

RICHARD RORTY: EL LIBERALISMO SIN FUNDAMENTOS¹

TOMÁS A. CHUAQUI

PROFESOR AUXILIAR, INSTITUTO DE CIENCIA POLÍTICA, UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

Este es un estudio del pensamiento político de Richard Rorty a la luz de su pragmatismo filosófico. Se exponen las premisas filosóficas de la defensa del liberalismo que Rorty ofrece, caracterizando esta defensa como el intento de pensar lo político sin recurrir al apoyo en fundamentos metafísicos, así marginando de la discusión teórica de lo político una serie de dificultades propias de la tradición filosófica occidental. El artículo pretende demostrar que el esfuerzo de Rorty es exitoso en cuanto formula una potente crítica a concepciones políticas filosóficamente robustas, pero que fracasa en cuanto a su fin último, es decir, en cuanto a atraer adeptos al liberalismo pragmático post-filosófico.

INTRODUCCIÓN

Desde que Rawls publicara *A Theory of Justice* en 1971, el liberalismo se ha posicionado en el centro de los debates de la teoría política anglosajona. Estos debates han dejado en evidencia, entre otras cosas, la pluralidad de posturas, tanto filosóficas y teóricas como prácticas, que comprenden el universo liberal. Richard Rorty se inscribe en este debate como un defensor del liberalismo, enfrentado principalmente a aquellos que pretenden denunciar la incoherencia filosófica de esta corriente teórico-política, entre los que se incluyen los críticos comunitaristas al liberalismo. El bastante mentado, y ya bastante desgastado, debate entre comunitaristas y liberales ha dado lugar a una gran cantidad de trabajos de investigación dedicados a revisar los fundamentos filosóficos del liberalismo político².

1. *Este artículo está basado en el capítulo 2 de mi tesis doctoral no publicada, Skeptical Convictions: An Investigation of the Origins of Political Beliefs in Rorty, Hume, and Nietzsche.*
2. *Para un análisis acucioso y original de este debate ver Mimi Bick, El debate entre liberales y comunitaristas (Universidad Nacional Andrés Bello, 1995). Bick hace además una interesante distinción— que ella caracteriza como “La Distinción Principal” de su estudio— entre la teoría política y lo que denomina “la filosofía de la política” que es útil para entender el enfoque de este artículo en los fundamentos filosóficos del liberalismo: “En términos generales, la teoría política es un razonamiento sistemático, indagador y crítico de la política práctica. Equivale a una manera de pensar la política, centrándose en objetos o fenómenos políticos prácticos en un contexto histórico en particular, con miras a explicar, describir o criticar las relaciones políticas— al menos en principio— entre los miembros de una sociedad. La filosofía de la política tiene un cometido distinto. Estudia la teoría política desde un ángulo filosófico. Cuestiona sus premisas, sus conceptos centrales y la metodología utilizada en su construcción. La filosofía de la política es una manera de pensar la política que se centra en la teoría política desde un punto de vista filosófico; busca evaluar de manera crítica los conceptos a partir de los cuales surgen los planteamientos de la teoría política, así como la validez de las inferencias extraídas de los argumentos que surgen en el marco de esta disciplina”. (Bick, op. cit., p. 10. Ver también pp. 10-25; y pp. 59-76.) Bick misma hace referencia acertada a Rorty como un posible representante de una postura escéptica con respecto a la contribución que la filosofía puede ofrecerle a la teoría política y/o a la ética— posibilidad que es defendida explícitamente abajo. (Bick, op. cit., p. 17, nota 7.)*

Rorty quiere defender al liberalismo principalmente de la crítica filosófica. Su estrategia, en un gesto típico del Pragmatismo al que adhiere Rorty, se describe más como la de eludir la crítica, que como la de refutar frontalmente a sus contrincantes. Estos contrincantes incluyen también a liberales de otras estirpes quienes intentan producir argumentos filosóficamente elaborados que funcionen como fundamentos de la teoría política liberal. En este sentido, aunque Ronald Dworkin –por mencionar sólo un ejemplo– y Rorty compartan una visión de mundo liberal, las razones que aducen para ser liberales son fundamentalmente diferentes. Rorty no sólo no produce el tipo de *respuestas* filosóficas que Dworkin pretende ofrecer; Rorty ni siquiera admite la validez de las *preguntas* filosóficas relativas a la teoría política. De hecho, gran parte del pensamiento político de Rorty está dirigido al intento de demostrar la insensatez del cuestionamiento típico de la filosofía en cuanto a la teoría política. Esto es lo que se ha querido decir más arriba al describir la estrategia argumentativa de Rorty como una elusión. En este artículo se evalúan las fortalezas y debilidades de la línea de defensa del liberalismo que Rorty ofrece. Para lograr este objetivo me ha parecido indispensable hacer una revisión de la crítica a la tradición filosófica occidental dentro de la cual se inscribe la postura liberal rortiana. Me acojo a la indulgencia de mis lectores, por cuanto he incurrido en un análisis bastante extenso de materias más propiamente filosóficas. Se pretende demostrar con este análisis que incluso bajo las mismas premisas de Rorty la crítica filosófica sigue siendo necesaria; el cuestionamiento filosófico, a un nivel muy básico, permanece y retiene su sentido y relevancia, no necesariamente en cuanto a la validez de las prácticas llevadas a cabo en nombre de una teoría política liberal, pero sí en cuanto a los criterios considerados adecuados para evaluar el relativo atractivo de diversas ideologías políticas, es decir, en cuanto a cómo se decide si se adhiere a, y se adopta como propia, una teoría política liberal. Lo que está en juego no es el contenido práctico del liberalismo, sino la manera en la cual se llega a aceptar o a adoptar sus principios más básicos. Me parece particularmente relevante tal discusión en un medio político-ideológico como el nuestro en el cual, a diferencia del medio anglosajón que constituye la audiencia natural de Rorty, el liberalismo aún no adquiere un perfil definido, y está en competencia con otras posturas ideológicas del presente, al menos en el discurso público cotidiano. Más aún, es quizás posible argumentar que sólo esporádicamente aparecen atisbos liberales en el discurso público, y la mayor parte del tiempo en forma confusa y poco definida. Rorty escribe como si todos sus lectores fueran liberales de una u otra especie o, más bien dicho, como si las intuiciones naturales de sus lectores tendieran hacia el liberalismo. Es indudable que Rorty escribe en un contexto cultural en el cual el liberalismo es hegemónico, en una u otra de sus diversas vertientes, y con mayor o menor grado de sofisticación ideológica. Esto, quizás, es lo que le permite dirigirse a sus lectores con una soltura y elegancia asombrosas, pero esto también significa que Rorty deja sin explicitar ciertas de las premisas que subyacen sus argumentos. Como se verá, la fortaleza del pensamiento de Rorty está en su capacidad para *reforzar* la visión del mundo de un(a) liberal sin recurrir a fundacionalismos; pero su gran debilidad radica en la de ser incapaz –y Rorty parcialmente reconoce esta debilidad– para acercar al (la) no liberal al liberalismo. Es por esto quizá que lo que le interesa a Rorty principalmente es intentar mostrar no tanto *por qué se debe ser liberal*, sino más bien *cómo* serlo. Estas cuestiones son indudablemente anexas, pero son analíticamente separables.

EL PRAGMATISMO RORTIANO

Richard Rorty es quizás hoy en día el más importante representante de la tradición pragmática de pensamiento, una tradición filosófica y cultural propia a los Estados Unidos que, como representado en la figura de John Dewey, ha estado cercanamente ligada al liberalismo³. Sin duda, Rorty es el pensador pragmático más reconocido y ampliamente influyente del presente. Su obra ha tenido injerencia en las más diversas disciplinas, desde la filosofía de la ciencia a la crítica literaria, pasando por la filosofía del lenguaje, la epistemología, la ética e, importantemente, la teoría política. Su pensamiento político, al que más directamente se dedica principalmente la parte final de este ensayo, se inscribe, entonces, dentro de un proyecto pragmático más general que requiere dilucidación anterior a la investigación específica de sus consecuencias sobre las posibilidades que abre y que cierra en cuanto a la teorización de lo político. El pragmatismo filosófico conlleva, según Rorty, una aceptación de un liberalismo pragmático, que se esfuerza por evitar el recurso a la fundamentación metafísica de los principios más básicos de una perspectiva liberal. Intentaré demostrar que la postura rortiana, aunque atractiva en tanto su oferta de eludir la transferencia de disputas irresolubles del ámbito filosófico al ámbito político, es demasiado exigente en cuanto al acto mental que debe ser llevado a cabo para adoptar el liberalismo post-filosófico que se recomienda.

