

## De la filosofía a la literatura: el caso de Richard Rorty

CARLOS THIEBAUT

### RESUMEN

El neopragmatismo de Richard Rorty se ubica de manera privilegiada en la discusión entre las tradiciones filosóficas analítica y continental. En un doble movimiento de crítica a la metafísica racionalista, apoyándose en la tradición postanalítica y en la resolución textual post-nietzscheana de la filosofía, y de crítica al énfasis metafísico del heideggerianismo —tal como se muestra en su análisis de la metáfora—, Rorty configura una concepción destrascendentalizadora del pragmatismo. Desde esos supuestos, la dimensión pública de la razón filosófica cede su lugar a la práctica educadora de la literatura y se reduce al ámbito privado del ironista.

### ABSTRACT

Richard Rorty's neopragmatism occupies a privileged standpoint in the current philosophical discussions between analytic and continental traditions. Rorty has elaborated a detrascendentalized conception of pragmatism based upon a double critique of rationalist metaphysics, with the help of postanalytic philosophy and of the textualist post-nietzschean resolution of philosophy, on the one hand, and of the metaphysical urge of heideggerianism, on the other, as can be seen in his analysis of metaphor. On such a basis, the public dimension of philosophy is transferred to the educational effects of literature and is reduced to the ironist's private realm.

## ARRANQUE: LA PRIVILEGIADA POSICIÓN DEL PRAGMATISMO

Son varias las corrientes filosóficas que nos proponen articular sobre nuevas bases las relaciones entre filosofía y literatura y que reconocen que la distinción entre ambas disciplinas y prácticas no puede ser tan tajante como quiso pensarse en los momentos más racionalistas de la filosofía occidental. Sin pretender ser en este momento exhaustivos ni precisos, podemos comenzar recordando las tendencias genéricamente post-heideggerianas, como el desconstruccionismo o la crítica textual americana, que señalan que los mecanismos de la literalidad incluyen toda producción signíca de tal forma que no cabe establecer no ya jerarquías, sino incluso diferencias, entre las diversas tradiciones discursivas. También en los estudios sobre teoría de la argumentación y de la racionalidad el reconocimiento de la centralidad de las formas no deductivas del razonamiento deja ver el peso de las estructuras retóricas y, como señaló Paul de Man desde el campo desconstruccionista al que acabamos de aludir, sólo desde esas estructuras topológicas podemos comprender cabalmente el carácter no lineal o no sólo deductivo de la racionalidad humana. Como veremos más despacio en este trabajo, el nuevo pragmatismo americano, por su parte, propugna una peculiar manera de negarle a la filosofía occidental los privilegios que ella derivaba de una noción desencarnada de razón —como se dice ser la cartesiano-kantiana— y quiere anular, por lo tanto, lo que considera inútiles diferencias entre los textos literarios y los razonamientos filosóficos al considerarlos todos por igual como instrumentos que empleamos para realizar intenciones, cumplir deseos, solventar problemas, etc.

Estas tres corrientes o campos de trabajo mencionados —desconstruccionismo, teoría de la argumentación, y pragmatismo— no agotan las posibles razones que pueden esgrimirse a favor de un levantamiento de fronteras entre las disciplinas académicas de la literatura y la filosofía o en pro de una comprensión no dicotimizadora de las prácticas de construcción de significados. Otras corrientes en la filosofía analítica contemporánea han señalado que las barreras entre el discurso de la ficción y el discurso de la explicación o la comprensión no son tan sólidas como se pudo pensar otrora, cuando crecía la marea del positivismo lógico, tal como indican tratamientos de problemas como la significación de la metáfora<sup>1</sup>. Por su parte, y en el terreno de la filosofía práctica, las distancias entre el lenguaje normativo y el lenguaje expresivo (el lenguaje por antonomasia de la moral y del arte, respectivamente) parecen acortarse en la revisión del programa moderno racionalista en marcha tanto desde dentro de ese programa (así, cabe pensar, el último Habermas) como desde fuera de él (como acontecería en las corrientes comunitaristas y neoaristotélicas). En efecto, la reflexión sobre la identidad, sus formas y sus procesos de construcción, implica de tal manera introducir elementos normativos, cognitivos y expresivos y hacer colaborar, por lo tanto, a

---

1 Un caso claro sería también, por ejemplo, Nelson Goodman en *Maneras de hacer mundos*, Madrid, Visor, 1991.

disciplinas académicamente segregadas, que muchas veces se hace borrosa la definición del género con el que se trabaja.

A todo ello habría que añadir, quizá, dos consideraciones ulteriores, sobre las que no nos detendremos en exceso por el momento, que atañen a dos ausencias en lo dicho hasta ahora: la primera sería que incluso esa manera provisional y a vuela pluma de trazar el mapa de corrientes y cuestiones es fuertemente filosófica y orilla aún muchos tratamientos y propuestas que se realizan actualmente en la teoría y la crítica de la literatura y que son altamente pertinentes para la consideración de cuestiones más tradicionalmente filosóficas. Así sucede con temas como la indeterminación del significado, el carácter del lenguaje figurativo, la definición de los géneros literarios, el papel del género y de las estructuras sociales y culturales en la producción de significados, etc., que son problemas abordados por la teoría de la literatura y que poseen fuerte alcance filosófico. La segunda consideración apunta a las relaciones entre ambas disciplinas en nuestra propia tradición cultural, y sobre ella regresaremos al final de estas páginas. El problema de las relaciones entre filosofía y literatura, tal como está siendo presentado aquí—incluso en muchos de sus subtemas específicos, como el de la ficcionalidad, la identidad o la vinculación entre dimensiones expresivas y normativas— forma una de las médulas más sustanciosas del pensamiento y del ensayismo hispano: los problemas que se discuten en estas páginas son también, como es bien sabido, los problemas de Unamuno, de Ortega, de Zambrano, etc. y pudiera ser tiempo de retomar esas raíces en primera mano para que la discusión en nuestros ámbitos de estos problemas no se desarrollase sólo como una recepción de tratamientos de otras culturas literarias y filosóficas y para que, por otro lado, la comprensible inquietud que nos conduce a la interrogación por nuestra propia tradición cultural no quede limitada en un gastado gesto en exceso familiar.

Este artículo es, en concreto, un breve comentario sobre el nuevo pragmatismo de Richard Rorty y sobre la manera en que este autor articula las relaciones entre filosofía y literatura<sup>2</sup>. Se me antoja que su posición en este ámbito de cuestiones es central y de alguna forma privilegiada: su diálogo con la filosofía anglosajona, alemana y francesa—con Davidson, con Habermas y con Derrida, en concreto— le ubica en una atrayente encrucijada de la filosofía contemporánea. Por otra parte, la manera en que su pragmatismo se fragua en el fuego cruzado y en el doble rechazo al textualismo enfático de Heidegger y de Derrida y al racionalismo de Habermas tiene mucho que ver con la relación entre filosofía y literatura. En concreto, aquí sólo se quieren reconstruir algunos

---

2 Este trabajo fue presentado en el primer seminario sobre «Filosofía, literatura y ciencias sociales» del Instituto de Filosofía, CSIC, noviembre de 1991. Agradezco a todos los participantes sus comentarios que me han ayudado para la revisión del texto. Manuel Hernández Iglesias me sugirió diversas modificaciones referentes a la idea davidsoniana de metáfora y a la manera como Rorty la recibe, sugerencias que he incorporado al texto y que le agradezco.



momentos de la posición rortiana respecto a las relaciones entre filosofía y literatura<sup>3</sup> y, en ese sentido, (1) se señalará brevemente cómo la concepción que el pragmatismo tiene de la verdad como instrumental para solventar problemas acentúa el componente retórico-instrumental del lenguaje y le niega privilegios a la racionalidad teórica, con lo que el pragmatismo se presentará, del lado de Heidegger, como una posición cuasi-antirracionalista. En este primer movimiento, Rorty se enfrentaría a la tradición racionalista en una curiosa o escandalosa alianza de Davidson y de Heidegger. Pero, a la vez, (2) veremos cómo la concepción pragmatista rechaza el exclusivizante énfasis textualista del postheideggerianismo y quiere desublimarlo sustituyendo su modelo de significación poética —el modelo dominante en Heidegger— por un modelo retórico basado en la prosa, en la novela. Este segundo movimiento se articula, ahora, como una crítica a Heidegger y a Derrida. Por último (3) veremos que ese acento retórico-lingüístico y novelístico tiene cruciales consecuencias en el ámbito práctico: el pragmatismo rortiano concede a la literatura la capacidad de generar actitudes éticas y políticas en el ámbito público y se las sustrae a la filosofía, cuyo papel educador queda confinado a la educación privada del ironista. El acendrado liberalismo pragmatista de Rorty abdicará, con esta privatización de la racionalidad filosófica, de cualquier justificación teórica pública y racionalista de sus estructuras y de sus motivaciones. En este tercer movimiento, Rorty elaborará su postura en oposición a la filosofía o teoría social contemporánea, que podemos ejemplificar en Habermas o en los neocontractualismos menos recientes.

