

Pragmatismo y Neopragmatismo (A partir de R. Rorty)

GABRIEL BELLO REGUERA*

Resumen: En este artículo se reconstruyen los momentos e ideas básicas del pragmatismo a lo largo del siglo XX, en su diálogo crítico con la filosofía hasta desembocar, con R. Rorty, en el neopragmatismo. Se sitúa la posición histórica y el núcleo teórico del neopragmatismo, y se termina con un apunte sobre la convergencia de las críticas a la propuesta neopragmatista. La argumentación se apoya en la versión pragmática del lenguaje y su significado, así como en el valor ético y político de este enfoque, que lleva al pragmatismo y al neopragmatismo a una tensión continua con los enfoques epistémicos de la filosofía.

Palabras clave: pragmatismo, neopragmatismo, pragmática, significado, democracia, no crueldad, solidaridad, contingencia, etnocentrismo.

Abstract: This article reconstructs the main times and ideas of the critical encounter of the pragmatic movement with the European philosophy, from the later XIX century to the Rortyan neopragmatism in the later XX. In between the article sets the historical position and the theoretical core of neopragmatism, and ends pointing at the common direction of the critical trends to it. The line of argument is supported by the pragmatic explanation of language and meaning, and by its ethical, political and democratic value, which puts pragmatism and neopragmatism to a continuous strain with the epistemological oriented philosophy.

Key words: pragmatism, neopragmatism, pragmatics, meaning, democracy, non cruelty, solidarity, contingency, ethnocentrism.

La obra de Rorty es voluminosa y la bibliografía sobre ella prácticamente inabarcable. Ante este hecho he optado por abordar tres aspectos de la misma que constituirán otras tantas partes de mi intervención. La primera está dedicada al pragmatismo como tradición de pertenencia, formación y desarrollo de la obra de Rorty. La segunda se centra en el neopragmatismo, su especificidad histórica y su propuesta teórica. La tercera, finalmente, trata de situarlo ante los focos de la crítica.

1. El pragmatismo

El pragmatismo clásico nació del intento de articular filosóficamente la cultura norteamericana cuando Norteamérica se estaba convirtiendo en una Gran Sociedad y, más aún, en Gran Potencia Imperial, cristalizada en 1898 a expensas del Imperio Español, al que puso fin en Cuba y Filipinas (uno de los pragmatistas clásicos, W. James, hermano del novelista H. James, fue anti-

* Dirección postal: Facultad de Filosofía, Campus de Guajara, 38071 La Laguna (Tenerife). Tf.: 922.317890. E.mail: gabello@ull.es.

R. RORTY, *El giro lingüístico del pragmatismo*, Barcelona, Paidós, 1990; y es autor de *La construcción ética el otro*, Oviedo, Ediciones Nobel, 1997; «Ética y poética: desde un punto de vista pragmático» (1992).

belicista en aquella ocasión). Con todo, en aquel momento la Sede Imperial seguía estando en Europa: el Imperio Británico, cuya cultura se proyectaba poderosamente, con el idealismo alemán sobre una Norteamérica culturalmente inexperta.

Esta génesis histórica del pragmatismo marcará tres de sus rasgos básicos. El primero es su formación y desarrollo en *diálogo crítico* con la filosofía europea moderna¹: el idealismo alemán, el empirismo inglés y el racionalismo cartesiano francés con su raíz platónica. El segundo es su orientación preferentemente *práctica*, hacia una ética y una política democráticas, que contrasta con el teoreticismo autoritario (simbolizado en el Filósofo Rey) de la filosofía europea, surgida y desarrollada mayormente en sociedades predemocráticas. En tercer lugar, la sustitución del determinismo ético que subyace a la filosofía cristiano-hegeliana de la historia, por el indeterminismo del azar que produce las mutaciones biológicas en la teoría darwinista de la evolución, que cristaliza en la contingencia del pluralismo democrático.

El diálogo crítico del pragmatismo con la filosofía europea llegó a constituirse en una de las constantes de la filosofía del s. XX a ambos lados del Atlántico. Sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, cuando Norteamérica sustituye a Gran Bretaña como Potencia Imperial. Sin embargo, este diálogo crítico ha sido escasamente atendido en España (a diferencia de otros países europeos), quizá por haber sido humillada por Norteamérica en 1898. Trataré de sugerir sus momentos y fases más significativos hasta llegar a Rorty.

