

Humanitas

Universidad Autónoma de Nuevo León
Anuario del Centro de Estudios Humanísticos

Núm. 38 Vol. I
Enero-Diciembre 2011

Filosofía



UANL®



Dr. Jesús Áncer Rodríguez
Rector

Ing. Rogelio G. Garza Rivera
Secretario General

Dr. Ubaldo Ortiz Méndez
Secretario Académico

Lic. Rogelio Villarreal Elizondo
Secretario de Extensión y Cultura

Dr. Celso José Garza Acuña
Director de Publicaciones

Lic. Alfonso Rangel Guerra
Director del Centro de Estudios Humanísticos
Editor responsable

Mtro. Francisco Ruiz Solís
Corrección de estilo y cuidado editorial

Lic. Juan José Muñoz Mendoza/Lic. Claudio Tamez Garza
Diseño

Lic. Adriana López Montemayor
Distribución nacional e internacional

Humanitas, Año 38, Nº 38, Vol. I. *Filosofía*. Enero-Diciembre 2011. Fecha de publicación: agosto 20 de 2012. Revista anual, editada y publicada por la Universidad Autónoma de Nuevo León, a través del Centro de Estudios Humanísticos. Domicilio de la publicación: Biblioteca Universitaria Raúl Rangel Frías, piso 1º, Av. Alfonso Reyes, No. 4000 Nte., Col. Regina, Monterrey, Nuevo León, México, C.P. 64440. Tel. + 52 81 83294000 ext. 6533. Fax: +52 81 83 29 40 00 ext. 6556. Impresa por la Imprenta Universitaria, Ciudad Universitaria s/n, C.P. 66451, San Nicolás de los Garza, Nuevo León, México. Fecha de terminación de impresión: agosto 27 de 2012.
Tiraje: 500 ejemplares.

Número de Reserva de Derechos al uso exclusivo del título *Humanitas* otorgada por el Instituto Nacional del Derecho de Autor: 04-2009-091012392000-102, de fecha 10 de Septiembre de 2009. Número de certificado de licitud de título y contenido: 14,909, de fecha 16 de agosto de 2010, concedido ante la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. ISSN: 2007-1620. Registro de marca ante el Instituto Mexicano de la Propiedad Industrial: 1,169,990.

Las opiniones y contenidos expresados en los artículos son responsabilidad exclusiva de los autores.
Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier forma o medio, del contenido editorial de este número.

HUMANITAS ANUARIO

CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS DE LA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Director Fundador

Agustín Basave Fernández del Valle

Director

Alfonso Rangel Guerra

Jefe de la Sección de Filosofía

Cauhtémoc Cantú García

Jefe de la Sección de Letras

Alma Silvia Rodríguez Pérez

Jefe de la Sección de Ciencias Sociales

Ricardo Villarreal Arrambide

Jefe de la Sección de Historia

Israel Cavazos Garza

ANUARIO
HUMANITAS 2011

Filosofía

Cuauhtémoc Cantú García
Coeditor

Sentido, función y actualidad de la filosofía política en las democracias contemporáneas*

Rafael Enrique Aguilera Portales**
UANL

*Esta gente no quiere hacerse cargo del gobierno,
sino del Departamento de lengua y literatura.*
Irving Howe, *Socialism and America*

Introducción

SIN DUDA, RICHARD RORTY CONSTITUYE uno de los pensadores norteamericanos contemporáneos más preocupados sobre el presente y futuro de la filosofía en el nuevo contexto cultural, un intelectual que ha tratado de formular un diagnóstico crítico y reflexivo sobre su sentido, función y posibilidad de su pervivencia. En la actualidad, la excesiva academización,

* El presente trabajo constituye una reelaboración de un pequeño fragmento del libro titulado *Democracia, liberalismo político y derechos humanos en la Teoría Política de Richard Rorty* que publiqué en la Editorial Dykinson, (Madrid) en la colección Filosofía del Derecho y derechos humanos del Instituto de derechos humanos “Bartolomé de las casas” de la Universidad Carlos III de Madrid.

** Coordinador del Departamento de Filosofía del Derecho del Centro de Investigaciones Jurídicas y Criminológicas de la Universidad Autónoma de Nuevo León, Profesor titular de teoría política y jurídica de la Facultad de Derecho y Criminología, miembro del Sistema Nacional de Investigadores (CONACYT).

profesionalización y especialización de la Filosofía¹ ha conducido a nuestra disciplina humanística hacia un callejón sin salida, un camino sin retorno o una especie de torre de marfil dentro y fuera de la universidad. En este sentido, podemos evaluar la posición filosófica que adopta Rorty desde diversas lecturas e interpretaciones. Por un lado, podemos verlo como un profeta apocalíptico de la muerte de la filosofía general y, específicamente, de la filosofía analítica contemporánea. Y, especialmente de su disolución académica en una cultura postfilosófica. Por otro lado, podemos observarlo como un reformador crítico de la filosofía, no demasiado lejos de la posición filosófica de Marx en la *Undécima tesis sobre Feuerbach*² donde afirma: “*Los filósofos se han limitado de interpretar el mundo de diversos modos; de lo que se trata es de transformarlo*”. Las interrogantes que inmediatamente nos asaltan son: ¿Cómo concibe Rorty el papel de la filosofía? ¿Cuál sería su función específica en el contexto de pensamiento postmoderno? ¿Qué rol ocupa el filósofo profesional dentro de la conversación cultural de occidente? ¿Qué diferencia podemos

¹ En la actualidad, la filosofía se encuentra institucionalizada en los sistemas educativos, aunque débilmente, y es considerada un modo de conocimiento más que un modo de sabiduría o actitud vital. Esta disciplina ha incrementado los medios de indagación e investigación sobre muchas temáticas humanas. Pero la “filosofía profesional” no creó nada (al contrario, de cierta forma, des-creó muchas cosas), simplemente procesó e interpretó la finitud de una manera determinada. El desamparo queda oculto o camuflado debajo de las formas profesionalizadas de filosofar, tanto en la filosofía analítica como, por ejemplo, en los estudios de los “especialistas en Nietzsche”. La fragilidad intrínseca a todo filosofar (a todo vivir) queda disfrazado en una manera aparentemente firme, segura y técnica de “dominar los asuntos” y “construir argumentos”; pero ni siquiera así consigue la filosofía esconder su desamparo original.

² Por tanto, de acuerdo con la famosa *Undécima tesis sobre Feuerbach* la filosofía se ha dedicado a contemplar la realidad y la necesidad actual radica en la transformación radical de la realidad. La filosofía de la praxis marxista pretende eliminar la ideología desvelando las verdaderas relaciones de producción. De esta forma, el pensamiento práctico es necesariamente revolucionario. Una filosofía real debe ser materialista, explicar las cosas por sí mismas y, por tanto, incidir dialécticamente en ellas -puesto que el pensamiento no es más que otro acto de la actividad práctico-productiva. *Vid.* MARX, Karl, *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, México, Ed. Grijalbo, 1970, pp. 9-12.

establecer entre la filosofía con respecto a otros modos de saber como el literario, artístico o científico? ¿Estamos llegando a la disolución y conversión de la filosofía en un nuevo género cultural como la crítica cultural? ¿Puede ofrecer Rorty una propuesta interesante para la función que debe ocupar la filosofía en el momento actual? ¿Qué posición ocupa la filosofía en una cultura post-metafísica, post-trascendental y post-positiva como la actual?

1. Deconstrucción de la tradición epistemológica cartesiana-lockeana-kantiana

“Captar la propia época con el pensamiento es a las humanidades lo que la resolución de dilemas es para la ciencias.”

Rorty, R., *Filosofía y futuro*

Nuestro tiempo se caracteriza por un malestar en la cultura en general y de un modo específico en la filosofía.³ En el momento presente, la filosofía no está viviendo sus mejores momentos. La experiencia de la modernidad ha significado que el hombre se ha encontrado enteramente a solas en su propio escenario existencial, es decir, que vivimos un momento de nihilismo absoluto, radical y decadente. Nuestra civilización⁴ nos ha conducido hacia un

³ FINKIELKRAUT, A.: *La derrota del pensamiento*. Barcelona, Anagrama, 1987.

⁴ Sin duda, el siglo XX constituye un acontecimiento moral singular, pues los hechos que se dieron ponen de relieve la enorme capacidad de destrucción, barbarie y crueldad de la que es capaz el ser humano. El totalitarismo expresó y plasmó la fórmula de “*todo es posible*”. Guernica, Auschwitz, Gulag e Hiroshima siguen siendo los símbolos trágicos de una humanidad derrotada, rota, escindida, dividida. El otro, el diferente, el extranjero, el exiliado, el inmigrante, el judío ha escrito la historia moral de Occidente. *Vid.*, ZAMBRANO, María, *La agonía de Europa*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1945; GRAY, John, *Perros de paja*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 215. Véase también GLOVER, Jonathan, *Humanidad e inhumanidad. Una historia moral del siglo XX*, (trad. Marco Aurelio Galmarini), Madrid, Cátedra, 2001; FOSTER, Ricardo, “Después de Auschwitz: la persistencia de la barbarie”, en *Crítica y Sospecha* (los claroscuros de la cultura moderna), México, Paidós, 2003; SCHUMUCLER, H. “Formas de Olvido”, *Pensamiento de los confines*, n°1, 1995; BENJAMIN, Walter, “Experiencia y pobreza” en *Discursos interrumpidos I*, (trad. J. Aguirre), Madrid, Taurus, 1973.

nihilismo que podemos expresar como experiencia de inanidad, desnudez, inconsistencia e incoherencia. Un nihilismo débil y cansino que nos invade por todos lados en nuestras sociedades materialistas de consumo de masas. Nuestra cultura moderna se expresa a través de la potencia tecnológica más intensa que ha dejado al hombre contemporáneo ante una situación de indigencia y pobreza, una situación de desarraigo y carencia de sentido en la vida. La filosofía parece sumergida en una curiosa enfermedad, una crisis peculiar; pero al mismo tiempo se exhibe segura y omnipotente como si se dispusiera a vivir su eterna juventud. Sobre este aspecto, incluso podemos encontrar una cierta similitud, respecto de la cultura y la filosofía, con la Atenas sofística del Siglo V a.C. o las ciudades europeas del siglo XVIII gobernadas por filósofos ilustrados.

La idea de que existe una disciplina autónoma llamada “*filosofía*”, distinta de la religión y la ciencia, con capacidad de emitir juicios e interpretaciones sobre ambas posee un origen muy reciente. Cuando Descartes y Hobbes atacaban “*la filosofía de las escuelas*” no pensaban que ellos estaban sustituyéndola por una filosofía nueva y mejor, una mejor teoría del conocimiento o una mejor metafísica, sino que aportaban una contribución intelectual valiosa que nos ayuda a descifrar el universo humano y físico. En este periodo histórico, no se disponía de una idea de la “*filosofía*” misma, en el sentido en que se entiende actualmente y como posteriormente se consagró en el siglo XIX como materia académica autónoma e independiente.

La filosofía históricamente se caracterizó por ser una búsqueda de la verdad (*metafísica*) y, posteriormente, por una búsqueda de certeza (*epistemología*). En este sentido, desde sus inicios sustituyó a la religión, la creencia popular y la costumbre como una garantía permanente y segura de valores epistemológicos metafísicos y morales. La filosofía comenzó a perder su interés por lo eterno y sagrado con Giordiano Bruno y Francis Bacon, que fueron los primeros filósofos que tomaron

conciencia de la pérdida de este interés. Incluso, mirando hacia atrás vemos a Descartes y Hobbes como “*iniciadores de la filosofía moderna*”,⁵ aunque ellos pensaban que su función cultural consistía en liberar la filosofía de otros saberes, la cuestión que Locke denominó “*la guerra entre ciencia y teología*”⁶ Hobbes, Descartes, Copérnico, Giordano Bruno y Galileo luchaban para conseguir un mundo intelectual más seguro y fiable,⁷ es decir, tratar de emancipar a la filosofía y la ciencia del excesivo poder de la religión. La filosofía y la ciencia se habían convertido en este periodo en esclava y subordinada de la teología. La cosmovisión imperante era la religiosa por encima de cualquier otra. La religión había constituido la fuente primordial de conocimiento y la Iglesia tenía suficiente *autoritas* como para realizar intromisiones ilegítimas en cualquier ámbito del

⁵ HOBBS, Thomas, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, trad. Manuel Sánchez Sarto, F. C. E., México, 1940, (original en inglés 1651); MACPHERSON, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*, Barcelona, Fontanella, 1970.

⁶ La separación entre Iglesia y Estado ayudó a generar un proceso de desteocratización del Estado, este acontecimiento histórico supuso un momento decisivo en la modernidad política y jurídica occidental. El pluralismo político, ideológico y religioso, fundado en el principio de la tolerancia como “*valor de convivencia política*” ha encontrado su reconocimiento formal y material en la construcción del Estado democrático de Derecho. Vid. GARCÍA-PELAYO, Manuel, *El reino de Dios, arquetipo político*, Madrid, Revista de Occidente, 1959. Véase también ESCÁMEZ, Sebastián, “El retorno de la tolerancia como retorno de lo político: liberalismo, pluralismo y comunitarismo contemporáneos”, en Rafael del Águila, Sebastián Escámez, José Tudela (eds.), *Democracia, tolerancia y educación cívica*, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2008, pp. 186-210.

⁷ Giordano Bruno fue el ejemplo más claro y vivo de un hombre que pagó con su propia vida su disidencia intelectual. Acusado de herejía por la Inquisición y encarcelado por ésta, durante los ocho años que permaneció en prisión, se negó a retractarse de sus ideas. Mantuvo firmes sus convicciones, y justo antes de escuchar la sentencia final, respondía a los jueces que le condenaron a muerte: *Tal vez pronunciáis la sentencia con más temor del que yo experimento al recibirla*. Corría el año 1600 cuando Giordano Bruno, tras rechazar a su confesor, fue quemado vivo en la plaza romana de Campo di Fiori. Paradójicamente, cuatro siglos más tarde fue elevada una estatua en el mismo lugar, que reza: *Por el siglo XX, por él adivinado*. Galileo sería otro disidente histórico, firme defensor de la doctrina copernicana y la concepción heliocéntrica del universo, no dudó en enfrentarse y cuestionar el poder de la Iglesia.

conocimiento humano. Estos intelectuales no se veían a sí mismos como pensadores que estaban proporcionando “*sistemas filosóficos*” específicos, sino como constructores del florecimiento de la investigación en matemáticas, astronomía y mecánica, es decir, como liberadores de la vida cultural y científica occidental.

Por ejemplo, pensemos solamente como el paradigma aristotélico-ptolemaico⁸ que funcionó durante catorce siglos y fue sustituido, posteriormente, por un nuevo paradigma científico más sencillo, explicativo y simple como el modelo astronómico copernicano. El Cosmos aristotélico consistía en un sistema cerrado, finito y teológicamente ordenado. Dicho sistema cósmico estaba impulsado por un motor inmóvil que proporcionaba un movimiento eterno y permanente. La tierra era una esfera (figura geométrica perfecta) que ocupaba el centro del universo y alrededor de la cual giraban todos los astros.

Por tanto, la energía de los filósofos se dirigió a la demarcación de la actividad filosófica y científica con respecto a la religión. Y cuando se ganó la batalla de la secularización en la investigación, el conocimiento y las universidades⁹ se pudo plantear la demarcación entre filosofía y ciencia. Posteriormente, la epistemología kantiana impuso la moderna distinción: filosofía y ciencia, una demarcación que llegó a imponerse gracias a la idea de que el núcleo neurálgico de la filosofía estaba constituido por la “*teoría*

⁸ El cambio de paradigma ptolemaico por el copernicano se produjo entre otras cosas, por la reducción de pequeñas discrepancias que los sucesores de Tolomeo tenían hacia su modelo teórico, ya que las predicciones y los cálculos no eran del todo exactos y precisos. La astronomía llegó a un punto de crisis donde se podía ver una exacerbación de la complejidad de la astronomía que sucedía cada vez más rápido con respecto a la exactitud de esta. KUHN, T., *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 1971, pp. 115-11; KUHN, T. *La Revolución Copernicana*, Ariel, Barcelona, 1978.

⁹ La religión había sido el elemento definitorio de la identidad personal, social y política durante toda la Edad Media (*paradigma teocéntrico*); pero el nuevo contexto político exigía el reconocimiento de aquellos que profesaban otras religiones distintas (*paradigma antropocéntrico*). La Reforma supuso un claro avance en el desarrollo y reconocimiento de las libertades de conciencia, pensamiento y libertad de culto y confesión.

del conocimiento”,¹⁰ una teoría distinta de las ciencias particulares y concretas.

En la modernidad, surgió un nuevo espíritu de cambio y progreso, de novedad que propició el paso hacia la revolución científica del siglo XVI y el nacimiento de la ciencia moderna¹¹ con su nueva metodología científica. Tras el declive del Imperio Romano, la Iglesia ocupó el vacío de poder dejado por el imperio, y desde ese momento ejerció una supremacía política y un control ideológico y espiritual sobre el pensamiento europeo. Durante la Edad Media, el clero monopolizó el saber y se erigió a sí mismo como el guardián de lo divino y trascendente, en este sentido, no permitió al pueblo el acceso directo hacia el conocimiento, ni hacia ningún texto sagrado o profano. La Iglesia romana tenía tanto poder que incluso Thomas Hobbes en 1651 la retrató como *el fantasma del finado Imperio romano, coronado sobre su tumba*.¹² En cierto sentido, la Iglesia tuvo más poder que el imperio; sabía que el poder de la pluma era mayor que el de la espada, o lo que es lo mismo, el poder de las ideas es mayor que el de la fuerza; por esta razón, resultaba tan peligrosa esta cosmovisión que defendía la nueva estirpe de librepensadores.

¹⁰ KANT, I. *Die Metaphysik der Sitten*, (trad. Cast.) Kant, I. *Metafísica de las costumbres*, trad. Cast. A. Cortina y J. Conill, Tecnos, 1994, (2ª ed.), p. 230; En base a esta distinción, Kant distinguirá más tarde entre uso de la razón pura o teórica (ámbito de investigación científica y filosófica) y el ámbito del uso de la razón práctica (el ámbito de la investigación moral y jurídica). Consúltese la magnífica obra del filósofo alemán neokantiano HABERMAS, J. *El discurso de la modernidad*. Taurus, Madrid, 1983.

¹¹ El nacimiento de la ciencia moderna supuso una gran revolución intelectual que sentó las bases de la ciencia de hoy en día. Los logros y avances de la astronomía, los experimentos en el vacío y las conquistas del cálculo, los grandes temas y las ideas centrales de aquella revolución, denotaron un cambio sustancial en la visión que se tenía de nuestro mundo: el rechazo de la concepción hermética del saber, los modelos de la filosofía mecánica, la nueva imagen de Dios y la introducción de la dimensión temporal en la consideración de los hechos naturales, entre otras son sólo un ejemplo. Y sobre todo la concepción de ciencia como un proyecto colectivo, destinado a conocer el mundo, a intervenir en él y a convertirse en una fuerza unificadora de la historia del hombre.

¹² *Id.* HOBBS, Thomas, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, trad. Manuel Sánchez Sarto, Fondo Cultura Económica, México (original en inglés 1651).

No obstante, la modernidad no estuvo exenta de grandes baños de sangre en toda Europa, durante más de un siglo, tuvieron lugar masacres, matanzas, guerras de religión.¹³ Sin duda, esta fue una época de enorme impunidad, brutalidad y asesinatos. La modernidad ha consistido en un proceso paulatino de racionalización y secularización que consolidó la distinción entre las normas positivas que eran impuestas por los gobernantes y las normas provenientes de la regulación tradicional de carácter predominantemente religioso-moral.¹⁴

“Me gusta pensar que la perspectiva filosófica que sugiero es una extensión natural del proceso de secularización que empezó en el Renacimiento y se aceleró en el siglo XVIII. La secularización ha incrementado la felicidad humana.”¹⁵

Immanuel Kant consiguió transformar la concepción antigua de filosofía en la idea de la disciplina “*menos básica*”, una disciplina con un fuerte carácter de fundamento, es decir, la concepción antigua de filosofía cuyo centro gravitaba en torno a la metafísica como “reina de las ciencias”¹⁶ y que se ocupaba el lugar de lo más universal y menos material. La filosofía se convirtió de este modo en “*saber primero*”, no en el sentido de lo más alto, sino en el sentido de “subyacente”, que tiene que presuponer toda disciplina.

¹³ Vid. AGUILERA PORTALES, Rafael Enrique, “Origen, evolución y constitución del principio de tolerancia en el Estado Constitucional” en *Teoría política y jurídica contemporánea (Problemas actuales)*, México, Editorial Porrúa, 2008, pp. 161-186.

¹⁴ Vid. DEL AGUILA, Rafael, *La senda del mal: política y razón de Estado*, Madrid, Taurus, 2000.

¹⁵ RORTY, R., *Filosofía y futuro*, Op. cit...p.14.