## LENGUAJE(S) FRENTE A FILOSOFÍA

En más de un momento Rorty nos sorprende con un paralelismo que puede parecer sorprendente: Nietzsche —y tras él Heidegger, y tras él Derrida— apuntan al mismo núcleo que se contiene en la propuesta pragmatista americana. Ese paralelismo, argumenta Rorty, no es tan inconcebible como pudiera pensarse desde Europa, y vendría motivado por el común antirracionalismo o antiteoreticismo filosófico de ambas tradiciones intelectuales, tal como se deja ver sobre todo, y de manera crucial, en un tratamiento relativamente similar de la metáfora en las dos corrientes. Como hemos mencionado, nuestro autor ubica su reflexión, precisamente, en esa encrucijada de pragmatismo y de filosofía continental y se sirve del contraste entre esas diversas corrientes para precisar el alcance de sus reflexiones sobre el carácter de la filosofía y el lenguaje.

Pero, la raíz de los planteamientos de Rorty se encuentra en el movimiento de rechazo a la filosofía positivista americana, en la crítica a la cual llegó a formular, en

---

3 Mi posición, más crítica hacia Rorty y más cercana a la de Habermas en lo que respecta al lugar de la teoría (aunque sólo sea reconstructiva), la argumentación y las ciencias sociales en la esfera pública, quedó parcialmente expresada en «Modernidades sin fundamento», *La Balsa de la Medusa*, 9 (1989) 7-32.

*La filosofía y el espejo de la naturaleza*, una posición claramente antirrepresentacionista según la cual, como veremos, es totalmente errado pensar que la razón representa y pensar que la filosofía representa racionalmente de manera privilegiada. Posteriormente, y con esta crítica al representacionismo filosófico y a sus nociones cruciales —tales como las ideas de sujeto y objeto en la teoría del conocimiento, la idea de un fundamento de la objetividad de los enunciados, etc.—, Rorty puso en diálogo las corrientes europeas postnietzscheanas y la corriente post-positivista de la filosofía analítica de cuyas filas pudo sentirse miembro en algún momento. Nótese el complejo sistema de referencias que Rorty estableció: su posición filosófica le lleva a ajustar cuentas tanto aquende como allende el Atlántico con cada una de las corrientes con las que dialoga. Así, en el primer volumen de sus *Philosophical Papers*, recientemente editados, se recoge su diálogo con la filosofía anglosajona y tiene por núcleo una defensa del pragmatismo como posición derivada a partir de la crítica interna a la filosofía analítica<sup>4</sup>; en ese diálogo crítico, como podrá verse en seguida, ocupará un lugar importante el intento de trazar un parentesco entre Davidson y el pragmatismo. Ligado a ello, como señalaremos en el tercer epígrafe, se establece la tesis del rechazo a las teorías racionalistas del orden social y del conocimiento. Si el diálogo americano recién mencionado no carece de complejidad, el que se refiere al mantenido con autores de esta orilla del Atlántico, y que se recoge en el segundo volumen de la colección de trabajos referida, se centra en una discusión también compleja, sobre todo con Heidegger y Derrida (con algún apunte sobre Habermas y Foucault). En este diálogo se produce un curioso movimiento de cercanía a esos autores, cercanía que se apoya en la crítica que ambos formulan al racionalismo, y otro de toma de distancia con respecto a lo que Rorty considera límites o insuficiencias de sus planteamientos<sup>5</sup>.

La discusión que le conduce a Rorty desde la filosofía analítica hasta su última posición antirrepresentacionista estaba ya desplegada en los análisis ubicados en el límite de la epistemología de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*<sup>6</sup>, en cuyos capítulos finales se apuntaba también una discusión con los planteamientos hermenéuticos. En esa obra las posiciones pragmátistas aparecen, sobre todo, como crítica a los modelos representacionistas, crítica que Rorty realizaba de la mano de Sellars, de Quine y de Davidson, y que consideraba «una especie de prolegómeno para una historia de la filosofía centrada en la epistemología como si fuera un episodio dentro de la historia de la cultura europea»<sup>7</sup>. El antirrepresentacionismo pragmatista tiene su tesis filosófica central en la comprensión de la noción de verdad como una práctica social de justificación; así, los análisis sobre el alcance del conocimiento, que sobre todo en su

---

4 *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1991. Citaremos *PP.* 1 y la página.

5 *Essays on Heidegger and Others, Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1991. Citaremos *PP.* 2 y la página.

6 Trad. de Jesús Fernández Zulaica, Madrid, Cátedra, 1983. El original es de 1979.

7 *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, cit., p. 351.

configuración canónica neokantiana tanto pesan en la cultura filosófica inmediata, habrían de entenderse también desde esas prácticas sociales de justificación para cuyo tratamiento la filosofía no posee privilegio alguno. La filosofía queda ubicada como cualquier otra interpretación social y cultural y pierde las garras de su pretendida o supuesta primacía epistémica con respecto a otros ámbitos del saber. De esta manera, *La filosofía y el espejo de la naturaleza* se cierra con unos párrafos programáticos de los que podemos recoger la siguiente cita:

Si abandonásemos la idea de que el filósofo es una persona que conoce algo sobre el conocer que ningún otro conoce tan bien como él, abandonaríamos también la idea de que su voz reviste algún derecho preferente a la atención de los demás participantes en la conversación. Y sería también abandonar la idea de que existe algo llamado «método filosófico» o «técnica filosófica» o «el punto de vista filosófico» que le permite al filósofo profesional, *ex officio*, tener opiniones interesantes sobre la respetabilidad del psicoanálisis, la legitimidad de ciertas leyes dudosas, la resolución de dilemas morales, la «seriedad» de las escuelas de historiografía o de crítica literaria, o sobre otras cuestiones semejantes.<sup>8</sup>

El ulterior proyecto pramatista rortiano está ya contenido en esas líneas. Si el filósofo no posee conocimiento especial alguno sobre el conocimiento (ese conocimiento que se agazapa tras la metáfora representacionista de la mente como espejo en el que se refleja la naturaleza), tampoco podrá la filosofía concebirse como disciplina tronco de otros saberes, y ni siquiera podrá reclamar el privilegio de una prioridad epistemológica que la habilita para asignarles a cada uno de esos saberes su lugar específico. El filósofo deberá comenzar por un ejercicio de humildad y habrá de recomprender su propia tarea.

Esa autodefinition pragmatista de la filosofía se hace evidente en un conjunto de ensayos elaborados en fechas paralelas al libro que acabamos de citar y titulado *Consequences of Pragmatism*<sup>9</sup>. En este libro se despliegan ya los diálogos filosóficos antes mencionados y el nuevo pragmatismo aparece y se precisa tanto como un proyecto filosófico nacido desde la tradición filosófica anglosajona y desde la filosofía analítica (en los trabajos dedicados a Dewey y Wittgenstein) como en el diálogo con la filosofía europea de Heidegger y de Derrida. Pero también ese proyecto pragmatista aparece con un tinte peculiar que se reiterará en el resto de la obra de Rorty: el acento específico sobre el contexto americano y occidental de la filosofía, acento que permitirá ulteriormente a Rorty, en contestación a las acusaciones de etnocentrismo, y se dirige a

---

8 Cit., pp. 353 s.

9 *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, Minneapolis, Univ. of Minnesota Press, 1982. Citaremos CP y la página.



elaborar un peculiar cosmopolitismo.<sup>10</sup> Si *La filosofía y el espejo de la naturaleza* aparecía como una discusión en el límite de la epistemología, *Consequences of Pragmatism* —como se expresa en su programática introducción— «intenta sacar consecuencias de la teoría pragmatista de la verdad (...) [que entiende esta noción] sólo [como] el nombre de una propiedad que comparten todos los enunciados verdaderos (...) [y acerca de la cual] los pragmatistas dudan pueda decirse mucho»<sup>11</sup>. Decirse mucho, esto es, en el lenguaje de la filosofía, lenguaje que parece forzarnos a asumir nociones platónicas al hablar (nociones que aparecen como con mayúsculas: Filosofía, Verdad, Bondad, Racionalidad, etc.), y frente al que habría que resistirse para poder seguir hablando con sentido, y más bien, de la verdad, el bien, etc. Tal como aparecen en las prácticas sociales de justificación que empleamos y para cuya comprensión haríamos bien en emplear modelos más débiles, como el de la literatura misma.

