

Epáginas de FILOSOFÍA

Año VI - N° 8 - Publicación del Departamento de Filosofía - Facultad de Humanidades - Universidad Nacional del Comahue - Diciembre de 1999

*Richard Rorty: ¿Pensamiento posmetafísico o voluntarismo cultural?**

CLAUDIA YARZA

El trabajo aborda la contribución de Richard Rorty al pensamiento de nuestra contemporaneidad, partiendo de la peculiar situación de éste luego del remezón "posmoderno". Se trata de pensar las posibilidades de una reflexión que asuma las consecuencias teóricas relacionadas con el final de la metafísica, pero también considerar alternativas críticas más allá de la deconstrucción de esa matriz del pensamiento occidental. Rorty acierta en ubicarse en esta problematización del presente, y puede decirse que consume en variadas direcciones la carencia de fundamento; sin embargo, la llana asunción de ésta y los resabios positivistas de su pragmatismo en ocasiones conllevan una abierta afirmación sociocultural que anula la crítica y escamotea la conflictividad.

Claudia Yarza es Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo desde 1994 y realiza la Maestría en Ciencias Sociales de FLACSO en esa sede. Se desempeña en investigación en problemáticas de filosofía contemporánea, epistemología y ciencias sociales, bajo la dirección del Dr. Roberto Follari en proyectos de investigación de la universidad; y bajo la dirección del Dr. Arturo Roig ha participado en seminarios y publicaciones colectivas del Equipo de Historia de las Idcas Latinoamericanas (CONICET). Posee además publicaciones en revistas de la especialidad en el exterior.

Se desempeña en la Cátedra "Problemática Filosófica" de la Carrera de Sociología, en la misma institución.

La producción filosófica contemporánea viene atravesando un período de grandes gestos; pasamos de la grandilocuencia festiva que inauguraba -en los albores de la posmodernidad- una época hecha de proclamas y “despedidas”, a una suerte de detenimiento textual que agotó las posibilidades del género descriptivo, entre *cool* y escéptico a la vez; hoy, vehementes “retornos” desde el sentido hablan de la necesidad de cubrir el lugar dejado por una positividad que fue desfundada en su posibilidad.

De ahí que quepa interrogar los desarrollos últimos de los pensadores de este fin de milenio, en un marco en el que se destaca la necesidad de dar contenidos a la crisis de la razón moderna después del remezón de la posmodernidad. No como si esta última hubiese pasado, de hecho, al arcón de los recuerdos; por el contrario, aún sosteniendo la pertinencia en lo social-cultural de los caracteres posmodernos, es posible avizorar que desde el pensamiento se trata también de un esquema ya dado, y por tanto, dominante. En otras palabras, la deconstrucción, la descriptiva y la huella, acaban siendo parte del paradigma que se impone desde lo cultural y la moda intelectual; representan no el trabajo negativo de la diferencia, la disolución de la *doxa*, sino por el contrario la afirmación de un *statu quo* teórico que se presenta como *impasse* y *no va más*, pero no logra sacar de sí parámetro crítico alguno.

Entre las nuevas discursividades aparecidas para dar respuesta a esta situación de imposibilidad, nos interesa detenernos en la figura de Richard Rorty, quien a despecho del despliegue escenográfico que hemos mencionado, nunca ocupó el centro luminoso de la escena “post”; antes que por los grandes gestos, su trabajo podría caracterizarse por *realizar* de hecho, por llevar a cumplimiento sin dar grandes voces, los caracteres de desfundamentación y contingencia con que porta la filosofía finisecular.

En efecto, el pensamiento de este autor se presenta en términos de una racionalidad “situada” en el sentido posmetafísico; los temas de la contingencia o el *ironismo* cifien su trabajo teórico precisamente a una ruptura asumida, a un hacer “desfundadamente” más de lo que pregona, de modo que acaba en una propuesta que probablemente dé la pauta de un trabajo conceptual propositivo de cara a las consecuencias del final

de la metafísica. Sin embargo, es también la demostración de cómo cierto tipo de asunción ingenua de la falta de fundamento, en contacto con el *pathos* ideológico liberal, redundó en una paradigmática anulación de la dimensión crítica y el escamoteo o naturalización de la conflictividad.

Carácter de la obra y recorte conceptual

En los trabajos de Rorty más recientes, esto es, posteriores a su *debut* en la tradición anglosajona del giro lingüístico, el autor encara explícitamente temas centrales de la ontología del presente; entra por ello en discusión directa con las tesis más o menos fuertes del posestructuralismo y la posmodernidad, y por ello sus debates más resonantes giran alrededor de las posiciones de Derrida, Lyotard, Habermas, qué lectura de Heidegger y Nietzsche, etc.

En este trabajo de relectura y posicionamiento, es posible encontrar la combinación de dos *tonos*, a menudo difíciles de conciliar: por una parte, está el abandono del talante enfático de la tradición filosófica, desde el momento en que postula que ésta (la teoría) es una práctica más en el conjunto de las prácticas sociales, y una de las menos relevantes en comparación con otras de mayor utilidad social. Pero en el mismo plano, todo su desarrollo teórico se enmarca en una inmodesta defensa de la tradición del pragmatismo norteamericano, llevada a comparaciones algo forzadas con los filósofos europeos. Salvando este irritante etnocentrismo, entendemos que parte del mérito de la obra de Rorty radica en su *capacidad de estilo*: en efecto, el tipo de traducción/distorsión/interpretación que realiza de los grandes temas de la filosofía contemporánea, su lectura y apropiación de la tradición tanto como de las actuales formas de desfundamentación, llaman poderosamente la atención en un medio que a fuerza de especialización, se presenta por momentos plagado de auto-remisiones, mensajes cifrados o enunciados crípticos.

Corolario no desdeñable de esta actitud de Rorty es la saludable “liviandad” con que se trabajan determinados motivos del pensamiento occidental, y en la que los textos son a menudo forzados a la interpretación, ya muy lejos de la pretensión de “legitimidad” de la lectura; por el contrario, por momentos se le puede imputar el tergi-

versar filosofemas a los que estamos acostumbrados a adscribir una interpretación canonizada desde un criterio más académico o respetuoso del texto.