La historia del Pragmatismo puede ser leída como intentos sucesivos de combinar dos proyectos, uno negativo y otro positivo. El primer proyecto, el negativo, es el intento de demostrar las limitaciones de la tradición filosófica occidental. Según los pragmáticos, la tradición filosófica occidental ha estado atrapada en una serie de dicotomías, y el intento de construir puentes entre estas dicotomías ha obstaculizado por siglos el desarrollo del pensamiento, particularmente en su dimensión práctica. La suposición de que existe algo importante, o incluso fundamental, relativo a la resolución de disputas entre el subjetivismo y el objetivismo, entre aseveraciones de conocimiento y de creencia, entre el idealismo y el realismo, entre la verdad y la opinión, subyace la obra de la mayoría de los filósofos occidentales desde Platón, y especialmente desde Descartes. Enfrentándose a esta caracterización de la tradición filosófica, los pragmáticos han argumentado que nada fundamental respecto de la condición humana puede ser dicho a menos que se superen estas nocivas dicotomías. Obviamente los pragmáticos difieren en cuanto a las estrategias que utilizan para superar las dicotomías que consideran típicas de la tradición, pero todos están de acuerdo en que retenerlas sólo conduce a aporías, es decir, a caminos filosóficos sin salida.

El segundo proyecto más positivo del Pragmatismo se refiere en particular a uno de estos supuestos caminos sin salida, es decir, a aquél al que conduce la confrontación entre el intento de proveer justificaciones realistas y objetivas para las creencias, por un lado, y el intento de proveer concepciones idealistas y subjetivas de la justificación, por el otro. Los pragmáticos han consistentemente criticado el proyecto, inspirado ya sea en Locke, en Descartes o en Kant, de descubrir el asentamiento último de la legitimidad de

3. *Para entender la importancia de John Dewey en la historia del Pragmatismo y su relación con el liberalismo, ver el excelente estudio de Alan Ryan, John Dewey and the High Tide of American Liberalism (W. W. Norton & Co., 1995). Para un estudio más general sobre el Pragmatismo y sus contribuciones al liberalismo norteamericano, ver John P. Diggins, The Promise of Pragmatism (The University of Chicago Press, 1994).*

nuestras aseveraciones de conocimiento, ya sea en la percepción, en la divinidad o en la razón. En respuesta, los pragmáticos han ofrecido varias versiones alternativas de cómo pueden ser justificadas nuestras creencias. Uno de los objetos fundamentales de la crítica pragmática a la tradición es la suposición (muchas veces implícita) de que, a menos que nuestras creencias reciban alguna fuente de validación objetiva e independiente, será imposible evitar conclusiones escépticas en cuanto a la seguridad de nuestras aseveraciones de creencia. Al mismo tiempo, el Pragmatismo intenta eludir la caracterización de su pensamiento como idealista o subjetivista. Es en este sentido que el Pragmatismo puede ser visto, y ha sido visto, como una “evasión de la filosofía”⁴.

La última versión del proyecto pragmático aparece en la obra de Richard Rorty. En su versión de la evolución del Pragmatismo, la motivación central que subyace a esta corriente es la formulación consistente y general de una concepción antirrepresentacionalista del conocimiento. Rorty entiende por antirrepresentacionalismo la idea de que el conocimiento no debe ser concebido como un acto de la mente que re-presenta lo real. Asimismo, Rorty quisiera hacernos creer que este antirrepresentacionalismo es una concepción del conocimiento cercana al liberalismo. Es un lugar común del Pragmatismo el enfatizar que uno de los valores esenciales de esta corriente es su habilidad para remitir el pensamiento al ámbito de la práctica. Rorty intenta cumplir esta promesa del pragmatismo proveyendo una interpretación antirrepresentacionalista del liberalismo acorde a su antirrepresentacionalismo epistemológico.

Rorty describe la relación entre sus ideas epistemológicas y sus concepciones de lo político más o menos de la siguiente manera: el conocer no se trata de entender la realidad en forma correcta (“getting reality right”). Más bien, el conocer se trata de la adquisición de hábitos de acción que faciliten nuestra relación con la realidad. En este sentido, Rorty piensa que existen diferencias sociológicas, aunque no epistemológicas, entre disciplinas como la física teórica y la crítica literaria. Las conexiones entre esta concepción antirrepresentacionalista del conocimiento y el liberalismo político, piensa Rorty, se derivan de un abandono, inspirado en John Dewey, de “teorías del conocimiento del espectador” (“spectator theories of knowledge”) y de las necesidades de una sociedad organizada democráticamente. El tipo de sociedad democrática que Rorty pretende promover es una en la cual los ciudadanos no poseen ninguna concepción sobre la verdad, salvo la presunción de que es más probable que la verdad sea obtenida como resultado de un “encuentro libre y abierto de opiniones” que de cualquier otra manera. Rorty invoca una versión (saneada a su manera) de etnocentrismo, revisada abajo, para conectar el antirrepresentacionalismo con el liberalismo político.

Por esta razón, para evaluar el pensamiento político de Rorty, éste debe ser analizado de tal manera que las supuestas conexiones etnocéntricas entre el antirrepresentacionalismo pragmático y el liberalismo democrático se expongan explícitamente. En particular, lo que debe ser estudiado en forma detallada es la manera en la cual Rorty presenta la posibilidad de defender valores políticos y éticos liberales a partir de su concepción antirrepresentacionalista de la validación del conocimiento. Lo que interesa del pensamiento político de Rorty, entonces, no son tanto sus ideas políticas propiamente tales, que se aglomeran alrededor de las directrices relativamente típicas del liberalismo

4. *Es así como lo caracteriza Cornel West en The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism (The University of Wisconsin Press, 1989).*

anglosajón de izquierda, sino más bien la manera en la cual concibe las posibilidades de defender posturas políticas y éticas en general, y particularmente el conglomerado de ideas liberales que él acoge.

Aunque obviamente el Pragmatismo es una corriente de pensamiento heterogénea y diversa, varios temas son recurrentes en las obras de sus autores principales. Uno de sus aspectos más evidentes es su naturaleza reactiva: los pragmáticos comúnmente manifiestan explícitamente su conciencia del hecho de que su pensamiento responde a una particular caracterización de la filosofía occidental desde Platón, y especialmente desde Descartes. En este sentido, los pragmáticos se han presentado a sí mismos como interlocutores en un diálogo, y a veces como debatientes en abierta confrontación, con la tradición. En términos muy generales, el diálogo y la confrontación pueden entenderse como relativos a los roles y fines de la filosofía misma. Los pragmáticos rechazan la noción de que los filósofos deben concebir a la filosofía como el refugio de la razón, de la verdad y del conocimiento, y defienden una concepción de la filosofía que se dedique a asuntos de índole más práctica, y que, en último término, nos asista a llevar vidas más plenas. Los pragmáticos, entonces, han concebido a la filosofía más como un lugar de crítica social y cultural que como un ejercicio puramente académico. Es así como el enfoque pragmático mismo de la labor filosófica aparta a esta corriente de la tradición occidental, tradición tildada por los pragmáticos como “filosofía centrada en la epistemología”.