La primera fase, de formación y difusión, corre a cargo de Charles S. Peirce y William James, muertos ambos al borde de la Primera Guerra Mundial. Para mi argumento, la contribución más relevante de Peirce es su creación de la *semiótica pragmática* o, lo que viene a ser lo mismo, del pragmatismo semiótico. Aquí es donde hay que situar la famosa «máxima pragmática» según la cual, el significado de una idea o de un signo hay que buscarlo en los efectos prácticos (de conducta) que produce. Uno de estos efectos es la verdad como consenso a largo plazo entre investigadores, con lo cual Peirce desplaza la verdad de una proposición de su relación con el pasado a su relación con el futuro. Esta caracterización inicial del pragmatismo permite, por un lado, situar adecuadamente el sentido de la «pragmática» como enfoque del lenguaje diferenciado de la sintaxis y la semántica, y, por otro, distinguir el pragmatismo filosófico del popular, identificado con el interés prioritario en las consecuencias inmediatas (políticas y, sobre todo, económicas) de la conducta. Lo que se suele asociar a la especificidad de la cultura norteamericana o «norteamericanismo».

Más próxima a esta imagen popular puede parecer la versión de W. James quien, dada la marginación académica y social de Peirce, fue el verdadero representante y difusor del pragmatismo en sus comienzos. Para James el pragmatismo es un método para resolver disputas metafísicas. Dos ideas o dos sistemas de ideas rivales son diferentes si producen conductas diferentes, en caso contrario significan lo mismo. Se trata, pues, de un método que tiene que ver con la verdad de las ideas y, en fin de cuentas, con la idea de verdad. James es claro en este punto. Una idea es una parte de la experiencia, que sirve como instrumento para entrar en una relación satisfactoria con otras partes de la experiencia. La verdad, por su parte, es una de estas ideas: un instrumento al servicio de una experiencia más satisfactoria. La frase «más satisfactoria» se refiere, por un lado, al grado de integración de la experiencia y, por otro, al sentimiento de valor y placer (en el sentido ético y estético del término) que produce tal integración. En este contexto escribe James la frase que parece haber aproximado más el pragmatismo filosófico a su imagen popular: «El pun-

1 Por lo cual yo tiendo a pensar que en el pragmatismo hay un elemento poderosamente postmoderno.

to de vista instrumentalista sobre la verdad de nuestras ideas significa su capacidad para «funcionar» («work»)².

Esta frase de James habrá de ser una de las pruebas de cargo contra el pragmatismo en manos de críticos como Russell, que inicia, ya antes de la Primera Guerra Mundial, una larga y agria polémica sobre la verdad que hará extensiva a Dewey y a su lógica. La razón profunda de esta reacción es la posibilidad misma de la crítica. La filosofía europea clásica la vincula usualmente a una categoría filosófica fuerte, con autoridad indiscutible y única, como la verdad o la racionalidad. Sin embargo el pragmatismo tiende a asociarla al pluralismo democrático. Russell escribía en 1908:

La novedad esencial del pragmatismo está en que admite, como base para la creencia de *cualquier clase* la satisfacción que pueda derivarse de mantenerla, y no la simple satisfacción teórica que la ciencia busca [...] por eso se adapta igualmente bien a la democracia en el interior y el imperialismo en el exterior³.

La crítica de Russell parece acerada y certera pero tiene dos dificultades. Lo que le achaca al pragmatismo es, irónicamente, una práctica habitual de la monarquía constitucional británica, a la que él pertenecía como ciudadano: ser democrática en el interior e imperialista en el exterior. Por otro lado, la reflexión metaética ha establecido desde Hume que la verdad empírica o fáctica no es ni un criterio de valor en sí misma ni de ella se puede inferir ningún juicio de valor. Esta conclusión metaética debería haber desanimado a los críticos del pragmatismo por su falta de respeto filosófico a la categoría de verdad, pero siguen en el empeño como aun ocurre con algunos críticos de Rorty.

James muere en 1910 y Peirce en 1914, cuando podemos considerar cerrado el período de formación del pragmatismo pero no el de su difusión. James había sido un Profesor de éxito y un conferenciante muy popular e influyente tanto en Norteamérica como en Europa (Inglaterra: el imperio de entonces) y sus ideas le sobrevivieron ampliamente. A partir de aquí, la periodización del pragmatismo es, como todas, problemática, y a ese título presento la mía.

La segunda fase del pragmatismo es de desarrollo y consolidación y yo la centraría en Dewey, cuya enorme influencia cubre las dos décadas comprendidas entre las dos guerras mundiales, y resucita cuarenta años después, en la década de 1980, con Rorty, aunque sólo sea en el ámbito académico⁴. La aportación decisiva de Dewey es la transformación del pragmatismo filosófico en metodología democrática, sobre lo cual gira toda su obra. La democracia de Dewey es, aproximadamente, la que puede representar hoy el ala radical del partido demócrata norteamericano, cuyo equivalente europeo era la socialdemocracia anterior a las rebajas forzadas por la crisis del «Estado de bienestar» (de donde salen las «terceras vías» de la década de 1990).

Pero ¿en qué consiste el pragmatismo como método democrático? Lo resumiré en dos puntos. Primero: la atención sistemática a las *consecuencias* de nuestras acciones y *prácticas sociales* que,

2 W. James, *Essays in Pragmatism*, Nueva Yor, Hefener Publishing, 1948, p. 148. Se trata de una selección de textos a cargo de A. Castel, y la frase en cuestión procede del libro *What Pragmatism Means. A New Name for Old Ways of Thinking*, Nueva York, 1907.