Por el contrario, la escritura de Rorty "traduce" los motivos del historicismo, el posestructuralismo, el perspectivismo o la deconstrucción, en un mensaje apto para un público amplio, motivo que al tiempo le abre puertas dentro del mercado intelectual, al remitirle a una "clientela" intermedia y no sólo a la de los expertos (sin embargo pensamos que dentro del mercado de consumo norteamericano Rorty sigue manteniendo una especificidad teórica que lo aparta del "divulgador" de filosofía o ciencias sociales, más simple en contenido y más ingenuo o ideológicamente torpe a la hora de las consideraciones críticas). Por otra parte, favorece su apropiación por un público ampliado el hecho de que Rorty tematice constantemente el papel de los intelectuales en la sociedad y la función de la filosofía, de manera que sus ensayos y opiniones ocupan un lugar importante en la prensa y no sólo se reflejan en los circuitos editoriales académicos.

Esta preocupación por lo que bien podríamos llamar "el eje de la utilidad" con respecto al pensamiento, se produce en lo que él considera es la tradición social del **pragmatismo** norteamericano, en una estrategia conceptual por la cual el autor tendría derecho a esa "falta de respeto" de la que hablábamos a propósito de su capacidad de estilo. Y con respecto al pragmatismo, Rorty produce una apropiación relativamente original, ya que se desmarca del cuadro lingüístico-epistémico para producir un giro que en lo filosófico abarque también connotaciones sociales de las tesis cognitivas (en la mejor tradición de Dewey).

Como veremos, este es un tema no menor en su pensamiento, dado que dentro del plano que denomina "metafilosófico", la tradición en la que Rorty prefiere enrolarse concibe a la filosofía como una tarea cuya meta es la utilidad social, en el sentido de proveer a "la felicidad para el mayor número de personas", contra la tradición representada por quienes piensan que la indagación busca el conocimiento, la verdad o la autocreación. Defensores de la primera línea (y que no son pragmatistas o norteamericanos¹), únicamente Habermas. De la segunda tradición, la mayoría de los pensadores europeos: Nietzsche, Heidegger, Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze, etc.

Con respecto al tema posmodernidad, si bien declara haber usado el término en el sentido de "desconfianza de las metanarrativas", Rorty precisa que prefiere no apelar a esa denominación por el abuso en que se incurre, dado que a la postre implica también un intento de periodización de la cultura o de la historia intelectual, siendo "más seguro y útil periodizar y dramatizar cada disciplina o género por separado, en vez de intentar pensarlos como construcciones que se disuelven conjuntamente a raíz de drásticos cambios del nivel del mar" [1993, 16]². Con esta afirmación, también decide que los filósofos postnietzscheanos como Heidegger y Derrida deben ser considerados en el marco de dicha contextualización o secuencia de la filosofía europea, y no como iniciadores o manifestación de una ruptura radical; de modo que el comentario tiene también por objeto restar perentoriedad y radicalidad a pensadores a los que -no obstante- va a remitirse permanentemente.

Y ello porque asimismo para Rorty ese filón del pensamiento postnietzscheano *tiene que ver con el pragmatismo*: "Considero a Nietzsche como la figura que más hizo por convencer a la intelectualidad europea de las doctrinas que formularon en Norteamérica James y Dewey..." [*ibidem*].

No obstante estas consideraciones, en algún momento también se ubicó en relación con lo denominado por Vattimo y Rovatti como "pensamiento débil", por comprender a sus ensayos "como una reflexión filosófica que no intenta una crítica radical de la cultura contemporánea ni intenta refundarla o remotivarla, sino que simplemente recopila recordatorios y sugiere algunas posibilidades interesantes" [1993, 22].

Sin embargo, no suele considerarse a sí mismo como un posmoderno, y de hecho tampoco confiere importancia al rescate de posiciones "modernas"; es notable cómo prefiere adoptar un léxico más preciso, aunque por momentos uno pueda no acordar con el uso que da a determinadas categorías, tales como "ilustrado" o "romántico" o "vanguardista" e incluso "posmodernista", etc. Cuando decimos que no sale al rescate de lo moderno, es porque sencillamente para Rorty no tiene importancia hablar en términos de modernidad y menos aún de racionalidad, y eso lo distinguiría radicalmente de, por ejemplo, Habermas.

Por el tipo de tematización a la que sometemos al autor, queda claro que hemos abordado únicamente los escritos en que éste se sitúa respecto a una cierta consideración filosófica del presente, y no el *corpus* de trabajos de corte más bien epistemológico o lingüístico, también abundante en su producción intelectual.

Pragmatismo (¿antiintelectualismo?) y final de la filosofía

En principio, el pragmatismo para Rorty está estrechamente ligado al antirrepresentacionalismo y antiesencialismo, desde el momento en que rechaza la distinción apariencia-realidad por una distinción entre las descripciones más y menos *útiles* del mundo y de nosotros mismos. Y tal idea de utilidad se ajusta vagamente a una teleología, aunque sí a una idea concreta de aprendizaje social, evolución, crecimiento o progreso (son importantes al respecto las remisiones a Darwin).

Con respecto al abandono de la idea de realidad, ello abona la perspectiva "antimetafísica" de Rorty: de ahí que entienda que un pragmatista tiene importantes cosas que aprender de Heidegger, e incluso que puede hacer una lectura pragmatista del autor alemán. También se trata de dejar de lado la idea de que el conocimiento es el intento de *representar* la realidad, dado que la búsqueda de la certeza se corresponde más con un intento (platónico) de "escapar del mundo" y por ello remitiría a lo que Rorty denomina el "sacerdote ascético", utilizando en parte la figura nietzscheana (en efecto, también la búsqueda de la verdad para el autor tiene relación con la expresión de un resentimiento a nivel vital).

Por el contrario, el pragmatista desea reemplazar la certeza por la *esperanza*; el tema del futuro es incorporado por Rorty para fundamentar un horizonte metafilosófico en que enmarcar el pragmatismo, horizonte articulado con la "autoconfianza" y el reclamo a la imaginación de Emerson y Dewey en la historia intelectual norteamericana.

