de formación en la libertad, la tolerancia y la solidaridad, dicho de otro modo, como una estrategia concreta para poner en marcha la esperanza. Sin embargo, haremos dos anotaciones que valdría la pena considerar al

respecto: en primer lugar, dentro de la utopía liberal, tal educación permitiría, no sólo un progreso moral como ampliación de la tolerancia y respeto por múltiples e históricas alternativas de ser humanos, sino también la valoración de la narrativa en lugar de la teoría, la hermenéutica en lugar del método científico, por las cuales podemos incrementar la solidaridad como vehículo del progreso, lo que no han logrado ni el tratado filosófico ni el sermón racionalmente exhortativo. En términos de Milán Kundera:

El hombre llega a ser un individuo precisamente al perder la certeza de la verdad y el acuerdo unánime de los demás. La novela [y la narrativa en general] es el paraíso imaginario de los individuos, es el territorio en el que nadie posee la verdad, ni Ana ni Karenina, y en el que todo el mundo tiene el derecho a ser entendido, tanto Ana como Karenina.²⁴⁶

Por otra parte, la democracia liberal, educada desde la perspectiva pragmatista vislumbrada, conlleva la esperanza desembarazada de metaideales, porque cuando lo único que tenemos en nuestras manos es el presente y a nosotros mismos, una utopía de futuro como la que proponemos, estará en búsqueda de descripciones y re descripciones movilizadoras de un proceso en el que se produzcan convenientemente la libertad y la dignidad humanas. Así, cuando los esfuerzos no están puestos en un punto fijo en el futuro, sino en la mejor reelaboración presente de lo que queremos llegar a ser, no cabe el temor a fallarle a un objetivo eterno, ni al juicio que podríamos esperar del futuro, porque no trabajamos para su construcción (éste es sólo un medio para la re descripción) sino por la cada vez mejor reinención del presente. Siguiendo a Kundera:

Hace tiempo yo también pensaba que el futuro era el único juez competente de nuestras obras y acciones. Posteriormente comprendí que ir persiguiendo el futuro es el peor de todos los conformismos, cobarde adulación del poderoso. Pues el futuro siempre es más poderoso que el presente. Por supuesto, formulará un juicio acerca de nosotros. Pero será un juicio carente de toda competencia.²⁴⁷

²⁴⁶ KUNDERA, Milan, *El arte de la novela*, citado por RORTY, Richard, en “Heidegger, Kundera y Dickens”, en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos, Escritos filosóficos 2*, Paidós, Barcelona, 1993, Págs. 101-121, 112. Los corchetes son nuestros.

²⁴⁷ *Ibíd.*, 116.

La educación de creencias humanas, formuladas en léxicos y descripciones, es de forma esperanzadora, el inicio del camino en que nos deja nuestra investigación, abriéndonos nuevas rutas para la reflexión en torno a programas que pongan en marcha políticas educativas con miras a la libertad y al ‘afecto humano’ ensanchado. La solidaridad, en conclusión, no es una construcción teórica sobre el por qué hemos de ser misericordiosos con la raza humana, sino un sentimiento, forjado a partir de creencias, capaz de llevar a un número cada vez mayor de conglomerados humanos, a sentir repulsión por la crueldad y ‘predisposición’ a la compasión.

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras de Richard Rorty

RORTY, Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza* [1979]. Traducción de Jesús Fernández Zulaica, Cátedra, Madrid, 2001.

_____ *Consecuencias del pragmatismo* [1982]. Traducción de José Miguel Esteban Cloquell, Tecnos, S.A., Madrid, 1996.

_____ *Contingencia, ironía y solidaridad* [1989]. Traducción de Alfredo Eduardo Sinnot, Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, 2001.

_____ *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1* [1991]. Traducción de Jorge Vigil Rubio, Paidós, Barcelona, 1996.

_____ *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2* [1991]. Traducción de Jorge Vigil Rubio, Paidós, Barcelona, 1993.

_____ *Pragmatismo y política* [1992]. Traducción de Rafael del Águila, Paidós, Barcelona, 1998.

_____ “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad”, en Stephen SHUTE y Susan HURLEY (Ed), *De los derechos humanos, las conferencias de Oxford Amnesty de 1993*. Traducción de Hernando Valencia Villa, Trotta S.A., Madrid, 1998.