3 B. Russell, *Los problemas fundamentales de la filosofía*, Madrid, 1968, pp. 136 y 157 (el texto original procede del artículo «The Transatlantic Truth», *The Albany Review*, Enero, 1908, uno de los traducidos en el volumen).

4 Tiene lugar con la publicación de *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1952 (vers. cast., Madrid, Tecnos, 1996), caps. 3 y 5.

por su parte, son consecuencias de las creencias más o menos compartidas y el lenguaje en que se expresan. Segundo: la gestión de tales consecuencias debe ser democrática, esto es, correr a cargo de todos los implicados en dichas consecuencias, directa o indirectamente; aunque, de hecho, tal gestión corre a cargo del Estado y el Gobierno, sus miembros son elegidos por todos para que les representen y repudiados cuando dejan de hacerlo. Esta metodología general se lleva a cabo mediante tres tipos de tareas que hacen efectiva la participación democrática: la educación, la comunicación y la investigación. La educación, para iniciar a los individuos en la vida de la comunidad democrática y convertirlos en miembros competentes. La comunicación es la que crea comunidad (opinión pública) y hace posible que el control de las consecuencias sea común y compartido. La investigación, en fin, (en la que se incluye la investigación periodística) nutre la educación y la comunicación de conocimiento social riguroso y disciplinado. Cuando estos tres procedimientos democráticos funcionan bien, se puede decir que la participación democrática es plena y que existe un público autoorganizado democráticamente.

Coherente con su compromiso democrático, Dewey procede a una «reconstrucción de la filosofía» (que no es otra que la europea) con un doble objetivo: expurgar sus categorías elementales del autoritarismo de su base social, entre feudal y absolutista, y redefinirlas en términos coherentes con la metodología democrática. Esta revisión de la tradición filosófica la contrastará Rorty con la que lleva a cabo Heidegger por la misma época (período de entre Guerras), con ventaja para el primero debido, precisamente, a su compromiso democrático, frente al autoritarismo nazi del segundo. En este contexto, es conveniente recordar que la decidida apuesta de Dewey por la democracia se produce en la misma época en la que más de media Europa estaba debatiéndose entre el nazismo y estalinismo. El primero duró hasta 1945 en Alemania y en media Francia, la colaboracionista, y hasta la década de los 70 en España, Portugal y Grecia. El segundo hasta 1992 en La URSS y en algunos Partidos Comunistas occidentales, y hasta 1999 en la Yugoslavia de Milosevic (entregado al Tribunal Internacional de La Haya creado para juzgar crímenes de guerra nazi-stalinistas perpetrados en Bosnia).

La tercera fase cubre desde finales de los años treinta hasta finales de los setenta y en ella tienen lugar dos hechos muy significativos para el diálogo entre el pragmatismo y la filosofía europea. Se trata, por un lado, de la publicación de los *Collected Papers*⁵ de Peirce, bastante olvidado hasta entonces, y de la llegada de dos grupos de filósofos europeos a Norteamérica huyendo del nazismo: uno de miembros del Círculo de Viena (Carnap, Neurath, Reichenbach, etc.), con su neopositivismo lógico, y poco después otro de miembros de la Escuela de Frankfurt pertrechados de su teoría crítica. La interacción entre el pragmatismo y estas dos corrientes filosóficas europeas produce efectos diversos, algunos opuestos, pero a la larga enriquecedores.

Primero: la difusión del neopositivismo y su método de análisis lógico aplicado al lenguaje de la ciencia absorbe al pragmatismo, centrado con Dewey en la ética y la política. No lo impide una cierta colaboración inicial que permite a Dewey contribuir con un volumen sobre la teoría del valor al Proyecto neopositivista de la *Enciclopedia de la Ciencia Unificada* (1939). Resultado de esta interacción entre pragmatismo y neopositivismo son figuras como Quine, Sellars, Davidson o el propio Rorty. Quine, por ejemplo, es discípulo de Dewey y de Carnap en la Columbia University de New York y el resultado es, ante todo, un epistemólogo, no un filósofo moral y político como habrá de llegar a ser Rorty. Por otro lado, sin embargo, la publicación de los seis volúmenes de Peirce y su recepción introduce la pragmática y su perspectiva en el análisis del lenguaje, que viene a

⁵ *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. de Ch. Hathorne y P. Weiss, 1935.

complexificar el enfoque lógico-semántico de los neopositivistas. Saldrán de aquí dos líneas de trabajo sobre la pragmática: una en filosofía del lenguaje, inaugurada por la obra de Ch. Morris, *Signos, lenguaje y conducta* (1946) y otra en ética y metaética abierta por la obra de Ch. Stevenson, *Ética y lenguaje* (1944), que constituye un punto de no retorno en el análisis del lenguaje moral.