...La indagación y la justificación tienen muchas metas de minoreo, pero no tienen una meta suprema llamada verdad... No necesitamos una meta denominada "verdad"... así como los órganos digestivos no necesitan una meta lla-

mada "salud" para comenzar a funcionar... Sólo habría una meta "superior" de la indagación, llamada "verdad", si hubiera una cosa tal como la justificación *última*, una justificación ante Dios o ante el tribunal de la razón, en tanto distintos de cualquier audiencia meramente finita... [1997, 36 y ss.]

Esencialismo, representacionalismo, provienen de una línea filosófica que se centró en el problema de la verdad y cuya trayectoria podría trazarse desde los griegos a Kant; Rorty asimismo lo asocia con la metafísica, haciendo una lectura de lo que Heidegger entiende es la metafísica occidental a superar. Sin embargo, al proponer que la metafísica es *superflua*, la actitud pragmatista propugnaría el "olvido" de una cierta tradición filosófica: de ahí sus remisiones al tema del final de la filosofía. Esta cuestión, no obstante, es resemantizada en relación con lo que el resto de los posmodernos entienden: la posmodernidad para Rorty sería el olvido gradual de una cierta tradición filosófica, o representaría el hecho de que ha descendido la importancia misma de la tradición filosófica, su centralidad, etc.

...Lo que vincula a Habermas con los pensadores franceses que él critica es la convicción de que la historia de la filosofía moderna... es una parte importante de la historia de los intentos realizados por las sociedades democráticas para restablecer la autoconfianza. Pero es posible que casi toda la historia anterior pudiera contarse como la historia de la política reformista, no haciendo muchas referencias al tipo de retroceso teórico que los filósofos han suministrado para tal política... Pero aunque desconectar la filosofía de la reforma social... sea un modo de exasperarse con la tradición filosófica, no es el único modo. Otro modo sería minimizar la importancia de esa tradición, más bien que considerarla como algo que necesita superarse, desenmascararse o realizarse su genealogía urgentemente... [1988, 266-272].

De modo que para Rorty la metafísica se

concibe como un hábito en desuso, una opinión equivocada de la cual uno pudiera liberarse, y este es precisamente el punto en el que encontramos que ni su relación con la tematización del final de la metafísica es plausible, ni su relación con el resto de los posmodernos tiene parámetros de commensurabilidad, dado que presenta un talante algo **voluntarista** a la hora de pensar la cuestión de la metafísica occidental.

Dicho voluntarismo además está presente en las permanentes -aunque no explícitas- remisiones a la **conciencia** de los sujetos que compondrían la sociedad, y por ello quedaría -por así decirlo- por debajo del nivel de crítica a la filosofía del sujeto a la que puso pleito el pensamiento europeo, a partir de lo que se ha denominado "la filosofía de la sospecha".

Tomemos por ejemplo la siguiente afirmación del autor:

En varias tradiciones occidentales se han atribuido diversas etiquetas y eslóganes a ese movimiento antiesencialista, antimetafísico. Entre las etiquetas tenemos, por ejemplo, existencialismo, deconstruccionismo, holismo, pragmatismo, posestructuralismo, posmodernismo, wittgensteinianismo, antirrealismo y hermenéutica. Entre los eslóganes se cuenta: "Todo es una construcción social" y "Toda aprehensión es una cuestión lingüística". El primer eslogan es característicamente europeo y quienes lo usan parten, a menudo, de Foucault. El segundo fue acuñado por un gran pensador norteamericano, Wilfrid Sellars... Decir que todo es una construcción social es afirmar que nuestras prácticas lingüísticas están tan unidas a otras prácticas sociales que nuestras descripciones de la naturaleza, como las de nosotros mismos, serán siempre una función de nuestras necesidades sociales... [1997, 44-45].

En primer lugar, llama poderosamente la atención el esfuerzo del autor por soslayar el anclaje crítico-marxista de la primera afirmación, que por otra parte ha dado pie a toda sociología del conocimiento sobre bases materialistas (o antiespiritualistas y no idealistas) de consideración

de la cultura humana; con respecto al segundo eslogan, también sorprende que no lo atribuya a Heidegger... Sin embargo, lo que específicamente queremos destacar es la remisión del autor a "nuestras prácticas", "nuestras necesidades", sin especificar, -¡antiesencialismo mediante!- de *quiénes* está hablando, restando importancia a categorías insoslayables como las de inconsciente, poder, ideología, etc.

Este pragmatismo puede convertirse de tal manera en un larvado voluntarismo y antintelectualismo, que en principio compartiría los caracteres acrílicos de la posmodernidad cultural en su versión consumista o *massmediática*, y por ello ajena a un mínimo de distancia crítica. Al mismo tiempo, ello le permite al autor asociar al pragmatismo con un estado de ánimo esperanzado, progresista y experimental, y por ello a menudo tal calificación es inseparable de "norteamericano" y "democracia" (sugerencia común en la cultura norteamericana donde la autopercepción en términos de lo nuevo y el futuro es contrapuesta culposamente a <lo culto-pesado-europeo-feudal>, etc.)

De modo que la propensión a referir todas las cuestiones relacionadas con la justificación última al futuro, "a la sustancia de las cosas que se esperan", es distintivo del nexo <pragmatismo-Norteamérica>; sustituye las nociones de realidad, razón, naturaleza, por la noción de un futuro humano mejor, pero siempre dentro de este **tono** general que hallamos algo ingenuo y fuertemente voluntarista. Como ha dicho Vattimo, Rorty reintroduce una visión histórica que no justifica: así su perspectiva sobre la filosofía moderna aparece como un relato cuya utilidad y destino es hacerse cargo de un error, pero ¿según qué se *reconoce* un error? ¿Por apelación a un consenso comunitario, ligado a *nuestras* formas de vida? En tal caso es problemático allí tal reconocimiento; si se desmarca de un horizonte meramente biológico, no puede dejar de tener en cuenta una cierta historia de la comunidad, una cierta imagen de ella y su respectiva "correspondencia" con esa imagen, etc. [Vattimo, 1992, 19].