¹⁶ Vid. KANT, Emmanuel, *Crítica a la razón pura*, (traducción, prólogo, notas e índices de Pedro Ribas), Alfaguara, Madrid, 1978; Véase también HOTTOIS, G., *Historia de la filosofía del Renacimiento a la postmodernidad*, Cátedra, Madrid, 1999.

La historia del pensamiento ha situado a Kant como un hombre que trataba de dar respuesta a la pregunta cognoscitiva fundamental: ¿Cómo es posible nuestro conocimiento? Kant trató de establecer la distinción¹⁷ entre un uso teórico y un uso práctico de la razón, ante la pregunta ¿Qué puedo conocer del mundo? (uso teórico de la razón) ¿Cómo debo actuar en el mundo? (uso práctico de la razón). La filosofía práctica, o mejor dicho la filosofía moral, política y jurídica, no constituyen un saber doctrinario, ideológico o programático, sino un saber crítico y autónomo sobre los fundamentos de nuestro comportamiento y acción humana en el mundo.

Después de Kant, la teoría del conocimiento alcanzó gran credibilidad, prestigio y respetabilidad. El hegelianismo produjo una imagen de la filosofía como disciplina que de alguna manera completaba y subsumía a las demás disciplinas en vez de servirles de fundamento y cimiento. Además, hizo a la filosofía demasiado popular, interesante e importante. Con el pensamiento hegeliano nos encontramos ante un modelo absolutista de desarrollo lineal-

¹⁷ KANT, I. *Die Metaphysik der Sitten*, (trad. Cast. A. Cortina y J. Conill *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, 1994, (2ª ed.). La metafísica de las Costumbres es en realidad una doctrina general de los deberes donde distingue entre dos tipos: deberes jurídicos (Derecho) y deberes de la virtud (Moral), para Kant “*metafísica*” significa “conocimiento a priori”, es decir, un conocimiento derivado de la razón pura e independiente de la experiencia y todo elemento sensible. Véase también HABERMAS, J. *El discurso de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1983.

¹⁸ Hegel se plantea el mismo problema en toda su filosofía: ¿Cómo reconciliar lo universal con lo particular? ¿Cómo conciliar los ideales de la ilustración con los egoísmos particulares que le hacen caer? ¿Cómo conciliar el yo con el no-yo? ¿Cómo superar la tensión entre el Ser y Deber ser, entre ética y política, entre lo finito y lo infinito? La obra más importante de Hegel, *La Fenomenología del Espíritu* (1807) muestra la trayectoria histórica que recorre el espíritu universal, la humanidad, hasta que llega a la plena autoconciencia de sí mismo. Hegel habla de espíritu, un concepto muy utilizado en su filosofía: el ser humano es espíritu, pero el ser humano es producto de la sociedad, la historia y la cultura; y como tal, hay que verlo integrado en un todo mayor, que Hegel denomina el *espíritu universal*. El “*espíritu universal*” no es un fantasma o una entelequia abstracta, sino resultado y síntesis del “*espíritu subjetivo*” (conciencia) y “*espíritu objetivo*” (cultura) en el devenir histórico, o sea: la suma de todas las manifestaciones humanas, sus vidas, ideas, culturas.

dialéctico¹⁸ donde cada momento de la historia de la filosofía resulta necesariamente generado por el anterior en un proceso de oposición, de esta forma, la filosofía se convertía en autoconciencia del ‘Espíritu absoluto’.

Tras el idealismo alemán surgió la filosofía positivista. En cierto sentido, la filosofía analítica constituye una variante radicalizada de la filosofía racionalista kantiana, una variante que se caracteriza principalmente por considerar la representación lingüística prioritaria en lugar de la representación mental, y como la filosofía del lenguaje más que la crítica trascendental o psicología constituye la disciplina principal que indaga sobre los “fundamentos del conocimiento”.¹⁹

Según Rorty, la imaginación de Europa se dejó dominar por las fantasías de una concepción cartesiana de verdad basada en la búsqueda de certeza indubitable,²⁰ una concepción de verdad

¹⁹ Richard Rorty ha propuesto superar esta dicotomía tradicional, que impuso Dilthey en el siglo XIX, entre Ciencias del espíritu y Ciencias de la naturaleza, una distinción más pedagógica y didáctica que funcional y académica. El pensamiento de Rorty observa, incluso, la ciencia como un género literario, y la literatura y las artes como investigaciones en pie de igualdad. Si acudimos a la historia, los pensadores, científicos, artistas del Renacimiento veían el Universo desde diferentes prismas, enriqueciendo su percepción del mismo, aportando nuevas visiones más creativas. Leonardo da Vinci, Descartes, Pascal, Galileo, Kepler no eran hombres de ciencias, ni de letras. Todos ellos dominaban todas las materias con igual intensidad, entendiendo que el saber es integral, universal y totalizante. Vid., RORTY, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad* (trad. de A. E. Sinnott), Barcelona, Paidós., 1991; *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2* (trad. de J. Vigil Rubio). BLUMENGER, H., *Un ensayo sobre la metáfora*, Madrid, Península. *Las realidades en que vivimos*. Barcelona, 1992, Paidós, 1999. AGUILERA PORTALES, Rafael, “Utopía liberal ironista a comienzos del siglo XXI” en JARA, Salvador y SÁNCHEZ BENITEZ, Roberto (comp.) *Visiones del futuro*, Consejo Estatal de la Ciencia y Tecnología Michoacán, Universidad de Salerno (Italia) y Universidad Michoacana (México).

²⁰ Este solipsismo cartesiano nos conduce a quedarnos sólo en el pensamiento puro, formal y vacío, ha sido fuertemente criticado por pensadores posteriores. Sigmund Freud pone en evidencia que no existe un yo autónomo. El yo psicológico cartesiano es una ficción, entelequia o fantasía. El psicoanálisis nos obliga a revisar esta visión demasiado consciente del sujeto humano, a través de su noción de inconsciente. Para Freud, todos los contenidos del inconsciente determinan y condicionan nuestra personalidad. De este modo, el hombre es un gran desconocido de sí mismo.

identificada con la idea de evidencia entendida como claridad y distinción. Todos los epistemólogos modernos soñaban alcanzar una filosofía primera y fundacional más firme que la ciencia que sirviese para justificar todo nuestro conocimiento del mundo exterior. Richard Bernstein, pensador también inscrito en la tradición pragmatista, ha denominado esta visión la “*ansiedad cartesiana*”. En este sentido, la postmodernidad deconstruccionista nos afirma que toda la filosofía ha quedado atrapada en la “*metafísica de la presencia*” o el “*logocentrismo*”.

El falibilismo, según Richard Bernstein, no sólo constituye una doctrina epistemológica, sino que constituye un conjunto de virtudes prácticas que deben ser fomentadas y desarrolladas en una sociedad democrática y crítica. Una actitud falibilista precisa de la imaginación para formular nuevas hipótesis y conjeturas y someterlas a una rigurosa verificación y críticas puras por parte de la comunidad de investigadores. El falibilismo necesita una alta tolerancia a la incertidumbre y el valor de revisar, modificar, y abandonar nuestras creencias más caras cuando estas han sido refutadas. Popper denominó sociedad abierta a la práctica de este falibilismo.

“El falibilismo es la creencia de que cualquier reivindicación de conocimiento o, en general, cualquier reivindicación de validez- incluidas las reivindicaciones morales y políticas- es posible de análisis, modificación y crítica permanente.”²¹

No obstante, este sueño ha sido tan antiguo como *La República* de Platón, y, en este sentido, podemos estar de acuerdo con Dewey y Freud que observan como debajo de la religión y el

²¹ BERNSTEIN, Richard, *El abuso del mal (la corrupción de la política y la religión desde el 11-9)*, Buenos Aires, Katz editores, 2006, p.55; Véase también su trabajo BERNSTEIN, R.J.: *Beyond Objectivism and Relativism*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1983. En este texto Richard Bernstein desarrolla la idea que un fantasma recorre la tradición filosófica que consiste en la concepción de que no existe ningún apoyo para nuestro ser, naturaleza, es decir, no existe un fundamento fijo para nuestros conocimientos con la consecuencia de que no podemos escapar de las fuerzas de la oscuridad, el caos intelectual y moral. Berntein ha denominado a este fantasma “*ansiedad cartesiana*”.

platonismo subyacen los mismos impulsos primordiales, un intento constante de búsqueda de lo absoluto y lo trascendente.

2. Epistemología, hermenéutica y edificación

Esta pretensión epistemológica, según Rorty, esconde el propósito de convertir a la filosofía una disciplina fundacional y primera de todo el conocimiento humano. A esta concepción de filosofía sistemática subyace una concepción antropológica común compartida por distintas corrientes de pensamiento platónico, kantiano, analítico y positivista que consiste en ver: “que el *hombre* tiene una *esencia*- a saber- *descubrir esencias*. La idea de que nuestra tarea principal es reflejar con exactitud, en nuestra propia esencia de vidrio, el universo que nos rodea, es el complemento a la idea.”²²

Esta concepción sapiencial y teórica del hombre ha recorrido toda la historia del pensamiento filosófico y científico occidental. Aristóteles en su *Metafísica* había establecido la concepción antropológica de que *el hombre por naturaleza desea saber*.²³ El ser humano nace con el impulso natural de conocer, con un empuje originario hacia el saber, sin el cual incluso podemos morirnos. La misma etimología de la palabra filosofía, *el amante, el que gusta de, el perteneciente al* conocimiento. La filosofía nace del ansia, del hambre, del apetito de conocimiento. En este sentido, históricamente la filosofía se ha traducido por *amor a la sabiduría*.

Para Aristóteles, la felicidad, reside en la función natural propia del ser humano: su inteligencia. De este modo, la felicidad se encuentra en el ejercicio de la inteligencia teórica,²⁴ esto es: en

²² RORTY, R.. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 323.

²³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Ed. Gredos, Madrid, 1994, X, 8, 1178 pp.

²⁴ En griego *theorein*, de donde procede nuestro término teoría, significa *ver, observar, contemplar*, quien elabora una teoría consigue una “*visión*” de las cosas que supera el estado de ignorancia en el que estaba anteriormente. Para Aristóteles, la felicidad es vida teórica o contemplativa (*bios theoretikos*) o existencia dedicada a la investigación y a teorizar. Véase el excelente y completo trabajo de RUS RUFINO, Salvador, *La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*. Tecnos, Barcelona, 2005; JAEGER, WERNER: *Paideia, los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000, (decimocuarta edición).

la contemplación y comprensión del conocimiento. La vida contemplativa se convierte en la parte esencial de la vida humana. La felicidad reside en la busca del conocimiento y de la vida teórica.

El hombre necesita saber, porque le duele su ignorancia; y en este sentido filosofar se convierte en una función biológica vital como el respirar. El saber, por tanto, no constituye un lujo o capricho, sino una necesidad ineludible y urgente que asegura nuestra supervivencia, un imperativo vital que nos aporta seguridad, sentido y orientación existencial. En este sentido, la filosofía consiste en una actividad teórica²⁵ por excelencia, constitutivamente necesaria al intelecto. La filosofía constituye una reflexión crítica y autónoma, una voluntad cognoscitiva insaciable, aventura intelectual por excelencia que posee una misión esclarecedora y orientativa sobre la realidad.

No obstante, decir, hoy en día, que todo el mundo por naturaleza desea saber, puede resultar una apreciación demasiado gratuita y contradictoria, porque en la realidad podemos comprobar cómo la gente no desea saber, ni quiere conocer. No queremos saber lo que no sabemos, no queremos saber de qué vamos a vivir, o de qué modo vamos a morir, o cuál es el estado de nuestra salud, cómo va la economía o la política, o si un meteorito va a acabar con la vida en el planeta Tierra o si el final del mundo es pasado mañana. Como decía Nietzsche:

“El hombre sólo quiere la verdad en análogo sentido limitado. Desea las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que conservan la vida; es indiferente al conocimiento puro y carente de consecuencias, y está hostilmente predispuesto contra las

²⁵ El hombre está menesteroso del pensar. Lo más crítico y riesgoso de nuestra época es que nosotros no pensamos aún, sobre todo, cuando vemos como el estado del mundo se torna cada vez más crítico, complejo y problemático. Por tanto, el déficit no está en el obrar (*praxis*), sino en el pensar (*teoría*). El hombre hasta ahora ha transformado demasiado el mundo, y no precisamente para bien; pero ha pensado muy poco. El pensar primario es radical y fundacional y en cierta medida lo que hace falta en una era de vacío, desierto y nihilismo. Vid., HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

verdades que puedan ser perjudiciales y destructivas.²⁶

Por consiguiente, la propuesta rortyana pretende superar esta imagen clásica de los seres humanos desde esta concepción antropológica teleológica determinista y esencialista que impuso históricamente Platón y Aristóteles, una concepción e imagen del ser humano que ha perdurado hasta nuestros días. Una concepción antropológica que fundamenta la concepción esencialista de la filosofía como una actividad fundamentalmente epistemológica. Por tanto, el intento de superar este enfoque epistemológico y esencialista proviene de la *hermenéutica*.²⁷

La hermenéutica filosófica de Gadamer no desemboca en una teoría del método de la comprensión, sino en una teoría de la experiencia humana en el mundo,²⁸ que reivindica formas de verdad que trascienden el ámbito de la ciencia y que tienen un carácter pre-científico. La pregunta por la posibilidad del *verstehen* queda reducida en Gadamer a la pregunta por *lo que acontece* en la práctica de la comprensión.

²⁶ NIETZSCHE, F.: *Verdad y mentira en el sentido extramoral*. Madrid, Alianza Ed., 1987, p. 73 En oposición a la concepción aristotélica, podríamos responder a Aristóteles, diciéndole que el hombre no está programado genética ni biológicamente para el conocimiento. No existe ninguna inclinación natural hacia el conocimiento. Pero, por supuesto, esto no quita que el conocimiento sea uno de los mejores y mayores logros de nuestra evolución, uno de los más sublimes y maravillosos de nuestra herencia cultural occidental. No obstante, vivimos una época de pobreza cultural, en la cual el saber ocupa poco lugar y lo valoramos realmente poco. CIORAN: *Adiós a la filosofía y otros textos*. Alianza, Madrid, 1984; CIORAN: *Breviario de la podredumbre* (trad. F. Savater), Taurus, Madrid, 2001.

²⁷ El uso y expansión del término se debe en gran parte al trabajo de Gadamer y su obra fundamental, *Truth and Method*. Gadamer deja claro que la hermenéutica no es un método, ni una disciplina para conseguir la verdad. *Vid.* GADAMER, *Verdad y Método II*, Salamanca, Editorial Sígueme, 1992.

²⁸ El uso de este término se debe en gran medida a la obra de H. G. Gadamer y su importante obra *Truth and Meth*, en la cual deja claro que la hermenéutica no es un método para conseguir la verdad. *Vid.* GADAMER H. G., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1977; FERRARIS, Maurizio, *La hermenéutica*, (trad. José Luis Bernal), Taurus, 1999, México.

Rorty se apropia del término *hermenéutica*, nos dice: “no es el nombre de una disciplina, ni de un método para lograr los resultados que la epistemología no pudo alcanzar, ni de un programa de investigación. Por el contrario, la hermenéutica es una expresión de la esperanza, de que el espacio cultural que ha dejado la muerte de la epistemología no sea llenado -que nuestra cultura se convierta en una donde ya no se sienta la exigencia de apremio y confrontación”²⁹

En su famoso libro *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) propone el intento de ofrecernos una nueva descripción del hombre que intenta superar la imagen clásica dentro de otra concepción más abierta, flexible y contingente. Este libro contiene una de las mayores críticas epistemológicas y revolucionarias actuales que se han realizado a la filosofía positivista y analítica contemporánea.

La filosofía sistemática se ha centrado históricamente en la epistemología concebida como una indagación universal del conocimiento humano legitimada en los fundamentos últimos y absolutos (ideas en Platón, esencias en Aristóteles, impresiones en Hume, principios del entendimiento en Kant...). La filosofía sistemática está construida sobre los supuestos epistemológicos de una concepción de verdad como correspondencia, la concepción de un sujeto cognoscente trascendental que proviene de Platón y Descartes hasta Kant y Hegel.

“La filosofía que renuncie a su monopolio algo estéril de las cuestiones de la realidad última y absoluta hallará su compensación iluminando las fuerzas morales que mueven al género humano y contribuyendo a la aspiración humana de llegar a conseguir una felicidad más ordenada e inteligente.”³⁰

²⁹ Cfr. RORTY, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979, p. 315.

³⁰ Cfr. DEWEY, John, *La reconstrucción de la filosofía*, Buenos Aires, ed. Planeta-Agostini, 1993, p. 61.

En este aspecto, Rorty propone superar esta filosofía sistemática con una filosofía edificante que aspire a mantener una conversación cultural de género antes que a descubrir la verdad. Para ello, la filosofía debe adoptar el método hermenéutico³¹ frente a los planteamientos de una disciplina centrada en la teoría del conocimiento. La hermenéutica configura la expresión de confianza de que el espacio cultural dejado por la epistemología será llenado por un conversacionalismo creativo, imaginativo e ilimitado.

“El deseo de una teoría del conocimiento es un deseo de constricción - un deseo de encontrar “fundamentos” a los que poder agarrarse, armazones que no nos dejen extraviarnos, objetos que se impongan a sí mismos, representaciones que no se puedan negar.”³²

Rorty nos presenta la hermenéutica como sucesora y heredera legítima de la epistemología, como una actividad que ocupa el vacío cultural ocupado en un momento anterior por la filosofía centrada en el conocimiento epistemológico.

“La hermenéutica es una expresión de esperanza de que el espacio cultural dejado por el abandono de la epistemología no llegue a llenarse y que nuestra cultura sea una cultura en la que ya no se siente la exigencia de constricción y confrontación. La idea de que un armazón neutro y permanente cuya “*estructura*” puede mostrar la filosofía es la idea de que los objetivos que van a ser

³¹ El fenómeno de la comprensión e interpretación de lo comprendido no es sólo un problema específico de la metodología de las ciencias del espíritu. “El fenómeno de la comprensión no sólo atraviesa todas las referencias humanas al mundo, sino que también tiene validez propia dentro de la ciencia, y se resiste a cualquier intento de transformarlo en un método científico. La presente investigación toma pie en esta resistencia, que se afirma dentro de la ciencia moderna frente a la pretensión de universalidad de la metodología científica.” Cfr: GADAMER, Hans-georg. *Verdad y método*. Editorial Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 23-24.

³² Cfr. RORTY, R.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza...* Op. cit., p. 287.

confrontados por la mente, o las reglas que constriñen la investigación, son comunes a todo discurso, o al menos a todo discurso que verse sobre un tema determinado.”³³

Tradicionalmente, la epistemología ha avanzado partiendo de la suposición de que todas las aportaciones a un discurso científico determinado son conmensurables. La hermenéutica, en cambio, es combativa hacia este tipo de presupuesto racional cognoscitivo. En este aspecto, por “*commensurable*”³⁴ se entiende un conjunto de reglas neutras, superiores y objetivas que nos informan de cómo podríamos llegar a un acuerdo o solución cuando se produce un conflicto entre dos paradigmas, discursos o vocabularios. En este sentido, la inconmensurabilidad de paradigmas científicos significa la intraducibilidad de vocabularios o léxicos distintos.

“La idea dominante de la epistemología es que para ser racional, para ser plenamente humano, para hacer lo que debemos, hemos de ser capaces de llegar a un acuerdo con otros seres humanos. Construir una epistemología es encontrar la máxima cantidad de terreno que se tiene en común con los otros. La suposición de que se puede construir una epistemología es la suposición de que ese terreno existe.”³⁵

Algunas veces se ha imaginado este terreno común en el ser en oposición al *devenir*, en las formas que orientan la investigación. Otras veces se ha imaginado dentro de nosotros (*idea del método para entender nuestras mentes*), y la concepción de *lenguaje* que

³³ Cfr. RORTY, R.: *La filosofía y el espejo...*, *Op. cit.*, p. 284.

³⁴ La epistemología procede desde la presunción de que todas las contribuciones de su discurso son conmensurables, mientras la hermenéutica funciona en sentido opuesto, pues para mantener el espacio cultural abierto es necesario la inconmensurabilidad de léxicos, vocabulario y discursos. *Vid.*, BERNSTEIN, Richard, “Inconmensurabilidad y alteridad a revisión” en en DEUTSCH, Eliot (ed.), *Cultura y Modernidad (Perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente)*, Barcelona, Kairos, pp.91-110.

³⁵ Cfr. RORTY, R.: *La filosofía y el espejo...*, *Op. cit.*, p. 288.

proporcionaba un esquema universal y básico de todo contenido. En este sentido, insinuar que no existe este terreno común parece poner en peligro la propia racionalidad.

Los tratamientos holista, antifundamentalista y pragmatista del conocimiento que encontramos en Dewey, Wittgenstein, Quine, Sellars y Davidson son peligrosos para muchos filósofos porque abandonan la búsqueda de conocimiento y, por tanto, incurren en un fuerte “*relativismo epistemológico*”.³⁶ Esta concepción del conocimiento pone en peligro la idea tradicional del filósofo como guardián de la racionalidad, buscador de esencias eternas e inmutables que detenta el tribunal superior de la verdad, la racionalidad y la objetividad.