El mismo Rorty ha caracterizado al Pragmatismo de tres maneras, cada una de las cuales es presentada como diferentes formas, aunque relacionadas, de rechazar el uso de mecanismos epistemológicos como fuentes de validación para nuestras creencias. La primera caracterización del pragmatismo que Rorty ofrece es que el pragmatismo “es simplemente anti-esencialismo aplicado a nociones como ‘verdad’, ‘conocimiento’, ‘lenguaje’, ‘moral’, y objetos similares de la teorización filosófica”⁵. Estas nociones no son el tipo de cosas que tienen esencias que esperan a ser descubiertas. “No hay esencias en ninguna parte del área. No hay ninguna manera epistemológica generalizada para dirigir, o criticar, o garantizar el curso de la investigación”⁶. Este anti-esencialismo se reduce a asumir el dictamen de William James, que aduce casi como un slogan, “*‘Lo verdadero’, dicho brevemente, no es más que lo expediente en cuanto a nuestro modo de pensar, tal como ‘lo correcto’ no es más que lo expediente en cuanto a nuestro modo de comportarnos.*”⁷ Según Rorty, no existe nada filosóficamente interesante en cuanto a la verdad y a la moral además de lo que ya está contenido en el dictamen de James: “es el vocabulario de la práctica, en lugar del de la teoría, de la acción en lugar del de la contemplación, dentro del cual se puede decir algo útil sobre la verdad”⁸.

La segunda caracterización del Pragmatismo que ofrece Rorty es la siguiente: “no existe ninguna diferencia epistemológica entre la verdad sobre lo que debería ser y la verdad

5. Richard Rorty, “Pragmatism, Relativism, Irrationalism”, en *Consequences of Pragmatism* (University of Minnesota Press, 1982), p. 162. Traducción mía.

6. *Ibid.*

7. William James, *Pragmatismo*, Editorial Roble, 1963, p. 141. Énfasis en original. He corregido parcialmente la traducción de Salvador Elizondo. El inglés original de James se lee: “‘The true,’ to put it very briefly, is only the expedient in the way of our thinking, just as ‘the right’ is only the expedient in the way of our behaving.” *Pragmatism and The Meaning of Truth*, (Harvard University Press, 1975), p. 106.

8. Richard Rorty, “Pragmatism, Relativism, Irrationalism”, en *Consequences of Pragmatism*, *op. cit.*, p. 162. Traducción mía.

sobre lo que es, ni ninguna diferencia metafísica entre hechos y valores, ni ninguna diferencia metodológica entre la moral y la ciencia [...] Para los pragmáticos, el patrón de toda investigación —tanto científica como moral— es la deliberación entre el atractivo relativo de varias alternativas concretas”⁹. Rorty piensa que este principio pragmático resulta en el reconocimiento de que no existen alternativas a la conversación socrática como un modelo para la investigación en cualquier área; que la esperanza —característica de la filosofía centrada en la epistemología— de sustituir exitosamente algún “método” (científico o filosófico) por la conversación y la deliberación, es simplemente ilusorio.

La tercera caracterización del Pragmatismo de Rorty es “la doctrina de que no hay limitaciones a la investigación salvo conversacionales— no hay limitaciones generales derivadas de la naturaleza de los objetos, o de la mente, o del lenguaje, sino sólo aquellas limitaciones pormenorizadas proveídas por los comentarios de nuestros compañeros investigadores. La manera en la cual el hablante adecuadamente programado no puede sino creer que la mancha delante de él es roja no es de ninguna manera análoga a las más interesantes y controversiales creencias que provocan reflexión epistemológica. El pragmático nos dice que es inútil tener la esperanza de que los objetos nos constreñirán a creer la verdad acerca de ellos, si es que logramos acercarnos a ellos con un ojo mental preclaro, o un método riguroso, o un lenguaje perspicuo”¹⁰.

Esta es la caracterización preferida de Rorty “porque parece enfocar una elección fundamental que confronta la mente reflexiva: aquélla entre aceptar el carácter contingente de los puntos de partida y el intento de evadir esta contingencia. Aceptar la contingencia de los puntos de partida es aceptar nuestra herencia de, y nuestra conversación con, nuestros compañeros humanos como la única fuente de guía”¹¹. Aceptar la contingencia de los puntos de partida puede forzarnos a abandonar lo que Nietzsche llamó “consuelo metafísico”, es decir, la esperanza optimista de que haya algo fundamentalmente estable instalado en la naturaleza humana que sustente la creencia de que, “a pesar de todo el cambio de las generaciones y de la historia de los pueblos”, los seres humanos “permanecen eternamente los mismos”¹². No obstante, Rorty abriga la esperanza de que el desconsuelo metafísico pueda ser mantenido a raya, puesto que el reconocimiento de la contingencia puede renovar en nosotros un sentido de comunidad. Como dice Rorty, en un momento poco característico por lo sombrío, “En último término, el pragmático nos dice, lo que importa es nuestra lealtad hacia otros seres humanos abrazándonos mutuamente frente a la oscuridad, no nuestra esperanza de estar en lo correcto con respecto a las cosas”¹³.

Así, en su relato del pensamiento pragmático, Rorty prioriza el rechazo a la tradición filosófica, dejando en segundo plano las sugerencias que otros pensadores pragmáticos, como por ejemplo, Charles Sanders Peirce, William James y John Dewey, han ofrecido para un proyecto filosófico innovador. Una de las maneras en las cuales Rorty lleva a cabo

9. *Ibid.*, pp. 163-164.

10. *Ibid.*, p. 165.

11. *Ibid.*, p. 166.

12. Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, 1973, p. 77.

13. Richard Rorty, “Pragmatism, Relativism, Irrationalism”, en *Consequences of Pragmatism*, op. cit., p. 166. Traducción mía, que lamentablemente no captura la elegancia ni el dramatismo del original que se lee: “In the end, the pragmatist tells us, what matters is our loyalty to other human beings clinging together against the dark, not our hope of getting things right.”

este rechazo es intentando mostrar que las preguntas mismas que conducen a las problemáticas filosóficas tradicionales no son más que el resultado de rencillas temporal y geográficamente locales entre filósofos profesionales. La emergencia de tales preguntas puede ser vista como parte de un recuento hegeliano en el que momentos contingentes de la historia de la filosofía dan cuenta de la fuerza con la que ciertas problemáticas se han asido de las mentes de filósofos occidentales. El relato, para Rorty, se torna nietzscheano (y foucauldiano) además de meramente hegeliano, una vez que la historia no es concebida como necesariamente marcada por el progreso, es decir, una vez que la historia de las ideas no es concebida como un proceso gradual de reemplazo de ideas menos verdaderas por ideas más verdaderas. Según Rorty, en la mayoría de las filosofías inspiradas en Hegel, la historia es postulada como un sustituto para la teoría: se asume que la historia está caracterizada por el progreso, por un gradual avance de la humanidad en la empresa sin fin de develar verdades, de reemplazar lo menos verdadero por lo más verdadero. El nietzscheano sin más, sin embargo —y Rorty se concibe a sí mismo como tal— “no debe desear ningún sustituto para las teorías”¹⁴.

Como se ha indicado, Rorty intenta ofrecer una crítica a teorías filosóficas tradicionales que no termine postulando a su vez un conjunto alternativo de teorías. La estrategia de Rorty en este respecto es requerir que su crítica no sea leída como un conjunto de argumentos —la obsesión con el “Argumento” siendo representada como una idiosincrasia típica de la tradición— sino más bien como la “re-descripción” de un cierto vocabulario.

De acuerdo con mis propios preceptos, no he de ofrecer argumentos en contra del léxico que me propongo sustituir. En lugar de ello intentaré hacer que el léxico que prefiero se presente atractivo, mostrando el modo en que se puede emplear para describir diversos temas¹⁵.

Aunque esta aseveración es un tanto insincera dado el hecho de que en su recuento del pragmatismo Rorty sí ofrece lo que inconfundiblemente son “argumentos” —en contra de, por ejemplo, la teoría epistemológica de la correspondencia, o de la distinción entre la ética y la ciencia, o de la suposición de la existencia de cualidades esenciales pertenecientes a los objetos o conceptos— hay un sentido último en el cual la autoevaluación de Rorty es correcta¹⁶. Este sentido se hace aparente cuando se considera lo que Rorty piensa le ocurre a la filosofía tradicional una vez que la re-descripción pragmática es tomada en cuenta. Según Rorty, no es que la empresa filosófica tradicional sea derrotada argumentativamente, sino que se la demuestra ser mayormente vacía de sentido. Lo que pide, entonces, no es una confrontación tema por tema con la tradición (aunque indudablemente esto es precisamente lo que el mismo Rorty ha hecho en numerosos momentos

14. Rorty, “Foucault y la epistemología”, en David Couzens Hoy, compilador, Foucault, (Ediciones Nueva Visión, 1988), p. 58.