A pesar de la protesta de Davidson en el sentido de que él no pertenecería a la tradición pragmatista —tradición que, argumenta, intenta «comparar» los enunciados con algo externo a ellos para verificarlos, cometiendo en un error que comparte con el empirismo o el realismo filosófico— Rorty apoyará su giro pragmatizador, giro que ya se apuntaba en la obra anterior, sobre ideas que extrae de Davidson mismo<sup>12</sup>. Rorty razonará, así, tanto que Davidson puede ser concebido de alguna manera como un pragmatista, como que su crítica al «tercer dogma del empirismo» confirma una concepción no jerarquizada de los enunciados lingüísticos, concepción que ya se había formulado en los análisis de Quine. En efecto, tras la crítica al «tercer dogma del empirismo», crítica que se acumula a las anteriores de Quine, tras el rechazo a que exista algo así como una diferencia entre un esquema conceptual y lo que el esquema contiene, se disuelve el último vestigio de la distinción epistemológica entre sujeto y objeto. En la misma línea de Quine no podemos, tampoco, seguir suscribiendo la diferencia entre enunciados que son verdad por su correspondencia con «lo dado» o con lo «real» y aquéllos que lo son «en virtud del significado». Y, apoyándose en tal crítica, caería también, por lo tanto, el privilegio concedido a aquellos enunciados que son verdaderos en virtud de su correspondencia con lo real frente a aquellos otros que lo son por la bondad que implica creer en ellos. Dados esos supuestos, Rorty al rechazar la noción de verdad como correspondencia del empirismo o del realismo nos lleva directamente a una concepción de la verdad más convencional y pragmatizante que a una concepción coherentista, y ello dada la moraleja, *pace* Davidson, que extrae de las mencionadas críticas al empirismo formuladas por la propia tradición analítica. Para Rorty el lenguaje deja, así, de estar hipostasiado, deja de ser un *tertium quid* entre Sujeto y Objeto y se convierte en una de tantas cosas que las gentes hacen para manejar

10 Cfr. «On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz», *CP*. 1, 203-210, donde, no obstante, la dimensión cosmolita está más desdibujada.

11 *CP*., XIII.

12 Cfr. «Pragmatism, Davidson and Truth», *CP*. 1, 126-150.

y para manejarse en su entorno social y natural<sup>13</sup>. Esta concepción instrumental es, precisamente, la concepción que Dewey tiene del lenguaje y que Rorty recoge y refuerza con la discusión sobre la noción de verdad que hemos apuntado:

El ataque de Wittgenstein-Sellars-Quine-Davidson a la distinción entre clases de enunciados es la contribución especial de la filosofía analítica a la insistencia anti-platónica sobre la ubicuidad del lenguaje. Esta insistencia caracteriza tanto al pragmatismo como al reciente filosofar «continental».<sup>14</sup>

Esa consideración de la tradición anti-platónica, según la cual se ha ido desplazando el lugar asignado al lenguaje como manera de cubrir los diversos vacíos que han ido quedando al irse descartando las diversas propuestas filosóficas para un «punto de partida arquimédico», es también una concepción post-positivista del lenguaje y del «giro lingüístico». Frente a las primeras concepciones para-kantianas de ese giro lingüístico, para las cuales —aunque fuera en términos positivistas— el lenguaje mediaba entre Sujeto y Objeto, el naturalismo y el holismo de la reciente filosofía analítica ha pragmatizado la noción misma de lenguaje y, dice Rorty,

Este tipo postpositivista de filosofía analítica llega, pues a parecerse a la tradición Nietzsche-Heidegger-Derrida al comenzar criticando al platonismo y al concluir en la crítica a la misma filosofía.<sup>15</sup>

Puede sorprender el acercamiento empático de Rorty a Heidegger. La razón de tal empatía —una empatía matizada, no obstante— se encuentra en la crítica a la metafísica que articulaba el proyecto (al menos el primer proyecto) heideggeriano antes de reinterpretarse, en términos mayores, como una reconstrucción de la historia del Ser<sup>16</sup>. La interpretación pragmatista de Heidegger que Rorty realiza, apoyándose sobre todo en la quizá exagerada lectura de Okrent<sup>17</sup>, es, no obstante, menos clara que, por ejemplo, la actitud crítica ante la epistemologización de la filosofía occidental y ante el cientificismo de nuestra cultura en la que el heideggerianismo y el pragmatismo coincidirían<sup>18</sup>. A pesar de temáticas comunes a ambas tradiciones (comunes, esto es, por su puesta en paralelo por parte de Rorty), tales como el papel central de la metáfora en la construcción de significados sobre el que hablaremos en breve, Rorty reconoce como es obvio que esas corrientes de pensamiento no son idénticas y, como veremos, tendrá

---

13 CP., XVIII.

14 CP., XIX.

15 CP., XXI.

16 Los ensayos de la Primera Parte de *PP.* 2 se dedican a este análisis. Cfr., en concreto, «Heidegger, contingency and pragmatism», *PP.* 2, 50-65.

17 Mark Okrent, *Heidegger's Pragmatism*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1988. Cfr. *PP.* 2, 32 ss.

18 Cfr. «Philosophy as science, metaphor, politics», *PP.* 2, 9-26, especialmente, pp. 21 s.



que tomar distancias con las actitudes post-nietzscheanas más radicales con las que comparte, no obstante, un cierto gesto anti-metafísico.

Diciendo, a la vez, algo semejante y algo diferente de lo que el post-nietzscheano enuncia, el pragmatista propone una «cultura post-filosófica» y se interroga radicalmente

si la filosofía debiera intentar hallar puntos de partida naturales que fueran diferentes de las tradiciones culturales, o si todo lo que la filosofía debiera hacer es comparar y contrastar tradiciones culturales. Este es, de nuevo, el tema de si la filosofía debe ser Filosofía.<sup>19</sup>

La reflexión intelectual de esta cultura post-filosófica, cuyo representante emblemático será el ironista que se nos retrata en *Contingency, Irony and Solidarity*<sup>20</sup>, se acerca más a la crítica cultural, y en concreto a la crítica literaria, que a cualquiera de las variantes racionalistas críticas conocidas de la filosofía occidental. Entre estas actitudes críticas que no abdican de su pertenencia explícita a la tradición racionalista europea y con las que no sería imposible conectar las tesis post-filosóficas de Rorty, cabe contar a la teoría crítica —al menos en sus versiones menos adornadas, pues éstas serían menos claramente racionalistas y tendrían, por derecho propio, más puntos en contacto con determinadas tesis postheideggerianas— o, lo que en parte pudiera ser más sorprendente dada una cierta similitud de temáticas, de actitudes políticas y aún de estilo, al racionalismo crítico de Popper. La forma en que Rorty concibe la crítica cultural pragmatista necesita, tal vez, de mayores matizaciones a la hora de rechazar esa tradición racionalista con la que, como decimos, pudiera tener más de un punto de contacto.