Con la Escuela de Frankfurt y su teoría crítica el problema es similar sólo que en el registro cultural y, andando el tiempo, ético y político. Primero se produce una reacción crítica fuerte contra el pragmatismo y la cultura norteamericana de masas como industria cultural en obras como la *Crítica de la razón instrumental* de M. Horkheimer (escrita en los años cuarenta aunque publicada en 1969) que arremete contra el instrumentalismo de Dewey, *El hombre unidimensional* de H. Marcuse (1954). La querrela de Horkheimer contra Dewey y su instrumentalismo es análoga a la de Russell contra James: la ausencia de una categoría crítica fuerte que en su caso es la Racionalidad, cuyo perfil conceptual es, irónicamente, una de las carencias más sonadas de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Será la segunda generación, en concreto Habermas, la que se dedicará a una árdua reconstrucción de esta categoría pero, otra vez irónicamente, a partir de la pragmática puesta en circulación por Peirce. Pero esto nos desplaza ya a otra fase del diálogo que estoy intentando reconstruir.

Comienza ésta en 1967 con la publicación de una monografía de Apel sobre Peirce, que lo rescata para la ética de su reclusión en la figura de un lógico y filósofo de la ciencia, auspiciada por el del Círculo de Viena; y termina con la obra de Rorty, aun abierta, uno de cuyos últimos volúmenes es, precisamente, una reinterpretación del pragmatismo como anti-autoritarismo⁶ (un conjunto de lecciones dadas en la Cátedra Ferrater Mora de la Universidad de Girona en 1996). El Peirce de Apel es alguien que, al final del s. XIX, llevó a cabo la *transformación semiótica* de la filosofía trascendental alemana: la sustitución de las ideas por los *signos* como objetos primarios de la filosofía y de la conciencia por la comunidad como intérprete de los mismos⁷. Este gesto de Apel constituye toda una consagración histórica del pragmatismo, el movimiento filosófico genuinamente norteamericano, desde el corazón filosófico de Europa. Pero Apel cobra un peaje por este reconocimiento: la transcendentalización de la semiótica en la dirección de una «pragmática transcendental». Su método consiste en aplicar a la experiencia comunicativa, intersubjetiva, el método de análisis transcendental o reconstrucción de sus condiciones *a priori* de posibilidad, que Kant había aplicado a la experiencia subjetiva, cognitiva, moral y estética. Pretende, así, Apel restaurar el déficit normativo de la pragmática empírica iniciada por Morris y Stevenson y seguida por el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* (1954), y el Austin de *Cómo hacer cosas con palabras* (1963). De la iniciativa apeliana saldrá, asimismo, la pragmática universal de Habermas, quien, andando el tiempo, no dudará en incorporar la antropología semiótica destranscendentalizada otro pragmatista clásico, G.H. Mead, como uno de los ingredientes de su pensamiento postmetafísico⁸. Sea cual sea el balance final, la obra de Apel y Habermas, dos de los filósofos más influyentes de las últimas décadas del siglo XX, no sería lo que es sin la vigorosa influencia de la semiótica pragmática o del pragmatismo semiótico de Peirce y sus herederos.

El último episodio de esta cuarta fase es la publicación, en 1979 (el mismo de *La condición postmoderna* de J.F. Lyotard), de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*⁹, seguida en 1982 por *Las consecuencias del pragmatismo*. Estas dos obras pueden ser vistas como los documentos fundacionales

6 R. Rorty, *El pragmatismo, una versión (Antiautoritarismo en epistemología y ética)*, Barcelona, Ariel, 2000.

7 K.O. Apel, «De Kant a Peirce: la transformación semiótica de la filosofía trascendental», en su *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, Vol. II.

del neopragmatismo (en cuyo campo lógico yo incluiría a filósofos franceses como Derrida, Lyotard, Foucault). Trataré de caracterizarlo por su posición histórica y su propuesta teórica.

2. Neopragmatismo

Compartiendo la perspectiva pragmática abierta por Peirce, Rorty va justo en la dirección contraria de Apel y Habermas. Lo que señala la dirección de Rorty es la des-transcendentalización radical de la filosofía con el objetivo de democratizar el valor y el juicio de valor moral y político. Por eso sustituye como héroe filosófico a Peirce por Dewey, asociado a Wittgenstein y Heidegger, para añadir después a Gadamer y Sartre y, andando el tiempo, a Foucault y a Derrida. Sin embargo, la versión que da Rorty de sus afinidades es más sutil de lo que parece. El mismo ha aclarado que por más que disienta filosóficamente de Habermas no deja de sentirse políticamente afín al compartir con él el proyecto democrático. Sin embargo, su proximidad filosófica con Foucault y Derrida, no le impide distanciarse del anarquismo de ambos por considerarlo dañino para la democracia.