_____ “La academia antipatriótica” [1994], en Martha NUSSBAUM, Richard RORTY, Gian Enrico RUSCONI y Mauricio VIROLI (Ed.), *Cosmopolitas o patriotas* [1995]. Traducción de Guillermo Piro, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1997.

_____ “Introducción”, en HOOK, Sydney, *John Dewey. Semblanza intelectual* [1995]. Traducción de Luis Arenas, Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, 2000.

_____ *Forjar nuestro país* [1998]. Traducción de Ramón José del Castillo, Paidós, Barcelona, 1999.

_____ *Verdad y progreso, Escritos filosóficos 3* [1998]. Traducción de Ángel Manuel Faerna García-Bermejo, Paidós, Barcelona, 2000.

_____ *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, England, 1999.

_____ *El pragmatismo, una versión*. Traducción de Joan Vergés Gifra, Ariel, S.A., Barcelona, 2000.

_____ “Response to John Horton”, en Matthew FESTENSTEIN and Simon THOMSON (Ed.), *Richard Rorty: Critical Dialogues*, Polity Press, Blackwell, Cambridge MA, 2001.

_____ *Cuidar la libertad*. Traducción de Sonia Arribas, Trotta, S.A., Madrid, 2005.

2. Obras de John Dewey

DEWEY, John, *Democracia y educación* [1916]. Traducción de Lorenzo Luzuriaga, Morata, S.L., Madrid, 2001.

_____ *Naturaleza humana y conducta, Introducción a la psicología social* [1922]. Traducción de Rafael Castillo, Fondo de Cultura Económica, México, 1964.

_____ *La ciencia de la educación*. Traducción de Lorenzo Luzuriaga, Losada, Buenos Aires, 1941.

_____ *Teoría de la vida moral* [1960]. Traducción de Rafael Castillo Dibildox, Herrero Hermanos, SUCS S.A., México, 1965.

_____ “El desarrollo del pragmatismo americano”, en John Mc. DERMOTT (Ed.) *The Philosophy of John Dewey*, The University of Chicago Press, Chicago, 1981. Traducción inédita al castellano por Diego Pineda, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá D.C.

3. Bibliografía Secundaria

BAIER, Annette, *Postures of the Mind. Essays on Mind and Morals*, Methuen & Co. LTD., London, 1985.

BRANDON, Robert (Ed.), *Rorty and his Critics*, Blackwell, MA, 2000.

DEL CASTILLO SANTOS, Ramón, “De R. Rorty a J. Dewey: Notas sobre filosofía, democracia y comunidad”, en *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, No. 14, Páginas 173-187, Madrid, octubre 1996.

FANTONI, Rosa Josefina, “Richard Rorty: Contingencia, ironía y solidaridad”, en *Revista Nuevas Propuestas, Revista de la Universidad Católica de Santiago del Estero*, No. 20, Páginas 71-86, Argentina, diciembre 1996.

FESTENSTEIN Matthew and THOMSON Simon (Ed.), *Richard Rorty: Critical Dialogues*, Polity Press, Blackwell, Cambridge MA, 2001.

HORTON, John, “Irony and Commitment. An Irreconcilable Dualism of Modernity”, en Matthew FESTENSTEIN and Simon THOMSON (Ed.), *Richard Rorty: Critical Dialogues*, Polity Press, Blackwell, Cambridge MA, 2001.

HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*. Traducción de Felix Duque, Tecnos, Madrid, 1998.

KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducción de José Mardomingo, Ariel, S.A., Barcelona, 1999.

LÓPEZ GARAY, Hernán, “Una interpretación crítica de la visión político-moral rortyana”, en *Revista de Occidente* No. 210, Páginas 108-128, Fundación José Ortega y Gasset, Alianza, Madrid, noviembre 1998.

NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida, II Intempestiva*, Biblioteca Nueva, S.L., Madrid, 2000-2001.

NUSSBAUM, Martha, RORTY, Richard, RUSCONI, Gian Enrico, VIROLI, Mauricio, *Cosmopolitas o patriotas*. Traducción de Guillermo Piro, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1997.

SAEZ RUEDA, Luis, *Movimientos Filosóficos Actuales*. Trotta S.A., Madrid, 2003.