Pero, también, y como veremos a continuación, esa crítica cultural pragmatista se aleja de las enfáticas propuestas filosóficas post-racionalistas que hipostatizan, de nuevo, un ejercicio del lenguaje —el ejercicio poético y el ejercicio del texto— como nuevo *topos* arquimédico. Rorty se acerca a las críticas heideggerianas al programa racionalista cartesianokantiano pertrechado, pues, con buenas razones analíticas que le vacunan contra el énfasis metafísico de la nueva hipostatización lingüística que cree percibir en la filosofía europea y criticará, como veremos a continuación, tanto a Heidegger como a Derrida por no adoptar una concepción «más relajada, naturalista y darwiniana» del lenguaje.<sup>21</sup>

He subrayado la concepción anti-filosófica a la que apunta la consideración pragmatista del lenguaje en el tratamiento de Rorty. Este propone, pues, que nos hallamos en una era postfilosófica y ello a pesar de las resistencias internas a la filosofía analítica al proceso de su pragmatización y a pesar de las reconstrucciones racionalistas, como la

19 CP., XXXVII. Subrayado de Rorty.

20 Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1989. Citaremos CIS y la página.

21 PP. 2, 9, 37.

de Habermas, que intentan, como es sabido, mantener la filosofía o la teoría social en modo post-metafísico<sup>22</sup>. La filosofía debe abdicar de sus pretendidos privilegios epistémicos y culturales, debe trasladar sus anteriores tareas a otras formas de ejercicios del lenguaje, como la literatura, y si quiere sobrevivir continuando su propia tradición intelectual debe limitar sus anteriores pretensiones y convertirse en alguna suerte de saber menor o de saber limitado.

### CONTRA LA METAFÍSICA POÉTICA

Pero para que la filosofía se recomprenda y ajuste su nueva imagen la cultura post-filosófica debe resistirse a una resaca quizá no menos dañina que el afán racionalista y, como hemos apuntado, debe oponerse a los intentos de sublimación del lenguaje hacia los que nos reclaman los cantos de sirena heideggerianos. A pesar del intento de lectura pragmatista de Heidegger —lectura según la cual «creencias y deseos deben comprenderse conjuntamente»<sup>23</sup>— Rorty tiene que reconocer con presteza que el rechazo heideggeriano y el rechazo pragmatista de los supuestos epistémicos y culturales del racionalismo y del cientificismo modernos difieren tanto (a) en sus diversas consideraciones acerca del lenguaje como (b) en su manera de comprender las relaciones entre la filosofía y la política. Veamos a continuación de qué manera Rorty y las corrientes post-nietzscheanas (heideggerianas et al.) difieren en su tratamiento del lenguaje y analizaremos la segunda diferencia, la que atañe a las relaciones entre filosofía y política y a la defensa del liberalismo, en el tercer apartado de este trabajo.

El núcleo del desacuerdo con Heidegger sobre la función del lenguaje es determinante y clarificador y nos ayudará a comprender la forma en que la propuesta literaturizante de Rorty se diferencia tanto de la poética enfática del autor de *Sendas Perdidas* como del textualismo radical de Derrida. Rorty emplea en su discusión con el filósofo alemán el tratamiento de Davidson de la metáfora según el cual, como es sabido, lo metafórico pertenece exclusivamente al ámbito del uso y la metáfora (viva) carece de significado distinto al literal. De ahí que, para Rorty, las metáforas no inventen o abran sentidos no literales, sino que llegan a ser consideradas como poseedoras de significado sólo después, por medio de su uso y consolidación consuetudinaria, es decir, a medida en que dejan de funcionar como metáforas propiamente dichas. Tal concepción, sugiere Rorty, tiene un cierto sentido con la posición heideggeriana (y habría que recordar que nietzscheana) que reconoce un momento de irracionalidad (de negación de la racionalidad ordinaria) en la capacidad de innovación conceptual en un momento histórico dado. Desde la teoría de Rorty, la muerte de las metáforas induce una constante ruptura de los límites fijados desde la literalidad de una cultura lingüística dada, e implica una ruptura de fronteras de lo que esa cultura considera como significado literalmente fijado. Rorty

---

22 Cfr. J. Habermas, *El pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.

23 *PP.* 2, 32.

convierte esa visión de los procesos de literalización de las metáforas en clave de bóveda de una diferencia crucial entre las posiciones pragmatistas y las heideggerianas, pues le permitirá oponer el antifundamentalismo político de las primeras con el fundamentalismo *poético* de las segundas<sup>24</sup>. Mientras que el modelo que Heidegger tiene en mente a la hora de comprender esa ruptura innovadora es el modelo poético que siente nostalgia de la capacidad inventiva de la metáfora cuando la palabra poética se hace usual y se rutiniza, el modelo pragmatista se goza de tal literalización de la metáfora:

El máximo honor que cabe hacerle a las nuevas metáforas, vibrantemente vivas, es ayudar a que se conviertan cuanto antes en metáforas muertas y a que se conviertan en instrumentos del progreso social.<sup>25</sup>

La crítica que Heidegger realiza a la metafísica está ligada a una afirmación del modelo poético. La metafísica es, para el autor de *Ser y tiempo*, al menos en el retrato que de él hace Rorty, «poesía inauténtica, que se piensa como antipoesía, [y] que es de hecho una secuencia de metáforas cuyos autores la concibieron como huidas de la metaforicidad»<sup>26</sup>. De ahí, según el filósofo norteamericano, el intento heideggeriano por romper la naturalidad y la obviedad del lenguaje metafísico, naturalidad u obviedad que encubren, no obstante, una pérdida de la auténtica semanticidad poética, aquélla que se daba, antes del comienzo de la larga andadura racionalista, en el pensamiento griego primigenio. La crítica a la metafísica realizada por Heidegger es, por lo tanto, el testimonio de un olvido. El rechazo del racionalismo no es, en él, la liberación de un error, sino el último episodio en un camino de fracaso.

Pero, se interroga Rorty, ¿tiene Heidegger derecho a esa nostalgia?<sup>27</sup> Heidegger no nos habla de la limitación y de la historicidad de nuestros vocabularios, en constante proceso de mutación, sino, más bien, —dice— de su *oscurecimiento*. La historia heideggeriana del Ser, señala Rorty, confluye en, y conduce a, la misma pasión metafísica, al mismo énfasis metafísico, que parecía querer criticar. Por ello, el pragmatismo sólo podrá reconocerse cercano a Heidegger en la medida en que rechace, a la vez, su sublimación del lenguaje poético; en la medida en que el modelo *poético-metafísico* se sustituya por un modelo distinto, el modelo de *la prosa*, novelístico.

En diversos momentos se percibe en Rorty este mayor aprecio por la prosa que por la poesía. En *Contingency, Irony and Solidarity*, donde la tarea de la crítica filosófica se sustituye por la crítica cultural, por no decir de alto periodismo<sup>28</sup>, (quedando la pri-

24 *PP.* 2, 12 ss.

25 *PP.* 2, 17.

26 *PP.* 2, 37.

27 *PP.* 2, 39.

28 En su discusión con Thomas McCarthy, Rorty sugirió que necesitamos «a bit less theory and a bit more reportage», lo que es similar a lo que ahora comentamos, aunque no sea tan radical, pues sugiere que no podemos prescindir totalmente de la teoría. Cfr. «Truth and Freedom: A Reply to Thomas McCarthy», *Critical Inquiry*, 16,3 (1990) 633-643. La cita de la p. 340.



mera para la formación privada de los ironistas que quieran proseguir la frágil y menor tradición intelectual filosófica), la reflexión de Milan Kundera en *El arte de la novela* se contraponen ventajosamente tanto con la tarea del filósofo como con la del poeta metafísico. El novelista, más que el poeta (o, al menos, éste sin *pathos* sublime alguno), es ejemplo del ironista que se afana por ampliar el canon de las palabras y las metáforas pertinentes<sup>29</sup>. El ironista/novelista inventa nuevos significados, ejerce el carácter abierto de la creación y la inventiva sociales, solventando problemas hasta ahora no conocidos y abriendo posibilidades no pensadas. Ese carácter de ejercicio de apertura de la cultura —una cultura *open-ended* y no clausurada, contra lo que nos sugiere el planteamiento poético heideggeriano<sup>30</sup>— es el que occidente ha desarrollado con la novelística. Frente a Hölderlin (o, precisemos, frente al Hölderlin de Heidegger y a su utopía pastoral), Rorty nos propone una utopía carnavalesca, rabelaisiana, cervantina, dickensiana<sup>31</sup>. Nos propone la utopía de un