15. Contingencia, ironía y solidaridad, op. cit., p. 29.

16. Esta insinceridad es en parte explicable como un esfuerzo para anticipar posibles acusaciones de contradicción: si Rorty estuviera de hecho argumentando a favor de la versión pragmática de la “verdad”, del “conocimiento” y de la “moral”, ¿no estaría en efecto argumentando por la verdad de la versión pragmática de estos conceptos? En otras palabras, ¿no contiene el mismo Pragmatismo una “teoría” implícita de la verdad que indicaría como argumentar (pragmáticamente) por la verdad de una proposición? Quizás no está de más notar que como G. E. Moore aclaró en su ensayo “William James’ Pragmatism” (Philosophical Studies (Littlefield, Adams & Co., 1959), pp. 97-146), William James sí pensaba que el Pragmatismo contiene una teoría de la verdad. Ver “Lecture Six: Pragmatism’s Conception of Truth”, en William James, Pragmatism and the Meaning of Truth (Harvard University Press, 1978), pp. 95-113.

de sus textos); en lugar de esto, Rorty representa los problemas que la filosofía ha tratado de resolver durante siglos como incoherentes. Nótese que no son las respuestas ofrecidas a estos problemas las que son representadas como incoherentes; son los problemas mismos. Por ponerlo de otra manera, para Rorty la gran mayoría de los dilemas centrales de la filosofía occidental son equivalentes a cuestionarse si es posible ser el padre de uno mismo. Ante un dilema incoherente como el de si es posible ser padre de uno mismo, la respuesta adecuada no es argumentativa. La respuesta acorde a la incoherencia no es argumentar en su contra en sus propios términos, sino mostrar la incoherencia –como si uno mostrara, por ejemplo, un dibujo, indicando algunas de sus facetas– y luego pasar a otra cosa. Así, Rorty pretende ser consecuente con su propio imperativo de abandonar las cuestiones mismas que subyacen los problemas tradicionales de la epistemología, en lugar de ofrecer formas alternativas de considerar los mismos problemas. Rorty no rechaza ni defiende los problemas tradicionales de la epistemología, sino que simplemente intenta mostrar que es perfectamente posible eludir tales problemas sin caer en lo trivial. Esto se aplica particularmente al ámbito de lo político, pues es particularmente en lo político donde se descubre o establece lo que es “verdadero para nosotros”. Rorty enfáticamente defiende la idea de que existen cosas que son “verdaderas para nosotros” y que pueden ser defendidas y sustentadas con convicción. Es la verdad entendida en su sentido filosófico tradicional la que debe ser abandonada por nuestra cultura, y la estrategia que Rorty recomienda es la del abandono del vocabulario que le da lugar a los dilemas típicos de la filosofía tradicional, y que tienen sentido sólo dentro de este vocabulario.

Ahora, ¿cómo es que Rorty nos intenta persuadir de que abandonemos un vocabulario, que, posiblemente, ya hace parte de nuestra segunda naturaleza? Como se ha dicho, Rorty no presenta argumentos en contra del vocabulario que nos quiere ver abandonar.

De acuerdo con la concepción de esos temas que estoy presentando, no se les debiera solicitar a los filósofos argumentos contra– por ejemplo– la teoría de la verdad como correspondencia o contra la idea de la “naturaleza intrínseca de la realidad”. La dificultad que se asocia a los argumentos en contra del empleo de un léxico familiar y consagrado por el tiempo es que se espera que se los formule en ese mismo léxico. Se tiene la expectativa de que muestren que los elementos centrales de ese léxico son “inconsistentes en sus propios términos” o que se “destruyen a sí mismos”. Pero nunca puede mostrarse eso. Todo argumento según el cual el uso que corrientemente hacemos de un término corriente es vacío, o incoherente, o confuso, o vago, o “meramente metafórico”, es forzosamente estéril e involucra una petición de principio. Porque un uso así es, después de todo, el paradigma de un habla coherente, significativa, literal. Tales argumentos dependen de afirmaciones según las cuales se dispone de léxicos mejores, o son una abreviatura de afirmaciones así. Raramente una filosofía interesante consiste en el examen de los pros y los contras de una tesis. Por lo común es implícita o explícitamente una disputa entre un léxico establecido que se ha convertido en un estorbo y un léxico nuevo y a medio formar que vagamente promete grandes cosas¹⁷.

La competencia se decide finalmente cuando suficientes de nosotros (quienes quiera que seamos) adoptamos un vocabulario en lugar de otro.

Dado que una de las cosas que los vocabularios hacen es darle forma a nuestras intuiciones, un cambio de vocabulario requiere un cambio al nivel de nuestras intuiciones. Rorty

17. *Contingencia...*, op. cit., p. 29.

piensa que la intuición que sostiene al vocabulario antiguo es que “la verdad” está “ahí afuera”¹⁸. Rorty no sólo piensa que esta intuición debiera ser abandonada; también cree que la noción misma de “intuiciones” debe ser repensada, y que, en fin, la distinción intuiciones/conceptos debe ser dejada de lado.

De acuerdo con la concepción que estoy proponiendo, la afirmación de que una doctrina filosófica “adecuada” debe contemplar también nuestras intuiciones, es una consigna reaccionaria, una consigna que supone una petición de principio¹⁹. Porque para mi concepción es esencial que no tenemos una consciencia prelingüística a la que el lenguaje deba adecuarse, que no hay una percepción profunda de cómo son las cosas, percepción que sea tarea de los filósofos llevar al lenguaje²⁰.

Lo que no queda para nada claro, sin embargo, es exactamente cómo Rorty piensa que es posible alejarnos de nuestras intuiciones. La intuición, por ejemplo, de que las creencias son verdaderas si y sólo si corresponden con el mundo, no es meramente una intuición. Es también parte de un aparato conceptual, es decir, parte de la manera en la cual concebimos el mundo y nuestros intereses. Y no es necesario sugerir que esta “intuición” (en la medida en la cual se la pueda designar como tal) es “prelingüística” o “profunda” en el sentido (probablemente peyorativo) que le quiere dar Rorty.

El mismo Rorty establece un punto similar cuando recomienda el dejar de lado la dicotomía intuición/concepto, es decir, la noción de que “la mente está dividida entre ‘ideas simples’ o ‘intuiciones recibidas pasivamente’ por un lado, y un rango de ideas complejas (algunas significando esencias reales, otras sólo nominales [es decir, conceptos]) por el otro”²¹. Sin embargo, dado que nuestros conceptos no son ni simple ni meramente derivados de nuestros intereses, las maneras en las cuales concebimos el mundo no son directamente susceptibles a nuestros intereses o a cambios en nuestros intereses. Así, aunque reconociéramos plenamente las ventajas “terapéuticas” del cambio, aunque reconociéramos, esto es, que podrían resultar grandes beneficios de desecharlas, no parece plausible imaginarnos capaces de renunciar a un vocabulario conceptual en respuesta al atractivo relativo de un vocabulario diferente. Más bien, aunque tenemos conceptos porque abrigamos intereses, no podemos conceptualizar nuestros intereses sin nuestros conceptos, esto puesto que no podemos pensar lo que nuestros intereses serían si nos encontráramos de alguna manera privados de nuestros conceptos. Sólo podemos pensar en nuestros intereses a la luz que nuestros conceptos les proveen. Así, no podemos pensar en intereses como si fueran nuestros –aunque seamos capaces de pensarlos como intereses en abstracto, o pertenecientes a otro(a) u otros(as)– si nuestros conceptos no dicen relación con ellos. El punto que intento establecer es que no podemos pensar cómo sería que fueran nuestras creencias o intereses que se derivan

18. *Ibid.*, p. 41. Lamentablemente, la traducción al español confunde esta idea, al reemplazar “la verdad” por “el mundo”, describiendo la intuición que ha de ser abandonada como la de que “el mundo está ‘ahí afuera’”. La oración completa en inglés dice, con énfasis agregado: “For as long as we think that ‘the world’ names something we ought to respect as well as cope with, something personlike in that it has a preferred description of itself, we shall insist that any philosophical account of truth save the ‘intuition’ that truth is ‘out there’.” Contingency, Irony, and Solidarity (Cambridge University Press, 1989), p. 21.