El significado de esta «posición» histórica está en su proyecto de recuperar la inspiración ética y política, democrática, de lo que cree ser el mejor pragmatismo, el de Dewey, de su reducción a teoría del conocimiento o epistemología después de su «encuentro» con el empirismo o positivismo lógico. Este es el trasfondo de la sustitución de la epistemología por la hermenéutica en el último capítulo de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, cuyo significado metódico es el desplazamiento de categorías epistémicas como la verdad y la objetividad, como criterios últimos de decisión, por categorías éticas como la autocreación y la solidaridad. Este desplazamiento cristaliza en el de la conmensuración y su valor epistémico, por la conversación y su efecto edificante o constructivo: ético y político. Aquí hay que ver la motivación profunda de la deconstrucción que Rorty lleva cabo en este libro de la filosofía moderna, de orientación cognitivo-epistémica, a partir de Descartes, Locke y Kant, incluida la filosofía analítica del lenguaje, cuyo despiece ya había llevado a cabo en su Introducción a *El giro lingüístico*¹⁰. Más al fondo el neopragmatismo supone una modificación radical de la tradición clásica articulada en dos momentos. Primero, la deconstrucción de la ética socrática del «conócete a ti mismo» (y las diversas variantes cognitivistas), a partir del compromiso anti-esencialista y anti-naturalista, según el cual no hay ninguna esencia o naturaleza humanas (del yo) que conocer. Segundo, la adopción de una ética entre romántica y democrática (pragmatista) del «créate a ti mismo o construye tu propia identidad». No, sin embargo, como un lobo estepario e insolidario, a la manera nietzscheana, sino en conversación solidaria, mutuamente educadora, con los otros». Y en este proceso de creación y construcción de una identidad solidaria, «no hay más constricciones que las conversacionales»¹¹.

Esta perspectiva neopragmática será desarrollada y reafirmada críticamente en la obra posterior de Rorty, entre la que cabe destacar *Contingencia, ironía y solidaridad* (1989) y los tres volúmenes

8 J. Habermas, «¿Qué significa pragmática universal?», en *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989 (el trabajo cit. es de 1976). *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990 (ed. al., 1988), III.8: «Individuación por vía de socialización. Sobre la teoría de la subjetividad de G.H. Mead».

9 R. Rorty, *Philosophy and Mirror of Nature*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1979.

10 R. Rorty, comp., *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago, University of Chicago Press, 1967. La versión castellana, a mi cargo, de la Introducción a este volumen puede verse en R. Rorty, *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós, 1990.

11 R. Rorty, *Consecuencias...*, p. 247.

de los *Philosophical Papers* (1991 los dos primeros y 1998 el tercero). Ya he dicho que la inspiración democrática de Rorty le viene de Dewey, pero últimamente la extiende a W. Witman y a R.W. Emerson¹², y la utiliza con triple propósito: recuperar el orgullo norteamericano después de la humillación de Vietnam, tanto dentro como fuera de los Estados Unidos; contrarrestar el antinorteamericanismo suscitado en casi todo el mundo por la prepotencia y la brutalidad de la oligarquía norteamericana¹³, y situar a la filosofía norteamericana a la altura intelectual de la europea clásica con una ligera ventaja: su compromiso originario con la democracia y el anti-autoritarismo.

Una diferencia decisiva entre Rorty y sus clásicos es que éstos discutían con una Europa que venía siendo la sede del Imperio, desde el Romano hasta el Inglés, y, por lo tanto, de la cultura imperial e imperialista. Mientras que Rorty escribe desde la consciencia del desplazamiento de la potencia imperial de Europa a Norteamérica, al mismo tiempo que trata de proyectar su cultura en una imagen no imperialista. A pesar de ello, Rorty ha podido ser visto como la voz narcisista del academicismo norteamericano (R. Bernstein y C. West) o, peor aún, de la Sociedad Nordatlántica rica y postmoderna: la Norteamérica Imperialista soberbia y prepotente. Rorty no es del todo ajeno a esta paradoja. De hecho, en la obrita que acabo de citar, Rorty expresa el deseo de que una unión futura de Estados Unidos y Europa —que él imagina socialdemócrata, de izquierda reformista— llegue a formar una federación Noratlántica que ejerza liderazgo político sobre todo el espacio de la globalización económica. A esta federación que margina olímpicamente a la ONU, la denomina Rorty «parlamento de la Humanidad».

4. El núcleo teórico del neopragmatismo

En lo que resta me gustaría tocar el núcleo teórico de la filosofía de Rorty: i) su compromiso ético en torno al que gira todo lo demás; ii) su antifundamentalismo o autiautoritarismo filosófico; iii) su método pragmático-conversacional contingente; iv) su articulación del espacio conversacional: a) dentro de las sociedades democráticas de cultura occidental en torno a la separación público/privado), y b) hacia fuera de estas sociedades —que hoy ya son multiculturales—, en relación con las no occidentales, bajo la figura de un etnocentrismo abierto.