Por esta razón, Rorty defiende que tenemos que superar la idea de que la filosofía tiene una pretensión epistemológica como ciencia primera fundacional de la totalidad del conocimiento humano. Esta pretensión proviene de la concepción antropológica tradicional³⁷ que debe ser superada por una visión

³⁶ El relativismo supone defender que no hay verdades metafísicas absolutas y trascendentes, pues la verdad o la falsedad no son independientes de las circunstancias o contexto en la que son reconocidas como tales.

³⁷ Esta concepción antropológica occidental arranca del pensamiento de Platón que distingue entre el alma y el cuerpo. El alma está encerrada en la cárcel del cuerpo. Su pensamiento, pues, se aproxima a la concepción propia mantenida por el orfismo, según la cual el alma está prisionera del cuerpo y contaminada por el mismo, por lo que debe purificarse para volver a su modo divino. Según Platón, el alma es la parte divina, inmaterial, eterna y manda sobre el cuerpo, que es la parte humana, actuando como un auriga que dirige un carro con dos caballos (“*mito del carro alado*”). El alma racional es la verdadera esencia del ser humano, por eso el ejercicio de la razón es su más noble tarea. “Mientras tengamos el cuerpo y esté nuestra alma mezclada con semejante mal, jamás alcanzaremos de manera suficiente lo que decíamos. Y decimos que lo que decíamos es la verdad. En efecto, son un sinfín las preocupaciones que nos procura el cuerpo por culpa de su necesaria alimentación; y encima, si nos ataca alguna enfermedad nos impide la caza de la verdad. Nos llena de amores, de deseos, de temores, de imágenes de todas clases, de un montón de naderías, de tal manera que, como se dice, por culpa suya no nos es posible tener nunca un pensamiento sensato [...]. Si no es posible conocer nada de una manera pura juntamente con el cuerpo, una de dos: o es del todo punto imposible adquirir el saber, o sólo es posible cuando hayamos muerto, pues es entonces cuando el alma queda sola en sí misma, separada del cuerpo y no antes.” Cfr. PLATÓN, *Fedón*, Madrid, Gredos.

contingente, nominalista y existencial de hombre y del conocimiento humano: “*el hombre tiene esencia, a saber, descubrir esencias*”.

“La hermenéutica no necesita un nuevo paradigma epistemológico, lo mismo que el pensamiento político liberal no necesita un nuevo paradigma de la soberanía. La hermenéutica es, más bien, lo que nos queda cuando dejamos de ser epistemológicos.”³⁸

La epistemología tradicional contiene la esperanza de alcanzar un acuerdo o consenso intersubjetivo como una prueba definitiva de que existe un fundamento común. Sin embargo, la hermenéutica cree en la esperanza de encontrar acuerdos en la medida que perdure la conversación no la búsqueda de fundamentos comunes: “La hermenéutica ve las relaciones entre varios discursos como relaciones entre ramales de una conversación posible, una conversación que no presuponga una matriz disciplinar que unifique a los hablantes, pero en la que nunca se pierda la esperanza de acuerdo mientras dure la conversación.”³⁹

Las teorías holistas⁴⁰ parecen dar autorización a todo el mundo para que construya su propio mundo- su propio paradigma, su

³⁸ Cfr. RORTY, R.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 296.

³⁹ RORTY, R.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 289.

⁴⁰ Sin embargo, el contexto ha cambiado, la interdisciplinariedad y la necesidad de una visión holista surge ante la situación de incomunicación y falta de dialogo provocado por la filosofía positivista. En el campo de la filosofía, la excesiva fe positivista en el ideal de la ciencia hizo tratar de reducir toda la filosofía a problemas lingüísticos, se confió demasiado en que la filosofía analítica iba a ser la que resolviese de forma definitiva y absoluta todos los problemas filosóficos. El cientificismo parte de una visión de superioridad de la ciencia con el resto de saberes y conocimientos. *Vid.* FINKIELKRAUT, A., *La derrota del pensamiento*. Barcelona, Anagrama, 1987. FOUCAULT, M., *El orden del discurso*. Barcelona. Tusquets, 1975.

propio juego lingüístico- y, luego, éste se deslice progresivamente en su interior. La concepción de como la epistemología es necesaria, vital y fundamental para la cultura contemporánea confunde dos funciones que puede desempeñar el filósofo.

3. La muerte de la filosofía: ¿crepúsculo o reconversión?

*Todos los filósofos llevamos dentro de nosotros
algo de sacerdote asceta*
Richard Rorty, *Filosofía y futuro*

La filosofía no ha renunciado nunca a su papel hermenéutico, siempre lo ha asumido; pero, existe una cierta tensión dialéctica⁴¹ entre dos tendencias en el seno de la filosofía contemporánea: los legitimadores y los anticipadores, entre los consolidadores y los deconstructores, entre los enamorados del canto y la belleza de las sirenas del pasado y los intérpretes pertinaces de un presente complejo y desafiante. Estas dos posiciones conforman dos actitudes distintas ante el problema de la función específica que puede desempeñar la filosofía. La filosofía desde este punto de vista puede desempeñar dos papeles: 1) la filosofía como intermediaria socrática entre varios discursos (*función hermenéutica*); y 2) La filosofía como supervisora o inspectora cultural (*función epistemológica*).

Sobre este punto, Rorty defiende una deconstrucción o disolución de la filosofía⁴² como actividad hermenéutica a favor

⁴¹ Estamos creando un abismo de vacío e incomprensión mutua entre dos grupos, una hostilidad y desagrado que provienen de la falta de entendimiento recíproco. Actualmente es preciso tender un puente entre ambas culturas si no queremos dejar escapar algunas de nuestras mejores posibilidades de conocimiento universal y holístico. BERNSTEIN, Richard, *La reestructuración de la teoría social y política*, F.C.E., México, 1983. Vid. BERNSTEIN, Richard, *The new Constellation: the ethical-political horizons modernity- postmodernity*, Cambridge, Polity Press, 1991.

⁴² La filosofía analítica y positivista ha convertido la imagen de la filosofía en una materia propia de un equipo científico, es decir, una filosofía antimetafísica, antiromántica y sumamente profesional donde la metafísica y la literatura carecían de significado

de una cultura post-filosófica. La hermenéutica nos proporciona herramientas de comprensión e interpretación pertinentes en un mundo cultural sumamente caótico y complejo. En este sentido, simpatiza con la idea de cultura como “*conversación*”, más que estructura levantada sobre unos cimientos epistemológicos sólidos, permanentes y estables. Por esta razón, plantea la *contingencia de la filosofía* como un producto cultural más que se difumina y diluye en un enorme collage cultural. Según Rorty sería mejor evitar concebir la filosofía como una “*disciplina académica*”,⁴³ que tiene unos “*problemas centrales*”, “*contenidos esenciales*” que podemos abordar y una “*función social*” que desempeñar en la sociedad. Por el contrario, prefiere disolverla dentro de una conversación cultural caótica y desorientada de discursos diferentes y plurales. La filosofía en este sentido deja de ser “*investigación*” en un sentido epistemológico profundo, para convertirse en diplomática protocolaria de intercambio y urbanidad.

El anarquismo epistemológico de Feyerabend ha defendido la concepción de de la existencia de un pluralismo metodológico⁴⁴ a lo largo de la historia de la ciencia. Por tanto, no existe un método único en la ciencia, sino muchos métodos distintos y aleatorios. Rorty extiende este planteamiento tanto a las humanidades como a las ciencias afirmando que no existe un método único y especial que proporcione sentido a la totalidad del conocimiento humano. En este sentido, concibe la ciencia y la filosofía no como descubrimiento, sino como construcción social, no muy diferentes a otros modos de discurso de conocimiento.

cognitivo y epistemológico. En este sentido, afirma: “No tengo la menor duda de que dentro de treinta años los estudios culturales serán una moda tan vieja como el lo fue el positivismo lógico treinta años después de su triunfo.” Cfr. RORTY, R., “La fuerza inspirada de las grandes obras literarias” en *Forjar un país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*. Barcelona, Paidós, 1999, p. 112.

⁴³ Vid., VEGAS GONZÁLEZ, S.: “La función de la filosofía en el neopragmatismo de Richard Rorty” en *Revista Española de Estudios Americanos*, Vol. 7, nº 12, 1996, pp. 27-56.

⁴⁴ FEYERABEND, Paul, *La ciencia en una sociedad libre* (trad. A. Elena), Siglo XXI, 1982; FEYERABEND, Paul, *¿Por qué no Platón?* Madrid, Tecnos, 1985; FEYERABEND, Paul, *Adiós a la razón*, (trad. J. R. de Rivera), Madrid, Tecnos, 1989.

La ciencia y la filosofía son construcciones intelectuales productos de ciertas comunidades profesionales y epistémicas. Igualmente Rorty comulga y simpatiza con el planteamiento postmoderno de Feyerabend y Lyotard que considera que no hay régimen de proposiciones ni un género de discurso que goce de una autoridad universal, objetiva y superior. Por tanto, no existe un metalenguaje que pueda decidir en favor de uno de los juegos o géneros de discurso.

A lo largo de toda la tradición occidental, la historia de la filosofía ha pasado por la sucesión de tres paradigmas distintos. La filosofía en su evolución y desarrollo ha pasado de ser metafísica (*filosofía del ser*), luego se convirtió en epistemología (*filosofía de la mente*), posteriormente, en filosofía analítica (*filosofía del lenguaje*) y, últimamente, se ha producido una diáspora o dispersión de la filosofía con la crisis de la modernidad.⁴⁵ Este último periodo viene definido, según Rorty, por el papel que adquiere la crítica literaria dentro de una cultura post-filosófica.

La filosofía como supervisor cultural de esta conversación de géneros de discurso acomete la función que se identifica actualmente con la epistemología. La idea de inspector cultural que conoce el fundamento común de todos y cada uno de los discursos de conocimiento perpetúa la concepción del filósofo-rey platónico⁴⁶

⁴⁵ “La idea de modernidad surge al mismo tiempo que la de progreso, y está indisolublemente unida a ella. Desde un punto de vista semántico lo moderno se identifica con lo nuevo y presupone, con ello, un principio revolucionario de ruptura; de crítica, renovación y cambio. La modernidad es una edad histórica de transformaciones y quebrantamientos; es consustancial con la crisis. Modernidad, crisis y progreso son los términos de la ecuación que distingue a nuestro tiempo.” Cfr. SUBIRATS, Eduardo, “Transformaciones de la cultura moderna” en *Metamorfosis de la cultura moderna*. Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 127-139. Véase también FINKIELKRAUT, A., *La derrota del pensamiento*. Anagrama, Barcelona, 1987.

⁴⁶ La figura del filósofo-rey inspiró la solución definitiva en la *República* de Platón para alcanzar un modelo político de Estado justo. Esta figura sigue permeando el papel de la filosofía con respecto a los distintos géneros de discurso. El mundo verdadero consiste en el mundo de las ideas. Platón distingue entre dos tipos de conocimiento: el conocimiento intelectual (*episteme*) que versa sobre las ideas, un conocimiento profundo y estable; y el conocimiento sensible (*doxa*), un conocimiento inauténtico, engañoso y ficticio, que proviene de los sentidos y de la realidad cambiante del mundo sensible. La opinión (*doxa*) está sujeta al deseo y la creencia de los sujetos, y por tanto es un conocimiento subjetivo.

que conoce el contexto último (*formas, esencias, mente, lenguaje*). Esta segunda función corresponde fidedignamente a la imagen de la filosofía entendida como epistemología o metaciencia.

La filosofía, desde esta perspectiva, puede desempeñar un papel hermenéutico más adecuado, necesario y vital al contexto social, político y cultural contemporáneo. La filosofía como supervisora o inspectora cultural (*función epistemológica*) parece que está comenzando una crisis irreversible y definitiva en la cultura occidental. La filosofía, según Rorty, debería bajarse de su pedestal de arrogancia y soberbia intelectual y comenzar a verse a sí misma como un género de discurso más entre otros.

En este aspecto, Rorty parte de su crítica a la idea de conocimiento como representación exacta, neutra y objetiva, entendiendo que ciertos procesos, ciertas representaciones son “básicas” y “privilegiadas”, por tanto, “*tienen carácter de fundamento*”. Según nuestro autor, esta concepción es equívoca y engañosa, pues no podemos aislar elementos básicos a no ser que busquemos un conocimiento previo a toda la estructura, dentro de la cual ocurren estos elementos. “Nuestra elección de elementos dictada por nuestra comprensión de la práctica, en vez de que la práctica esté “legitimada” por una “reconstrucción racional” a partir de elementos.”⁴⁷

La hermenéutica pragmatista rortyana está construida sobre la metáfora fundacional de “*conversación cultural*”, donde no existe una estructura epistemológica previa, que legitime un determinado conocimiento privilegiado. En este sentido, las virtudes que debemos privilegiar son las virtudes morales en oposición a las virtudes intelectuales, en definitiva, las virtudes de prudencia (*pronesis*),⁴⁸ antes que las virtudes epistemológicas.

⁴⁷ RORTY, R.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, *Op. cit.*, p. 290.

⁴⁸ La deliberación forma parte de la prudencia (*prónesis*) como la principal virtud moral y política de la ciudadanía. En el libro sexto de la *Ética a Nicómaco*, donde Aristóteles desarrolla de modo más o menos sistemático un análisis de la *phronesis* o prudencia, aparece el término ‘política’ como sinónimo de la expresión ‘prudencia política’. Para Aristóteles, la política es, sobre todo, obrar prudencial, obrar en un

La idea de fondo consiste en ir avanzando progresivamente hacia una cultura post-filosófica entendida como conversación cultural abierta y permanente, más que una estructura epistémica levantada sobre unos fundamentos sólidos del conocimiento.

Los filósofos que están dentro de la corriente principal (*epistemología*) constituyen los filósofos que Rorty denomina “*sistemáticos*”, mientras que los filósofos periféricos que siguen la concepción hermenéutica los denomina “*edificatorios*”. Los filósofos edificatorios han aportado mayores beneficios para el desarrollo de la sociedad democrática, que los filósofos sistemáticos. En esta línea, Dewey, Wittgenstein y Heidegger constituyen tres ejemplos claros de pensadores edificatorios y periféricos que han tenido un notable impacto e influencia social. La filosofía estaría enmarcada como un discurso edificatorio dentro del amplio campo de crítica de la cultura de nuestro tiempo, un género cultural que se inscribe entre varios discursos. “Lo único en que yo quisiera insistir es en que el interés moral del filósofo ha de ser que se mantenga la conversación del Occidente, más que el exigir un lugar, dentro de esa conversación, para los problemas tradicionales de la filosofía moderna.”⁴⁹

En este aspecto, la filosofía consiste en una actividad edificadora creadora de nuevas metáforas y discursos que debe abandonar definitivamente el carácter de disciplina sistémica de saber orientada a la creación de un vocabulario final conmensurable universalmente. Rorty, siguiendo el pensamiento de Dewey, considera que el cometido de la filosofía con sus problemas y sus temas siempre proviene de las tensiones, conflictos y presiones de la vida personal y comunitaria. En consecuencia, la filosofía tiene la función de proporcionar nuevas

‘aquí’ y ‘ahora’. Claro que también hay necesidad de un obrar prudencial en la vida cotidiana del ciudadano particular, pero cuando hay que poner un ejemplo el nombre que aparece es el de Pericles, modelo de prudente en el gobierno de la *polis*. Véase RUS RUFINO, Salvador, *La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*. Tecnos, Barcelona, 2005.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 355.

concepciones del mundo a partir de una resolución práctica de los problemas vitales.

“El progreso filosófico se produce siempre que encontramos un modo de integrar las visiones el mundo y las nuevas intuiciones morales que heredamos de nuestros antepasados con nuevas teorías científicas, o nuevas teorías e instituciones sociopolíticas, o con otras novedades”.⁵⁰

Por ello, Rorty utiliza el término *edificación* para referirse a este proyecto de encontrar nuevas formas de hablar que sean más interesantes, sugerentes y provechosas. Este intento de edificación de nosotros mismos y de los demás consiste en la actividad hermenéutica de establecer conexiones entre nuestra cultura con otras culturas. La creación e imaginación humana son más importantes que el conocimiento. Pero, puede consistir también en la actividad *poética* de elaborar nuevas metas, palabras o disciplinas. La ironía rortyana⁵¹ implica redescubrimos continuamente a partir de la concepción de la libertad como contingencia, es decir, que nos convertimos en otras personas progresivamente, que nos transformamos de forma constante, que nos *rebavemos* a nosotros mismos al leer más, hablar más, escribir más.

En este aspecto, Rorty considera a Foucault como un prototipo de filósofo edificante,⁵² no sistemático que huye de los

⁵⁰ RORTY, R., *verdad y progreso...* p.16.

⁵¹ El concepto de ironía es un término clave en el pensamiento rortyano, entendiéndolo como la capacidad de someter a dudas radicales y permanentes el léxico último que utilizamos cotidianamente. En este sentido, la ironía expresa la relación que tiene el individuo con los valores, o sea, con un léxico propio heredado. La capacidad individual de redescubrimiento personal. Esta tiene un gran alcance porque renueva la identidad personal, los valores, las “palabras primitivas”, el léxico antiguo. De este modo, cada individuo puede crearse a sí mismo, puede renacer por sí mismo, y crearse de forma simbólica. Cuando la capacidad redescubrimiento se aplica a otro, llega a redefinir su identidad y cambia la jerarquía de valores puede volverse cruel y producir sufrimiento. La ironía constituye un ejercicio fundamentalmente individual.

⁵² *Vid.*, RORTY, *Cuidar la libertad*, Madrid, Trotta, 2005, p. 63.

grandes sistemas de pensamiento en favor del análisis y estudios detallados y provechosos sobre la cultura de la locura, de la prisión, los hospitales, las escuelas, etcétera. Un intelectual que profundiza más que otros en campos inusitados y genera un conocimiento provechoso para otros especialistas, aunque critica su posicionamiento político respecto de las instituciones liberales.

“Esta propuesta vaga y diletante de Rorty acerca del filósofo edificador resulta poco menos que utópica, pues lo presenta como un sabelotodo que hace análisis crítico literario en la mañana, historia a la tarde, crítica política por la noche... Preferimos el viejo ideal socrático según el cual la mera retórica y poder de las palabras, así como la eventual contingencia de su éxito, no es lo que ha de prevalecer.”⁵³

En esta línea, Rorty considera la filosofía como una actividad de creación privada de la misma forma que la literatura, la pintura o la poesía. El filósofo no tiene ninguna función social o pública, no contribuye con ninguna fuente de legitimación democrática ni social, sino que su papel se reduce a mera redescrición personal en la esfera privada. La filosofía como crítica social no es necesaria, ni útil, pues, para ello ya existen otros saberes como la sociología, la novela, el psicoanálisis, los documentos etnográficos, el periódico, es decir, cualquier narrativa que nos provea de alternativas para criticar y revisar la sociedad.

⁵³ *Cfr.* GOMEZ, Ricardo J., “Filosofía postmoderna: sobre muertes anunciadas y otros menesteres” en NUDLER, O. y NAISHTAT, F., (ed.) *El filosofar hoy*, Buenos Aires, Ed. Biblos, 2003, pp. 77-91, p. 85.

4. Disolución de la filosofía en una cultura postmoderna

“El odio a la filosofía
es siempre sospechoso”

Cioran: *El crepúsculo del pensamiento*

Todas estas definiciones están abocadas hacia una deconstrucción de la filosofía en favor de una verdadera “cultura post-filosófica”. En oposición al fracaso de la filosofía sistémica, opone una nueva concepción de filosofía diluida en una nueva cultura, que edifica y no constituye un área profesional especializada de investigación, ni tampoco una temática particular, o un método peculiar, único y original. En este aspecto nos asaltan inmediatamente numerosas preguntas como: ¿Cómo la filosofía periférica y edificatoria puede sustituir a la filosofía sistemática? ¿Qué papel juega la filosofía en una cultura post-metafísica? ¿Cómo la nueva filosofía puede coordinar las diferentes voces de la conversación cultural? ¿Qué función concreta puede desempeñar en una cultura post-filosófica?

Desde muchas posiciones, se ha acusado en numerosas ocasiones a Richard Rorty de ser un defensor claro del discurso acerca de la “muerte de la filosofía”. Ante dicha acusación, Rorty siempre ha alegado que la filosofía no está llegando a su fin, igual que la religión no llegó a su fin con la Ilustración, sino que murió en ese momento fue un planteamiento concreto y específico de religión. Por tanto, nuestro momento actual se caracteriza por una crisis del modelo tradicional de filosofía.⁵⁴

⁵⁴ No obstante, la situación intelectual está profundamente deteriorada por un enconado y profundo positivismo, un positivismo que se encuentra afortunadamente en retirada, producto de un radical proceso de positivación general del conocimiento que provoca, en primer lugar, un abandono y descrédito de la filosofía, en segundo lugar, una confusión y desorientación de la misma ciencia que no encuentra su posición o lugar en el conjunto del saber. En tercer lugar, un pérdida del sentido total del mundo, con una fuerte ausencia de vida intelectual y reducción simplista del saber a mera técnica instrumental. Véase AGUILERA PORTALES, Rafael Enrique, “Posibilidad, sentido y actualidad de la Filosofía del Derecho” en *Teoría política y jurídica contemporánea* (Problemas actuales), México, Editorial Porrúa, 2008.