19. El original inglés tiene “begs the question at hand” por “supone una petición de principio”. Ver, Contingency..., *op. cit.*, p. 21.

20. Contingencia..., *op. cit.*, p. 41.

21. Consequences of Pragmatism, *op. cit.*, p. 15. Traducción mía.

de un esquema conceptual diferente, no que somos incapaces incluso de conceptualizar (o traducir) tales creencias o intereses sin más²². Jane Heal presenta un argumento similar cuando dice:

No debemos interpretar la ineluctabilidad de ciertos juicios como que la concepción de la Naturaleza misma se imprime sobre nuestra tabula rasa. Conuerdo con Rorty en que la Naturaleza no posee ninguna concepción de sí misma; le traemos a ella los conceptos que usamos y son los conceptos que tenemos porque nuestros intereses y forma de vida son como son. Este punto wittgensteiniano puede expresarse de otra manera: el decir que una criatura tiene meramente “un interés en la verdad” no es un interés lo suficientemente determinante para hacer inteligible por qué ha de rebanar el Universo de una manera en lugar de otra y no nos da ninguna pista en cuanto a qué conceptos utilizará; pero la idea del Espejo de la Naturaleza²³ presupone que lo hace. Así que si queremos entender por qué tenemos los conceptos que tenemos (para hacerlos inteligibles ante nosotros mismos, para, en algún sentido, “justificar” el que los tengamos), entonces debemos observar cómo calzan las piezas del patrón completo de nuestras vidas –el cómo hacer tales o cuales juicios en tal o cual manera está atado al que nos importen tales o cuales cosas y el hacer tales o cuales cosas que consideramos vale la pena hacer... [T]enemos nuestros conceptos porque tenemos nuestros intereses– sin intereses, no hay conceptos. Pero esto no debe ser entendido como si se dijera que elegimos o discurrimos nuestros conceptos a la luz de nuestros intereses. Aquella manera de leer las cosas presupone que podemos conceptualizar nuestros intereses antes de que tengamos conceptos, lo cual es absurdo²⁴.

Rorty debiera de estar al tanto de las dificultades que indica Heal puesto que él sería el primero en negar que somos capaces de vernos a nosotros mismos desde “afuera hacia adentro”, de ver nuestros intereses desde un punto de vista independiente de nuestras intuiciones y conceptos, compararlas con otras intuiciones y conceptos, y luego elegir entre ellas.

22. Digo esto con el propósito de tomar en cuenta, al menos parcialmente, el argumento de Donald Davidson en “De la misma idea de un esquema conceptual”, en *De la verdad y de la interpretación: Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje* (Editorial Gedisa, 1990), pp. 189-203. No estoy completamente seguro hasta qué punto lo dicho arriba no concuerda de hecho con Davidson. Davidson argumenta que la noción de diferentes esquemas conceptuales sólo puede tener sentido si es que fracasa el intento de inter-traducción entre candidatos para constituirse como distintos esquemas conceptuales (ver *ibid.*, p. 195). Quiero sostener aquí que la noción de diferentes esquemas conceptuales no necesariamente conlleva la imposibilidad de traducción conceptual; lo que no nos es dado hacer es imaginar lo que sería que un interés que en el presente no consideramos nuestro, fuera nuestro. Podemos exitosamente conceptualizar un cierto esquema dentro del cual un interés existe, pero, en tanto un interés depende de un cierto esquema conceptual para que sea un interés, sería necesario adoptar un esquema conceptual diferente para hacer nuestro un interés que hasta ahora no lo haya sido. Así, lo que está en cuestión aquí no es el fracaso de inter-traducción desde un esquema conceptual a otro; más bien, es el fracaso de lograr que un interés que pertenece a un esquema conceptual diferente (y que sólo dentro del cual tiene sentido como un interés) pase a ser nuestro. La traducibilidad de esquemas conceptuales no implica inmediatamente la aceptación de todos los esquemas conceptuales traducidos, ni mucho menos la adopción de intereses que sólo tienen sentido dentro de un esquema conceptual diferente. Por lo tanto, quiero retener “la idea misma de un esquema conceptual”, pero quisiera hacerlo no sobre la base de la “no intertraducibilidad” o “inconmensurabilidad” (“non-intertranslatability” o “inconmensurability”). La noción de esquemas conceptuales diferentes se mantiene útil y, pienso, coherente, en la medida en la cual retenga fuerza explicatoria cuando se intenta entender la relación entre intereses y conceptos. En todo caso, una discusión exhaustiva de estos temas queda fuera de los objetivos de este trabajo.
23. Esta metáfora se refiere a la concepción de la mente como un ente que refleja lo real, concepción revisada y criticada por Rorty en su influyente texto *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton University Press, 1979).
24. Jane Heal, “Pragmatism and Choosing to Believe”, en Alan Malachowski, editor, *Reading Rorty* (Basil Blackwell, 1991), p. 112. Énfasis en original. Traducción mía.

Dada la ausencia de tales puntos de vista externos, a la que se añade la abierta renuncia de Rorty a la argumentación en contra de intuiciones, la única estrategia alternativa que Rorty parece dejarnos para abandonar el vocabulario que hasta ahora hemos usado para darle forma a nuestras intuiciones debe ser algo así como un masivo acto de voluntad. Aunque concordáramos con Rorty en que el vocabulario que nuestras intuiciones hacen surgir se ha transformado en un estorbo, y aunque llegáramos a reconocer las ventajas de adoptar el vocabulario renovado y mejorado que Rorty ofrece, no parece haber ninguna manera para librarnos de nuestras intuiciones a menos que pudiéramos hacerlas desaparecer voluntariamente.

Pero, ¿serán las intuiciones susceptibles a la voluntad? Parece ser que sostener que lo son es equivalente a argumentar que es posible “creer a voluntad”, que reconocer que las ventajas de sostener una creencia nos permite, a través de un acto de voluntad, *crear*, por así decirlo, una creencia en nuestro interior. Parece, sin embargo, que la noción de creer a voluntad es fundamentalmente implausible. Es posible hacer uso de la voluntad para tomar en consideración cierto punto de vista; podemos hacer uso de nuestra voluntad para cuestionar nuestras creencias; podemos incluso hacer uso de la voluntad para esforzarnos en demostrar que es correcto un punto de vista que presentemente consideramos erróneo. Pero no hay ninguna forma inteligible en la que se pueda creer algo a voluntad sin que intervengan razones –presumiblemente poderosas– para hacerlo. Aunque creyéramos que sería conveniente o expediente sostener una creencia que presentemente no sostenemos, no es posible *decidir* conscientemente sostener tal creencia sin evidencia alguna en su favor– más allá, esto es, de las posibles consecuencias benéficas de sostener tal creencia²⁵.

Ciertamente Rorty no produce un argumento explícito en favor de la noción de creencia a voluntad, pero la manera en la cual recomienda el abandono de intuiciones parece traicionar una esperanza implícita en tal posibilidad. Esto puesto que si concordamos con Rorty en que la dicotomía intuición/concepto es insostenible, lo que Rorty verdaderamente está desaprobando no son tan solo intuiciones, sino los conceptos en que creemos y el vocabulario que usamos para exponer tales conceptos. Ahora, Rorty parece pensar que aceptamos tales conceptos y tales vocabularios simplemente porque estamos demasiado comprometidos con ciertas intuiciones. Pero, según Rorty, estas intuiciones no alcanzan a ser más que “una disposición a emplear el lenguaje de nuestros ancestros, a venerar los cadáveres de sus metáforas”²⁶. Esta manera de expresarse da lugar a suponer que para Rorty no existe ninguna buena razón para retener las intuiciones tradicionales, que el intento de descubrir justificaciones independientes para nuestras creencias es simplemente el resultado de una desafortunada herencia lingüística y conceptual que se reduce a algo así como un complejo psicológico. Como he intentado mostrar, hay bastante más en juego que lo que Rorty permite entrever: no es, por así decirlo, meramente el resultado de necrofilia filosófica.