Comenzaré por un texto de la Introducción a *Contingencia, ironía y solidaridad* (p. 17) en el que Rorty traza el retrato del «ironista liberal», la compleja figura que condensa todos los problemas que acabo de apuntar:

...los liberales son personas que creen que los actos de *crueledad* son *lo peor* que se puede hacer. Empleo el término «ironista» para designar a esas personas que reconocen la *contingencia* de sus creencias y de sus deseos más arraigados: personas lo bastante historicistas y nominalistas, para haber abandonado la idea de que esos deseos remiten a algo que está más allá del tiempo y del azar. Los ironistas liberales son personas que, entre esos deseos imposibles de fundamentar, incluyen sus propias *esperanzas* de que el sufrimiento ha de disminuir, que la humillación de los seres humanos por otros seres humanos ha de cesar (subrayado mío).

12 R. Rorty, *Achieving our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge (Mass.), Harvard U.P., 1998.

13 A cuya «ley de hierro» atribuía G. Vidal, el triunfo de la derecha republicana en las recientes elecciones norteamericanas (*El País*, 31-12-2000).

Este párrafo define al liberal por su compromiso axiológico, ético integrado por los siguientes elementos: la creencia moral básica, elemental, de que la crueldad o humillación innecesaria de los seres humanos constituye el mal radical, y que el valor ético cardinal es la solidaridad; la apuesta ético-política contra el primero y en favor del segundo, con la esperanza de que el mal radical no solo habrá de disminuir sino de desaparecer (mediante la acción política); la creencia filosófica de que los dos elementos anteriores son contingentes: de que las dos creencias morales básicas carecen de un fundamento último, y de que no hay ninguna garantía objetiva del fin del mal y de la realización del bien. Me extenderé un poco sobre este conjunto de creencias.

Rorty no entiende la solidaridad únicamente en términos de «ayuda humanitaria» (aliviar el dolor orgánico, que los seres humanos compartimos con los demás animales), sino que la ve como la preocupación por el daño más o menos irreparable a la *identidad* de las personas (por ejemplo expulsándole de un país al que llegan como emigrantes sin papeles). Este daño es la humillación definida como «dolor de identidad», un dolor específicamente humano, que no compartimos con los demás animales porque ellos carecen de identidad lingüística. La solidaridad se relaciona con la identidad de otro modo. La identidad propia es, en parte, resultado de la *auto-creación* —concepto tomado de Foucault y Nietzsche—, tarea y efecto de la condición de artista de la propia vida que es la propia obra. Pues bien: uno puede estar tan absorto en la creación de la propia identidad que puede llegar a ser indiferente ante los otros. Esta indiferencia es ya una forma de crueldad, de la que el esteticismo y cierto anarquismo constituyen sus dos figuras elementales. Su único límite es la solidaridad que, de este modo, constituye el rostro ético del ironista.

Pero esta ética afronta un límite metaético: la *contingencia* en dos acepciones. Contingencia es, en primer lugar, la abolición del determinismo ético procedente del mito cristiano del fin del mal, garantizado por la Providencia Divina y por las leyes de la historia y su cumplimiento como *happy end* que la tradición marxista, supuestamente atea, redefine como Revolución. Esta abolición del determinismo ético no es posible sin la abolición del determinismo histórico y su efecto radicalmente indeterminista. Contingencia es, en segundo lugar, el reconocimiento a que el ironista se ve obligado de la gratuidad radical de sus creencias y deseos morales más arraigados, y de la imposibilidad filosófica de fundamentar los valores con los que está comprometido a muerte. En otro texto del mismo libro (p. 91) Rorty presenta al ironista como un anti-fundamentalista radical cuando escribe:

Llamaré «ironista» a la persona que reúna estas tres condiciones: 1) tenga dudas radicales y permanentes acerca del léxico último que utiliza habitualmente, porque han incidido en él otros léxicos, léxicos que consideran últimos las personas que ha conocido; 2) advierte que un argumento formulado con su léxico actual no puede ni consolidar ni eliminar esas dudas; 3) en la medida en que filosofa acerca de su situación, no piensa que su léxico se halle más cerca de la realidad que los otros o que esté en contacto con un poder distinto de ella misma. Los ironistas propensos a filosofar no conciben la elección entre léxicos ni como hecha dentro de un *metaléxico neutral y universal* ni como un intento de ganarse un camino a *lo real* que esté más allá de las apariencias, sino simplemente como un modo de enfrentar lo nuevo con lo viejo (números y subrayados míos).