(...) gentío de excéntricos que gozan de sus mutuas peculiaridades idiosincráticas, más ávidos de novedad que de nostalgia primordial. Y cuanto más grande, más variado y ruidoso el gentío, mejor.<sup>32</sup>

No se nos escapa el plebeyo, y liberador, olor renacentista de la utopía liberal (¿o libertaria?) de Rorty. El modelo abierto de la novela —frente al modelo de la poesía, que aquí aparece como un modelo clausurado— sirve también de contraposición de dos formas de «intelectual»: el ironista/novelista, de un lado, eleva sus críticas democráticas al pagado énfasis elitista del «sacerdote ascético» heideggeriano; de otro, el sacerdote que se piensa peculiarmente elegido y portavoz de la verdad, de lo Otro, de lo Superior:

Nadie es portavoz de *nada*. Somos todos portavoces de nosotros mismos, habitantes iguales de un paraíso de individuos en el que todos tienen el derecho de ser comprendidos, pero nadie tiene el derecho a mandar.<sup>33</sup>

El énfasis metafísico (*metaphysical urge*) de Heidegger reitera la búsqueda de las esencias de la tradición filosófica occidental y le hace concebir la narrativa como

29 CIS 80 ss.

30 PP. 2, 77s.

31 Me parece dudoso que Dickens cubra todas las tareas asignadas a esta utopía novelesca y polifónica, sobre todo por comparación con otro autor mencionado, Cervantes. El ejemplo que Rorty aporta es más una referencia interna a la cultura anglosajona que una cabal adecuación del novelista inglés a las tareas de esa utopía carnavalesca. En CIS los ejemplos recogidos son Nabokov y Orwell, aunque allí se acentúa el carácter de educación contra el dolor y la barbarie.

32 Cfr. para las ideas de estos párrafos, «Heidegger, Kundera, Dickens», pp. 2, 66-82. La cita de la p. 75.

33 *Ibid.*

género secundario. El «sacerdote ascético» se concibe a sí mismo como alguien distanciado y diferente del resto de los mortales pues se cree en contacto con los dioses, con lo que para él es la visión verdadera del yo, del mundo o de la razón. Frente a esa concepción sacerdotal, Rorty, con Kundera, recoge el *filum* individualista y liberal del género novela —*filum* tantas veces señalado en la crítica literaria europea— y parece contraponerlo con el comunitarismo orgánico que puede percibirse en la utopía forestal de Heidegger, para la cual toda polifonía se comprende como decadencia, como pérdida, y en la que la crítica a esa decadencia se realiza desde una historia del Ser comprendida como poema.

Con esa contraposición entre novela y poesía, entre ironista y sacerdote ascético, entre pragmatismo y énfasis metafísico, Rorty apunta a una reflexión que es sugerente, a la vez que se muestra preso del modelo romántico que critica en Heidegger<sup>34</sup>. En efecto, mientras el modelo textual de la prosa aparece como un modelo abierto que permite ser comprendido dentro de procesos culturales más amplios, parece como si Rorty concibiese el modelo textual de la poesía como un modelo cerrado en el que los mecanismos internos de significación clausuran al texto sobre sí. El modelo del texto-prosa parece remitir, tal como lo comprende Rorty, a prácticas sociales de interpretación y justificación, a lo que podríamos nosotros llamar la construcción continuada del sujeto social. Frente a ese modelo, el del texto poético heideggeriano que Rorty critica se presenta como un modelo clausurado, en el que se haría nacer y morir con cada poema, y en sus límites, un momento y una forma de subjetividad: el sentido poético, y de alguna forma la subjetividad que éste hace nacer, no sobreviviría a los márgenes del poema.

Pero con esa contraposición entre novelística abierta y poesía clausurada, Rorty no sólo rechaza el énfasis metafísico heideggeriano, sino que parece compartir los mismos supuestos de la poética heideggeriana, poética que, al no criticar, tiene que rechazar *in toto*. Si el significado poético permanece en la clausura del poema, habrá que rechazar que éste sea cabal modelo para la literaturización que el pragmatismo propugna y habrá que acudir, consecuentemente, a un género diverso, como es el de la prosa novelística. Lo que Rorty no se cuestiona, no obstante, es la validez de esa comprensión heideggeriana, y romántica, que clausura el significado en el texto. ¿Por qué no podrían ejercicios poéticos interpretarse desde la matriz instrumental del pragmatismo? ¿No sería el tinte metafísico de la poética heideggeriana lo que Rorty habría de combatir, más que la actividad o los lenguajes poéticos mismos que, como tales, son susceptibles de muchas otras lecturas?

Pueden constatarse los límites de esa comprensión del modelo poético que acentúa la idea de su clausura en un ejemplo que cabe considerar privilegiado: el tratamiento que Paul de Man realiza de la autobiografía y de su tropo central, la prosopopeya. Para De Man, que poetiza el texto autobiográfico, éste hace nacer y morir la subjetividad del autor: su rostro se perfila en el texto como una inscripción en una lápida cuya fuerza

---

34 Agradezco a Francisca Pérez Carreño su aclaración de esta idea.

cosificadora petrifica, también, al lector que se detiene a contemplarla. Así, la autobiografía es una tumba de su autor que desvela la radical condición mortal de los hombres. Este sugerente y bello análisis de De Man estaría realizado, no obstante, sobre la aceptación del modelo poético que hemos mencionado y en el que se acentuaría el carácter de clausura y de final que adviene con el proceso de autocreación poética del autor de la autobiografía. Como hemos mencionado, este autor acabaría petrificando y cosificando su subjetividad de autorretratado en los márgenes sepulcrales de su texto, en los cuales habría también nacido<sup>35</sup>. Pero cabe pensar, frente a ese modelo clausurante y mortífero, que sería posible una comprensión diferente de la autobiografía empleando un modelo poético no clausurado, como sería el modelo de la prosa rortiano, kunderiano —o, para el caso, cervantino y montaignesco—. Desde el empleo de esa concepción más «instrumental», por decirlo en pragmatista, esos relatos autobiográficos del yo serían una práctica textual de autocreación y una práctica social de autointerpretación, de «justificación». No es, por lo tanto, exagerado pensar que el modelo poético clausurado —frente a otro modelo poético o frente al modelo prosístico-instrumental— nos permite comprender el propósito de autoaclaración, de autojuicio, de autoreconstrucción que tienen los textos autobiográficos más cruciales de la historia cultural. Sería menester, por lo tanto, sustituir ese modelo de interpretación, y criticar su teoría, más que dar por válida esa teoría y rechazar algunas de sus consecuencias.

La crítica rortiana a Heidegger, y el rechazo que el autor americano hace del modelo poético, tiene un eco en el tratamiento que nuestro autor hace de Derrida, con quien, no obstante, muestra menos distancias y diferencias (sobre todo, y ello es importante, distancias políticas)<sup>36</sup>. Al igual que hizo con el autor de *Ser y Tiempo*, Rorty se apoyará y criticará, a la vez, a Derrida para dejar clara su posición respecto al textualismo radical del autor postestructuralista. Frente a la anulación o nivelación de géneros (Habermas *dixit*<sup>37</sup>) entre filosofía y literatura que Derrida propone, Rorty señalará, tal vez con algo de provocación, que

[s]ólo necesitamos diferenciar entre filosofía y literatura bajo la forma de un contraste (transitorio y relativo) entre lo familiar y lo no familiar, más que en los términos más hondos y excitantes entre lo representacional y lo no representacional o entre lo literal y lo metafórico.<sup>38</sup>

---

35 Para esta discusión sobre la poética autobiográfica de De Man véase el trabajo de Nora Catelli, *El espacio autobiográfico*, Barcelona, Lumen, 1991, especialmente Cap. I. «Prosopopeya: retórica de la autobiografía» pp. 15-52, y C. Thiebaut, *Historia del Nombrar*, Madrid, Visor, 1990, pp. 196-199.

36 Rorty fue de los primeros en discutir filosóficamente a Derrida en Estados Unidos. Véase su «Philosophy as a Kind of Writing: an Essay on Derrida» en *Consequences of Pragmatism, cit.*, pp. 90-109. Aquí sólo se mencionará de pasada el tratamiento que Rorty hace de Derrida. Cfr. «Habermas, Derrida, and the Functions of Philosophy», conferencia en el Instituto de Filosofía, Madrid, 1991 y *Revue Internationale de Philosophie* (en prensa).