Finalmente, una de las razones que le restan fuerza al enfoque de Rorty es que escribe como si se estuviera dirigiendo a la cultura occidental como un todo. Rorty produce un relato que describe la transformación de vocabularios que parece ser el modelo que subyace

25. Además de Heal, *op. cit.*, Bernard Williams ofrece un poderoso argumento en contra de la noción de creencia a voluntad en “Decidirse a Creer”, en *Problemas del yo* (UNAM, 1986), pp. 181-200.

26. *Contingencia...*, *op. cit.*, pp. 41-42.

su esperanza en el advenimiento de una cultura post-filosófica. Considérese, por ejemplo, el siguiente pasaje:

[E]l hecho de advertir que el mundo no nos dice cuáles son los juegos del lenguaje que debemos jugar, no debe llevarnos a afirmar que es arbitraria la decisión acerca de cuál jugar, ni a decir que es la expresión de algo que se halla en lo profundo de nosotros. La moraleja no es que los criterios objetivos para la elección de un léxico deban ser reemplazados por criterios subjetivos, que haya que colocar la voluntad o el sentimiento en lugar de la razón. Es, más bien, que las nociones de criterios y de elección (incluida la elección "arbitraria") dejan de tener sentido cuando se trata del cambio de un juego del lenguaje a otro. Europa no *decidió* aceptar el lenguaje de la poesía romántica, ni el de la política socialista, ni el de la mecánica galileana. Las mutaciones de ese tipo no fueron un acto de la voluntad en mayor medida que el resultado de una discusión. El caso fue, más bien, que Europa fue perdiendo poco a poco la costumbre de emplear ciertas palabras y adquirió poco a poco la costumbre de emplear otras.

[...]Los cambios culturales de esa magnitud no resultan de la aplicación de criterios (o de una "decisión arbitraria"), como tampoco resulta de la aplicación de criterios o de *actes gratuits* el que los individuos se vuelvan teístas o ateos, o que cambien de cónyuges o de círculo de amistades. En tales cuestiones no debemos buscar criterios de decisión en nosotros mismos, como tampoco debemos buscarlos en el mundo²⁷.

Ahora, es perfectamente obvio que Europa no decidió adoptar el lenguaje de la mecánica galileana; Europa, de hecho, no ha decidido adoptar nada. Pero ciertamente hubo algunos europeos que decidieron que la mecánica galileana explicaba el funcionamiento de ciertos aspectos de la naturaleza mejor que, digamos, sistemas ptolomeicos. Presumiblemente lo hicieron porque consideraron el vocabulario de la mecánica galileana más poderoso que el vocabulario ptolomeico. El cambio cultural no resulta de la aplicación de criterios por la muy trivial razón de que no existe un sujeto que lo haga: las culturas no aplican criterios. Pero los individuos ciertamente aplican criterios cuando, para seguir usando el ejemplo de Rorty, se convierten en teístas o ateos. No es que los individuos meramente se trasladen del uso de un vocabulario a otro. Más bien, puede que determinen que explicaciones darwinistas para el desarrollo de los organismos ponen en cuestión explicaciones de orden religioso. Esto no quiere decir que decidan creer en la fuerza de un vocabulario en lugar de otro, sino que el vocabulario que en último término adoptan es el resultado de la intervención de razones, y no simplemente el efecto de "cambios culturales".

El punto central es que Rorty no nos ofrece ningún camino reconocible para salir del vocabulario que según él nos causa tantos problemas. Rorty quisiera que nos liberáramos de las problemáticas epistemológicas tradicionales mostrando cómo el Pragmatismo rebaja la importancia de tales problemáticas. Pero lo que de hecho termina mostrando son las dificultades de resolución para tales problemáticas –algo que difícilmente puede ser descrito seriamente como una conclusión novedosa. En este sentido, lo que Ernest Gellner le imputa a Quine puede ser igualmente aplicado a Rorty: Rorty niega que "un cierto problema surge, pero presenta esta negación como un rechazo de solución"²⁸.

27. *Ibid.*, p. 26-27

28. Ernest Gellner, "The Last Pragmatist or the Behaviorist Platonist", en *Spectacles and Predicaments* (Cambridge University Press, 1979), p. 222. *Énfasis en original. Traducción mía.*

Lo que subyace esta situación es una versión demasiado simplista de los cambios de vocabulario que se entrevé en la descripción que Rorty produce de la transformación gradual de vocabularios europeos. O, más precisamente, una confusa confluencia de un relato, inspirado quizá en Kuhn, de cómo los vocabularios acceden a hegemonía cultural de acuerdo a circunstancias históricas contingentes y semiarbitrarias, con otro relato que pretende dar cuenta de cómo los individuos llegan a adoptar vocabularios.

Rorty aplica este "método" –y nótese el uso de las comillas como pinzas, como si el término le provocara repugnancia– al ámbito de lo político.

Este último "método" de la filosofía es igual al "método" de la política utópica o de la ciencia revolucionaria (como opuestas a la política parlamentaria o a la ciencia normal). El método consiste en volver a describir muchas cosas de una manera nueva hasta que se logra crear una pauta de conducta lingüística que la generación en ciernes se siente tentada a adoptar, haciéndoles así buscar nuevas formas de conducta no lingüística: por ejemplo, la adopción de nuevo equipamiento científico o de nuevas instituciones sociales²⁹.

Lo que Rorty ofrece en último término es una descripción de una posible transformación del lenguaje de lo político en el presente que pretende conllevar una transformación institucional. Es un hecho perfectamente obvio que las concepciones políticas del presente son defendidas en forma independiente de sus premisas filosóficas; es quizá un hecho tan obvio como el anterior, el que siempre fue así. Lo que Rorty nos hace presente es la posibilidad de un cambio cultural en la manera en la cual se termine justificando un pensamiento político.

EL LIBERALISMO SIN FUNDAMENTOS

Bajo la concepción rortiana, una postura nietzscheana antiteoría implica la voluntad de desechar toda fuente de "consuelo metafísico". Debe ser consignado, sin embargo, que sorprende la cantidad de tiempo y de tinta que Rorty expende ofreciendo consuelo no metafísico a cambio. Y aquí entramos más de lleno en el pensamiento político propiamente tal de Rorty. La "premisa fundamental" de Rorty "es la de que una convicción puede continuar regulando las acciones y seguir siendo considerada como algo por lo cual vale la pena morir, aun entre personas que saben muy bien que lo que ha provocado tal convicción no es nada más profundo que las contingentes circunstancias históricas"³⁰. Como Richard Bernstein ha hecho ver, esta "premisa fundamental" puede ser interpretada de dos maneras. La primera es la que Bernstein llama una interpretación falibilista "razonable", que se reduce a la tesis de que "una vez que abandonamos el fundacionalismo o aseveraciones de validez absoluta, entonces debemos reconocer que todas nuestras convicciones están siempre sujetas a la crítica y a la revisión. No obstante, conscientes de nuestra falibilidad, podemos estar comprometidos apasionadamente con las convicciones que regulan nuestros actos"³¹. Acertadamente, Bernstein acota que Rorty rechaza

29. Contingencia..., *op. cit.*, p. 29.

30. "Solidaridad", en Contingencia, ironía y solidaridad, Paidós 1996, p. 208.

31. Richard J. Bernstein, "Rorty's Liberal Utopia", Social Research, Vol. 57, N° 1 (Spring 1990), p. 59. La traducción es mía.

esta tesis falibilista razonable, puesto que, a diferencia de Rorty, "la falibilista no abandona la distinción entre buenas y malas razones, aunque la historiza"³². Rorty defiende su premisa fundamental sin recurrir a razones, entendiendo "razones" como consideraciones que hacen la candidatura para la creencia de una proposición más atractiva que la candidatura de otra proposición. Según Rorty, no existen tales razones a ser ofrecidas en cuanto al "léxico último" ("final vocabulary") de una persona, es decir, al conjunto de palabras que conforman el sistema de creencias más básico de un individuo. Rorty explica así lo que él entiende por "léxico último":

Es "último" en el sentido de que si se proyecta una duda acerca de la importancia de esas palabras, el usuario de éstas no dispone de recursos argumentativos que no sean circulares. Esas palabras representan el punto más alejado al que podemos ir con el lenguaje: más allá de ellas está sólo la estéril pasividad o el expediente de la fuerza. Una pequeña porción de un léxico último está compuesta por términos sutiles, flexibles y ubicuos tales como "verdadero", "bueno", "correcto" y "bello". La porción más amplia comprende términos más amplios, más rígidos y más limitados; por ejemplo: "Cristo", "Inglaterra", "pautas profesionales", "decencia", "cortesía", "la Revolución", "la Iglesia", "progresivo", "riguroso", "creativo". Los términos más limitados hacen la mayor parte del trabajo.