STUART MILL, John, *El utilitarismo*. Traducción de Ramón Castilla, Aguilar Argentina S.A., Buenos Aires, 1980.

SUAREZ MOLANO, José Olimpo, “Richard Rorty: la nueva crítica a la metafísica”, en *Revista Universidad de Antioquia* No. 244, Páginas 63-71, Medellín, Colombia, Abril-Junio 1996.

_____, *Richard Rorty: el neopragmatismo norteamericano*, Universidad de Antioquia, Medellín, 2005.

VASQUEZ ROCCA, Adolfo, “Pragmatismo, ironismo liberal y solidaridad”, en *A Parte Rei 39, Revista de la Sociedad de Estudios Filosóficos de Madrid*, Páginas 1-9, Madrid, mayo de 2005.

WESTBROOK, Robert B., “John Dewey”, *Revista Perspectivas*, UNESCO, Páginas 11-15, Oficina Internacional de Educación, París, 1999.

DESCRIPTORES O PALABRAS CLAVES EN ESPAÑOL E INGLÉS:

ESPAÑOL	INGLÉS
PRAGMATISMO	PRAGMATISM
RORTY	RORTY
FILOSOFÍA POLÍTICA	POLITICAL PHILOSOPHY
LIBERALISMO	LIBERALISM
DEMOCRACIA	DEMOCRACY
SOLIDARIDAD	SOLIDARITY
ETNOCENTRISMO	ETHNOCENTRISM
LENGUAJE	LANGUAGE
METÁFORA	METAPHOR
DEWEY	DEWEY
PRÁCTICAS SOCIALES	SOCIAL PRACTICES
OBJETIVIDAD	OBJECTIVITY
CONDUCTA	BEHAVIOUR
HÁBITO	HABIT
CONTINGENCIA	CONTINGENCY
IRONÍA	IRONY
AUTOCREACIÓN	AUTOCREATION
PROGRESO	PROGRESS
PRUDENCIA	PRUDENCE
MORALIDAD	MORALITY

RESUMEN DEL CONTENIDO EN ESPAÑOL E INGLÉS:

Una comprensión de la contingencia de la experiencia y del lenguaje, permite afirmar, desde el pragmatismo de Richard Rorty, el carácter obsoleto de un fundacionalismo filosófico en ámbitos como el de la ciencia, la moralidad y la política. Esto conlleva que dichos ámbitos encuentren mayor sentido y explicación en prácticas sociales etnocéntricas que en principios universales *a priori*, denotándose un giro hermenéutico que reemplaza la objetividad por vínculos de solidaridad y, en ese sentido, la moralidad por la prudencia. Por tanto, la sociedad liberal, desembarazada de los fundamentos filosóficos que le dieron origen, constituye el espacio en el que son posibles tanto la autocreación individual como la disminución de la crueldad, sin referencia a un fin de la historia o a la majestad racional de una esencia humana, en conciencia de que, en ella, los léxicos de lo privado y lo público son inconmensurables, y su aspiración no tendrá que ser otra que la de intentar adaptarlos, en orden a problemas y propósitos comunes. La posibilidad de ello se cifrará en medio de disputas conversacionales y a través de la redescipción metafórica del ‘nosotros’, únicamente ampliable a nuevos grupos y culturas, por medio de la manipulación de la simpatía que está a la base de la construcción social de ese nosotros.

A comprehension of the contingency of the experience and the language allows affirming, from Richard Rorty's pragmatism, the obsolete character of a philosophical foundationist in areas as that of the science, the morality and the politics. This carries that the above mentioned areas find major sense and explanation in social ethnocentric practices that in universal principles *a priori*, there being denoted a hermeneutic turn that replaces the objectivity for links of solidarity and, in this sense, the morality for the prudence. Therefore, the liberal society, free of the philosophical foundations that gave to it origin, constitutes the space in which there are possible both the individual autocreation as the decrease of the cruelty, without reference to purpose of the history or to the rational majesty of a human essence, in conscience of which, in it, the vocabularies of the private and the public are immeasurable, and its aspiration will not have to be other one that of trying to adapt them, depending on the problems and common intentions. The possibility of it will be carried out in the middle of conversational disputes and across the metaphorical redescription of 'we', only extendable to new groups and cultures, by means of the manipulation of the sympathy which is on the base of the social construction of that 'we'.