Filosofía, comunidad y solidaridad

Dentro del esquema que venimos comentando, la situación de la reflexión teórica cede paso

ante el deseo de esperanza social; por eso para Rorty los filósofos y los teóricos deberían abandonar la idea de que las sociedades democráticas actuales están en situación desesperada, para considerarlas como "nuestra única esperanza". A nuestro juicio, tal exhortación puede peligrosamente confundirse con un llamado a la suspensión de la crítica, dado que para el autor "la reflexión teórica no es de utilidad para nuestros problemas actuales".

Por otra parte, nuestra sospecha se abona en que el autor entiende por política exclusivamente el tipo de reformismo socialdemócrata:

Excepto unos pocos escritores como Habermas, los filósofos "continentales" no perciben relación alguna entre la política socialdemócrata y el filosofar. Así, el único tipo de política con el que guarda continuidad esta tradición no es el discurso político real de los países democráticos supervivientes, sino una especie de pseudopolítica que recuerda a los grupos de estudio marxistas de los años treinta -una especie de continua autocorrección de la teoría, sin relación alguna con la práctica. [1993, 44]

El uso de las expresiones de "el discurso político real" opuesto a "pseudopolítica" sugieren además que hay un explícito desprecio por las tradiciones críticas (¡mal que le pese a Habermas!: Rorty lo ve como "el filósofo actual más parecido a Dewey").

Sin embargo, aunque no se haga la crítica profunda de las categorías de análisis, siguiendo el menguado desarrollo antiesencialista que hemos visto (y su comprensión de la contingencia algo limitada a la teoría del conocimiento), Rorty da pie a la imagen de una *utopía liberal*:

Jefferson y Dewey describieron a los Estados Unidos como un "experimento". Si todos los experimentos de esta clase fracasan, nuestros descendientes aprenderán algo importante... Aunque nada sobreviviera de la época de las revoluciones democráticas, acaso nuestros descendientes recuerden, al menos, que las instituciones sociales pueden ser vistas como experimentos de cooperación antes que como intentos de concretar un

orden universal y ahistórico... [1992, 52-53]

Llama poderosamente la atención el hecho de que Rorty hable tan llanamente en términos de "aprendizaje social", sin muestra alguna de haber pasado por la consideración de la historia como algo más que un proceso de construcción o autoconstrucción colectiva; la carencia de un concepto de conflictividad mínimo le resta seriedad a la reflexión, ya que escamotea la tematización de cualquier forma de aproximación a la cuestión del poder, y por ello todo el planteo carece de una importante posibilidad filosófico-heurística.

Esta utopía liberal imagina una sociedad en la que, aunque sea imposible definir (antiesencialismo mediante) la distinción entre humano e inhumano, el sentido de la solidaridad permanezca intacto. Para el "ironista liberal" ese sentido es la identificación imaginativa con los detalles de las vidas de los otros, y no el reconocimiento de algo previamente compartido. Apelando a Nabokow y Orwell, combina el aborrecimiento de la crueldad con el sentimiento de la contingencia del yo y de la historia. La idea es que poco a poco el léxico moral y político de Occidente ha ido perdiendo su sentido teológico y filosófico, y la "solidaridad humana" se ha ido constituyendo en un poderoso elemento retórico, al que -para el autor- hay que desembarazar de sus presuntos presupuestos filosóficos.

Igual que para Habermas, para Rorty hay progreso moral, y ese progreso se orienta en dirección de una mayor solidaridad; sin embargo, a diferencia de aquél, no es la idea de razón la fuente de nuestras obligaciones morales; por el contrario, si bien fue de mucha utilidad para la creación de las modernas sociedades democráticas, es algo de lo que puede prescindirse; se trata de que estas democracias se desprendan de los andamios utilizados en su construcción.

No es la política democrática la que está sujeta a la jurisdicción de un tribunal filosófico (en el caso que éste alcanzase el conocimiento de "algo menos dudoso que el valor de las libertades democráticas y de la relativa igualdad social de las que algunas sociedades gozan"), sino al revés: es la filosofía la que se concibe al servicio de la política democrática, como una *técnica* para volver a urdir nuestro léxico para la deliberación moral

a fin de adaptarlo a las nuevas convicciones.

Por eso a los personajes como Nietzsche y Heidegger, tanto como a sus contemporáneos Lyotard o Derrida, en el fondo los considera siempre como los típicos *out-siders*: les pide que subordinen su deseo de sublimidad al deseo de evitar la crueldad y el dolor, que privaticen sus proyectos... De ahí que Rorty se aparte de determinadas concepciones sobre el final de la filosofía, para que sobresalgan sus consideraciones más bien utilitarias respecto a esa tradición de pensamiento:

... El deseo de lo sublime hace que se desee acabar con la tradición filosófica porque le hace a uno desear liberarse de las palabras de la tribu. ... Esta línea nietzscheana conduce a un tipo de filosofía de vanguardia que Lyotard admira en Deleuze. [En cambio] el deseo de comunicación, armonía, intercambio, conversación, solidaridad social y de lo "meramente" bello quiere acabar con la tradición filosófica porque considera que el intento de proveer metanarrativas, aunque se trate incluso de metanarrativas de emancipación, es como distraerse inútilmente de lo que Dewey denomina como "el significado del detalle cotidiano". Mientras que el primer tipo de pensamiento sobre el final de la filosofía considera que la tradición filosófica es como un fracaso extremadamente importante, el segundo tipo considera que se trata más bien de una digresión sin importancia... [1988, 276].