Nos encontramos en un proceso revolucionario o cambio hacia un nuevo paradigma, que apenas estamos esbozando o imaginando que no acabamos de atisbar con claridad suficiente, es decir, una nueva concepción de filosofía.

“Una de las aspiraciones más profundas de los pensadores desde Hegel -incluyendo a Kierkegaard, Nietzsche, Marx, Freud, Heidegger, Wittgenstein, Foucault y Derrida -ha sido “poner fin” a la filosofía [...]. Rorty se coloca dentro de esta tradición dándole otro sesgo irónico al significado de “fin de la filosofía”. Esto ayuda también a comprender lo que se puede llamar su criptopositivismo, el cual emplea irónicamente para fines de impacto retórico.”⁵⁵

Aunque, Rorty argumenta que hablar del “*fin de la filosofía*” resulta tan fácil, huero, simple y estéril como hablar del “*fin de la novela*”. La expresión filosofía, al igual que novela, abarca actualmente cosas tan diferentes que todo el mundo sabe que “la muerte de la novela” no significa nada más que “la muerte de un determinado tipo de novela”. En sentido similar los anuncios de “*fin de la filosofía*” normalmente significan “*el fin de la construcción de determinados sistemas filosóficos*” o filosofemas como “el fin de la escolástica”, “el fin del empirismo”, “el fin del cartesianismo”⁵⁶ o “el fin del positivismo”. En resumen, la filosofía sufre también ciertas crisis y rupturas de paradigmas internos que permiten su evolución y desarrollo. Por tanto, ninguna definición de “filosofía” puede abarcar los distintos sistemas de pensamiento de Carnap, Rawls, Wittgenstein, Derrida o Habermas.

El neopragmatismo rortyano considera que la filosofía no tiene un núcleo temático fijo, ni un contenido perenne y estable⁵⁷ que

⁵⁵ Cfr. BERNSTEIN, Richard, “¿cuál es la diferencia que marca una diferencia? Gadamer, Habermas y Rorty” en *Perfiles filosóficos*, México, Siglo XXI, 1991, p. 101.

⁵⁶ Cfr. RORTY, R., “Habermas, Derrida y las funciones de la filosofía” en *Verdad y Progreso, Escritos Filosóficos* 3, Barcelona, Paidós, pp. 353-354.

⁵⁷ *Vid.* VEGAS GONZÁLEZ, S.: “Filosofía e historia de la filosofía en el pensamiento de Richard Rorty” en *Pensamiento*, 182, 1990.

pueda ser descubierta, sino más bien, consiste en un producto cultural que puede englobar el resto de los discursos plurales cambiantes de tipo social, político, artístico, religioso. En este sentido, Rorty está defendiendo la contingencia y relatividad de la filosofía como un género cultural más, que posee una cierta capacidad de relación y urbanidad con el resto de discursos o productos culturales.

La contingencia y disolución de la filosofía pretende poner fin a la pesada carga y responsabilidad del hombre de buscar la verdad a través de un discurso final, último y definitivo. Las construcciones filosóficas constituyen un discurso cultural más dentro de otros discursos, a veces surgidas bajo determinadas necesidades casuales y contingentes de una comunidad epistémica concreta a la que pertenecen los distintos filósofos. La filosofía no es una especie de saber natural, dotado de un método propio, único y diferente para resolver determinados y específicos problemas.⁵⁸ Por tanto, no existen problemas autónomos y específicos que la filosofía tenga que desvelar o desocultar. Tampoco existe un campo determinado de investigación filosófica. El discurso filosófico constituye tan sólo un producto de diferentes voces que forma parte del espacio cultural de la conversación plural de Occidente.

“Sería mejor evitar concebir la filosofía como una “disciplina” que tiene “problemas centrales” o una “función social”. Sería mejor, también evitar la idea de que la reflexión filosófica tiene un punto de partida natural.”⁵⁹

En este aspecto, Rorty critica la filosofía, autoerigida en juez de la cultura, el saber y el conocimiento en general. La epistemo-

⁵⁸ VEGAS GONZÁLEZ, Serafin, “La función de la Filosofía en el neopragmatismo de Richard Rorty” en *Revista española de Estudios Americanos*, vol. 7, n°12, pp. 27-56.

⁵⁹ Cfr. RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 101.

logía como núcleo de la filosofía constituye un proyecto estéril, trasnochado y fracasado. La filosofía debe renunciar a la aspiración de presidir el infalible tribunal de la razón pura.⁶⁰ En esta línea, debe ser más modesta y humilde para entrar en la conversación cultural de Occidente como un género o discurso cultural.

“La filosofía moral toma la forma de una respuesta a la pregunta ¿quiénes somos “nosotros”? ¿Cómo llegamos a ser lo que somos? y ¿qué podríamos llegar a ser? Antes que la respuesta a la pregunta: ¿qué reglas deben determinar mis acciones? En otras palabras: la filosofía moral toma la forma de una narración histórica y de una especulación utópica, antes que la de una búsqueda de principios generales.”⁶¹

Richard Rorty se presenta a sí mismo como el filósofo de la conversación cultural abierta, libre y edificante.⁶² Por tanto, lo importante consiste en que la conversación cultural de Occidente prosiga de forma indefinida e ilimitada hacia todas direcciones de una manera rica, fecunda y apasionada. En este sentido, el quehacer filosófico debe centrarse en la búsqueda de un consenso intersubjetivo, o sea, intentar conseguir dentro de la conversación cultural un consenso comunitario lo más amplio posible, no olvidando nunca que “*lo verdadero*” constituye una función de lo

⁶⁰ KANT, Emmanuel, *Crítica a la razón pura*, (traducción, prólogo, notas e índices de Pedro Ribas), Alfaguara, Madrid, 1978; HOTTOIS, G., *Historia de la filosofía del Renacimiento a la postmodernidad*, Cátedra, Madrid, 1999.

⁶¹ RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, *Op. cit...* p. 78.

⁶² El conversacionalismo rortyano no busca alcanzar acuerdos o consensos intersubjetivos respecto a verdades últimas y finales, sino enriquecer y edificar a los sujetos que participan del proceso discursivo aportando nuevas descripciones, interpretaciones y vocabularios innovadores. Esta actividad deliberativa no viene regulada por ninguna pretensión normativa, sólo el juicio prudencial sirve al carácter ilimitado de la conversación. Rorty piensa que lo importante es alcanzar nuevas descripciones sobre nosotros mismos antes que acercarnos a una pretenciosa verdad última. Vid. RORTY, R., *El pragmatismo, una versión (antiautoritarismo en epistemología y ética)*. Barcelona, Ariel Filosofía, 2000.

“*acceptable*” por la comunidad epistémica, es decir, un constructo social intersubjetivo.

“La filosofía, en definitiva, dejará de ser *investigación* en su acepción metafísico-epistemológica para convertirse en intercambio, una cuestión de “*diplomacia*” y “*urbanidad*”.”⁶³

Todo lo que denominamos cultura conforma un juego del lenguaje y prácticas sociales variadas y plurales interrelacionadas. La física, la poesía, la literatura, la filosofía, la novela, la historia forman parte de lo que denominamos cultura, nos encontramos ante una actividad única, continua y sin fisuras en las que las divisiones son sólo institucionales y pedagógicas. En este aspecto, Richard Rorty se autodescribía en la Universidad de Standford como profesor de humanidades, en lugar de profesor de Filosofía, queriendo poner así de manifiesto que las humanidades conforman un todo integral,⁶⁴ no sesgado donde todos los géneros y discursos entran en conversación, interrelación y dialogo. Un todo común, donde no existen ni jerarquías de saberes diferenciados, ni cánones preestablecidos, ni diferencias radicales

⁶³ VEGAS GONZÁLEZ, S.: “Filosofía e historia de la filosofía en el pensamiento de Richard Rorty” en *Pensamiento*, 182, 1990, p. 157.

⁶⁴ El pensamiento de Rorty ve, incluso, la ciencia como un género literario, y la literatura y las artes como investigaciones en pie de igualdad. Si acudimos a la historia, los pensadores, científicos, artistas del Renacimiento veían el Universo desde diferentes prismas, enriqueciendo su percepción del mismo, aportando nuevas visiones más creativas. Leonardo da Vinci, Descartes, Pascal, Galileo, Kepler no eran hombres de ciencias, ni de letras. Todos ellos dominaban todas las materias con igual intensidad, entendiendo que el saber es integral, universal y totalizante. RORTY, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad* (trad. de A. E. Sinnott), Barcelona, Paidós, 1991. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2* (trad. de J. Vigil Rubio). BLUMENGER, H., *Un ensayo sobre la metáfora*, Madrid, Península. *Las realidades en que vivimos*. Barcelona, 1992, Paidós, 1999. AGUILERA PORTALES, Rafael, “Utopía liberal ironista a comienzos del siglo XXI” en JARA, Salvador y SÁNCHEZ BENITEZ, Roberto (comp.) *Visiones del futuro*, Consejo estatal de la ciencia y Tecnología Michoacán, Universidad de Salerno (Italia), Universidad Michoacana (México).

entre los distintos géneros o discursos. Incluso, en el ámbito docente, Rorty desdeña ser calificado de profesor de filosofía y opta por un término tan vago y genérico como profesor de humanidades. Esta actitud tiene que ver con su fuerte crítica al exceso de profesionalización y especialización que ha alcanzado la filosofía, una especie de escolástica del siglo XIV que ha sido recuperada por el gremio profesional.

“Esta especie de escolástica es inevitable cuando un gremio profesional sólo ha de ser responsable ante sí mismo [...] Por esta razón, desde que en los tiempos de Kant la filosofía fue profesionalizada, los filósofos han empleado al menos la mitad de su tiempo en explicar por qué los problemas de sus colegas eran simples problemas aparentes.”⁶⁵

En definitiva, se puede interpretar este gesto como si Rorty quisiera dar una lección de humildad a la filosofía. En mi opinión, se equivoca de objetivo, tal vez debería arremeter con más intensidad contra el paradigma de saber triunfante y hegemónico: la tecnociencia, y dejar que el conocimiento filosófico se recupere de su maltrecha y pobre situación actual en el seno de las ciencias sociales y humanidades.

Por otro lado, Rorty preconiza una conversación cultural, abierta y libre entre todos los géneros y discursos del conocimiento; no obstante, esta conversación igualitaria y libre parece una utopía rortyana, no se produce en la actualidad. El paradigma de conocimiento triunfante y hegemónico lo conforma la ciencia, un modo de conocimiento que se impone desgraciadamente al resto de los discursos, mientras la posición de la filosofía mantiene una posición frágil, pobre y secundaria.

⁶⁵ RORTY, R., “Filosofía analítica y filosofía transformativa” en *Filosofía y futuro*, Gedisa, Barcelona, 2002, p. 74. Es cierto que la filosofía está controlada por departamentos universitarios que desde su actitud gremial y corporativa han generado una práctica escolástica en nuestro tiempo. Este exceso de profesionalización ha realizado mucho daño a la propia filosofía.

Es cierto que la filosofía no es inspectora o juez imparcial de la conversación cultural; pero como ciencia fundacional de todos los saberes o ciencia madre, ocupa una posición privilegiada capaz de orientar y coordinar una conversación cultural interdisciplinaria y transdisciplinaria. En este supuesto, Rorty ha tratado de bloquear cualquier sugerencia que proponga generar nuevos cimientos para un nuevo tipo de filosofía o programa de investigación filosófica. Incluso cuando elabora las diferentes distinciones entre filosofía sistemática y edificante, central o periférica, normal y anormal, familiar y no familiar; en realidad está empleando usos retóricos para curarnos de la esperanza o creencia de que la filosofía tiene que ser “constructiva”.⁶⁶

Incluso, Lyotard tiene una posición más radical que Rorty cuando plantea un relativismo epistemológico de una pluralidad de discursos de saber desconectados entre sí. En cierto sentido, asume que la ciencia objetivadora se hunde en ciertos contextos diferentes y causales. En la investigación como en la vida domina la cultura de la pluralidad y la diversidad. Los juegos de lenguaje son diferentes, pero no tienen por qué estar en lucha constante entre sí. La heterogeneidad de discursos no resulta tan absoluta, y en cierta medida, existe un acaecer societario común, en el cual se encuentran los discursos en su origen. Además, los campos de racionalidad no están completamente divididos, sino que tienen correspondencia entre sí. Los géneros de discurso no son islas, sino que existen intercambios.

En muchas ocasiones, Rorty se ha autodefinido de “*kubniano de izquierdas*”,⁶⁷ en cuanto defiende la inconmensurabilidad e intraducibilidad de paradigmas científicos; o sea, que no existe un meta vocabulario ahistórico que nos permita decidir, qué

⁶⁶ BERNSTEIN, Richard, *Perfiles filosóficos*, *Op. cit.*, 1991, p. 100.

⁶⁷ KUHN, T. S. *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. Agustín Contin, F. C. E., México, 2000. (1989) *¿Qué son las revoluciones científicas? Y otros ensayos*, (trad. J. Romo Feitó), Barcelona, Paidós. FINKIELKRAUT, A.: *La derrota del pensamiento*. Barcelona, Anagrama, 1987; FOUCAULT, M., *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1975.

teorías o discursos son mejores, unos de otros y cuál de ellos elegir. Con ello, nos propone una concepción holista de normas culturales donde no existe discontinuidad ni desconexión de discursos frente al relativismo radical de Lyotard, sino una interpretación difusa que supere, las distinciones tradicionales entre ciencia y no ciencia, entre objetivo y subjetivo, entre hecho y valor. El pragmatismo rortyano observa la ciencia como un género literario, por un lado, y en sentido contrario, la literatura y las artes como investigaciones en pie de igualdad con las investigaciones científicas. Por consiguiente, Rorty está incurriendo en un fuerte relativismo epistemológico al afirmar que todos los discursos son iguales y que, en consecuencia, no podemos establecer criterios claros y precisos de demarcación entre ellos. Y parte de una concepción de cultura que denomina humanidades que trata de extender a todas las actividades humanas. En este aspecto, piensa en el conjunto de la cultura como una actividad única, continua y sin fisuras, en la cual las divisiones son meramente institucionales, académicas y pedagógicas, es decir, anecdóticas y casuales. Por tanto, no existen discursos sustancialmente definidos y diferenciados entre la religión, la ciencia, la filosofía. Todos estos géneros de discursos pueden entrar en pie de igualdad en la gran conversación cultural.

Sin embargo, el contexto ha cambiado, la interdisciplinarietàad y la necesidad de una visión holista surge ante la situación de incomunicación y falta de dialogo provocado por la hegemonía de la filosofía analítica y positivista en nuestras universidades. En el campo de la filosofía y las ciencias sociales, la excesiva creencia positivista en el modelo y método científico hizo tratar de reducir toda la filosofía a problemas y embrollos lingüísticos, de este modo, se confió demasiado en que la filosofía analítica iba a ser la que resolviese de forma definitiva y absoluta todos los problemas filosóficos. El cientismo⁶⁸ consiste en una posición

⁶⁸ Paul Feyerabend, desde su anarquismo epistemológico (“*anything goes*”), ha insistido en la negación de un método único y común para todas las ciencias, y desde esta perspectiva, Rorty extiende el planteamiento de Feyerabend tanto a las humanidades

ideológica que valora las conquistas de la ciencia moderna con superioridad a las realizaciones de otros saberes y conocimientos.

En este sentido, Rorty se encuadra dentro del movimiento postmoderno que intenta deconstruir la larga tradición filosófica occidental,⁶⁹ una tradición que fomentó la división clásica de géneros; pero una división pedagógica contingente y casual que decidió Parménides y Platón y, posteriormente, se convirtió en canónica e institucional.

En este sentido considero importante mantener las distinciones genéricas⁷⁰ entre el conocimiento filosófico y el literario, entre el conocimiento científico y el literario, que no se reduce sólo a usos del lenguaje, sino a apreciaciones distintas de la realidad que conforman un saber específico y determinado. A los pensadores deconstruccionistas les gustaría ver todo el saber reducido a distintos usos o modos de empleo del lenguaje. Sin embargo, no todo lenguaje es literario y debemos diferenciar los distintos modos de lenguaje e intenciones de los mismos. En este sentido, sabemos que existe un discurso argumentativo (*lenguaje filosófico*) y otro discurso narrativo o expresivo (*lenguaje literario*). Por esta razón, deberíamos respetar estas demarcaciones⁷¹ no sólo por su importancia

como a las ciencias afirmando que no existe un método especial que dé sentido a la totalidad del conocimiento. En este sentido, nos habla de la ciencia y la filosofía no como descubrimiento, sino como construcción epistémica, no muy diferente a otros modos de construcción y discurso intelectual. En esta visión coinciden Rorty, Fejerabend y Lyotard en cuanto que no hay régimen de proposiciones ni un género de discurso que goce de una autoridad universal. No existe un metalenguaje que pueda decidir en favor de uno de los juegos o de uno de los géneros. FEYERABEND, Paul, *La ciencia en una sociedad libre* (trad. A. Elena), Siglo XXI, 1982, FEYERABEND, P., *Adiós a la razón*. (trad. J. R. de Rivera), Madrid, Tecnos, 1989.

⁶⁹ Vid., DERRIDA, J., *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Barcelona, Ice-Paidós, 1989. CULLER, Jonathan, *On deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, (Cornell University, Press, Ithaca, New York, 1982.

⁷⁰ THIEBAUT, Carlos, "Filosofía y literatura: de la retórica a la poética" en *Isegoría*, (*Revista de Filosofía Moral y Política*), Madrid, Centro Superior de Investigaciones Científicas, n°11, 1985, pp. 81-107.

⁷¹ AGUILERA PORTALES, Rafael, "El problema epistemológico de la interdisciplinariedad entre los distintos géneros de discurso" en Olvera Romero, Caleb (comp.) *La filosofía expuesta*, México, Ediciones Jayo, 2005, 35-51.

epistemológica, sino pedagógica y didáctica, a fin de no caer en una interpretación difusa y diluida de todo el conocimiento. En este caso, si no existe para las estrategia deconstruccionista rortyana una clasificación de géneros de discurso, podemos llamar metáforas o ficciones a los lenguajes científicos y malas novelas a ciertos tratados filosóficos.

Las propuestas deconstruccionistas⁷² de Derrida, Paul de Man y Rorty son muy cercanas en este aspecto. Estos autores otorgan mucha importancia a los procesos de significación literaria y, en cierta medida, realizan una crítica de la tradición filosófica bajo la sospecha de que la filosofía se reduce sólo a un género literario. La estrategia deconstruccionista rortyana plantea un holismo indiferenciado y difuminado de los diversos géneros de discurso, mientras la estrategia crítico-discursiva de Habermas plantea un holismo diferenciador claro y preciso, donde cada discurso opera sobre ámbitos diversos desde funciones distintas.

En este aspecto, Habermas ha sido enormemente crítico contra la nivelación de los géneros entre filosofía y literatura⁷³ practicada por la deconstrucción. Y en este sentido defiende un holismo diferenciador que se da en los diversos discursos, mientras que en el lenguaje ordinario del mundo de vida, las pretensiones de validez (verdad, corrección, autenticidad) se encuentran mezcladas e indiferenciadas. Habermas, a diferencia del intento uniformador de discursos de Rorty, que incluye todo en el mismo cajón de sastre, trata de diferenciar los discursos a partir de sus pretensiones de validez y funciones del lenguaje pragmáticamente reinterpretadas. Habermas apunta la existencia de varios niveles y ámbitos del lenguaje para la determinación de significado.

⁷² DERRIDA, J., *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Barcelona, Ice-Paidós, 1989. CULLER, Jonathan, *On deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, Cornell University, Press, Ithaca, New York, 1982; RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton. Princeton University Press, 1979.

⁷³ HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid. Taurus, 1988.