El trabajo que hacen estos términos es el de definir el espectro que determina la identidad de la persona, aquello que nos permite distinguir lo que somos y lo que deseamos ser, de lo que no somos y de lo que no deseamos ser; distinguir, también, a lo que pertenecemos y a lo que deseamos pertenecer, de a lo que no pertenecemos y a lo que no deseamos pertenecer. Como veremos, Rorty piensa que la convicción filosófica de que los "léxicos últimos" no pueden ser defendidos argumentativamente en forma no circular tiene consecuencias en cuanto a la manera en la cual se puede formular una defensa del liberalismo.

Considérese, por ejemplo, la insistencia de Rorty en que no existe ninguna manera no circular para justificar la que él considera la creencia definitoria de un liberal, a saber, que "los actos de crueldad son lo peor que se puede hacer"³³. Rorty emplea el término "ironista" "para designar a esas personas que reconocen la contingencia de sus creencias y de sus deseos más fundamentales: personas lo bastante historicistas y nominalistas para haber abandonado la idea de que esas creencias y esos deseos fundamentales remiten a algo que está más allá del tiempo y del azar"³⁴. Y, combinando al ironista con el liberal, se tiene que "Para el ironista liberal no hay respuesta alguna a la pregunta: '¿Por qué no ser cruel?', ni hay ningún apoyo teórico que no sea circular de la creencia de que la crueldad es horrible"³⁵. Intentar darle una respuesta racional a esta pregunta es incurrir en "metafísica", lo que para Rorty significa buscarle un asiento fundacional a la dignidad del sujeto humano, y en general, a una política liberal. Una vez que hemos abandonado la búsqueda de fundamentos racionales para nuestras creencias básicas, Rorty piensa que quedamos sin mejores razones que explican por qué creemos una cosa en lugar de otra, salvo confortarnos con el reconocimiento de que nuestras creencias son

32. *Ibid.*

33. Rorty, Contingencia, ironía y solidaridad, *op. cit.*, p. 17.

34. *Ibid.* Para un análisis más detallado del "ironista liberal" ver el capítulo IV de Contingencia...: "Ironía privada y esperanza liberal", pp. 91-113.

35. *Ibid.*

el resultado de una historia particular y contingente de las ideas y valores, y que por lo tanto los preceptos del liberalismo son, simplemente, “verdaderos para nosotros” (quienesquiera que “nosotros” seamos).

La afirmación más contundente de Rorty, sin embargo, no es que no podamos producir un piso fundacional para apoyar nuestras creencias más básicas, sino que este piso es innecesario. Es aquí donde introduce la noción saneada de etnocentrismo:

Afirmo que una concepción antirrepresentacionista de la indagación intelectual nos deja sin un anclaje con el que huir del etnocentrismo producido por la aculturación, pero que la cultura liberal de la época reciente ha encontrado una estrategia para evitar la desventaja del etnocentrismo. Consiste en estar abierto a los encuentros con otras culturas reales y posibles, y convertir esta apertura en un elemento esencial de su autoimagen. Esta cultura es un *ethnos* que se enorgullece de su sospecha de etnocentrismo —de su capacidad de aumentar la libertad y apertura de encuentros, en vez de su posesión de la verdad³⁶.

Según Rorty, entonces, existe una conexión particularmente cercana entre una concepción antirrepresentacionista del conocimiento y el liberalismo, pues sólo una cultura liberal posee los recursos necesarios para sostener una versión antifundacionista y etnocéntrica de valores básicos tales como “los actos de crueldad son lo peor que se puede hacer”.

Dado el brillante análisis de Judith Shklar contenido en el primer capítulo de su *Ordinary Vices*³⁷ —de donde Rorty toma esta definición del liberal— la aseveración “los actos de crueldad son lo peor que se puede hacer” pierde su aparente carencia radical de controversia. Shklar demuestra que aunque muy pocas personas en el mundo contemporáneo no condenarían actos de crueldad, poner a la crueldad en el primer lugar en la jerarquización de los vicios indica la expresión de una profunda desconfianza de las ideologías y de las declaraciones de fe. En particular, “[d]etestar la crueldad más que cualquier otro mal involucra un rechazo radical de convenciones tanto religiosas como políticas. Lo condena a uno a una vida de escepticismo, indecisión, disgusto, y en muchos casos misantropía”³⁸. Debo consignar, sin embargo, que el colocar a la crueldad en el primer lugar en la jerarquía de vicios no me parece una condición definitoria del liberalismo ni de los liberales. Como Bernstein acota acertadamente, la dificultad yace en la definición de qué constituye un acto cruel. Bernstein relaciona este problema con el aborto, pero, en el contexto estadounidense, el debate sobre la justicia de la pena de muerte me parece más propincuo, dado que en Estados Unidos los términos de este debate están enmarcados en referencia a la crueldad, debido a la terminología de la octava enmienda a la Constitución que prohíbe el uso de castigos “crueles e inusuales”. ¿Es la pena de muerte la aplicación de un castigo “cruel e inusual”? Muchos portadores de credenciales liberales incuestionadas han debatido este punto una y otra vez, sin acercarse siquiera a una resolución liberalmente satisfactoria. Shklar, de hecho, reconoce esta situación:

36. “Introducción: Antirrepresentacionismo, etnocentrismo y liberalismo”, en *Objetividad, relativismo y verdad: Escritos filosóficos 1* (Paidós, 1996), p. 16.

37. Judith N. Shklar, *Ordinary Vices*, (Harvard University Press), 1984, pp. 7-44.

38. *Ibid.*, p. 8. La traducción es mía.

El colocar a la crueldad primero puede ayudarnos a decidir quién es la víctima en cualquier situación dada, pero no sin dudas e incertezas muy reales, exactamente del tipo que las ideologías dispersan tan rápidamente. El tener estándares de valor no es una manera de evitar la duda; sólo la fe puede ofrecernos eso, y sólo incurriendo vastos costos intelectuales y morales³⁹.

La premisa fundamental de Rorty —de nuevo, “que una convicción puede continuar regulando las acciones y seguir siendo considerada como algo por lo cual vale la pena morir, aun entre personas que saben muy bien que lo que ha provocado tal convicción no es nada más profundo que las contingentes circunstancias históricas”⁴⁰— es de importancia fundamental para entender el propósito del proyecto pragmático de Rorty; pero, como sugiere Shklar, es una labor enormemente difícil satisfacer estándares valóricos que no están contenidos en receptáculos o refugios ideológicos. “Vastos costos intelectuales y morales” se incurren no obstante la ruta que se tome hacia nuestras convicciones, es decir, fundacionales o antifundacionales. Rorty, en cambio, quiere persuadirnos de que, bajo el amparo de una cultura liberal, es relativamente fácil regular nuestras acciones sobre la base de creencias reconocidamente no fundacionales.

Es así como, aunque estoy plenamente de acuerdo con algunos de los críticos de Rorty en cuanto a la insigne carencia de un sentido de “tragedia”⁴¹ en su versión del liberalismo y sus posibilidades, no me parece que tales críticas se acerquen al corazón del liberalismo rortiano. Rorty podría bien desechar tales críticas tildándolas de irrelevantes, que en tanto su antifundacionalismo antirrepresentacionista es aceptado, el peso de la prueba yace sobre los hombros de aquellos que permanecen insatisfechos con sus ideas respecto de las justificaciones disponibles para nuestras creencias. Rorty fuerza a sus lectores a demostrar que lo que le recorta al liberalismo al sustraerle toda raigambre fundacional es indispensable para sostener un proyecto sociopolítico de corte liberal. En este sentido, la postura de Rorty se reduce a un convencionalismo radical en cuanto a las razones disponibles para aceptar y sustentar los valores derivados de cualquiera (y como quiera que sea) la tradición a la que uno pertenece. En otras palabras, lo que es verdadero, lo es siempre “para nosotros”, donde “para nosotros” significa, aproximadamente, dentro de nuestros juegos de lenguaje, nuestras convenciones, nuestra forma de vida, nuestros estándares de legitimación.