Resumiendo: el ironista se identifica por sus dudas radicales acerca de su léxico último: aquél en el que expresa los valores con los que se compromete (hasta morir: Rorty sigue a Dewey en esto).

y por el reconocimiento de su incapacidad para remediarlas. Esta incapacidad surge de su *incredencia* en un ámbito de validez metalingüística universal —llámese Metafísica en el sentido amplio del término: incluida la teología, o Razón, incluida la pragmática trascendental—, aquel tipo de lenguaje que pudiera officiar de «espejo de la naturaleza». Por contra, el ironista está convencido de la contingencia radical del lenguaje. No sólo por su pluralismo etnocéntrico, sino también por su condición originariamente metafórica, por la imposibilidad de una relación necesaria entre el lenguaje y una realidad exterior y anterior (pasada), como la definida por la teoría clásica de la verdad como correspondencia.

Las consecuencias de este antifundamentalismo radical son, entre otras, las siguientes.

Extensión de la contingencia del lenguaje al yo y a la comunidad. De donde emerge una imagen postmetafísica del hombre y su mundo social a la que, si conviene alguna denominación, es la de *democrática*. No como descripción de cómo son las cosas hoy, ya de suyo, sino de cómo pueden ser en el futuro que, en fin de cuentas, inspira la visión pragmatista del significado a partir de Peirce: el espectro de efectos hipotéticos o verosímiles que el uso (comunicativo) de los signos *podría* producir en nuestra conducta.

Imposibilidad de un razonamiento concluyente a partir de una premisa incondicionada que officie de fundamento último. Este método se sustituye por la *analogía* o comparación que, en el léxico de Rorty, se denomina «redefinición» o «recontextualización»¹⁴. Imposibilidad, por lo tanto, de un razonamiento concluyente a la hora de elegir una ética, incluidos los derechos humanos. Lo único que cabe aquí es un compromiso como el que define al liberal: un compromiso autoconsciente de su carencia de fundamento racional último. La única raíz de la ética se da en la tradición de los sentimientos morales —la *simpatía* de Hume, a quien menciona explícitamente, pero no a Rousseau y su compasión/piedad—. Aunque, en su caso, el sentimiento moral básico es la *sensibilidad* hacia el dolor y la humillación de los otros¹⁵.

Prioridad de la democracia sobre la filosofía. La democracia no se fundamenta en nada anterior, exterior o más poderoso que ella misma y los compromisos axiológicos de sus miembros. La filosofía es un método de autorreflexión de la democracia sobre sí misma mediante la conversación dialógica, que es la que forma y reforma las identidades democráticas¹⁶. Y etnocentrismo. Toda conversación está *situada* en algún punto del espacio-tiempo: luego, es radicalmente etnocéntrica o etnocentrada (no necesariamente etnocentrista). El etnocentrismo rortyano tiene, entonces, la intención de no convertir el propio etnos o la propia parroquia en «la humanidad universal» a la que tan propensa ha sido la filosofía europea clásica desde el primer capítulo de la *Política* de Aristóteles, que identificaba la identidad humana con la identidad de los atenienses varones, adultos y libres (y se la negaba a las mujeres, los esclavos y los extranjeros). En todo caso, el etnocentrismo de Rorty está mediatizado por la solidaridad: la preocupación por el daño a la identidad de los otros, a quienes se trata de convertir en «uno de los nuestros». Y a definir nuestro propio *etnos* como el de aquellos que dudan de su propio etnocentrismo: de si es suficientemente sensible ante el dolor y la humillación de los otros¹⁷.

14 Cfr. *La filosofía y el espejo...* cit., cap. VIII, y «La indagación como recontextualización», en *Objetividad, relativismo y verdad*, cit.

15 *Contingencia, ironía...* cit., p. 216.

16 Cfr. «La prioridad de la democracia sobre la filosofía», en *Objetividad...* cit.

17 Cfr. *Contingencia, ironía...* cit., p. 216.

5. Valoraciones críticas

El espectro de la crítica anti-rortyana es muy amplio. Sobre Rorty han llovido críticas de estudiosos del pragmatismo clásico como Bernstein y Tiles; de filósofos analíticos y neopragmatistas como Putnam; de adictos a la hermenéutica histórica, como G. Wranke y G.B. Madisson, y la hermenéutica transcendental como K.O. Apel; de representantes y seguidores de la teoría crítica como T. McCarthy y el propio Habermas; y de feministas de amplio espectro como N. Frazer y S. Lovibond. Como tengo que ser muy sintético, concentraré toda esta batería de críticas en un punto: la supuesta inconsistencia interna del liberal ironista, la figura emblemática de Rorty. Como liberal, se compromete a muerte con la no-crueldad y la solidaridad y, como ironista, con la contingencia filosófica de sus valores éticos. Pues bien, la crítica aduce que este segundo compromiso, el filosófico, es una ruina en sí mismo y arruina al primero, el ético-político. Es una ruina en sí mismo por prescindir de la idea de Verdad, la categoría que encarna la más alta autoridad filosófica y que oficia de Fundamento Racional. Y arruina al compromiso moral, porque la ausencia de fundamento argumental desarma al juicio moral de su potencial crítico en cuestiones políticas y sociales. Aquí coincide, curiosamente, la crítica de izquierda y de derecha. La primera, con la acusación de que Rorty, teórico de la no crueldad, es ciego para la crueldad del capitalismo norteamericano. Y la segunda, que la ausencia de un criterio moral bien fundado deja la democracia desarmada ante el desorden y la subversión. La respuesta de Rorty se concentra en un punto: el anti-autoritarismo tanto en filosofía como en política y, como contrapartida, la defensa de la democracia como prioritaria a la filosofía. La necesidad de un fundamento moral último y universal no es más que la nostalgia de una Autoridad Suprema en acuestiones morales de raíz teológica y, a fin de cuentas, patriarcal. La existencia de esta Autoridad Moral Unica atenta contra el pluralismo democrático: es anti-democrática. De aquí, concluye Rorty, la necesidad de radicalizar la filosofía moderna (secularizar la secularización), cuyo concepto de Razón Normativa Universal es un vestigio del Autoritarismo teológico y, en fin de cuentas, del autoritarismo político que mimetiza.