“De hecho, el neopragmatismo y el deconstruccionismo serían programas filosóficos que, paradójicamente, subordinan la filosofía -el estatuto de sus significados- a las fuerzas significadoras de otros lenguajes.”⁷⁴

En definitiva, Rorty pretende la defunción y disolución de la filosofía como disciplina, con la finalidad de que se convierta en un guardia de tráfico que regule la conversación cultural occidental. En este aspecto, pienso que la filosofía, más que ninguna ciencia, constituye aquella parte de la cultura que proporcionó origen y nacimiento al resto de las ciencias y discursos epistémicos, por lo que puede mejor que nadie interrelacionar y supervisar a todas. En mi opinión, se puede interpretar la posición y ataque a la filosofía de Rorty como el intento de proporcionar una lección de humildad a la filosofía erigida en tribunal infalible de la razón pura y práctica; pero creo que se equivoca de diana. Tal vez como “kuhniiano de izquierdas” debiera arremeter con más dureza e intensidad contra el paradigma científico triunfante, y dejar que la filosofía se recupere de su débil posición actual en el conjunto de las humanidades. Y en concreto, la Filosofía Política y Moral no consiste sólo en una descripción de principios que nos va a regir, sino un dilucidar conceptualmente quiénes somos y hacia dónde queremos dirigirnos. En esta línea, Rorty es consciente de la enorme identificación que se ha producido entre filosofía y epistemología desde la modernidad: “Las ideas actuales de lo que significa ser un filósofo, están tan vinculadas con el intento kantiano de hacer conmensurables todas las pretensiones de conocimiento, que es difícil imaginar, qué podría ser la filosofía sin la epistemología.”⁷⁵

⁷⁴ THIEBAUT, Carlos, “Filosofía y literatura: de la retórica a la poética” en *Isegoría, (Revista de Filosofía Moral y Política)*, Madrid, CSIC, nº11, 1985, pp. 81-107, p.85.

⁷⁵ RORTY, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, op. cit., p. 323.

No obstante, Rorty coincide con Lyotard en su denuncia de las metanarrativas.⁷⁶ Ambos piensan que los sistemas de totalidad y unidad no tienen cabida en la cultura postmoderna. La pluralidad y la diversidad de juegos del lenguaje imposibilitan un pensamiento global y unitario, sin caer en la nostalgia de legitimaciones perdidas y obsoletas. En este sentido, rechazan la concepción de los frankfurtianos críticos que consideran la sociedad como una totalidad. Como afirma el profesor Rubio Carracedo: “Todo parece indicar que nos hallamos ante una opción, más bien moral que epistemológica: si la filosofía es la responsable de nuestros males se hace preciso liberarnos de la reflexión filosófica tradicional. ¿Cómo? Desenmascarándola a fondo hasta disolverla como tal, para reemplazarla por un etnocentrismo autocomplaciente y romántico que nos permita reconciliarnos con nuestra cultura y aceptarla como un todo. Aquí se revela el talante “epicúreo” del ethos rortyano en abierto contraste con el escepticismo militante de Foucault o su actitud ambigua e irresoluta respecto al futuro de la (post)modernidad.”⁷⁷

En este sentido existe un punto de vista coincidente entre Rorty, Putnam, Heidegger, Gadamer y Foucault acerca de la literatura como pretensión y significación cognoscitiva. La literatura nos proporciona comprensión y conocimiento de la realidad; nos ofrece una comprensión significativa y detallada al describir y analizar nuevos contextos y situaciones. Incluso no sólo existe una función epistemológica, sino ética y política en la literatura, que constituye un razonamiento práctico moral privilegiado sobre nuestras vidas. A través de ella podemos confrontar diferentes maneras de enfrentamiento al problema moral de “cómo vivir”. Por consiguiente, estos pensadores comparten la idea de que tenemos

⁷⁶ LYOTARD, Jean-Francois, *La condición postmoderna*. Madrid. Cátedra, 1984.

⁷⁷ RUBIO CARRACEDO, J., *Educación moral, postmodernidad y democracia*, Madrid, Trotta, 1996, pp.102; Véase también para ampliar AGUILERA PORTALES, Rafael Enrique, “*Biopolítica, Cuerpo y Discursos de Poder en Michel Foucault*” en OCHOA Santos, Miguel Gabriel, (Coord.), *Cuerpo y modernidad. Arte y biopolítica*, colección el jardín de Epicuro, Ed. Plaza y Valdez, Madrid, España, 2011.

que superar la visión de la literatura como un discurso falso y fantasioso o un discurso de fingimiento no afirmativo.

En este contexto de pensamiento, Rorty se ha atrevido a radicalizar su posición atribuyendo mayor importancia y significación a la literatura que a la filosofía. La literatura tendría una función pública y política en la creación y generación de valores,⁷⁸ mientras la filosofía se replegaría a un espacio privado (ironista) de relativizar antiguos léxicos y poner fin al confort metafísico occidental que presupone que el individuo está vinculado necesariamente a una realidad supraindividual y trascendente (*razón, humanidad, Dios*).

En definitiva la literatura sustituye el papel otorgado tradicionalmente a la filosofía, quedando ésta relegada a un papel de segundo plano. Rorty quiere crear una cultura postfilosófica y postmoderna en la que no existirían unos personajes llamados “*filósofos*”. En dicha cultura, no existirían ningún tipo de especialistas, ni métodos especiales, ni “*problemas especiales*”. Y la filosofía se reduciría a crítica de la cultura, en una especie de revuelto literario, histórico, antropológico y político. La filosofía, por tanto, constituye una construcción cultural ⁷⁹ que surge de la comunidad histórico-

⁷⁸ La literatura como razonamiento moral favorece a la apertura y ampliación de las capacidades imaginativas a nivel moral, ya que nos permite sensibilizarnos ante las diferencias que hay entre los hombres, así como profundizar en la comprensión de las diversas necesidades, que conlleva al desarrollo de la empatía y la solidaridad para la mejora de las condiciones de nuestras vidas. Vid., ASENSI, Manuel, *Literatura y filosofía*. Madrid, síntesis, 1995.

⁷⁹ La filosofía más que un discurso racional y teórico, es una actitud vital, vocacional, personal, una actividad que trata de proporcionarnos mayor sentido y significación a nivel personal y colectivo, sobre todo frente a la situación actual de incertidumbre, perplejidad y nihilismo. El hombre, durante siglos, ha creado siempre nuevos dioses, nuevos absolutos, nuevas concepciones. En este sentido, una acertada y moderada dosis de escepticismo puede ayudarnos como terapia filosófica contra cualquier tipo de fundamentalismo de tipo ideológico, jurídico, político, religioso. Todos los totalitarismos, fundamentalismos, fanatismos a lo largo de la historia, han surgido con esta pretensión racional de querer atraparlos todo con las ideas y conceptos. Vid., AGUILERA PORTALES, Rafael Enrique, “Posibilidad, sentido y actualidad de la Filosofía del Derecho” en *Teoría política y jurídica contemporánea* (Problemas actuales), México, Editorial Porrúa, 2008, pp.12-37.

epistémica que forman los filósofos, y resultado de cambiantes y contingentes casualidades a lo largo de la historia. Mientras la única preocupación moral del filósofo debe reducirse a continuar la conversación cultural occidental, en lugar de averiguar qué aportaciones específicas y creadoras puede añadir al diálogo interdisciplinario.⁸⁰

“Su vena estetizante adopta frecuentemente un tono neopitágorico y autocomplaciente que le lleva a ridiculizar con cierta deslealtad el ‘espíritu de seriedad’ con que los filósofos tienden abordar las cuestiones de ‘verdad’, ‘racionalidad’, ‘objetividad’, en vez de adoptar el realismo gozoso de los ‘poetas fuertes’. Aunque su ‘esteticismo’ gozoso se revela a la postre, como una apología del ‘liberalismo burgués postmoderno’ ”⁸¹

La filosofía no puede ser una disciplina cooperativa que pretende llegar a una conmensuración universal, sino tan sólo una simple crítica literaria de la cultura postmoderna. En este sentido, Rorty está defendiendo un relativismo epistemológico⁸² donde todos los saberes tienen el mismo valor y no existen criterios

⁸⁰ La interdisciplinariedad y la necesidad de una visión holista surge ante la situación de incomunicación y falta de diálogo provocado por la filosofía positivista. El cientismo parte de una visión de superioridad de la ciencia con el resto de saberes. Desgraciadamente, hemos pasado del cientificismo positivista académico a un relativismo pragmatista kuhniano y anarquismo epistemológico del “*anything goes*” (todo vale). Deberíamos superar esta situación para acercarnos a una práctica interdisciplinar.

⁸¹ RUBIO CARRACEDO, J., *Educación moral, postmodernidad y democracia*, *Op. cit...*, pp.102.

⁸² Según Paul Feyerabend no existen criterios universales de racionalidad científica, todo lo contrario, son diferentes e irracionales y no siguen un patrón determinado a priori. El conocimiento humano siempre es susceptible de errores, lo cual nos lleva a establecer que no hay verdades absolutas, sino una cadena de errores, una historia de la irracionalidad. “La ciencia es mucho más semejante al mito de lo que cualquier filosofía científica está dispuesta a reconocer”. Cfr. FEYERABEND, P., *Against Method*, Third Edition, Verso, London, 1981, (trad. Cast. *Tratado contra el método*, p. 289.). Vid., FEYERABEND, P., *Adiós a la razón*. (trad. J. R. de Rivera), Madrid, Tecnos, 1989.

objetivos que nos permitan decidir quién tiene validez o prioridad en un determinado momento. Este relativismo epistemológico rortyano puede conducirnos hacia una mayor indiferencia y una pérdida de interés completo por el conocimiento humano.

5. La función actual de la filosofía: futuro y democracia

“La filosofía avanza no
haciéndose más rigurosa,
sino volviéndose más imaginativa”

Rorty: *Verdad y progreso*

En el contexto filosófico norteamericano del siglo XX, podemos explicar el enorme radicalismo antimetafísico, antifilosófico, y antiepistemológico rortyano si tratamos de comprender la imagen de la formación filosófica positiva y analítica que recibió como estudiante universitario. Nuestro pensador sufrió una fuerte decepción y desilusión personal con respecto a la filosofía entendida sólo como saber metacientífico y epistemológico. Rorty observó como la disciplina filosófica había degenerado en los últimos tiempos en un exceso de positivismo científico, academicismo y especialización profesional en las universidades norteamericanas.

La corriente filosófica que imperaba hegemoníicamente a principios de siglo en Estados Unidos era la filosofía analítica y positivista de Ayer, Carnap, Hempel, Tarski, Whitehead, Reichenbach y Austin. Estos pensadores hicieron que la filosofía se volviese analítica, antimetafísica, antiromántica y sumamente profesional.⁸³ En consecuencia, Rorty considera un desperdicio

⁸³La profesionalización de la filosofía ha causado según Rorty mayor mal que bien, pues a supuesto un proceso de especialización que ha olvidado en el camino su carácter integral y talante como disciplina humanista. En este aspecto, Rorty nos recuerda como en los años sesenta en la Facultades de filosofía ya no se leía a Platón a Santo Tomas o Descartes. Vid. RORTY, R., “Después de la filosofía, la democracia” en *Cuidar de la Libertad op. cit.* publicada también en BORRADORI, G., *Conversaciones filosóficas*, Norma, Bogotá, 1996, pp. 155-174.

de la inteligencia humana limitarse a problemas puntuales y específicos sobre lógica, lenguaje y ciencia, desde una metodología basada en lecturas recomendadas y ejercicios intelectuales de lógica e investigación del lenguaje. Por consiguiente, se ha potenciado una excesiva profesionalización y academización en nuestras universidades, un cierto talento para el análisis y la resolución de problemas lógicos y analíticos específicos desde una frialdad científica, una actividad que no ha revertido sin embargo en desarrollar al menos un poco de talento para la imaginación, la sensibilidad y la fantasía. El anti-historicismo fundamental de la filosofía analítica propició la visión de cómo la filosofía debía convertirse en una actividad científica

“[...] los filósofos analíticos han fallado más radicalmente precisamente la meta que más intensamente esperaban alcanzar: la de querer llevar nuestra disciplina al camino seguro de una ciencia. Al final mostraré, sin embargo, que aquellos filósofos analíticos que no contribuyeron a socavar las exigencias científicas de su movimiento hicieron una aportación duradera y valiosa a la filosofía.”⁸⁴

El efecto que tuvo el papel predominante de la filosofía analítica en estos ámbitos consistió en marginar y discriminar materias tan importantes como la historia de la filosofía, estética, filosofía del espíritu, ética, filosofía política y jurídica en los programas de estudios filosóficos. Las llamadas “*áreas nucleares*” de la especialidad que hoy están en primer plano en las facultades de filosofía norteamericanas son: teoría del conocimiento, lógica, metodología, epistemología, teoría de la ciencia, filosofía del lenguaje. En este sentido, los filósofos no analíticos muestran un campo más amplio de posicionamientos metafilosóficos que los filósofos analíticos, es decir, muestran más inquietud por otros

⁸⁴ RORTY, R., “Filosofía analítica y filosofía transformativa” en *Filosofía y futuro*, Gedisa, Barcelona, 2002, p. 56.

campos y ramas del conocimiento, que no son sólo la ciencia. El contraste entre filosofía analítica y no analítica equivale al contraste entre la polarización entre una cultura científica y cultura literaria, entre una cultura experimental y cultura humanística, entre dos ámbitos distintos, lo “duro” y lo “blando”.

La mayoría de los filósofos antianalíticos y antipositivistas están dispuestos y, a menudo, deseosos de difuminar los límites entre filosofía, historia intelectual, historia política, literatura, crítica literaria y crítica cultural. En este aspecto, Rorty defiende una disciplina humanista que esté en buena forma y proporcione un giro hacia la literatura como fuente de inspiración y una mayor esperanza hacia un nuevo modo de filosofar. En este sentido, nuestro autor está más preocupado por el papel de la filosofía en el ámbito de la cultura general que del valor interno y propio de la filosofía como disciplina académica específica.⁸⁵ En primer lugar, postula que la filosofía adolece de un esencialismo platónico que debemos superar en favor de un funcionalismo pragmatista y humanista. La filosofía tiene poco que ver con la eternidad, el conocimiento y la permanencia y, en cambio, sí tiene que ver mucho con el futuro, la esperanza, la imaginación; pero, sobre todo, la filosofía presupone la constatación permanente de que siempre hay algo más en la vida que está por descubrir.

“Los filósofos no analíticos muestran una gama más amplia de posicionamientos metafilosóficos que los filósofos analíticos. Pero hablando en términos generales, el contraste entre la filosofía analítica y no analítica equivale más o menos al contraste que

⁸⁵Rorty niega la necesidad de una disciplina académica específica pues considera que ha habido un giro de paradigma como un cambio de personalidad. El ascenso de los estudios culturales desplazará progresivamente el estudio de la filosofía. “La tendencia natural a la profesionalización y la academización es favorecer el talento para el análisis y la resolución de problemas, y no el talento para la imaginación, y reemplazar el entusiasmo por una pretenciosidad teórica mordaz y seca. La frialdad de tanta ciencia social y de tanta filosofía analítica es prueba de lo que sucede cuando este desplazamiento es completo”. Cfr. RORTY, *Forjar un país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*. Barcelona, Paidós, 1999, p. 114.

establece C.P. Snow entre cultura científica y cultura literaria, es decir, el contraste entre discurso “duro” y “blando” o “técnico” o “esponjoso.”⁸⁶

En este sentido, Rorty constata cómo últimamente la filosofía en los Estados Unidos de América está realizando una revolución de paradigma, caminando progresivamente del positivismo lógico y analítico hacia posicionamientos como la deconstrucción postmoderna, es decir, del cientificismo positivista excesivamente académico al relativismo pragmatista mucho más humanista que potencia los discursos de género. En este sentido, existe un trasfondo personal en torno a esta actitud filosófica, Jünger Habermas apunta también esta decepción filosófica personal del joven Rorty:

“El trasfondo existencial del neopragmatismo de Rorty está constituido por la rebelión frente a las falsas promesas de una filosofía que, con lo teórico, pretende poder dar satisfacción a necesidades tanto estéticas como morales. En su momento, la metafísica buscaba iniciarnos en el ejercicio de una purificadora contemplación de lo bueno y lo bello. Pero el joven Rorty, que se entusiasmó con Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino, pasa por la dolorosa experiencia de comprobar que aquel contacto a la vez extasiante y reconciliador con la realidad de lo extraordinario que prometía la teoría, en el

⁸⁶ RORTY, R., “Filosofía analítica y filosofía transformativa” en *Filosofía y futuro*, Gedisa, Barcelona, 2002, p. 65. En su libro *Snow Las dos culturas y la revolución científica (1959)* expresa la unión interdisciplinar no es natural y resulta siempre ambigua y problemática. Las ciencias no se constituyen desde una continuum de lo real, sino desde la discontinuidad de los puntos de vista racionales que estatuyen los objetos teóricos diferenciales. En un polo tenemos los científicos en sentido puro y en el otro los humanistas, con un distanciamiento existente entre la “cultura científica” y la “cultura humanística”. Se ha producido por tanto, una ruptura y separación de las ciencias naturales y las ciencias sociales o morales, con el consiguiente desprestigio de esta última. Habermas se propone superar dicha ruptura y elabora una teoría del conocimiento como la teoría de la sociedad. Vid. AGUILERA PORTALES, Rafael, “El problema epistemológico de la interdisciplinariedad entre los distintos géneros de discurso” en Olvera Romero, Caleb (comp.) *La filosofía expuesta*, Ediciones Jayo, 2005, 35-51.

mejor de los casos sólo puede alcanzarse mediante las formas más sólidas de oración, pero no por vía filosófica.”⁸⁷

La excesiva confianza positivista en el ideal de la ciencia y, consecuentemente, el llamado “giro lingüístico” trató de reducir la filosofía a una técnica aclaratoria de resolución de problemas de lógica, epistemología y lenguaje. En ese momento, se llegó a creer que la filosofía analítica iba a ser el modelo que resolviese de forma definitiva y absoluta todos los problemas filosóficos a través de la construcción de un lenguaje lógico perfecto. Con ello, se albergaba la esperanza de que los filósofos lleguen a ser capaces, mediante la investigación paciente y cooperativa de añadir más ladrillos al inmenso edificio del conocimiento humano.

“Lo que distingue la filosofía analítica de otras iniciativas filosóficas del siglo XX es la idea de que ese giro (giro lingüístico), junto con el uso de una lógica simbólica moderna, hace posible o al menos facilita, convertir la filosofía en una disciplina científica.”⁸⁸

En términos nietzscheanos podríamos decir que el ocaso de los ídolos⁸⁹ es mayor, cuanto mayor es la creencia y confianza que se deposita en ellos. No obstante, esta decepción o desilusión de la filosofía que sufrió Rorty personalmente no descarta verla

⁸⁷HABERMAS, J.: “El giro pragmático de Rorty” (Trad. Pere Fabra) en *Revista Isegoría* nº 17, 1995, pp. 5-36, p.5; Véase igualmente en HABERMAS, Jürgen “El giro pragmático de Richard Rorty” en RORTY Y HABERMAS, *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, Madrid, Amorrortu editores, 2007, p. 81.

⁸⁸ RORTY, R., “Filosofía analítica y filosofía transformativa” en *Filosofía y futuro*, Gedisa, Barcelona, 2002, p. 57.

⁸⁹ El problema fundamental de la civilización occidental, para Nietzsche, consiste en su decadencia y su nihilismo, dado que los valores más altos de la civilización occidental han perdido su vigencia condenando al hombre a la desnudez y la intemperie más radical y absoluta. Por tanto, es preciso superar ese nihilismo débil y decadente con una búsqueda de metas que puedan redimir a la humanidad como un todo hacia nuevas promesas de futuro. *Vid.*, AGUILERA PORTALES, Rafael Enrique, “El horizonte político en el pensamiento de Nietzsche” en Castilla, Antonio (coord.), *Nietzsche y el espíritu de ligereza*, México, Ed. Plaza y Valdés, 2007.

como una actividad intelectual valiosa, universal e interdisciplinaria. El pragmatismo ironista rortyano gira en torno al papel que juega la filosofía dentro del nuevo contexto cultural, qué función ocupa ésta ante la pérdida de su antiguo papel epistemológico y cómo se diluye en una amplia conversación cultural donde se mezclan diferentes voces y géneros de discurso.

“Mientras los filósofos no estemos dispuestos a aceptar una cierta desprofesionalización, a adoptar cierta despreocupación respecto a la cuestión de cuándo hacemos filosofía y cuándo no, la filosofía no desempeñará el papel modesto; no obstante esencial que Dewey le asignó, y en consecuencia también fracasará en tomar en serio el tiempo. Debemos dejar de preocuparnos por la pureza de nuestra disciplina y de hacer autoescenificaciones, no solo en la forma pomposa en que sabían escenificarse Hegel y Marx, sino incluso en la forma menos espectacular en que lo hicieron Russell y Husserl.”⁹⁰

Los profesores de filosofía, según Rorty, se encuentran ante tres tentaciones que debemos de evitar: en primer lugar, el impulso revolucionario que ve la filosofía más como una herramienta para producir cambios sociales y políticos, pero no como un medio de integración o reconciliación: el segundo impulso escolástico de retirarse y permanecer dentro de los límites de la propia disciplina, y el impulso chauvinista de mirarnos al ombligo desde nuestra sapiencia originaria y fundacional. Estas tres tentaciones han de ser superadas si queremos ver un papel relevante de la filosofía en el nuevo contexto cultural.

⁹⁰ RORTY, R., *Filosofía y futuro*, Gedisa, Barcelona, 2002, p. 27. Rorty quiere dar una lección de humildad a la filosofía con mayúsculas y reducir esta a mera coordinadora protocolaria y diplomática de los distintos géneros de discurso. Véase para ampliar “Concepto, sentido y utilidad de la Filosofía del Derecho”.