La postura de Rorty es particularmente seductora en cuanto a su intento de persuadirnos de que el liberalismo puede ser defendido sin recurrir a principios filosóficos ineludiblemente controversiales. Lo que Rorty sugiere es que optemos por una defensa del liberalismo que se centre en las ventajas prácticas que el liberalismo ofrece como solución a dilemas de convivencia política, y a su capacidad del liberalismo para fomentar una cultura más solidaria y abierta al encuentro con culturas de la más diversa índole. Esta postura se resume en el título de uno de los ensayos más influyentes de su obra: “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”⁴². En este trabajo Rorty explicita la idea de que su concepción de la relación entre la filosofía y la política conlleva una idea de la no necesidad de una doctrina como la “antropología filosófica” anterior a la discusión de lo

39. *Ibid.*, p. 22. La traducción es mía.

40. Rorty, “Solidaridad”, *op. cit.*, p. 208.

41. Bernstein, *op. cit.*, p. 66.

42. *En Objetividad, relativismo y verdad, op. cit.*, pp. 239-266.

político. Toda caracterización de la naturaleza humana contenida en una “antropología filosófica” tenderá a ser arbitraria, puesto que sus términos pretenderán ser evaluables empíricamente, en tanto que sus premisas ya contienen versiones normativas de lo que debería constituir al ser humano. Lo único no arbitrario a lo que podemos recurrir para legitimar argumentativamente una situación política se deriva de la contingencia histórica y del análisis sociológico.

Esta concepción se aplica incluso a posturas liberales alternativas a la de Rorty, particularmente a liberalismos que se centran en la idea de que los seres humanos poseemos “derechos inviolables” anteriores al gobierno: “No es que conozcamos, por razones filosóficas previas, que la esencia de los seres humanos consiste en tener derechos, y luego pasemos a preguntar cómo puede la sociedad mantener y proteger esos derechos”⁴³. Rorty quiere, por decirlo así, revertir el orden en el que se legitima un ordenamiento político. Lo que es necesario evaluar es si, “en algún sentido, la democracia liberal necesita justificación filosófica alguna. Quienes comparten el pragmatismo de Dewey dirán que, aunque puede necesitar una articulación filosófica, no necesita un respaldo filosófico. Según esta concepción, el filósofo de la democracia liberal puede desear crear una teoría del yo que se compadezca con las instituciones que admira. Pero semejante filósofo no justifica con ello estas instituciones por referencia a premisas más fundamentales, sino al contrario: primero pone la política y luego crea una filosofía adaptada a ella”⁴⁴.

En estas líneas, Rorty está dirigiendo sus dardos particularmente a críticos comunitaristas del liberalismo como Michael Sandel y Charles Taylor, quienes, según Rorty, “hablan a menudo como si las instituciones políticas no fuesen mejores que su fundamento filosófico”⁴⁵. Pero también se está refiriendo a aquellos liberales que aceptan los términos de la crítica comunitaria al intentar proveer una fundamentación filosófica coherente al liberalismo, tal como lo exigen los comunitaristas. Según Rorty, la política, y particularmente una política liberal-democrática, no requeriría fundamentos filosóficos, sino más bien una articulación filosóficamente rigurosa. Rorty tiene en mente a liberales del corte de Ronald Dworkin quienes pretenden retener el lenguaje de “derechos”, y presentarlo como indispensable para formular una defensa del liberalismo en forma coherente y contundente. Rorty, acertadamente a mi juicio, descubre una polarización dentro de la teoría social liberal.

Si permanecemos en el lado absolutista, hablaremos de “derechos humanos” inalienables y de “una respuesta correcta” a los dilemas morales y políticos sin intentar respaldar semejante discurso con una teoría de la naturaleza humana. Abandonaremos las explicaciones metafísicas acerca de la naturaleza de un derecho, a la vez que insistimos en que en todo lugar, en toda época y cultura, los miembros de nuestra especie han tenido los mismos derechos. Pero si pasamos al lado pragmatista, y consideramos la referencia a los “derechos” un intento de disfrutar de los beneficios de la metafísica sin asumir las responsabilidades correspondientes, aún necesitaremos algo para distinguir el tipo de conciencia individual que respetamos del tipo que condenamos como “fanática”. Esto sólo puede ser algo relativamente local y etnocéntrico –la tradición de una comunidad en particular, el consenso de una cultura particular–. De acuerdo con esta concepción, lo que pasa por racional o por fanático es relativo al grupo frente al que creemos necesario justificarnos –al cuerpo de creencias comunes que determina la referencia al término

43. *Ibid.*, p. 247.

44. *Ibid.*, p. 243.

45. *Ibid.*

"nosotros". La identificación kantiana con un yo transcultural y ahistórico se sustituye así por una identificación cuasihegeliana con nuestra comunidad, considerada como un producto histórico. Para la teoría social pragmatista, es sencillamente irrelevante la cuestión de si la justificabilidad ante la comunidad con la que nos identificamos tiene como consecuencia la verdad⁴⁶.

Rorty no es el primero en aseverar que la verdad es irrelevante en política. Obviamente no me refiero a las famosas justificaciones del engaño defendidas por (o inspiradas en) Platón o Maquiavelo. Me refiero más bien al tipo de argumento formulado por Hannah Arendt en "Verdad y política", ensayo incluido en *Entre el pasado y el futuro*⁴⁷. De hecho, Arendt permite establecer una distinción de fundamental importancia: lo que puede ser considerado irrelevante para la política no es la verdad en sí misma, sino la verdad filosófica, la verdad entendida en un sentido puramente racional⁴⁸. Lo que sin duda es de ineludible relevancia para lo político es la verdad entendida como la verdad empírica, la verdad de los hechos.

Debe dejarse en claro que Rorty comparte este juicio al respecto de la irrelevancia de la verdad filosófica en el ámbito de lo político, pero asimismo comparte la importancia de la verdad de los hechos.

Hasta cierto punto, Arendt nos permite ver que la postura de Rorty tiene interés no tanto por lo que dice de la cultura moderna en general. Arendt nos hace ver que las premisas filosóficas del pensamiento político tarde, mal y nunca han tenido relevancia en el ámbito político. Rorty debe ser leído más bien como alguien quien le está haciendo una recomendación a sus lectores, particularmente a aquellos lectores que pretenden filosofar acerca de lo político. Su recomendación se reduce a que se abandone el proyecto, que el proyecto a seguir debe concebirse como el intento de propugnar una cultura post-filosófica, comenzando por el abandono de la filosofía política: una teoría política desarraigada de la filosofía. Como ya se ha argumentado más arriba, sin embargo, Rorty constante y consistentemente subestima la dificultad de trasladarse al polo post-filosófico. Su proyecto adquirirá dirección y densidad sólo cuando sea capaz de redescubrir atractivamente, no tan sólo el vocabulario liberal-pragmático, sino también el proceso de cambio, que no pueda reducirse a monumentales transformaciones culturales, desde el sentido común actual, al sentido común post-filosófico.

En fin, Rorty puede estar en lo correcto cuando dice, "lo que importa es nuestra lealtad hacia otros seres humanos, abrazándonos mutuamente frente a la oscuridad"⁴⁹. Pero si hemos de abrazarnos mutuamente bajo la adarga del Pragmatismo Rorty debe presentar el cambio hacia el Pragmatismo como una opción realista. Para hacerlo tendría que mostrarnos un camino creíble que nos aleje de nuestro vocabulario presente. De otra manera, lo que nos queda, por ponerlo melodramáticamente, es la oscuridad y nada más que la oscuridad.

46. *Ibid.*, p. 241.

47. En este sentido, la caracterización de la filosofía política que hace Bick es particularmente relevante. Ver nota al pie 2 de este trabajo.

48. Ediciones Peninsula, 1996, pp. 239-277

49. Consequences of Pragmatism, *op. cit.*, p. 166.