37 La expresión procede de J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1988.

38 Cfr. «Deconstruction and Circumvention», *PP* 2 85-106. La cita es de la p. 87.



El texto «sin costuras», sin quiebras internas y sin ulteriores suturas, al que Rorty nos invita con esta anulación de las diferencias de géneros intelectuales no es un texto poético sublime, ni tampoco una específica estrategia de lectura que se convierte en el descubrimiento de un nuevo sentido textual. El mérito de Derrida, sugiere Rorty, no es el asumido propósito filosófico de haber encontrado tal sentido nuevo, propósito que reincidiría en alguna totalizadora perspectiva salvadora bajo la cual se reiterarían ínfulas metafísicas de antaño. No es ése el riesgo. Pero la gran dificultad —como también la de Heidegger— es pretender «superar» la tradición ontoteológica con tal estrategia textualista. Derrida se siente prisionero aún, piensa Rorty, del énfasis filosófico: su tema central, señala, es mostrar cómo el sueño de la filosofía se torna en pesadillas justo en su climax.<sup>39</sup> No cabe negación interna a la filosofía que no sea ella misma filosófica y, por ello, quizá la alternativa hubiera de ser, por el contrario, un nuevo despertar del sueño dogmático. Rorty cree que ese despertar está ya dado en nuestra cultura: el doble gesto derridiano, el decir que muestra su imposibilidad, el texto que se rechaza autoirónicamente, así como la propuesta cuasi-aporética de escritura simultánea de diversos textos para forzar los límites del proceso de significación, quedan traducidos por Rorty en la propuesta de la lectura simultánea de diversos textos, una propuesta que forma parte del mundo carnavalesco y polifónico de nuestra novelesca cultura liberal.<sup>40</sup> Pero a pesar de esa crítica, Rorty deja traslucir su empatía —también compartida, por ejemplo, en términos similares por Richard Bernstein— por el autor de *Márgenes de la filosofía*, en quien ve una formulación de la autonomía y el individualismo del ironista, señalando que

[Derrida] ha hecho por la historia de la filosofía lo que Proust hizo por su propia historia personal: ha puesto en contraste recíproco a todas las figuras de autoridad. También ha hecho lo mismo con todas las descripciones del propio yo que cabe imaginar pudieran hacer esas figuras, consiguiendo que pierda sentido la noción misma de «autoridad» en relación a su obra (...) Ha evitado la nostalgia heideggeriana de la misma manera que Proust evitó la nostalgia sentimental, recontextualizando de manera incesante todo lo que la memoria evoca.<sup>41</sup>

¿Pero qué queda de la oposición entre filosofía y literatura desde esta propuesta de interpretación pragmatista del lenguaje, en la que todos los elementos pierden sus jerarquías canónicas, en la que todo privilegio filosófico es negado y en la que toda sublimación queda obviada? La clausura filosófica —en la que cae el énfasis metafísico de Heidegger— se opone a la insistencia romántica de una continua ruptura o de una continuada aspiración a la iluminación radical. Pero, como muestra el mismo ejemplo

39 *PP*, 2, 93.

40 *Cfr. PP*, 2, 100.

41 *CIS*, 137.

de Derrida —un ejemplo atravesado de tensiones—, la filosofía es sólo un género más, pero un género en el que el contraste entre lo clásico y lo romántico tiene especial importancia y no sólo aquel género que habita por antonomasia en lo clásico. La propuesta de Rorty es, como cabe esperar, una propuesta por un escepticismo algo juguetón, irónico y ecléctico, en el que diversas posiciones se contraponen unas a otras y van ampliando nuestro vocabulario, nuestro canon y nuestro mundo.

## LITERATURA (Y NO FILOSOFÍA) COMO POLÍTICA

Todo ello nos conduce al tercer momento de la reconstrucción de la relación entre filosofía y literatura en los planteamientos de Richard Rorty: las dimensiones prácticas y políticas de su menosprecio de la filosofía y su alabanza de una literatura no sublime, dimensiones prácticas que, como defensa de los ideales democráticos de las sociedades liberales, era un motivo central (junto al rechazo del modelo poético) de la crítica de Rorty a Heidegger.<sup>42</sup> En pocos lugares aparece tan claramente expresada la consecuencia práctica de tal concepción como en *Contingency, Irony and Solidarity*, cuyo carácter provocador, fuertemente irónico muchas veces, no oculta, no obstante, una posición filosófica clara y radical. En cuatro grandes tesis cabe resumir esa toma de postura pragmatista tal como se expresa en este libro, las dos primeras de las cuales han sido parcialmente ya consideradas en lo que hemos dicho: (a) la filosofía debe de abdicar de cualquier pretensión de privilegio epistémico al reconocer que el lenguaje, la subjetividad y la comunidad son ámbitos atravesados de contingencia; (b) la actitud intelectual que corresponde a ese reconocimiento es la del ironista, un impenitente buscador de nuevos lenguajes, creador de nuevas metáforas, cuya vocación es la duda sistemática sobre sí mismo y que amplía sin cesar el canon de los textos pertinentes para pensar su tiempo y los problemas que en él se dan; (c) la filosofía puede tener una función privada, ligada a la autocreación privada del ironista; (d) la dimensión pública —que requiere que desarrollemos las actitudes básicas de la compasión, de la reducción del daño a los demás y de la solidaridad—, se ve mejor servida por los recursos de la literatura. Dado que las dos primeras tesis han sido abordadas, si quiera sesgadamente, en los párrafos anteriores, en lo que sigue me centraré en las dos últimas tesis.

Rorty tiene dos tareas: por una parte, y dada su concepción débil de la filosofía, ha de defender los ideales de cosmopolitismo, tolerancia y solidaridad que caracterizan la tradición liberal democrática del pragmatismo en cuyas filas milita (y que le acercan a otros liberales como Habermas y le distancian de actitudes totalitarias, como las de Heidegger). Esa defensa se realiza, sobre todo, en oposición a las pretensiones fundamentalistas del racionalismo moderno y ha de buscar para esos ideales un alojamiento diferente al que éste aportaba. Pero, en segundo lugar y por otra parte, Rorty ha de

---

42 Véase *PP.* 2, 18, 49.

defenderse también de las acusaciones de irresponsabilidad que le advienen en su defensa de esos ideales modernos una vez se consume el abandono de las metateorías racionalistas en las que anida la defensa clásica de los ideales democráticos. Esas dos tareas, de demolición filosófica y de defensa política, se resumen, así, en la cuestión de cómo establecer una defensa de los valores normativos de la modernidad sin ninguna de sus teorías filosóficas (incluida la que los entiende, precisamente, como «valores normativos de la modernidad»), es decir en cómo comprender los valores de tolerancia cosmopolita sin ninguno de los lastres del representacionismo moderno que inducían teorías del sujeto, de la sociedad o de la historia.<sup>43</sup>

Esa acusación de irresponsabilidad (que probablemente elevarían críticos como Habermas) obedece, según Rorty, al hecho de que la metafísica está entretejida de tal manera en la retórica pública de las sociedades democráticas que todo un conjunto de distinciones que esa metafísica comporta en nuestra tradición —como la distancia entre lo moral-político, que es público, y lo estético, que es privado y contingente— pesan tanto que cualquier propuesta de autocreación innovadora, como la que caracteriza al ironista, queda fácilmente adjetivada de elitista y de socialmente irresponsable. Pero no habría de ser así si entendemos las ideas de responsabilidad y de orden público en términos diferentes y, por ello, la posición de Rorty conducirá a una redefinición de las esferas pública y privada:

[Q]uiero defender el ironismo, y el hábito de tomar la crítica literaria como disciplina básica, contra la crítica de autores como Habermas. Mi defensa se basa en una diferencia firme entre lo privado y lo público. Mientras Habermas considera que la línea de pensamiento ironista que va desde Hegel a Foucault y Derrida es destructora de la esperanza social, yo creo que esa línea de pensamiento es relativamente irrelevante para la vida pública y las cuestiones políticas. Los teóricos ironistas (...) me parecen insustituibles en nuestro intento de construirnos una imagen privada, pero casi sin interés cuando de política se trata.<sup>44</sup>

Rorty invierte, pues, las relaciones entre lo público y lo privado, relaciones que se configuraron en la sociedad moderna a la vez que determinaron sus espacios y ámbitos normativos. La dimensión pública, que era el reino de la argumentación y de la racionalidad, que era el espacio del contrato social y de la dimensión normativa de la justicia y que requería del «pegamento» que suministraban las ideas ilustradas de universalidad y racionalidad, se troca ahora en el ámbito de la solidaridad expresiva, de

---

43 «Queremos narrativas de creciente cosmopolitismo, pero no narrativas de emancipación», *PP*, I, «Cosmopolitanism without emancipation: A response to Jean-François Lyotard», pp. 211-222. La cita es de la p. 213.