Volviendo a la idea de solidaridad, Rorty distingue entre la solidaridad como identificación con la humanidad como tal, y "la solidaridad como la duda respecto de sí mismo que durante los últimos siglos ha sido inculcada en los habitantes de los Estados democráticos". No existe una manera neutral, no circular, de defender estas aspiraciones, y ello tiene que ver con nuestra socialización. Entonces se trataría de un **etnocentrismo**, pero "de un «nosotros» que está entregado a la tarea de ensancharse, de crear un *ethnos* aún más amplio y más abigarrado. Es el «nosotros» de las personas que se han formado para desconfiar del etnocentrismo". [1996, 216]

En este plano valorativo o metafilosófico,

Rorty aplica la distinción público/privado en términos de la inaplazable diferencia entre la creación de sí mismo y la justicia, la perfección privada y la solidaridad humana. No habría una perspectiva filosófica más amplia que permita reunir en una sola concepción a ambas líneas. Por ello lo que sí puede hacerse es "concebir como fin de una sociedad justa y libre el dejar que sus ciudadanos sean tan privatistas, irracionalistas y esteticistas como lo deseen, en la medida en que lo hagan durante el tiempo que les pertenece, sin causar perjuicio a los demás y sin utilizar recursos que necesiten los menos favorecidos". El léxico de la justicia es necesariamente público y compartido, un medio para el intercambio de argumentaciones. Para el "ironista" (persona lo bastante historicista y nominalista como para reconocer la contingencia de *sus creencias* y *sus deseos*), una cultura posmetafísica es entonces aquella en la que se pueda pensar la utopía liberal, donde la solidaridad humana no aparece como un hecho por reconocer mediante la eliminación del prejuicio, sino como una meta a alcanzar: no por medio de la investigación sino por la imaginación, por la capacidad de ver a los extraños como compañeros en el sufrimiento.

Esto no se descubre, no es una tarea filosófica ni científica, sino que se crea incrementando nuestra sensibilidad a los detalles particulares del dolor y la humillación de seres humanos distintos y desconocidos. Ello a su vez depende de una descripción detallada de las personas que desconocemos y de una redesccripción de cómo somos nosotros: no es tarea de una teoría; sino de géneros tales como la etnografía, el informe periodístico, los libros de historietas, el drama documental, y especialmente la novela. Para Rorty las formas del género de ficción (novela; cine y televisión) poco a poco, pero ininterrumpidamente, han ido reemplazando al sermón y al tratado como principales vehículos del cambio y del progreso moral.

Esta ponderación de la cultura de masas nos vuelve a poner frente a la sospecha de voluntarismo y subjetivismo consciente que se ocultan tras esta visión un tanto idílica de la producción simbólica y cultural. Sin embargo, aquí se esboza lo que luego tematiza: el giro en contra de la teoría y en favor de la narrativa; es símbolo de su renuncia a reunir todos los aspectos en una visión unitaria, de redescibir todo mediante un único léxico. Esta

elaboración será explícitamente trabajada en su valoración de la novela como género.

Novela y desfundamentación

Para Rorty la novela sería uno de los elementos típicos de la cultura occidental, la "respuesta rabelaisiana al sacerdote ascético" que como *tipo* -en cambio- es común a todas las culturas. El sacerdote ascético sería la persona que desea liberarse de sus congéneres estableciendo contacto con "la verdadera realidad", que "alcanza la luz al final del túnel de una forma que nunca puede hacer el guerrero" [1993, 109]. La idea de Rorty es establecer una oposición entre el gusto por la teoría, la simplicidad, la estructura, la abstracción y la esencia (ascetismo), y el gusto del novelista por la narrativa, por el detalle, por la diversidad y el accidente.

Nosotros los filósofos no sólo deseamos ver las formas dialécticas no visibles para el vulgo, queremos que estas formas constituyan claves para el resultado de dramas de la historia universal... El novelista nos ve como Voltaire vio a Leibniz... y como Orwell vio a los teóricos marxistas -como figuras cómicas. Lo cómico es que estamos volviéndonos incapaces de ver las cosas que pueden ver todos los demás -cosas como un mayor o menor sufrimiento- convenciéndonos de que estas cosas son "meras apariencias".³ [1993, 109]

De alguna manera, entendemos que esta ponderación del género narrativo por encima de la teoría, aparecería como nueva condición de realización de lo desfundado y contingente de nuestra contemporaneidad, y por ello autorizaría lo que expresáramos al principio del trabajo en el sentido de que Rorty estaría realizando, quizá hasta a pesar de sí mismo (de los caracteres *metafísicos* que hemos ido señalando en su obra) la culminación de la época moderna.

Aún cuando el Occidente reciente se califique como racista, sexista, imperialista, etc., se trata de una cultura que se ha vuelto igualmente más sensible y consciente; más atenta a la intolerancia; la idea de Rorty es que debemos esta cons-

ciencia más a nuestros novelistas que a nuestros filósofos o a nuestros poetas.

...Lo más instructivo sobre la historia reciente de Occidente fue su mayor capacidad para tolerar la diversidad... Este cambio... está correlacionado con una cada vez mayor capacidad de sentirnos cómodos con una variedad de diferentes tipos de personas, y por tanto con una disposición mayor a dejar que la gente siga lo que le dictan sus propias luces. [1993, 119-120]

Sin embargo, incluso la apelación rortyana a la novela debe ser puesta en relación con su concepción política e ideológica sobre las democracias burguesas; de lo contrario, tenderíamos a estilizar supuestos sospechosos en favor de una estetización posmoderna que avale nuevas positivities para el pensamiento. De hecho, el mismo autor nos confirma nuestros recelos, porque inmediatamente a continuación de la transcripción anterior, escribe:

... Esta disposición [a dejar que cada uno siga lo que le dictan sus propias luces] se refleja en el auge de las democracias burguesas pluralistas, sociedades en las que la política pasa a ser cuestión de apelaciones sentimentales para el alivio del sufrimiento más que apelaciones morales a la grandeza.

Este tipo de comentario es precisamente lo que no autoriza a pensar a Rorty en términos de una básica superación de la facticidad y pertenencia histórico-finita de su pensamiento, ya que se acaba alineando con los pregoneros del fin de las ideologías, haciéndose eco (¿involuntariamente?) de la ideología neoconservadora (estilo Fukuyama) que pondera precisamente lo que para cualquier crítico contemporáneo es motivo de sospecha: la desaparición de la dimensión práctica del plano de la política, su conversión en un entramado de retórica, poder y manipulación técnica, consumista, pasiva*.

Consenso y acontecimiento

Una impronta importante del pensamiento de Rorty se configura en las polémicas en las que entra en juego, abriendo un perfil algo provocador, sobre todo en relación con los pensadores continentales. En ese marco, destacamos sus posiciones en relación con las discusiones abiertas en dos frentes: frente al universalismo habermasiano, y frente a la insularidad de los juegos de lenguaje de Lyotard.