“Nuestra función es servir como honestos intermediarios entre las generaciones, entre los diferentes ámbitos del acontecer cultural y entre las tradiciones.”⁹¹

Históricamente, el punto de partida de la filosofía ha sido el intento de refugiarse en un mundo cómodo de ideas, esencias y valores trascendentes y confortables donde nada cambia; por consiguiente de lo que se trata, según Rorty, es de tratar de comenzar a tomar en serio nuestra identidad, contingencia, temporalidad y dirigir nuestras esperanzas hacia el futuro de nuestro pequeño mundo.

“La filosofía se arrogó la función de demostrar la existencia de una realidad trascendente, absoluta o íntima, y descubrir al hombre la naturaleza y las características de esa realidad última y más elevada. En consecuencia, ha sostenido que ella se encuentra en posesión de un órgano del conocimiento más elevado que el que emplean la ciencia positiva y la experiencia práctica corriente; sostiene también que está revestida de una dignidad y de una importancia superiores, pretensión esta que es indiscutible si la filosofía lleva, en efecto, al hombre a la demostración y a la intuición de una realidad que está más allá de la que alcanzan la vida cotidiana y las ciencias especiales.”⁹²

En este aspecto, Rorty está realizando un llamamiento honesto y sincero para que reconozcamos nuestra finitud e historicidad, así como para que abandonemos el falso “*consuelo metafísico interesado*” que está instalado en el seno de nuestra cultura filosófica contemporánea. “Sólo después de haber renunciado a la esperanza de alcanzar el conocimiento de lo eterno, los filósofos comenzaron a proyectar imágenes de futuro.”⁹³ En este sentido,

⁹¹ RORTY, R., *Filosofía y futuro*, Gedisa, Barcelona, 2002, p. 24.

⁹² DEWEY, John, *La reconstrucción de la filosofía*, Buenos Aires, ed. Planeta-Agostini, 1993, p.58.

⁹³ RORTY, R., *Filosofía y futuro*, Gedisa, Barcelona, 2002, p.15.

admitir la contingencia de las prácticas sociales que nos han conformado como seres humanos no significa necesariamente admitir la arbitrariedad en nuestras vidas, sino asumir un estilo menos absoluto y radical que puede regenerarnos de forma continua y paulatina hacia otras formas de existencia y convivencia.

“La labor moral del filósofo o del crítico cultural es defender el carácter abierto de la conversación humana contra todas aquellas tentaciones y amenazas reales que buscan la cerrazón —mantener abierto el “espacio cultural que ha dejado la muerte de la epistemología.”⁹⁴

Por tanto, ante la grave situación que vive la filosofía, muchos nos seguimos preguntando: ¿qué puede hacer la filosofía en un mundo cada vez más fragmentado y dividido?, ¿cabe reducir la función de la filosofía a simple lucha contra el confort metafísico?, ¿cuál es la misión o el papel de la filosofía en un mundo globalizado?, ¿cómo encontrar la llave o un punto de referencia a un mundo cada vez más escindido y roto?, ¿quiénes pueden alumbrar tímidamente un nuevo rumbo? ¿Cómo señalar y predecir lo que vendrá y acontecerá? El problema de sentido nos vuelve a agitar, el sentido de la historia, el sentido de la política, el sentido de la ciudadanía, el sentido de la filosofía:

En este aspecto, pienso que la filosofía, más que cualquier otro género, posee una posición única para poder acercarse, comprender y relacionar la pluralidad de discursos y géneros de conocimiento existentes. No se trata, por tanto, de volver a una visión unitaria de la modernidad,⁹⁵ ni al tribunal último de la

⁹⁴BERNSTEIN, Richard, “¿cuál es la diferencia que marca una diferencia? Gadamer, Habermas y Rorty” en *Perfiles filosóficos*, México, Siglo XXI, 1991, p. 104.

⁹⁵El giro lingüístico de la filosofía realizado hace un siglo se reveló casi tan fundamentalista (filosofía analítica y positivista), como el giro epistemológico de la modernidad (filosofía racionalista, Descartes, Leibniz, Pascal) con la filosofía de la conciencia, nos encontramos en un momento de encrucijada y redefinición del paradigma que debe ocupar la filosofía en el momento actual. Vid., LYOTARD, Jean-Francois, *¿Por qué filosofar?*. Barcelona, Paidós, 1989.

razón teórica o práctica, sino de interconectar y acercar diferentes géneros de discurso. En esta línea, pienso que la filosofía como discurso autónomo y diferenciado puede englobar el resto de discursos plurales cambiantes de tipo social, político, artístico, religioso, desde su posición específica. En este aspecto, considero que Rorty está descartando la enorme función moral, social y política que la filosofía tiene dentro de una conversación cultural plural y abierta de los distintos géneros de discurso.

“El sentido falta, y es esta carencia la que desencadena todas las formas y todas las figuras del deseo, la impaciencia y la voluntad cartesianas, la frustración humeana, la insatisfacción kantiana, la agitación fichteana, la desdicha hegeliana, la fiebre nietzscheana, la angustia kierkegardiana, la historia marxiana, el *élan* bergsoniano, la intención husserliana [...]”⁹⁶

Por consiguiente, Rorty incurre en una concepción reduccionista del concepto de filosofía de consecuencias gravemente perjudiciales. Aunque también, debemos afirmar que pese a sus contradicciones y ambivalencias nuestro pensador sigue aportando numerosas ideas y sugerencias críticas que nos permiten reflexionar acerca de la situación actual de la filosofía y sobre todo, de la necesidad cada vez más urgente de una educación cívica y moral profunda que permita mejorar nuestra sociedad. Sin embargo, debido a este carácter reciente de fragmentación, la filosofía, a diferencia de otros modelos de conocimiento, sigue gozando de un carácter único y distinto para poder interrelacionar diversos géneros y discursos culturales.

“La filosofía es conocimiento del Universo [...] Más que leer la filosofía, hay que desleerla; es decir, pensar cada frase, romperla en vocablos [...] tirarse de cabeza dentro de ella, descender a su

⁹⁶ JEAN-LUC Nancy, *El olvido de la filosofía*, Madrid, Arena Libros, 2003, p. 35.

entraña significativa [...] La lectura horizontal (el simple “patinar” mental) debe ser sustituida por la lectura vertical, la inmersión en el pequeño abismo que es cada palabra, fértil buceo sin escafandra [...]”⁹⁷

El trasfondo del neopragmatismo de Rorty, según Habermas, consiste en una revuelta contra las falsas premisas de la filosofía,⁹⁸ una filosofía que ha pretendido históricamente ser capaz de satisfacer las necesidades estéticas y morales al satisfacer las teóricas, una filosofía que adolecía de un intelectualismo moral propio y que quiere contemplar la visión del bien en la belleza; pero pese a su posición Rorty cree que la filosofía todavía tiene alguna misión actual.

7. Filosofía, democracia y liberalismo político

*Cuida la libertad y la
verdad se cuidará a sí misma*

Richard Rorty, *Forjar nuestro país*

En este sentido, Rorty se acerca a pensadores como Popper,

⁹⁷ ORTEGA Y GASSET, J., *El tema de nuestro tiempo*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 67. El filósofo español José Ortega y Gasset inició una tarea de renovación filosófica importante para el mundo hispanoamericano, despertando numerosas vocaciones filosóficas, Xabier Zubiri, María Zambrano, José Luis Aranguren, Julián Marías, Tierno Galván, José Gaos, Luis Recasens Siches, García Máynez, Javier Xirau, Jiménez Azúa. Como dice Nietzsche: *los filósofos del futuro: búhos del trabajo, incluso en pleno día*. “El intelecto es esencialmente afán de capturar *el todo como tal todo*. Por eso mismo, este afán de buscar el absoluto nos lleva a reconocer nuestra incompletud y deficiencia. *Es el echar de menos lo que no somos, reconocernos incompletos y mancos*. El mundo no se explica a sí mismo; al contrario, cuando nos encontramos teóricamente ante él nos es dado como problema. *Porque esto es filosofar: buscar el mundo su integridad, completarlo en Universo, y a la parte construirle un todo donde se aloje y descansa*.” Cfr. ORTEGA Y GASSET, J.: *¿Qué es filosofía?* Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 82.

⁹⁸ HABERMAS, Jürgen “el giro pragmático de Richard Rorty” en RORTY y HABERMAS, *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, Madrid, Amorrortu Editores, 2007, p. 81.

Oakeshott, Kolakowski, Nozick, que afirman que el intento de fundar una teoría política⁹⁹ con teorías abarcadoras de la naturaleza y el hombre ha producido más daño que bien a la humanidad. “La filosofía no debe ser pensada constituyendo un fundamento de la política, ni tampoco como un arma política.”¹⁰⁰

No obstante, entre los pensadores que más han influido en su pensamiento político ha sido John Rawls a través de la construcción de una teoría política alejada de todo vestigio filosófico. Sin duda, John Rawls ha contribuido positivamente a insistir que en las sociedades democráticas, en las que no existe un bien común y único, sino que lo central consiste en el pluralismo ideológico, religioso y político. Una concepción política de justicia no puede derivar de una concepción religiosa, moral o política particular de vida buena. En este sentido, los pensadores comunitaristas se equivocan en tratar de fundar una comunidad política unificada por un orden moral objetivo. La teoría de la justicia tiene un importante papel que cumplir en ese esfuerzo, porque, como señala Aristóteles: “la participación en una comprensión común de justicia es lo que constituye una *polis* (ciudad-Estado)”.¹⁰⁰ De esta forma podemos reconocer una visión del ciudadano aristotélica como *ζῶν πολιτικόν* sin asumir necesariamente una concepción política esencialista, organicista, biologicista y teleológica aristotélica.

La teoría política debe aspirar a ofrecer una hegemonía de valores, proporcionar un ideal orientativo determinado de ciudadanía dentro del pluralismo político e ideológico característico de la democracia. Y, tratar de moderar las diferentes interpretaciones del ideal democrático de libertad e igualdad para

⁹⁹Michael Oakeshott sostiene que la filosofía política constituye una forma de investigación puramente explicativa y se burla de la opinión de que pueda entrañar recomendaciones prácticas e insiste en que el filósofo no es un teórico. Cuando un teórico se inmiscuye en cuestiones metafísicas sólo se interesa sobre las características generales y permanentes de la totalidad de la experiencia y desprecia los acontecimientos concretos y particulares como la política, es decir, cuanto más filosófica se vuelve más se aleja de la política real.

¹⁰⁰RORTY, *Pragmatismo y política* (trad. Rafael Del Águila), Paidós, Barcelona, 1998, p. 178.

ayudarnos a ampliar y consolidar la democracia desde la praxis, o sea, profundizando en ella y extendiéndola a todas sus prácticas posibles. En este sentido, según Rawls, el objetivo de la teoría política consiste en proponer “una concepción política de justicia que no sólo pueda proporcionar fundamento público a la justificación de las instituciones políticas, sociales y económicas, sino que contribuya también a asegurar la estabilidad de una generación a la siguiente [...]”¹⁰¹

Lo importante, para Rawls, consiste en la creación de una unidad social. Una unidad social que no se puede alcanzar sobre el valor de los fines de la vida, pero sí sobre un consenso superpuesto desde una concepción razonable de justicia. Y en este sentido, la tarea de la filosofía es proporcionar elementos de aglutinación social que permitan un consenso acerca de los valores mínimos que debemos utilizar en una democracia liberal.

“Sólo una sociedad sin política –es decir una sociedad en manos de tiranos que impiden que, en general, se produzcan cambios sociales y culturales- ya no necesita de la filosofía.”¹⁰²

En sociedades libres y democráticas, la filosofía ocupará un

¹⁰¹ ARISTÓTELES: *Política*, Madrid, Gredos, 1994, Libro 1, cap.2, 1253 a15. Aristóteles traduce el concepto de *polis* por autarquía o autosuficiencia (todo aquello que se necesita para vivir bien). El hombre es por naturaleza un animal político (*zoon politikón*), de aquí, que aislado no es autosuficiente y, por tanto, no se basta a sí mismo. La comunidad política es concebida como algo natural, no artificial ni convencional. *Vid.*, RUS RUFINO, Salvador, *La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*. Tecnos, Barcelona, 2005. Históricamente, se dio una transición del concepto de “ciudadano” *polités* griego al *cives* latino, del *zoon politikón* al *homo legalis*, como afirma Pocock. El ciudadano romano es un sujeto de derechos en terreno familiar, económico, judicial, religioso (*Corpus Iuris Civilis*). La república era definida por Cicerón como asociación de hombres unidos por un ordenamiento jurídico; pero aunque encontremos las raíces de la ciudadanía en Grecia y Roma, el concepto actual de ciudadano proviene con mayor fuerza de la modernidad y, más concretamente, de las revoluciones inglesa, francesa y americana. *Vid.* MARSCHALL, Th. H., *Citizenship and Social Class*, 1950, (trad. cast. MARSCHALL, Th. H, y Bottomore, T. *Ciudadanía y clase social*, (trad. Pepa Linares), Alianza Editorial, Madrid, 1998.

¹⁰² Cfr. RAWLS, J., *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996, p. 127.

puesto de relevancia e importancia política sobresaliente puesto que los vocabularios se hacen antiguos y obsoletos y, por tanto, deben ser renovados continuamente. La tarea actual que desempeña la filosofía sería de redescrición y renovación del léxico político liberal antiguo por un léxico nuevo.

“En sociedades libres, en cambio, siempre habrá una necesidad de sus servicios, pues estas sociedades nunca dejan de cambiar y por eso nunca dejan de desgastar y hacer inservibles los viejos vocabularios.”¹⁰³

Es probable que la vieja idea de Platón del filósofo-rey que pusiera en práctica algunos planes cuidadosamente pensados sea un cuento de hadas inventado por la aristocracia terrateniente ateniense.¹⁰⁴ En este caso, somos conscientes de que existe una evidente desconexión entre teoría y praxis, en cuanto a su plasmación y realización práctica de ciertas visiones teóricas. Pero si observamos todas las revoluciones políticas a lo largo de la historia verificamos como éstas han surgido de planes racionales, ideas, sueños, emociones, pasiones, que evidenciaron en su momento la necesidad de un cambio de rumbo. Por tanto, no podemos obviar que las ideas filosóficas han ejercido y ejercer un notable influjo en la historia produciendo acontecimientos históricos, políticos y sociales relevantes. La historia muestra la conexión e implicación profunda que existe entre las distintas formulaciones filosóficas como el movimiento intelectual de la Ilustración y su realización sociopolítica e histórica concreta en acontecimientos como la *Revolución gloriosa inglesa* (1688), la *Revolución francesa* (1789) y en la *Revolución americana* (1776).¹⁰⁵

¹⁰³ Cfr. RORTY, R., *Filosofía y futuro*, Barcelona, Gedisa, 2002, p.17.

¹⁰⁴ Cfr. RORTY, R., *Filosofía y futuro*, Gedisa, Barcelona, 2002, p.17.

¹⁰⁵ LEWIS, Sian, *News and Society in the Greek Polis (Studies in the History of Greece and Rome)*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1996. VERNANT, Jean-Pierre, y Pierre VIDAL-NAQUET, *Myth and tragedy in ancient Greece*, trad. Ing. Janet Lloyd, Nueva York, Zone Books, 1980. BLOOM, Allan, *The Republic of Platon*, Nueva York, Basic Books, 1968.

En consecuencia, no podemos negar que las construcciones teóricas e intelectuales han ejercido una influencia histórica real y concreta sobre la realidad sociopolítica.

No obstante, el pragmatismo rortyano considera que debemos desechar el nivel de abstracción y especulación alcanzado por las teorías políticas clásicas y contemporáneas, porque este intento de querer justificar y fundamentar las actitudes y posicionamientos políticos constituye una tarea inútil y estéril. “desengancharse de la práctica produce alucinaciones teóricas.”¹⁰⁶

Hilary Putnam ha definido el pragmatismo como “*la primacía del punto de vista del sujeto activo*”,¹⁰⁷ donde la práctica constituye un componente fundamental y decisivo para cualquier teoría. En este sentido, la práctica evalúa constantemente a la teoría. Y Dewey, al igual que Marx en su *Undécima tesis sobre Feyerbach*, asumió la primacía de lo práctico y la transformación social. El pragmatismo y liberalismo político de Dewey constituye una respuesta práctica a las formulaciones teóricas que realizamos. “Este reconocimiento es la principal virtud de los miembros de una sociedad liberal, y que la cultura de esa sociedad debería tener como objetivo curarnos de “nuestra profunda necesidad metafísica.”¹⁰⁸

¹⁰⁶ BERNSTEIN, R. J., *Praxis y acción*, Madrid, Alianza, 1979, (e. original; *Praxis and Action*) Pennsylvania: University of Pennsylvania Press. Inc. 1971); consúltese su otro trabajo BERNSTEIN, R. J., *La reestructuración de la teoría social y política*. México, Fondo de Cultura Económica, 1983; HABERMAS, Jürgen, “Derecho natural y revolución” incluido en su *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 1997 (3ª ed.).

¹⁰⁷ Cfr. RORTY, R.: *Pragmatismo y política*, Barcelona, Paidós, 1988, p. 47. En esta línea, podemos observar esta interrelación entre teoría y praxis en la propia historia política occidental. La historia nos demuestra esta conexión e implicación, por ejemplo, entre la Ilustración como movimiento intelectual y político-cultural con sus respectivas realizaciones sociopolíticas a través de la *Revolución Francesa* (1789) y en la *Revolución americana* (1776) y todas las revoluciones liberales e Independentistas de la América española y portuguesa. Rorty, apoyándose en Dewey.

¹⁰⁸ Hilary Putnam es considerada en la actualidad como una de las filósofas más importantes de la tradición pragmática norteamericana que defiende el pragmatismo como una forma de pensamiento que basada en las siguientes tesis o postulados. En

Por esta razón, Rorty considera el exceso de teoría como el principal mal endémico de la izquierda norteamericana. La izquierda debe desprenderse de los presupuestos filosóficos y acometer una acción política más inclusiva y real. “Tengo dos propuestas sobre cómo llevar a cabo esta transición. La primera es que la izquierda debería conceder una moratoria a la teoría y debería desprenderse de los hábitos filosóficos. La segunda es que la izquierda debería poner en acción lo que queda de nuestro orgullo estadounidense.”¹⁰⁹

Pero, por otro lado, en la realidad no podemos negar que las construcciones teóricas ejercen un influjo práctico y tangible sobre la realidad sociopolítica. La historia humana está fuertemente influida por un desarrollo e impacto fuerte de conocimientos humanos. En este aspecto, considero que seguimos necesitando una fundamentación y argumentación teórica que legitime y justifique nuestras instituciones políticas. Nuestras instituciones políticas precisan y adolecen de un grado mayor de legitimidad. La legalidad por sí misma no basta, si no viene acompañada de legitimidad moral y legitimación democrática. En este sentido, la filosofía política, moral y jurídica pretende servir de instancia fundamentadora de nuestras instituciones políticas. Pero, esta posición intelectual no tiene nada que ver con la búsqueda de un fundamento firme, trascendente, no humano o una conexión con la naturaleza última, la verdad o un poder no humano trascendental. Las instituciones políticas no constituyen ejemplificaciones concretas de verdades ideales, sino instrumentos prácticos que sirven para articular, organizar y

primer lugar, antiescepticismo que sostiene que la duda requiere de justificación como de creencia; por otro lado, falibilismo: los pragmáticos aseguran que no tenemos una garantía absoluta y cierta de nuestro conocimiento y, en tercer lugar, el pragmatismo combate la dicotomía fundamental entre hechos y valores. Y por último, como la práctica es esencial para la filosofía. *Vid.* PUTNAM, Hilary, *Words and Life*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1994.

¹⁰⁹Cfr. RORTY, R.: *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós, 1991, p. 65.

plasmar una determinada concepción política de justicia y libertad. En este sentido, considero que la concepción política rortyana de comunidad liberal contingente y la concepción democrática entendida como experimento no son incompatibles necesariamente con una fundamentación teórica autocrítica, que tiene como función la orientación social y política.

“La filosofía no puede terminar mientras no terminen los cambios culturales y, como el resto del mundo, yo espero que esos cambios continúen. En consecuencia, siempre habrá gente que intentará fusionar lo viejo con lo nuevo. Platón intentó unir las cualidades más adecuadas de los dioses de Hesíodo con las propiedades más adecuadas de la geometría axiomática. Dewey hizo el esfuerzo de unir a Hegel con Darwin. Annete Baier intenta unir a Hume y Harriet Taylor con Freud.”¹¹⁰

Habermas en su teoría social crítica¹¹¹ ha tratado de diseñar una unidad entre teoría y praxis. Dos siglos antes, Hegel había proclamado la realización histórica de los ideales de razón y libertad en su gran obra la *Fenomenología del espíritu*. En este sentido, Habermas no desconoce las dificultades intrínsecas que conlleva el intento de tender puentes entre teoría y praxis. Su objetivo prioritario consiste en elaborar un marco teórico que pueda servir de orientación para el establecimiento de un modelo político democrático y liberal. Su proyecto pretende desarrollar una teoría

¹¹⁰ Cfr. RORTY, R.: *Forjar un país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*. Barcelona, Paidós, 1999, p. 86. RORTY, R., “Filosofía analítica y filosofía transformativa” en *Filosofía y futuro*, Gedisa, Barcelona, 2002, p. 72.