44 *CIS*, 83 y «Habermas, Derrida, and the Functions of Philosophy», cit., donde desarrolla estas mismas ideas.



la creación de nuevas metáforas sociales. La dimensión privada, que en la tradición occidental era el lugar de la estética, de las emociones y de la irracionalidad, es ahora el lugar de la duda sistemática del ironista. Rorty señala con claridad esta ubicación de la crítica, y de la crítica filosófica en los procesos privados. No obstante, su posición quizá sea preocupantemente simplificadora por lo que respecta a los procesos de socialización, individuación y constitución de identidad en sociedades complejas y reflexivas como las contemporáneas, pues segrega sin mucho fundamento la duda sistemática del ironista filósofo de, por ejemplo, la reconocida capacidad que posee la literatura de criticar el mundo social existente y de ampliar lo que concebimos como posible; en el mismo sentido, Rorty supone también, de manera no muy justificable, que la literatura induce menos la duda que fomenta la bondad social. Con esa concepción que segrega —injustificadamente— la crítica filosófica, reservada al ámbito privado, del carácter educativo-crítico de la literatura, señala Rorty:

No puedo imaginarme una cultura que socializara a su juventud haciéndola dudar sistemáticamente de su propio proceso de socialización. La ironía parece ser algo inherentemente privado.<sup>45</sup>

La inversión de público y privado, por una parte, y de filosofía y literatura, por otra, tiene raíces más lejanas en los planteamientos de Rorty. En el contexto de su discusión con el proyecto cartesiano-kantiano de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, y con el lenguaje todavía epistemológico de los planteamientos de ese libro, Rorty había señalado:

Dado que el lenguaje es un Espejo de la Naturaleza «público», así como el pensamiento lo es «privado», parece que deberíamos ser capaces de reformular muchísimas cuestiones y respuestas cartesianas y kantianas en términos lingüísticos (...)<sup>46</sup>.

Con aquella propuesta Rorty apuntaba a que las teorías que pudiéramos formularnos en términos internos (privados) eran irrelevantes en términos públicos, externos. De igual forma, cabe decir ahora, el sistema escéptico de la duda del ironista (las diversas teorías que nos formulamos sobre el mundo, etc.) son también irrelevantes en términos públicos. En este ámbito requerimos, como antes citábamos, «menos teorías y más reportajes». Para Rorty, pues,

la asociación que el metafísico hace entre su teoría y la esperanza social y entre la literatura y la perfección privada queda invertida en una cultura

---

45 *CIS*, 87.

46 *Cit*, p. 197.

ironista liberal (...) [en la que] la filosofía se ha hecho más importante en la prosecución de la perfección privada que en cualquier otra tarea social.<sup>47</sup>

Existe una fuerte razón filosófica detrás de esos supuestos del metafísico que critica Rorty, y a la misma se dirige su análisis, aunque tal crítica no aparezca en el primer plano, más llamativo o político-cultural, de sus últimos trabajos. Como vimos, Rorty acepta, con buenas razones analíticas, la crítica davidsoniana a la separación entre esquema y contenido en la que quiere encontrar una formulación contemporánea de una actitud pragmatista y con tal crítica articula su rechazo del representacionalismo de la filosofía racionalista moderna. Pero, ese representacionalismo y esa división entre esquema y contenido y muchas de sus versiones (por ejemplo, a priori/a posteriori o universalismo/particularismo) estaban a la base de la comprensión moderna de las instituciones liberales. El mecanismo del contrato social ha de primar, en efecto, intereses universales o universalizables sobre intereses particulares para justificar normativamente el orden social. Para ello, esas teorías contractualistas se apoyan crucialmente sobre aquellos supuestos epistémicos rechazados por Rorty e intentan establecer sistemas de argumentos, de razones, que posean un carácter no contextual, no provisional ni *ad hoc*, y acuden para ello bien a la naturaleza humana, bien a una estructura de preferencias racionales relativamente fija, estrategias todas de fundamentación que constituyen un lugar recurrente al cual acuden los individuos para poder justificar aquel orden normativo. Al suprimir tal posibilidad de fundamentación racional, el pragmatismo rortiano —que es cabal y apasionadamente liberal— ha de buscarle otro acomodo no racionalista-moderno a esas instituciones<sup>48</sup>. Ese acomodo se le asignará ahora a la política y a la literatura y se subrayará el carácter de ésta como depositaria de la experiencia histórica de una comunidad y como educadora de la sensibilidad.

Hemos visto anteriormente cómo Rorty suscribía los valores individualistas y democráticos del pragmatismo y cómo encontraba en la novela un género adecuado para la expresión y fomento de tales ideales. La tercera parte de *Contingency, Irony y Solidarity* está dedicada a mostrar de qué manera las aportaciones de Nabokov y de Orwell son testimonio de eficaces fomentos de la lucha contra la crueldad y su discusión de Kundera y Dickens, antes referida en oposición al «sacerdote ascético» heideggeriano, se encamina en el mismo sentido. Para la perspectiva de Rorty, como ya hemos citado, no necesitamos, en términos públicos, teorías críticas de la sociedad, teorías de la justicia o filosofías políticas, sino más y mejor literatura, más y mejores novelas.

Pero quizá las cosas no puedan ser tan sencillas como se nos presentan en esas

---

47 CIS, 94.

48 No creo que sea ajena a este campo de problemas la reinterpretación pragmatista de Rawls que Rorty lleva a cabo en ese trabajo crucial para su pensamiento que es «The priority of democracy to philosophy», *PP.* 1, 175-196, donde se centra —lógicamente— sobre la tercera parte de *A Theory of Justice* y en los últimos trabajos más pragmatizantes del profesor de Harvard. Tampoco creo ajenas a estos problemas las mismas vacilaciones rawlsianas respecto a cómo interpretar su kantismo.

propuestas. Así, no es tanto la defensa del proyecto racionalista cuanto la inevitabilidad de una teoría social no trascendentalista lo que constituye el núcleo de la reciente crítica de Thomas McCarthy a Rorty.<sup>49</sup> Es más, y contra el argumento de Rorty de que no necesitamos, con razones pragmatistas, teoría social alguna, sino más y mejores fomentos de la sensibilidad cosmopolita y tolerante, McCarthy argumentará que la esfera social requiere una crítica radical, como la que los primeros pragmatistas reconocieron en el primer liberalismo y como la que ellos mismos quisieron ejercer<sup>50</sup>. Con ello McCarthy no trata de defender en primer plano las formas de teoría que Rorty critica ni sus privilegios epistémicos autoconcedidos<sup>51</sup>, cuanto de mostrar la inevitabilidad de alguna forma de teoría social si es que ha de haber alguna forma de crítica social. La alternativa a tal crítica no sería la posibilidad de inventar, como ironistas, nuevas estrategias para resolver nuevos problemas sino, por el contrario, sería afrontar el riesgo de dejar todo intocado en el actual desorden mundial. Y, en este caso, McCarthy parece tener a buena parte de la tradición pragmatista de su parte, aunque ello le hubiera de inducir a compartir muchas críticas rortianas al representacionismo y al racionalismo modernos. Esto último sucede, de hecho, tras la des-trascendentalización de la teoría crítica y su paulatino acercamiento a la perspectiva crítica del pragmatismo, empezando por el pragmatismo clásico de Dewey, que tiene lugar en un sector significativo de la filosofía social americana y del que son ejemplo Richard Bernstein y el citado Thomas McCarthy.