Por una parte, si tenemos en cuenta que el pensar para Habermas consiste en un más allá de la terapia descriptiva que los juegos de lenguaje permiten (Wittgenstein), y aún más su búsqueda de un enclave normativo para la racionalidad y el consenso, el alemán rechaza también la reducción de Rorty de las ciencias del espíritu a un quehacer narrativo en nombre de una "cultura de la multivocidad" (o la idea de una teoría de la verdad en términos de socialización), ya que en ese caso no habría estándares de racionalidad más allá de las obligaciones y vínculos locales que establece cada cultura:

"Pero [con Rorty] queda también en suspenso incluso la más débil de las ideas kantianas de la razón. Pues sin el agujón de una proyección idealizante de mundo y sin el impulso trascendedor que la pretensión de verdad comporta, la ciencia objetivante se hunde, al igual que la práctica cotidiana, en sus contextos contingentes. Tanto en el laboratorio como en la vida domina la *misma* cultura de la multivocidad si todos los estándares de racionalidad, todas las prácticas de justificación, no pretenden ser más que convenciones en las que fácticamente se ha crecido, no pretenden ser más «que simplemente tales prácticas»". [Habermas, 1990, 174]

En otras palabras, para Habermas la tesis relativista o contextualista implica que no tiene ya sentido mantener la distinción que se remonta a los griegos entre saber y opinión: en cuanto se hace coincidir lo racionalmente válido con lo socialmente vigente, se cierra la dimensión en que es posible superar las prácticas de justificación a las que estábamos habituados. Contra el voluntarismo

cultural de Rorty, Habermas considera que desde allí no hay modo de explicar el aprendizaje reflexivo, ni de explicar por ejemplo por qué corregir nuestros estándares de racionalidad; no alcanza con la declaración de buena voluntad cultural.

Por el contrario, en lugar de partir de ideales immanentes a nuestra forma de vida, se trataría de orientarse por las posibilidades abiertas con el nivel de aprendizaje históricamente alcanzado. Ahora bien, Rorty objeta que este nivel tiene más que ver con una práctica social que con una dinámica teórica: si la ciencia moderna es algo más que una mera ingeniería no lo es porque se cuenta como "una teleología ahistórica -un impulso evolutivo que tiende a corresponderse con la realidad o la naturaleza del lenguaje-, sino como un ejemplo especialmente bueno de las virtudes sociales de la burguesía europea". Con ello "la razón será simplemente el aumento de la autoconfianza en una comunidad que se dedica... a la «curiosidad intelectual»" [Rorty, 1988, 261]. Semejante contingencialidad del punto de partida arrasa con el planteo de la problemática en términos de *racionalidad*. Demasiado radical para la perspectiva habermasiana, según la cual un pensamiento postmetafísico significa una "deflación de lo extracotidiano", esto es, una resignación del significado salvífico otorgado a la dimensión de la especulación teórica. Por más que Habermas logre identificar algunos supuestos más metafísicos o logocéntricos de lo esperable en el planteo de Rorty, está sin embargo tan volcado a una refundación del horizonte de comprensión moderno que no logra interpelar lo que en este pensamiento hay de novedoso o crítico.

Sin embargo, como ha notado Chantal Mouffe, en aspectos centrales el pensamiento de Rorty es más afín a Habermas de lo que ambos reconocen. Uno interesado en las expectativas generadas por la tolerancia y la solidaridad, el otro en la argumentación racional y el consenso transcultural, acaban afirmando que el progreso moral y político depende de la universalización del modelo democrático liberal. Pero sobre todo, ambos comparten una visión "consensual" de la democracia (consenso fáctico y contingente en Rorty, racional en Habermas) porque en ambos falta una comprensión del papel crucial del conflicto en la vida social. [Mouffe, 1998, 26].

En cambio, la polémica con Lyotard arroja

otras luces. Por una parte, el francés de alguna manera consiente colocarse en el lugar de *outsider* donde lo empuja Rorty; sin embargo, precisamente desde ese puesto defiende la naturaleza de la heterogeneidad (o insularidad) rescatable del lenguaje y que no es propiamente aquello a lo que Rorty denomina “léxicos” o vocabularios; haciendo uso también de la pragmática, desmiente que el debate deba reducirse a los fines del consenso [Lyotard, 1996, 89 y ss.]. Por el contrario, la explícita defensa del desacuerdo y la apelación al disenso (como en Mouffe o en Rancière⁵) no sutura el *telos* de la democracia en un momento de cumplimiento homogéneo; por el contrario, jugaría dentro de un esquema “agonístico” por definición, en el que —como afirma Derrida— la democracia es “lo que está por llegar”, lo aplazado en su imposible cumplimiento.

En este marco, y apelando a Aristóteles y a Kant para situarse en el terreno de la pragmática argumentativa, Lyotard afirma la irreductibilidad de los géneros de discurso, el hecho de que no pueden traducirse unos a otros, dando por tierra con la reducción de todo uso del lenguaje con vistas a ampliar el consenso. Incluso en el género “reflexivo” Lyotard descubre la existencia de una “escucha divergente”, una crítica que no permanece tributaria de la tradición única, lo que hace imposible la conmutación de interlocutores. Como allí residiría la capacidad de ser el destinatario de una obra, de poder leerla, desde este pragmatismo argumentativo el “otro” puesto en juego por Rorty no es un interlocutor con el que se pueda cambiar posiciones: por el contrario, en su propia escritura el autor es “el rehén de otro que no es su interlocutor”.

De modo que Lyotard recomienda a Rorty internarse en la pragmática (y en el psicoanálisis) para descubrir que cada sujeto viene dividido en varios compañeros y una pluralidad de intenciones; además, “no hay necesidad alguna de ser lacaniano para aceptar, a título de herramienta «precedera», la división del imaginario, de lo simbólico y lo real”. En este caso, Rorty debería consentir que su mínimo programático (el debate, la conversación, y el consenso) actúan como el mínimo simbólico necesario para que la institución de la comunidad pueda llevarse a cabo, pero donde los interlocutores son figuras del imaginario y lo real sería ese “otro” inapelable e inalcanzable.