¹¹¹ La teoría social crítica fue inicialmente desarrollada por Horkheimer, Marcuse, Adorno a partir de la experiencia horrenda, bárbara e inhumana vivida durante la Segunda Guerra Mundial. Podemos decir, por tanto, que la teoría crítica es resultado del estremecimiento ante el dolor físico y humano de una “nueva barbarie” sin parangón en la historia de la humanidad. Vid. McCarthy, Thomas, *La teoría crítica social de Habermas*, Ed. Tecnos, Madrid, 1978; MENENDEZ UREÑA, E., *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*, Ed. Tecnos, Madrid, 1978.

crítica comprensiva de la sociedad como un proyecto sumamente ambicioso. En este punto, Rorty es excesivamente crítico cuando cuestiona las pretensiones de pensadores de inspiración kantiana como Habermas, que tratan de encontrar un punto de vista que esté por encima de la política para legitimar y garantizar la superioridad del modelo democrático.¹¹² No obstante, Rorty cree que este intento es vano y estéril, porque nuestros principios democráticos y liberales defienden un único juego de lenguaje posible entre otros. Por tanto, es inútil y absurdo buscar argumentos que no sean contexto-dependientes. En este sentido, no es posible derivar una filosofía política universalista de la filosofía del lenguaje, como intentan Apel y Habermas. La búsqueda de una fundamentación externa a la sociedad liberal y democrática constituye una cómoda y placentera pérdida de tiempo. Para Rorty, es más interesante e importante fomentar la sociedad democrática y liberal por su propio valor interno y dejarnos de dotarla de “*fundamentos filosóficos*”,¹¹³ porque dotarla de fundamentos es presuponer y preestablecer un orden natural a la confrontación y discusión de léxicos. Desde su pragmatismo conversacionalista, una sociedad liberal es aquella que se limita

¹¹² Habermas realiza una profundización de la competencia comunicativa como cualidad humana decisiva y fundamental. Y puesto que estamos abocados a dialogar, la cuestión ahora, es si poseemos alguna regla o norma lógica de validez intersubjetiva de nuestro diálogo, sobre todo cuando nos movemos sobre cuestiones éticas y normativas. La situación ideal de habla consiste en una comunidad intersubjetiva de comprensión y comunicación recíproca que busca el consenso racional de todos sus participantes. Esta situación se construye sobre: 1) La libertad de participación en el discurso (libertad de expresión o derecho igual de todos a hablar públicamente). 2) Igualdad de oportunidades (formación cultural, posición socioeconómica) 3) Relación comunicativa simétrica (misma posición). 4) Ausencia de coacción. Esta situación ideal de habla es una hipótesis práctica que tenemos que suponer en todo acto de habla. *Vid.* HABERMAS, J.: *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1983.

¹¹³ HABERMAS, J., (1994) *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. (Trad. español *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid, Trotta, 1998).

a llamar “*verdad*” al resultado de combates intelectuales y académicos, sea cual sea, el resultado obtenido.

No obstante, Rawls se presenta más moderado al respecto que Habermas, y con ello se aleja del marco universalista e insiste en el marco “*situacional*”¹¹⁴ de su teoría de la Justicia. Rawls, de esta forma se acerca al contextualismo rortyano; pero sin caer en una cruzada anti-teórica, anti-metafísica y antifilosófica.

Rawls y Habermas han destacado los elementos procedimentales¹¹⁵ que favorecen la prioridad de la justicia sobre el bien, o como las cuestiones de justicia (“*lo que es bueno para todos*”) están separadas de aquellos preceptos éticos o concepciones del bien particulares (“*lo que es bueno para mi o para nosotros*”)

Para Rorty, no hay nada en la naturaleza del lenguaje que pueda servir de base para justificar la superioridad de nuestras instituciones políticas y jurídicas como la democracia, los derechos humanos, la división de poderes,... Y sobre este punto, insiste mucho en el proyecto absurdo de tratar conectar racionalidad y democracia desde la perspectiva del evolucionismo cultural, como si la democracia fuese la solución racional al problema de

¹¹⁴ RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Oxford, 1972; (Trad. Cast. *Teoría de la justicia*, M.d. González), México, FCE, 1993 p. 175. Rawls evoluciona hacia una Teoría Política de la justicia que toma en cuenta el “pluralismo social razonable” de la sociedad contemporánea hacia su segunda gran obra RAWLS, J., *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996. En este sentido, se produce un giro político de su pensamiento hacia un segundo Rawls. En dichas sociedades plurales es preciso y necesario una concepción política de justicia que sustente el régimen político y constitucional.

¹¹⁵Rawls en su obra *El liberalismo político* presentaba un modelo de relación entre las nociones de bien y la idea de justicia, que en términos liberales, podemos entender como el contraste entre el ámbito privado y ámbito público, la esfera ética y la esfera política. *Vid.* RAWLS, J., *El liberalismo político*, A. Doménech (trad.), Barcelona, Crítica, 1996, pp.165 y ss. RAWLS, John, “Justice as Fairness: Political, not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs*, 1990, 14, 1, pp. 223-251. Véase también Sebastián ESCÁMEZ NAVAS, “El Estado de la virtud. Sobre la noción de tolerancia en el liberalismo político de John Rawls”, *Isegoria*, núm. 31, diciembre 2004, pp. 47-78.

la convivencia humana. Y la concepción política etnocentrista que otros pueblos llamados “irracionales” o “primitivos”¹¹⁶ adoptarán la democracia cuando dejan de ser “irracionales”. En el fondo, lo que se está debatiendo nada tiene que ver con la racionalidad, sino que se trata de una cuestión de creencias compartidas. La acción democrática no requiere de una teoría de la verdad y nociones como incondicionalidad y validez universal, sino más bien una variedad de prácticas y movimientos pragmáticos destinados a persuadir a la gente que amplíe su campo de compromiso con los demás, de forma que podamos construir una comunidad más inclusiva. Esta es la razón por la que resulta falaz y estéril suplantarse la acción política y social por intentos de fundamentación teórica de los derechos humanos,¹¹⁷ las libertades públicas y la democracia.

Por esta razón, el pragmatismo rortyano otorga más importancia a los vocabularios compartidos para la difusión de los derechos humanos que a los argumentos sofisticados de las teorías políticas y jurídicas contemporáneas universalistas y racionalistas. El verdadero camino, por tanto, no consiste en encontrar argumentos que justifiquen la racionalidad y la

¹¹⁶ Rorty se inspira en el estructuralismo relativista de Levi-Strauss. El hombre necesita dejar de ser el centro de referencia cultural privilegiado. Pero, esto no quiere decir, que este despreciando al hombre, todo lo contrario. Levi-Strauss propone un humanismo etnológico-democrático, que supere las fronteras del etnocentrismo, y se convierta en universalista. Levi-Strauss nos invita a aprender de las culturas que nosotros llamamos *primitivas*, nos invita a colocar al mundo antes que la vida, la vida antes que al hombre, el respeto hacia el otro antes que la visión etnocéntrica europea. En este aspecto, el antropólogo francés critica el supuesto progreso de nuestra civilización occidental, que más que progresiva, es regresiva y antiprogresiva, destruimos nuestro hábitat, la naturaleza que nos acoge y nos otorga la vida, en resumen, nos destruimos a nosotros mismos. Incluso, llamamos *salvaje* a quien no comparte nuestra civilización y *primitivo* a quien no sigue nuestras formas culturales.

¹¹⁷ Rorty considera que la literatura y otros géneros de discurso han desempeñado un papel más importante que los Tratados filosóficos, políticos y jurídicos para promover el progreso moral y alcanzar el desarrollo e impulso de los derechos humanos. Véase el trabajo de THIEBAUT, Carlos, “Filosofía y literatura: de la retórica a la poética” en Revista *Isegoría* (Revista de filosofía moral y política), Madrid, CSIC, nº 11, 1985, pp. 81-107.

universalidad de los derechos humanos y la democracia, sino crear y desarrollar un *ethos democrático* en nuestros contextos políticos particulares. Un *ethos democrático* que impulse y active una movilización de pasiones y sentimientos, una multiplicación de prácticas, instituciones y juegos de lenguaje.

Muchos teóricos liberales obvian este tipo de reflexión procedimentalista,¹¹⁸ pues parten de una concepción metafísica que considera al individuo como previo a la sociedad, poseedor de derechos naturales, sujeto racional autosuficiente, aislado de las relaciones sociales, un sujeto constituido por un poder, lenguaje, cultura que construye socialmente. En este aspecto, Rorty combate este tipo de liberalismo político que busca una justificación racional y universal y considera que las instituciones democráticas son más estables si puede probarse que fueron elegidas por individuos racionales bajo el velo de ignorancia (Rawls) o en una situación de comunicación no distorsionada (Habermas). El teórico político liberal está obligado a bajar al terreno de las prácticas cotidianas y los problemas de la democracia para construir una ciudadanía democrática más inclusiva y tolerante.

Por tanto, el desacuerdo entre Rorty, Habermas y Rawls consiste en una diferencia más teórica (búsqueda de fundamentos) que política (proyecto moderno);¹¹⁹ pues ambos pensadores comparten el proyecto político de la Ilustración, la cultura de los derechos humanos y la democracia; pero disienten drásticamente en la visión que tienen de cómo debemos realizar y alcanzar dicho proyecto moderno. Al respecto, Rorty afirma que: “la diferencia entre

¹¹⁸ AGUILERA PORTALES, Rafael, “Ciudadanía, democracia y sociedad civil en la Teoría Política Contemporánea” en MARÍÑEZ, Freddy (ed.), *Ciencia Política en la actualidad*, México, Limusa, 2009, pp.37-67; Véase también ARIAS MALDONADO, Manuel, *Sueño y mentira del ecologismo. Naturaleza, sociedad, democracia*, Madrid: Siglo XXI, 2008.

¹¹⁹ Vid. BERCIANO VILLALIBRE, Modesto, *Debate en torno a la postmodernidad*, Madrid, Editorial Síntesis, 1998. Rorty, R.: *Forjar un país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*, Barcelona, Paidós, 1999.

Habermas y yo no tiene consecuencias en la práctica: ambos tenemos las mismas utopías en mente, y ambos nos comprometemos en el mismo tipo de política democrática.”¹²⁰

Para Jünger Habermas, tenemos que conservar al menos un eje seguro para no abandonar la *crítica racional de las instituciones existentes*,¹²¹ considerando que todo el que abandone este enfoque es irracionalista y relativista, porque desecha las nociones que se han utilizado para justificar las diversas reformas de la historia de las democracias occidentales desde la Ilustración hasta nuestros días. En consecuencia, todo intento de abandonar esta perspectiva *universalista* constituye una traición a las esperanzas sociales que han sido nucleares en la política democrática liberal. En este aspecto, Rawls ocupa una posición intermedia entre Habermas y Rorty.

Rorty prohíbe cualquier intento de emprender una crítica de la forma de vida en su conjunto. Y sigue una lectura interesada y tergiversada del Wittgenstein de los juegos del lenguaje, olvidándose de cómo este mostró su desaprobación y repulsa al conjunto de vida conocida en Gran Bretaña. En este sentido podemos calificar la posición de Rorty de sumamente conservadora. Sin una teorización global y estructural no pueden concebir,

¹²⁰ Vid. RORTY Richard “universalidad, y verdad” en RORTY y HABERMAS, *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, Madrid Amorrortu editores, 2007, p. 30.

¹²¹ La Teoría social crítica de Habermas consiste en el permanente esfuerzo en nuestro tiempo de desenmascarar la realidad y liberar al hombre de la alienación ideológica, política y económica a la que ha sido sometido. Las nuevas formas ideológicas de nuestro tiempo son sutiles, anónima y anestésica, tras la pretendida racionalidad tecnocrática se oculta un sistema de poder invisible que oculta al hombre su verdadera naturaleza. Sin anatemizar el progreso técnico-científico, en este aspecto, considero que una liberación progresiva de la sociedad exige un cierto progreso comunicativo, es decir, un progreso moral hacia una visión política deliberativa. Vid., HABERMAS, Jürgen: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, (trad. cast. de J. L. Etcheverry) Buenos Aires, Amorrortu, 1975; *La reconstrucción del materialismo histórico*, (trad. cast. de J. Nicolás Muñiz y R. García Cotarelo) Madrid, Taurus, 1981; *La necesidad de revisión de izquierda*. Madrid, Tecnos, 1991.

comprender e interpretar el conflicto de intereses plurales que surgen en una sociedad compleja. La lógica de intereses exige un tipo de crítica social y política más general. Así, de esta forma, grupos o clases oprimidas, mujeres, proletariado, inmigrantes, minorías étnicas, pueblos colonizados, ... no se pueden entender sin una comprensión teórica de su propia ubicación en un sistema social y político más amplio. Todas estas luchas plurales y parciales no podrían percibirse en un interés específico por la emancipación. Por consiguiente, es falso contraponer intereses locales a la totalidad global. En este sentido, debemos buscar una base racional que pueda articular la pluralidad de intereses sociales contrapuestos. Como diría Rawls apelando a un sentimiento de justicia más amplio¹²² y universal que todos los ciudadanos poseen y una concepción política de justicia que nos aglutine socialmente a todos para impulsar un modelo de Estado social o de bienestar.

Según Richard Rorty no necesitamos “una crítica de la sociedad liberal”, lo que necesitamos son más sociedades *democráticas* y leyes liberales en vigencia, más movimientos pragmáticos que amplíen nuestra solidaridad y formas de inclusión frente a otros, es decir, sociedades democráticas y leyes efectivas que regulen los mecanismos de interacción social y generen cauces de participación y realización política. En este sentido, nos plantea que el pensamiento filosófico europeo sigue dominado por la noción marxista de “ideología”,¹²³ y por la noción romántica del filósofo como la persona que penetra detrás de las apariencias de las instituciones sociales para llegar a su verdadera realidad. Rorty desconfía ampliamente de ambas nociones y concepciones que provienen del pensamiento social europeo.

¹²² Vid., RAWLS, John., *El liberalismo político*, A. Doménech (trad.), Barcelona Crítica, 1996. RAWLS John, “Justice as Fairness: Political, not Metaphysical”, en *Philosophy and Public Affairs*, 1990. El enfoque contractualista rawlsiano insiste en el proceso de deliberación pública de todo Estado constitucional.

¹²³ Vid., MUGUERZA, Javier: “La alternativa del disenso” en *El fundamento de derechos humanos*, Madrid, Debate, 1989.

Sin embargo, Rorty se muestra ciego e ingenuo al pensar que las sociedades liberales y las leyes liberales surgen espontáneamente a través de un mínimo conversacional. Igualmente, la imagen de la sociedad que expone Rorty elude el conflicto y el disenso como formas de mejora social y política. La clave de la ampliación, extensión y desarrollo de la democracia liberal se debe a la crítica de las instituciones sociales existentes. No obstante, el disenso, la objeción de conciencia, la desobediencia civil constituyen formas políticas de participación y transformación social¹²⁴ y política, a la vez que constituyen la esencia de toda democracia. La disidencia política constituye una virtud pública por excelencia para la democracia. Hoy en día, definimos democracia liberal como democracia pluralista y toda democracia pluralista admite las diferencias, los disensos y la oposición como la fuerza que activa, desarrolla y mejora la propia democracia. En este sentido, tanto Rawls como Habermas hacen una defensa de la desobediencia civil, como una vía alternativa de participación política en la vida pública y como manifestaciones políticas de perfeccionamiento del sistema democrático. La desobediencia civil constituye una forma democrática de lucha para el reconocimiento de determinados libertades públicas y derechos fundamentales.¹²⁵ El “nosotros” etnocéntrico rortyano en ocasiones elude y omite el pluralismo político y el conflicto real existente en las sociedades liberales, desde una autocomplacencia bobalicona de “que bien nos va” a las democracias ricas del Atlántico Norte, que puede equivaler a expresiones como “qué suerte hemos tenido de no ser africanos

¹²⁴ *Vid.*, AGUILERA PORTALES, Rafael Enrique, “La Constitución y la desobediencia civil como proceso en la defensa de los derechos fundamentales” en *Criterio jurídico*, Universidad Javeriana, Santiago de Cali, Colombia, vol. VI, 2006, pp. 93-115.

¹²⁵ *Vid.* ESTÉVEZ ARAUJO, J. A., *La constitución como proceso y la desobediencia civil*, Madrid, Trotta, 1994; MALEM SEÑA, J. F., *Concepto y justificación de la desobediencia civil*, Ed. Ariel, Barcelona, 1990; PÉREZ, José Antonio, *Manual práctico para la desobediencia civil*, Pamplona, Navarra, 1994.

o asiáticos”, expresiones sin duda, xenófobas y racistas que esconden un profundo etnocentrismo europeo y norteamericano.

Sin duda, la mayor parte de los teóricos políticos liberales han construido categorías, hipótesis y figuras intelectuales que pretenden fundamentar la democracia, en muchos casos, categorías sociopolíticas como “contrato social” que han servido históricamente para fundamentar un modo de legitimación democrática de nuestras instituciones políticas. En esa línea, muchos liberales han defendido concepciones como contrato social, estado de naturaleza, derechos naturales, Estado social o de bienestar. Todas estas ideas son presupuestos teóricos ficticios y concepciones metafísicas que tratan de fundamentar la democracia liberal. Por supuesto, no existe el individuo como previo a la sociedad, ni poseedor de derechos naturales aislado de las relaciones sociales de poder y de toda interacción social. Tampoco existe en los planteamientos liberales neo-contractualistas actuales de Rawls y Habermas,¹²⁶ ni el velo de ignorancia, ni la posición original o situación comunicativa no distorsionada. Estos constructos intelectuales constituyen fórmulas metafísicas provisionales e hipótesis políticas imaginativas que tratan de hacer explicable y justificable un modelo idóneo de democracia radical. En cierta medida, podemos admitir que estas concepciones adolecen de una fuerte dosis de racionalismo ilustrado; pero constituyen fórmulas prácticas y funcionales a la hora de tratar de construir un sistema socio-político.

En este sentido, podemos estar de acuerdo con Rorty, que debemos abandonar una cierta concepción antropológica fuertemente racionalista, individualista y solipsista que presupone

¹²⁶ Para ampliar, puede consultarse la abundante literatura crítica: GARGARELLA, R., *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Paidós, 1999; VAN PARIJS, P., *¿Qué es una sociedad justa?*, Barcelona, Ariel, 1993. VALLESPIN, F., *Nuevas teorías del contrato social*: J. Rawls, R. Nozick, J. Buchanan, Madrid, Editorial, 1985; KYMLICKA, W., *Filosofía política contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1995; SAHUI MALDONADO, Alejandro, *Razón y espacio público. Arendt, Habermas y Rawls*, México, Ediciones Coyoacán, 2002.

el valor de autonomía política que propone el iluminismo moderno. El individuo contemporáneo no es precisamente reflexivo, ni crítico, ni racional. El movimiento ilustrado se ha equivocado en proponer una época libre de ignorancia y estupidez humana.¹²⁷ La modernidad ha sido un producto que ha surgido a través de meta-narraciones: una emancipación de la humanidad realizada a través de una racionalidad triunfante¹²⁸ y una visión teleológica del espíritu cercana al idealismo e historicismo. Los sistemas de totalidad o de unidad ya no tienen una razón de ser en la cultura postmoderna. Hoy por hoy, este modelo de racionalidad uniforme y homogénea moderna ha sido fuertemente cuestionado; no obstante, este hecho no supone que debamos rechazar el universalismo ético y político, sino particularizarlo en una sociedad global, concretarlo, tratar de articular o reconciliar lo universal con lo particular.

La propuesta pragmática de Rorty de separar el liberalismo político ilustrado del racionalismo ilustrado constituye un intento difícil, arduo y contradictorio. En este aspecto, piensa que deberíamos desprendernos del racionalismo ilustrado residual, una herencia moderna del movimiento ilustrado, que no nos permite despegar hacia una cultura liberal poetizada. Por lo cual, Rorty comparte y sintoniza con la ideología postmoderna de la sospecha¹²⁹ y se acerca en este aspecto hacia otros autores como Derrida, Foucault, Vattimo y Lyotard, que llevada a su máxima radicalidad temen que cualquier principio universal esconda pretensiones totalitarias e imperialistas, y que todo intento de

¹²⁷ Cfr. RORTY, R., “Filósofos, novelistas y comparaciones interculturales: Heidegger, Kundera y Dickens” en DEUTSCH, Eliot (ed.), *Cultura y Modernidad (Perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente)*, Barcelona, Kairos, pp. 19-37, p.35.

¹²⁸ Vid., THIEBAUT, Carlos, *La herencia ética de la Ilustración*. Barcelona, Crítica, 1991.