## CIERRE: ALGUNAS LECCIONES DEL PRAGMATISMO

Pero, así las cosas, habría que concederle a Rorty que la polémica es ya una polémica interna al campo pragmatista (o a la filosofía social después de su giro pragmatizante) y a sus tradiciones y no sería ya una polémica entre el pragmatismo y las tradiciones racionalistas de la filosofía clásica. La articulación precisa entre filosofía y literatura (ya sea en la forma «escandalosa» de Rorty o en el reconocimiento del papel de alguna teoría social en la crítica pública) parece pasar por alguna asunción y reinterpretación de la propia tradición americana, tradición cuyos perfiles más claros

---

49 «Philosophy and Social Practice: Richard Rorty's «New Pragmatism»» y «Postscript: Ironist Theory as a Vocation» en *Ideals and Illusions*, Cambridge, MIT Press, 1991, (existe trad. castellana de A. Rivero, *Ideales e Ilusiones*, Madrid, Tecnos, 1992) pp. 11-34 y 35-42. El segundo texto es contestación a la contestación de Rorty citada en la n. 28.

50 McCarthy cita, al respecto, a Dewey y su afirmación de que «si el radicalismo puede definirse como una percepción de la necesidad de un cambio radical, todo liberalismo que no sea hoy también radicalismo es irrelevante y está condenado al fracaso», cit. p. 42.

51 McCarthy no afronta la crítica rortiana a Habermas y a estos privilegios epistémicos, aunque le formula al autor alemán sus propios reparos. Defiendo una interpretación de la teoría social crítica de McCarthy como inserta en un giro pragmático de la filosofía contemporánea en «¿Una pragmatización de la teoría crítica? (El doble gesto de Thomas McCarthy)», *Isegoría*, 5 (1992) pp. 167-176.



empiezan a reconocerse ahora<sup>52</sup>. Mas tal vez no podamos aún comprender cuál va ser el resultado de ese reajuste y reapropiación actualmente en curso en tantos debates sobre la herencia interna americana. Pero, no obstante, y como conclusión, cabe extraer algunas consecuencias de esa discusión.

En primer lugar, y por lo que a la *vigencia de la tradición pragmatista* refiere, cabe señalar que su contextualización en los términos recién apuntados induce un conjunto de valores positivos. Un primer efecto, que era un supuesto del punto de partida rortiano, es que la filosofía deja de pensarse en términos universalistas, aunque reafirme no obstante y con fuerza mayor su cosmopolitismo. Se trata, incluso en la propuesta de McCarthy, de analizar la forma en que estas sociedades democráticas pueden extraer de sí la fuerza misma de la crítica y de qué manera pueden afrontar el diálogo con otras culturas. Un segundo efecto lógico es que la filosofía deja, por ello, su carácter fundamentalista y se hace post-metafísica. A partir de ello podemos pensar que la tradición pragmatista en sus diversas versiones (más fuertemente «desconstruccionistas» o más «reconstructivas») se presenta con una vigencia insustituible y que de alguna forma marca un punto de no retorno para la filosofía moderna (sobre todo en sus versiones continentales postilustradas). El carácter de puente transcultural y transoceánico que reviste la reflexión de Rorty facilita ese inevitable cuestionamiento, aunque se presente a veces en forma de provocación malsonante a los oídos académicos.

Rorty no es sólo un ejemplo de asombroso diálogo intercultural, sino que también lo es de reconstrucción de la tradición filosófica americana y de su reactualización.<sup>53</sup> Este ejercicio de reajuste de la tradición (por encima del relato hasta ahora dominante en la filosofía analítica y de sus raíces lógico-positivistas) es un ejercicio, también, que quiere estar a la altura de los problemas de nuestro tiempo, pues plantea lo que quizá pudiéramos considerar si no el tema de nuestro tiempo sí uno de sus problemas filosóficos centrales: cómo comprender y activar los valores de la modernidad sin ninguna de sus metateorías o, al menos, sin aquéllas que no son sostenibles una vez que se consideran inválidos los supuestos epistémicos de la metafísica, del ser y del lenguaje, de la conciencia y la subjetividad, de la sociedad y del orden de lo público. La presencia de la filosofía pragmatista en la filosofía europea se realizó, en beneficio de esta última, limándole el aguijón a aquella actitud iconoclasta que hoy quiere recuperar Rorty y que se convierte, tal vez, en el más radical de sus retos, a saber, negarle a la filosofía su lugar preeminente en el conjunto del saber y arrancarle sus privilegios epistémicos. Curiosamente, en esa tarea no estaría sólo el nuevo pragmatismo de Rorty, sino coincidirían también la filosofía analítica de Davidson e incluso el último Habermas. La reconstrucción de esa tradición pragmatista es, por lo tanto, inseparable de la

---

52 Cfr. Cornell West, *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*. Madison, Univ. of Wisconsin Press, 1989.

53 Véase, sobre todo, *CP.*, 37-59, 72-89 y la insustituible historia condensada de la filosofía americana reciente en las pp. 211-230. También su comentario sobre Santayana («Professionalized Philosophy and Transcendentalist Culture», *CP.* 60-71, muestra un afán de retorno a los tiempos pre-positivistas como denuncia político-académica.

actualización de su problemática en estos términos; y a la inversa, su vigencia sólo es posible en la medida en que esa tradición se reactualice.

En segundo lugar, y en lo que se refiere a la reflexión *sobre las relaciones entre filosofía, teoría social y literatura*, cabe señalar que la crítica a la teoría que Rorty establece se realiza sobre la base de la identificación de ésta última con la metafísica y que la propuesta de articular la crítica social como crítica literaria se realiza, a su vez, sobre la base de la desteorización de esa actividad. Un programa tal vez no tan escandaloso, pero quizá más eficaz —incluso según los estándares del mismo pragmatismo—, sería establecer una mayor continuidad entre ambos ejercicios. Esa nueva fijación de fronteras —frente al *Anschluß* del territorio filosófico por parte del textualismo y frente al intercambio de los mismos (público/privado) en la propuesta de Rorty— es un tema determinante en el momento presente y aparece no sólo en la definición de la agenda filosófica en sentido estricto (análisis de la identidad personal y colectiva, formas y procesos de significación y razonamiento, etc.) sino también en la de la crítica cultural. Una de las virtualidades de los planteamientos pragmatistas ha sido mostrar las similitudes entre las estrategias de la filosofía, de la crítica literaria y de la literatura misma como prácticas sociales de justificación que operan como procesos de recontextualización de significados socialmente dados. Pero, a su vez, una de las dificultades de tal propuesta es la indiferenciación de los instrumentales analíticos con el que operan esas diversas tradiciones discursivas y el riesgo de confundir herramientas y usos. Así, aún aceptando que la filosofía no es sino un género literario más, habría que definir el posible carácter diferencial de ese género, y no sólo desde una teoría textual de los géneros sino, sobre todo, desde una aproximación pragmática a sus usos sociales.

Por último, y sobriamente, cabe extraer una tercera consecuencia de todo ello: al igual que la contemporaneidad de los problemas planteados en el pragmatismo tiene que ver con la reactualización de su tradición (y viceversa), podemos sospechar que la posibilidad de *nuestra reflexión sobre las relaciones entre filosofía y literatura habrá de tener que ver también, aunque no exclusivamente, con una revitalización de nuestra propia tradición cultural*. Por emplear el catálogo de temas sobre los que Rorty insiste, ni el yo, ni el lenguaje, ni la comunidad, tienen en nuestra tradición intelectual el carácter ontológico que el pragmatismo ha criticado. Muchos de los temas a cuyo debate asistimos (por razones azarosas de biografías culturales) en los términos recogidos en estas páginas pueden ser descubiertos como temas posibles en esa tradición: la búsqueda de lenguajes literarios como vehículos de problemas filosóficos y su encarnadura es temática de Unamuno y de Zambrano; el carácter educador de la retórica forma parte del ejercicio filosófico de Ortega que incorpora también la literatura a su problemática. Pero, sería también necesario hacer contemporáneos esos temas, como acabamos de señalar acontece en la actualización del pragmatismo, pues el riesgo de repetir cansinamente el gesto retórico de nuestros mayores no es menor que el de reiterar su regeneracionismo (aunque ambas cosas sean infinitamente preferibles a la banalización cultural sistemática). Pero todo eso es, claro está, otro problema.

(Marzo 1992)