Desde aquí, Lyotard concluye que “aumentar la capacidad de debate está bien; pero aumentar la posibilidad del acontecimiento tampoco está mal”, siendo una disposición más sabia la de velar por los archipiélagos del lenguaje, por los discursos heterogéneos, que posibilitan la reflexión.

Conclusiones

1) De lo analizado hasta aquí, nos parece pertinente resumir brevemente lo que consideramos supuestos intrateóricos o metafilosóficos que operan en la reflexión de Rorty, antes de ponderar su contribución al pensamiento de nuestra contemporaneidad.

- Por una parte, lo que a grandes rasgos puede señalarse como “falta de materialismo”: Si bien hay una especie de anti-idealismo en la reflexión del autor, a nuestro juicio ha faltado el distanciamiento crítico con respecto a la cultura dominante que imponen las formas de materialismo mínimas, utilizando un sentido de materialismo que *grosso modo* abarque el inconsciente freudiano, la tematización de las condiciones de existencia tanto en Marx, Nietzsche o Heidegger, incluso hasta la cuestión de las prácticas en Foucault o Bourdieu ... Por el contrario, el tipo de pensamiento que pone en obra Rorty apela más a una especie de funcionalismo más bien elemental. En este registro anotamos sus remisiones a la conciencia: las personas viven en el pluralismo democrático porque reconocen la contingencia de sus creencias y sus deseos, etc. Probablemente la raigambre del pragmatismo norteamericano en la psicología conductista haya impedido a Rorty desprenderse de este insostenible supuesto. A tal efecto observamos que nociones como *habitus* e ideología son aún heurísticamente fecundas para dar cuenta de la constitución de las identidades colectivas y del lazo social, por detrás de los mecanismos conscientes. Incluso en su apropiación de algunos temas del pensamiento de Habermas, es de lamentar que precisamente esos parámetros críticos que el alemán conserva y respeta no sean los elegidos por el norteamericano para su defensa del pragmatismo y la contingencia; al menos en Habermas hay una explícita problematización de la filosofía de la conciencia en todas sus formas, y por ello las nociones de ideología o de decentración ocupan un lugar importante en su de-

sarrollo teórico.

- Probablemente puedan identificarse *vicios* en el tipo de planteamiento de los problemas por Rorty, provenientes de haber abrevado en la filosofía analítica: entre ellos, un vicio típicamente anglosajón (¡positivista!) que es entender la metafísica como error... Aún cuando su pragmatismo lo aleja de posiciones cognitivas, su comprensión deja que desear al plantear la problemática ontológica en términos de léxicos, o en términos de diferenciales magnitudes de importancia que se asigna a determinada tradición, etc.

- Por otra parte, sus posiciones ideológicas socialdemócratas o liberales, que implican un menudo crónico y escamoteado antimarxismo, muy presente en todas sus obras⁶. Si bien desde el punto de vista axiológico parece estar presente en Rorty un eje de problematización que pasa por la distinción <ilustración vs. romanticismo o populismo>, entendemos que más profundamente se halla lo que hemos señalado como antimarxismo, anticriticismo, voluntarismo, etc.

- Más que *etnocentrismo*, su marcado *chauvinismo* con respecto al pensamiento norteamericano⁷ baña e impregna los desarrollos más interesantes con un gesto antipático para quienes deseamos entrar en contacto con su pensamiento. Por otra parte, para quienes conocen algo de la cultura norteamericana, tampoco la posición de Rorty asume todo lo que es propio de esa comunidad: probablemente no sea tan obvio afirmar sólo la apertura y disposición al diálogo cuando se trata también de una población heterogénea pero en la que el conservadurismo, puritanismo y chauvinismo recalcitrante se hallan muy presentes.

- En relación con lo anterior, precisamente es posible interpretar su mayor preocupación por la política y la ética que por los problemas teóricos, en términos de una especie de "elaboración" (en el sentido psicoanalítico) que supliría el complejo del intelectual norteamericano frente a la cultura europea. Justamente puede haber antes que un sano pragmatismo, un resto de antiintelectualismo que vendría a cumplir las funciones de llenar el espacio dejado por el menor *status* teórico de los norteamericanos al menos en cuanto a pensamiento. En tal sentido no es posible tomarse en serio las comparaciones de Rorty: nunca Dewey o James van a poder emular las obras de filósofos como Nietzsche... (en todo caso, la

mutua comparación se hace implausible). En la cultura de habla hispana también ha sucedido que se caiga de tanto en tanto en estas ociosas comparaciones; difícilmente son superables, y eso lo sabemos, apelando a la grandeza o la originalidad que se pueda pretender para la cultura a la que uno pertenece... Sencillamente parece más sensato no sucumbir a esa necesidad de autoafirmación sociocultural.

- Por otra parte, el intento de Rorty de imaginar una comunidad contingente no logra dar con patrones de plausibilidad si persiste en remitir todo el análisis a las democracias del eje geopolítico dominante en el mundo actual. Antes bien, peca de voluntarismo cultural al tratar de hacer ver sólo las virtudes en un tipo de sociedad que también es muy visible en sus defectos. En este marco, y retro trayéndonos a la señalada cuestión del estilo, lo que nos pareció ponderable por su liviandad y heterogeneidad con respecto al talante pesado de la filosofía académica, también puede verse en reverso como la afirmación de un poderío nacional-cultural y por ello implicar un matiz conservador (por lo que invisibiliza y tiende a reproducir) antes que crítico.

Nos interesa también señalar que antes de un enjuiciamiento global de la obra de Rorty, la idea del trabajo era buscar pautas que conduzcan a una respuesta por las posibilidades propositivas abiertas al pensamiento en el cierre de la metafísica. En tal sentido deseamos señalar matices de su trabajo en el marco de este movimiento de desfundamentación y refundamentación del pensamiento actual.

- Por una parte, la "realización" de lo posmoderno en términos de novela/solidaridad, se presenta más como una hipótesis de trabajo que como una comprobación; o en todo caso funcionaría en términos de provocación para pensar el "eje de la utilidad" en relación con la producción teórica. En este marco su mayor preocupación por las cuestiones políticas, sociales o comunitarias que por establecer una tradición teórica, llevan a Rorty a ubicarse como un filón o intérprete de una serie amplia de pensadores (aunados por su propio criterio) entre los que cuentan artistas y escritores y no solamente filósofos...

