

Narrar la filosofía: la esperanza liberal de Richard Rorty

Narrating philosophy: Richard Rorty's liberal hope

Juan Francisco Yedra Aviña
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa
ORCID: 0000-0002-2798-0243

Resumen

Detrás del pensamiento político de Richard Rorty se encuentra una visión compleja de la filosofía que trata de hacer frente a los retos que produjo el llamado *giro lingüístico*. Al seguir —hasta sus últimas consecuencias— las aportaciones de la filosofía analítica, Rorty se permitió reformular el sentido y los alcances de la filosofía misma para hacer de ella una aliada del *espíritu liberal*. Rorty pareciera haber hecho frente, de la mano de las herramientas que heredara del giro lingüístico, a importantes críticas del espíritu liberal —que dominaba aparentemente las sociedades occidentales durante la segunda mitad del siglo xx— como las formuladas por Carl Schmitt. Para Rorty, narrar el devenir de la filosofía occidental es el punto de partida necesario para una defensa de los principios liberales en las sociedades contemporáneas.

Abstract

Behind Richard Rorty's political thinking, there is a complex understanding of Philosophy that tries to address the challenges brought by the so-called "linguistic turn." By taking the contributions of Analytic philosophy to its necessary and extreme conclusions, Rorty allows himself to reformulate the meaning and limits of Philosophy itself in order to make it an ally of *liberal spirit*. It seems that Rorty is facing, thanks to the tools he inherited from the linguistic turn, important critics to the liberal spirit —apparently dominating western societies during the second half of the twentieth century— for instance, Carl Schmitt's criticism of parliamentary democracy. For Rorty, telling the story of western philosophy is the point of departure for defending liberal principles in contemporary societies.

Palabras clave

Filosofía política, giro lingüístico, liberalismo, Richard Rorty, Carl Schmitt.

Keywords

Political philosophy, linguistic turn, liberalism, Richard Rorty, Carl Schmitt.

Fecha de recepción: noviembre 2022

Fecha de aceptación: marzo 2023

Introducción

El 21 de noviembre de 2016, doce días después de las elecciones presidenciales en Estados Unidos de América que dieran la victoria a Donald J. Trump, apareció en el *New York Times* un artículo bajo el encabezado “A Book From 1998 Envisioned 2016 Election” (Senior, 2016). El libro en cuestión no era otro que *Achieving Our Country*, del filósofo estadounidense Richard Rorty (1998). Bajo el clima político de aquel año electoral, no era la primera vez que, en medios impresos, electrónicos o redes sociales, se retomaban fragmentos de aquel libro en un esfuerzo por dar sentido a las distintas narrativas que asaltaban e intentaban apropiarse de la opinión pública.

Este hecho resultó sorprendente para muchas personas, ya que la idea de que el pensamiento de un filósofo, que llevaba casi una década muerto, pudiera contribuir a una articulación del sentido de los eventos políticos actuales, resultaba poco plausible. En efecto, la filosofía suele parecer distante de la realidad política. Filosofía y política parecieran incompatibles y, en este sentido, la muerte de la filosofía política, declarada por Peter Laslett (1972, p. vii) en la segunda mitad del siglo xx, pareciera mantenerse vigente hasta nuestros días. No obstante, la recuperación del pensamiento rortyano —por más superficial u oportunista que pudiera haber sido en el contexto de ese año electoral y que, dicho sea de paso, llevaría a una venta acelerada del libro y, finalmente, a su primera reimpresión desde el 2010— podría ayudar a mostrar como ingenua, en el mejor de los casos, aquella declaración de Laslett.

Ahora bien, para defender esta última postura, sería necesario afirmar que el pensamiento de Richard Rorty es una “filosofía política” o, en el mejor de los casos, solo “filosofía”. Esta afirmación resulta acertada si se entienden el significado y la función que Rorty encuentra para la propia actividad filosófica. En este sentido, la obra de Rorty podría ser caracterizada como un intento por reconstruir o *reescribir* la historia de la filosofía occidental a partir de la historia de la filosofía del giro lingüístico. Justificar y esclarecer esta caracterización de la obra de Richard Rorty es justamente lo que pretendo lograr en el presente artículo.