En la práctica, la apuesta liberal es ineficaz por gratuita: no hay nada, ninguna autoridad o poder que obligue al liberal a serlo. Y no lo hay porque esa autoridad o poder sólo puede ser la Verdad. Y Rorty se desembaraza de ella, como ocurría en los viejos y buenos tiempos del pragmatismo de James. Aquí coinciden, curiosamente, las críticas de los adictos a la verdad epistemológica o semántica, verdad-correspondencia, entre los que hay neopragmatistas y especialistas en Dewey, que hacen una lectura diferente de la de Rorty (Putnam, Tiles, Bernstein); las críticas de discípulos de Gadamer que prefieren una lectura epistémica, y no ética, de *Verdad y método* (G. Wranke y G.B. Madisson); y las críticas de los adeptos a la teoría crítica tardía y su doble énfasis en la verdad: por un lado, en la verdad empírico-semántica, dado el valor que conceden a la investigación científico-social, y por otro, en la verdad-consenso base de su ética cognitivista, fundada en una redefinición de la razón en términos comunicativos.

Desde estas posiciones teóricas se han emitido sobre Rorty juicios éticos y políticos muy duros. El cargo general es que la ausencia en su obra de un *fundamento moral universal* vuelve imposible cualquier juicio crítico solvente, aunque después se discrepe en la interpretación de dicho criterio universal. Para Apel y sus adeptos (como mi colega y amiga A. Cortina) el compromiso etnocéntrico y contextualista de Rorty se coloca entre el cinismo y la oligofrenia, y frente a ello esgrimen la pragmática transcendental como norma moral fundamental y fundamentadora. Apel sostiene que con intelectuales como Rorty no se puede hacer nada contra el nazismo, y A. Cortina, aduce que para etnocentrismo lo mejor es el fundamentalismo islámico. Por su parte, Habermas, ha incluido a

Rorty entre los filósofos postmodernos que desacredita sin contemplaciones en *El discurso filosófico de la modernidad* (1985). Entre otras cosas por seguir vinculados a una teoría nietzscheana del lenguaje, metafórica o tropológica, esteticista, cuando la filosofía puede proporcionar, ya, una teoría del lenguaje que es, a la vez, una teoría normativa de la racionalidad comunicativa. No faltan, sin embargo, habermasianos como T. MaCarthy, que insatisfechos con el universalismo pragmático del maestro, retornan a los ideales normativos ilustrados y, en fin de cuentas, a las «ideas transcendentales» de Kant.

Por último, seguidores de Rorty en la revitalización del pragmatismo como C. West, le acusan de haber provocado una revolución pero sólo en la Academia y aun así sólo en ciertos círculos, y esgrime la marginalidad en que deja el neopragmatismo la realidad afroamericana. Esta crítica está cercana de quienes acusan a Rorty de que, pese a ser un teórico de la no crueldad, es bastante ciego para la crueldad que provoca la democracia norteamericana realmente existente, tanto dentro como fuera de sus propias fronteras. El broche de oro de la crítica es que hasta el propio inspirador de Rorty, Dewey, fue mucho más radical en su crítica ética y política de la sociedad norteamericana y su oligarquía. Rorty, todo lo más, no pasaría de ser una versión bastante *light* de Dewey. Y todo ello porque, en fin de cuentas, Rorty no habría logrado la doble urna de cristal de su narcisismo moral: primero, la del narcisismo académico de la mayoría de los intelectuales norteamericanos y, después, el narcisismo norteamericano endémico, sólo que reforzado por su condición de superpotencia única y, rizando el rizo, narcisismo cultural del nacionalismo norteamericano. Este sería el sentido último del neopragmatismo como revitalización del pragmatismo clásico: la recuperación del orgullo americano después de la herida narcista de Vietnam en la que el antiamericanismo endémico de la izquierda académica no cesa de hurgar.