- Otra cuestión, relacionada con lo que el propio Rorty denomina como un eje metafilosófico, es su oposición a las "pretensio-

nes privatistas” de autocreación personal que empuña contra Lyotard, Derrida, Heidegger y otros; este es un motivo muy importante en su obra, al punto que llega a sorprenderse, en términos de “sorprendente unilateralidad”, de que Foucault se haya resistido tan fervientemente a hacer alguna evaluación positiva del Estado liberal... Por el contrario, se trataría de trabajar “a favor de las palabras de la tribu”: y en este sentido nos ha llamado mucho la atención que llegue a defender la figura de lo que Nietzsche llama “los últimos hombres” [1993, 117], incluso semantizándolos “positivamente” como burgueses (en una expresa inversión de la valoración marxista).

- Con respecto a su interpretación de Heidegger, precisamente Rorty acentúa el eje de lo desfundado/contingente (a diferencia de Derrida: lo diferido o lo descentrado; y de Vattimo: lo destinal)⁸, haciendo con ello de su pensamiento un “mensaje” más apto para pensar lo social-cultural que lo propiamente ontológico (resabio positivista de por medio).

- Como resultado, para Rorty la función de la filosofía en el final de la metafísica es mediar entre viejas y nuevas formas de hablar, restablecer el contacto entre filosofía y sentido común. Habría que seguir reflexionando sobre esta posibilidad, siempre teniendo en mente el peligro de naturalización acrítica o conservadurismo que puede implicar esta no diferenciación fuerte con respecto al sentido común.

- En conclusión, su adhesión al programa pragmatista rinde también frutos en cuanto a la contingencialidad del planteo, ya que sigue siendo un “hacer relativamente desfundante”; sin embargo, aquí hay que establecer la reserva de que tampoco ha sido Rorty un deconstruccionista fuerte o radical, y ello bien podría funcionar como reaseguro para no abandonar el piso conservador que hemos notado es un riesgo permanente de su pensamiento.

II) Finalmente, importa ponderar que en Rorty el movimiento de refundamentación que se desprende de la misma situación de desfundamentación es bastante más coherente frente a lo que representan las idas y venidas de los filósofos “continentales” (Vattimo entre pensamiento débil y religión, Derrida entre anarco-

deconstruccionismo y recuperación de la democracia, Lyotard entre posmodernidad y vanguardismo iluminista), al tiempo que no propugna el *divismo* de éstos. De modo que aún reteniéndolo las observaciones efectuadas, esto es, aún a pesar de sí mismo, algunas intuiciones del norteamericano pueden ser objeto de una fructífera apropiación a la hora de intentar reiterar la tensión alrededor de la relación ser-pensar, para aprehender -en los límites del sentido- el carácter de nuestra contemporaneidad.

Bibliografía

Habermas, J. Cuestiones y contracuestiones, en VVAA, *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1988. pp 305-343.

Habermas, J. *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 1989.

Habermas, J. *Pensamiento postmetafísico*. Madrid, Taurus, 1990.

Lyotard, J-F. *Moralidades posmodernas*. Madrid, Tecnos, 1996.

Mouffe, Ch. Desconstrucción, pragmatismo y la política de la democracia, en VVAA, *Desconstrucción y pragmatismo*, Chantal Mouffe (comp.), Buenos Aires, Paidós, 1998. Rancière, J. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

Rorty, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. Barcelona, Paidós, 1993.

Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1996.

Rorty, R. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Buenos Aires, FCE, 1997.

Rorty, R., Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad, en VVAA, *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1988, pp. 253-276.

Rorty, R., La prioridad de la democracia sobre la filosofía, en VVAA, *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Gianni Vattimo (comp.), Barcelona, Gedisa, 1992, pp. 31-61.

Vattimo, G. *Ética de la interpretación*. Buenos Aires, Paidós, 1992.

Yarza, Claudia. *Técnica y pospolítica en la posmodernidad*, mimeo, 1996.

Yarza, Claudia. *El pensamiento de la diferencia*. Mimeo, 1996.

Referencias

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación bianual "Desfundamentación de la filosofía y las ciencias contemporáneas" dirigido por el Dr. Roberto Follari. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo, 1997-1998.

¹ Dado que su concepción del pragmatismo a menudo abarca autores que no se han identificado como tales, caso Donald Davidson.

² Las obras consultadas en el presente trabajo son: Rorty, Richard. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. Barcelona, Paidós, 1993; *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona. Paidós, 1996; *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Buenos Aires, FCE, 1997; "Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad" en VVAA *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1988, pp. 253-276; "La prioridad de la democracia sobre la filosofía" en VVAA *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Gianni Vattimo (comp.), Barcelona, Gedisa, 1992, pp. 31-61.

³ Esta referencia remite a aquel comentario de Heidegger en el que relativiza el significado de los campos de exterminio nazis, al ponerlos como un ejemplo más de la era de la técnica junto a la contaminación ambiental, etc.

⁴ Remitimos para una ampliación de este aspecto a Habermas, J., *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 1989; y a nuestro trabajo *Técnica y pospolítica en la posmodernidad*, mimeo, 1996.

⁵ Cfr. Rancière, J. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

⁶ Con respecto a sus declaraciones político-ideológicas, lo dicho puede matizarse: en un reportaje publicado en el diario Clarín, Rorty se lamentaba de la izquierda norteamericana por luchar más en el terreno cultural que en el económico, y ser en ese sentido una izquierda más foucaultiana (y más burguesa) que habermasiana (y preocupada por lo económico). Estas declaraciones, sin embargo, revierten sobre una especie de socialismo reformista que para Rorty no implica abandonar el ideario liberal.

⁷ En este sentido la obra *¿Esperanza o conocimiento?... debería ser un libro de consumo norteamericano únicamente. No obstante, toda su obra está plagada de frases como "Nosotros los liberales de los Estados Unidos" que establecen una barrera con el lector difícil de superar.*

⁸ Trabajamos esta distinción en nuestro informe "El pensamiento de la diferencia". CIUNC, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 1995-96.