¹²⁹ Nietzsche y Heidegger son precursores de la postmodernidad porque en ambos desaparece la idea de fundamento. La modernidad ha estado regida por esta idea de búsqueda de fundamento. Igualmente ambos pensadores se mueven en el horizonte del nihilismo conectado a la ausencia de fundamento y, en último lugar, ambos desechan la idea de subjetividad e historia.

fundamentación constituye un intento de instauración de la metafísica esencialista y objetiva.

En este sentido, se acerca a la tradición de pensadores comunitaristas como Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor, Robert Bellah. Estos autores rechazan igualmente el racionalismo individualista de la Ilustración y la idea de derechos ahistóricos, pero, a diferencia de los pragmatistas como Rorty, pretenden cuestionar las instituciones y la cultura del liberalismo político actual. Para algunos de éstos pensadores, estas instituciones no sobrevivirían al ocaso de la justificación filosófica que la Ilustración había proporcionado.¹³⁰ Rorty, sin embargo, insiste y destaca que es posible una democracia liberal sin justificaciones filosóficas. Como buen pragmatista, está colocando la política en el primer plano, mientras ubica a la filosofía en un segundo plano. Su intento pragmático rortyano consiste en liberar la cultura política de los malentendidos filosóficos e imponer límites a la justificación teórica. De este modo, tendríamos una política despojada de toda conexión crítica y teórica.

El pragmatismo rortyano insiste mucho en la distinción entre la metafísica ilustrada y praxis democrática. En cierto sentido, padecemos un enorme lastre metafísico del racionalismo ilustrado, pero, por un lado, no resulta tan fácil deshacernos de esta metafísica política ilustrada cuando esta impregna y contagia nuestras concepciones de ciudadanía, democracia y Estado de derecho. Y, por otro lado, la Ilustración¹³¹ como movimiento

¹³⁰ AGUILERA PORTALES, Rafael Enrique, “El debate iusfilosófico contemporáneo en torno a la ciudadanía entre liberales, comunitaristas y republicanos” en *Anuario de Derecho Universidad de Alcalá de Henares*, Universidad Alcalá de Henares, Madrid, 2006, pp. 6-44.

¹³¹ En 1944, Adorno y Horkheimer publicaron en colaboración su gran obra *La Dialéctica de la Ilustración*, donde analizan el concepto de “razón ilustrada”. La tesis central de esta obra expresa como la dinámica de la racionalidad moderna aboca irremisiblemente hacia una autodestrucción como la que se expresó en Auschwitz, una “nueva suerte de barbarie”. ADORNO, T. W. Y HORKHEIMER, M.: *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1947. La Ilustración creyó descubrir en la historia humana, la historia del progreso llevada por un progreso moral y técnico ilimitado. La razón lejos de liberar a los hombres de todo dominio y de todo dogma ha

político posibilita una renovación y revisión constante de léxicos y prácticas lingüísticas y políticas. Por consiguiente, con la modernidad ilustrada nos encontramos, como defiende Habermas, ante un proyecto incompleto e inacabado,¹³² no concluido.

En consecuencia, existe una tendencia común en autores como Rorty, Deleuze, Derrida y Foucault debido a la influencia del pensamiento nietzscheano cuando pretenden incluir toda la historia del pensamiento en el mismo cajón de sastre (platonismo, teología tradicional, Ilustración). Para estos pensadores, todas estas manifestaciones coinciden en una “*visión trascendente*” parecida a la del pensamiento platónico esencialista. En este aspecto, el pragmatismo de Putnam ha atacado esta visión de cómo existe una teoría ética construida dogmáticamente por adelantado que no tolera el pluralismo ni la diferencia. Por tanto, para Putnam, es necesario volver al gran valor ilustrado de la tolerancia¹³³ que presupone el respeto hacia la particularidad y diversidad de la tradición occidental.

No obstante, Rorty desiste del léxico y herencia ilustrado que considera caduco y plantea una redescrición estética del

conducido a las sociedades actuales a nuevas y más sofisticadas formas de dominación, bajo nuevos dogmas y mitos. Ortega y Gasset opinaba que con el “*siglo de las luces*” el hombre tenía la impresión de haber conseguido por fin ver claro y comprobar la extinción de la ignorancia, se percibe rodeado de tinieblas y oscuridad, y ante esa nueva situación, la que sufrieron aquellas personas del siglo XVIII y la que hoy no es familiar, “faltos de suelo firme nos sentimos caer en el vacío”. Y paseamos de acá para allá nuestro “*personal vivir*” y, confundidos, frustrados y, en cierta medida, descarriados, vivimos “la desazón de ese perdimiento”, suspirando por la luz verdadera. Vid., VOLTAIRE: *Cándido o el optimismo*, Ed. Bruguera, Barcelona, 1987; SUBIRATS, E.: *La ilustración insuficiente*, Taurus, Madrid, 1981.

¹³² Habermas dice que toda pretensión de validez del habla tiene un momento trascendente de validez universal que hace estallar todo provincianismo, además de su rol estratégico en una discusión determinada por un contexto. Vid., SAHUI MALDONADO, Alejandro. *Razón y espacio público. Arendt, Habermas y Rawls*, México, Ediciones Coyoacán, 2002.

¹³³ PUTNAM, Hilary, “La Revolución Francesa y el holocausto: ¿Puede la ética ser ahistórica?” en DEUTSCH, Eliot (ed.), *Cultura y modernidad (Perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente)*, Barcelona, Kairos, 2001, pp. 237-253, p.245.

liberalismo político a través de la cultura liberal poetizada. En mi opinión, soy escéptico de que una cultura poetizada y romántica logre convencer a los nazis, ultraderechistas, marxistas ortodoxos, integristas o fundamentalistas religiosos del privilegio moral de la libertad e igualdad, sin acudir a estrategias de persuasión, reflexión crítica y argumentación racionales. El fundamentalismo se encuentra demasiado cerca de nosotros, demasiado cerca de nuestra cultura occidental y nuestra tradición, aunque hayamos alcanzado ciertos niveles de pluralismo político y democrático en nuestras sociedades.

8. Ideología, política y persuasión en la sociedad contemporánea

En referencia al análisis de las ideologías, Rorty se inscribe en la corriente política postmoderna que defiende el “fin de las ideologías”, que suele concebir las ideologías como algo sumamente irracional o excesivamente racional. En este sentido, no creo que el fin de las ideologías consiga aglutinarnos a todos en un acuerdo o consenso democrático. Los acuerdos o consensos políticos suelen girar en torno a unos valores políticos y éticos superiores que regulan nuestra conveniencia democrática, que constituyen una fuente ideológica del propio Estado. Por tanto, esta ideología postmoderna del “fin de las ideologías”¹³⁴ nos conduce a una mayor apatía e indiferencia política y una creciente despolitización de la sociedad.

¹³⁴ En la actualidad existe una ideología postmoderna y tecnocrática que mantiene la idea de que no existe una distinción entre partidos de izquierda y derecha. Esta ideología de la desaparición de las ideologías modernas no deja de ser una nueva ideología más, que sin duda puede ser cuestionada. Bajo una cierta visión tecnócrata y postmoderna de la política se ha pretendido pronunciar el fin de las ideologías. En este sentido, considero que el concepto marxista de ideología sigue siendo útil para desenmascarar formas de dominación actuales. Marx entendía el concepto como falsa conciencia, invertida o deformada de la realidad que nos impide una correcta interpretación de la misma. Desde este concepto podemos desenmascarar los intereses de dominación que subyacen en la condición humana. *Vid.* EAGLETON, Terry: *Ideología. Una introducción*, Barcelona, Paidós, 1997; *Vid.* HABERMAS, J., *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 1968; HABERMAS, *Conocimiento e interés*, Ed. Taurus, Madrid, 1968.

La política busca un espacio público¹³⁵ donde la libertad aparece como elección en la contingencia, un ámbito decisivo y privilegiado que determina nuestra existencia comunitaria y personal. La política está conformada por un conjunto de relaciones e interacciones de poder a través de las cuales se deciden cómo se producen, distribuyen y consumen los bienes materiales y simbólicos productos de la cooperación social. Las actividades de búsqueda de consenso y promoción de confianza mediante la comunicación son componentes esenciales de la política. Esta actividad dialógica constituye una característica esencial de los sistemas democráticos. El debate y la institucionalización de la discusión constituyen el eje central de toda política democrática. La técnica del discurso crítico fue desarrollada por los griegos para la práctica del gobierno de las ciudades-Estado; pero hasta la fecha actual sigue siendo la mejor técnica política por excelencia. La política surge como un producto de la deliberación pública,¹³⁶ donde todos los actores políticos (políticos, medios de comunicación, organizaciones, ciudadanos) establecen interacciones y relaciones recíprocas entre sí y el debate de ideas sigue siendo un referente fundamental para la creación de un espacio público. Por tanto, la diversidad, el pluralismo y la tolerancia son consustanciales e imprescindibles a la vida democrática. La política como actividad social está hecha de palabras. La palabra se encuentra el centro de toda actividad dialógica y discursiva. La argumentación¹³⁷ constituye un componente esencial del proceso político.

¹³⁵ MAESTRE, Agapito, *La escritura de la política*, Centro de Estudios de Política Comparada, México, 2000, p. 33. En este trabajo aborda la falta de exactitud de lo político, quizá no como carencia, sino como rica e irreductible singularidad que nos remite al concepto de *akrabeia política* utilizado por Aristóteles, en su *Política*, cuando aborda la falta de regularidad y precisión de los saberes que se ocupan de las cuestiones prácticas como la filosofía y ciencia política y el Derecho político.

¹³⁶ HABERMAS, J., *La inclusión del otro, Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999.

¹³⁷ MAJONE, Giandomenico, *Evidencia, argumentación y persuasión en la formulación de políticas* (estudio introductorio de Luis F. Aguilar), México, FCE, 2005.

Rorty ha insistido mucho en tratar de superar la dicotomía tradicional entre formas racionales e irracionales de persuasión, diálogo socrático y sugestión hipnótica, entre lavado de cerebro y medios publicitarios. En este aspecto, Rorty se inscribe dentro de la corriente postmoderna de pensamiento que afirma que no hay distinción entre discurso e ideología, formas racionales e irracionales. En otra posición se encuentra Habermas, que no está dispuesto a difuminar la línea de separación entre conocimiento e interés,¹³⁸ comunicación e ideología, pretensiones de validez universal y distorsión comunicativa. No obstante, Rorty, radicalizando su filosofía de la sospecha desconfía abiertamente de nociones como: “razón” u “obligación moral universal”, “pretensión de validez universal”, vocabulario que nos ayuda a estudiar y explicar el fenómeno moral y político.

Rorty está partiendo de una concepción nietzscheana y heideggeriana del hombre, el mundo y el conocimiento. Tanto en Nietzsche como en Heidegger observamos que somos seres prácticos, antes que teóricos y la noción de desinterés intelectual constituye por sí misma una forma oculta de interés, una forma rencorosa de malicia o instrumento de aquéllos que son cobardes para vivir. Por tanto, todo pensamiento es “ideológico” y constituye una máscara de lucha, violencia y dominio. Nietzsche está desenmascarando todo el edificio intelectual de Occidente. Las concepciones teóricas no son más que racionalizaciones engañosas de pasiones e intereses ocultos.¹³⁹ Como decía

¹³⁸ HABERMAS, Jürgen, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982.

¹³⁹ La actitud de Nietzsche hacia el conocimiento y la verdad consiste en una actitud de sospecha, es decir, desenmascaramiento del conocimiento como un modo de engaño e ilusión. El conocimiento se fundamenta en el no saber, que arraiga en los instintos, en el inconsciente, el deseo y las pasiones más poderosas, porque el anhelo por el conocimiento arraiga en la creencia de una posible verdad, donde la verdad no es más que una creencia convencional hegemónica y dominante, la verdad constituye un constructo social inventado que esconde ciertas pasiones. *Vid.*, AGUILERA PORTALES, Rafael Enrique, “El horizonte político en el pensamiento de Nietzsche” en Castilla, Antonio (coord.), *Nietzsche y el espíritu de ligereza*, Madrid, Ed. Plaza y Valds, 2007.

Nietzsche: “El hombre sólo quiere la verdad en análogo sentido limitado. Desea las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que conservan la vida; es indiferente al conocimiento puro y carente de consecuencias, y está hostilmente predispuesto contra las verdades que puedan ser perjudiciales y destructivas.”¹⁴⁰

Así mismo, tanto Rorty como Nietzsche, no existe posibilidad de distinguir un conocimiento verdadero (*episteme*) y un conocimiento aparente (*doxa*). Todo conocimiento constituye un conocimiento de apariencias, un intento de doblegarse y humillarse hacia algo no humano que se ha impuesto históricamente a través de la moral de esclavos cristiana. En consecuencia, debajo del pragmatismo rortyano subyace la concepción nietzscheana sobre “cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en fábula.”¹⁴¹ En consecuencia, para Rorty, no existe nada más allá de lo condicionado y experimental de la vida humana: los seres humanos no pueden saber nada. Y, en este sentido, la filosofía puede considerarse como una búsqueda estéril de lo incondicionado, lo infinito, lo trascendente y lo sublime, una inclinación humana natural de búsqueda de lo absoluto frente al devenir y la contingencia de la propia vida.

Rorty sigue de cerca el discurso epistemológico de Foucault y Lyotard cuando critica el concepto de ideología. El concepto de ideología presupone la distinción o diferencia tradicional entre *episteme*

¹⁴⁰ NIETZSCHE, F.: *Verdad y mentira en el sentido extramoral*. Madrid, Alianza Editorial, 1987, p. 73. No queremos saber lo que no sabemos, no queremos saber de qué vamos a vivir, o de qué modo vamos a morir, o cuál es el estado de nuestra salud, cómo va la economía o la política, o si un meteorito va a acabar con la vida en el planeta Tierra, o si el final del mundo es pasado mañana.

¹⁴¹ La tarea del filósofo Nietzsche es eminentemente crítica, mostrar más que demostrar la falsedad de lo que siempre se ha tenido por verdad absoluta e indiscutible. El hombre aspira a un mundo en donde todo fuera permanente y seguro, busca fundamentos sólidos, seguros y firmes en el que apoyarse, y desprecia el devenir y la contingencia de la vida. De aquí viene el cansancio de vivir, el desprecio al cambio. El hombre busca otro mundo, inventa otro mundo (mundo verdadero celestial sobre el mundo sensible aparente). *Vid.*, NIETZSCHE, *Ecce homo*, Madrid, Ediciones Buma, (trad. F. J. Carretero Moreno); KAUFMANN, Walter, *Nietzsche. Philosopher, Psychologist and Antichrist*, Princeton and London, Princeton University Press, 1950; DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1998.

y *doxa*, conocimiento auténtico y conocimiento aparente y engañoso. Este concepto o noción no nos sirve para nada en la construcción de una sociedad democrática.¹⁴² En este sentido, existe una vinculación e interrelación mutua entre las relaciones de poder (usos disciplinarios) y los discursos de saber (epistémicos), aunque no existe subsunción del poder por el saber ni viceversa: ambos son autónomos y co-relativos. Los discursos de verdad (discursos epistémicos) en el campo institucional forman parte del control social y constitución de los individuos (usos disciplinarios). El concepto de poder de Foucault presta mucha atención a sus dimensiones productivas en la medida en que actúa a través de acciones para visionarnos a nosotros mismos en los distintos discursos de saber como la criminología, sexología, medicina, psicología, sociología... El poder, por tanto, circula a través de las prácticas institucionales y los discursos de la vida cotidiana. El poder constituye una estrategia relacional, antes que un foco institucional. El poder no encarna el mal, sino que constituye una fuerza generadora, creadora y productiva.

Por consiguiente, podemos estar de acuerdo con Nietzsche y Foucault sobre cómo el poder está en todas partes, y todo conocimiento humano incluye cierto poder e intereses; pero esto no significa que debamos renunciar al concepto de ideología como concepto indispensable para la historia del pensamiento, pues sigue siendo un instrumento pertinente para desenmascarar y evidenciar los intereses ocultos.

Incluso, Habermas desenmascaró en su libro *Conocimiento e interés*.¹⁴³ la visión positivista de las ciencias sociales y naturales cuando afirmó que el conocimiento nunca es neutro, objetivo, ni puro, sino que se halla regido invariablemente por algún tipo de interés que lo

¹⁴² FOUCAULT, M., *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1975. Los distintos discursos de saber se originan por las distintas prácticas de poder y del micropoder, tales como el saber sobre la criminalidad, la infancia, el crecimiento demográfico, la frecuencia estadística... El objetivo de estos saberes no se orienta hacia el establecimiento de verdades científicas, sino hacia la legitimación del ejercicio del poder.

¹⁴³ HABERMAS, Jürgen, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982.

condiciona socialmente. En este aspecto, Habermas disiente de la posición epistemológica de Nietzsche cuando contempla cómo ha psicologizado excesivamente la conexión de conocimiento e interés, negando la fuerza de la reflexión desde los medios de la reflexión misma.¹⁴⁴ En resumen al negar todo intento de reflexión, la filosofía carece de función social específica. La verdad tanto en Nietzsche como en Rorty está sometida a pulsiones, pasiones y afectos humanos y sólo puede ser planteada en el ámbito de estas pasiones no en el ámbito de la racionalidad.

“La fuerza del término ideología reside en su capacidad para discriminar entre aquellas luchas de poder que son de alguna manera centrales a toda forma de vida social, y aquellas que no lo son.”¹⁴⁵

No obstante, a diferencia de Rorty, podemos considerar que el concepto marxista de ideología sigue siendo útil para desenmascarar nuevas formas de dominación actuales. Marx entendía el concepto como falsa conciencia, invertida o deformada de la realidad que nos impide una correcta interpretación de la misma. Indudablemente, hoy en día, siguen existiendo nuevas formas más sofisticadas de dominación social y política. Por tanto, desde este concepto podemos desenmascarar los intereses de dominación que subyacen en la condición humana.

Los pensadores frankfortianos han defendido que el hombre moderno se encuentra alienado en su propia alienación (reduplicación de la alienación),¹⁴⁶ es decir, inmerso en la

¹⁴⁴ RORTY, R., “Un filósofo pragmático” en *Revista de Occidente*, Madrid, Marzo, 2000, nº 226, pp.142-153.

¹⁴⁵ EAGLETON, Terry, *Ideología. Una introducción*, Barcelona, Paidós, 1997, p.27.

¹⁴⁶ Como afirma el profesor Juan Carlos VELASCO ARROYO: “su teoría crítica manifiesta dos aspectos básicos de su teoría social: tanto a la hora de establecer un adecuado diagnóstico de las patologías sociales de la modernidad como en el momento de ofrecer una terapia oportuna, mediante la propuesta democrática de un ámbito de

irracionalidad de una sociedad patológica. Y para salir de esta crisis social y personal sólo poseemos la reflexión crítica como instrumento que nos ayuda a poner de manifiesto esta alienación. En este sentido necesitamos una crítica de la razón instrumental. El progreso científico-técnico ha legitimado la explotación o dominación de la sociedad y la naturaleza. Esta dominación se ha convertido en una dominación más sutil, anónima y racional. Hoy en día, la ciencia y la técnica constituyen las nuevas fuentes ideológicas del capitalismo avanzado, las nuevas verdades incuestionables y dominantes.¹⁴⁷ La ciencia y la técnica en la actualidad avalan nuestros modelos de crecimiento político y económico. Para Habermas es necesaria una crítica racional de la sociedad actual y de las instituciones políticas existentes. Y abandonar esta perspectiva política “universalista” nos conduce a traicionar las esperanzas sociales que son vitales en una sociedad democrática.

Sin embargo, Rorty está descartando todo intento de emprender una crítica de las formas de vida actuales y de la sociedad liberal actual. En este sentido muestra una enorme irresponsabilidad moral y política. La teoría política crítica de Habermas se propone, por el contrario, construir un saber acerca de la sociedad que trate de arrojar la luz a la racionalidad de los procesos sociales, desenmascarando, a su vez, lo que existe de irracional en ellos. El papel hermenéutico de la teoría crítica reconoce que una sociedad emancipada será aquella en la cual los seres humanos controlen activamente sus propios destinos, gracias a una amplia comprensión de las circunstancias sociales y políticas.

comunicación y discusión libre de coacciones.” Cfr. VELASCO ARROYO, Juan Carlos, “Estudio preliminar” en Habermas, J., *La inclusión del otro (Estudios de teoría política)*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 13. Véase también WUTHNOW, R., HUNTER, J. D., BERGERSEN, A., KURZWEIL, E., *Análisis cultural, (la obra de Peter L. Berger; Mary Douglas, Michel Foucault y Jünger Habermas)*, Barcelona, Paidós, 1988.

¹⁴⁷ Habermas, en su trabajo *Ciencia y técnica como ideología* publicado en 1968, y dedicado a Marcuse revisa y examina las concepciones de Marcuse, Horkheimer, y Adorno acerca de la ciencia y la técnica. El punto de partida de su reflexión es la completa irracionalidad y alienación en la que se halla sumida la sociedad contemporánea, por un exceso racional tecnológico y económico. *Vid.* HABERMAS, J., *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos. Madrid, 1989.