Rorty y la filosofía política

Richard Rorty (1931-2007) sigue siendo hasta la fecha uno de los filósofos estadounidenses más importantes del pasado y del presente siglo. Es fácil identificar aquello que distingue su propuesta filosófica de otras de su tiempo: una

extraña simbiosis entre los extremos opuestos de la popular distinción escolar entre filosofía *analítica* y *continental*. Su formación inicial se desarrolló en el interior de la segunda de estas tradiciones filosóficas, hasta que el encuentro con el *giro lingüístico* —término que él mismo popularizara para referirse a la forma de hacer filosofía iniciada por Ludwig Wittgenstein (Rorty, 1992)— lo llevara a desarrollar un pensamiento original y fructífero frente a la problemática situación en que se encontraba la filosofía en el ámbito académico norteamericano. En su dimensión política, aquella situación consistía en, por un lado, defender los ideales políticos, sociales y culturales de la Ilustración, de la mano del pensamiento liberal anglosajón; y, por el otro, atacar dichos ideales aprovechando los aciertos y fracasos del marxismo. No sobra decir que el desarrollo de los eventos históricos durante la segunda mitad del siglo xx habría hecho más sencilla, por no decir “popular”, la primera de estas estrategias. En efecto, filósofos como John Rawls habrían determinado para la academia norteamericana, y más allá de ella, las claras fronteras de la reflexión filosófico-política, así como sus reglas y principios metodológicos. Para la llamada *tradición continental*, esto supuso la formación de un contrincante que, a su vez, había establecido las reglas del juego: digno adversario y juez “imparcial” a la vez. Pero en este juego, la filosofía del giro lingüístico se mantenía al margen, como espectadora suspicaz que se negaba a intervenir en apoyo de su antigua tradición.

La peculiar formación filosófica de Rorty prometía para muchas personas abocadas a desestimar los ataques en contra de la filosofía analítica la tan esperada llegada, en su favor, de las armas de la filosofía del giro lingüístico al terreno de juego. Para su sorpresa, el pensamiento rortyano parecía haber dirigido dichas armas en contra de la propia filosofía analítica. Como bien apunta Richard Bernstein (2010), desde su cercanía intelectual y personal con Rorty, este último habría “cuestionado las bases de la filosofía analítica y, en general, la idea misma de una filosofía sistemática” (p. ix).¹ Esto no debería, sin embargo, llevarnos a pensar, de manera errónea, que Rorty es un adversario de la democracia liberal. Si bien es cierto que su pensamiento político parte de un ataque a los supuestos epistemológicos y metodológicos de la propia filosofía analítica, su objetivo último no es sino una defensa, ciertamente apasionada, de aquella democracia liberal que tiene sus raíces en esa misma tradición filosófica.

En efecto, determinar si el pensamiento de Richard Rorty puede ser calificado como “filosofía política” requiere una adecuada comprensión de su pro-

¹ “Questioned the basis of analytic philosophy and, more generally, the very idea of systematic philosophy”. Las traducciones del inglés y del alemán indicadas al pie son mías.

pia crítica a la tradición filosófica y a las alternativas que él mismo ofrece en su peculiar concepción de la filosofía.

La filosofía desde la crítica a la epistemología

La visión tradicional que la filosofía tiene de sí misma es caracterizada por Rorty, en *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979/1980), como una disciplina que pretende cuestionar o refutar afirmaciones sobre el conocimiento hechas por la ciencia, la moral, el arte o la religión. De acuerdo con Rorty, la filosofía se ve a sí misma como el cuestionamiento de los fundamentos epistémicos que se presentan en distintas prácticas colectivas. De tal suerte, aquello que le permitiría a la filosofía llevar a cabo su labor es una comprensión especial de la naturaleza del conocimiento y de la mente; descubrir los fundamentos del conocimiento conlleva el descubrimiento de algo acerca de la mente y viceversa. En la medida en que los fundamentos epistémicos de una práctica colectiva le permiten a esta establecer normativas, configuraciones institucionales o procedimentales, entre otras más, al cuestionar dichos fundamentos y ofrecer alternativas, la filosofía pretende ser fundacional con respecto al resto de la cultura. En efecto, dicho carácter fundacional no sería otra cosa que la articulación de afirmaciones con pretensiones de ser *conocimiento*. En este contexto, *conocer* significaría representar con precisión aquello que se encuentra fuera de la mente; con lo cual el estudio de la mente debería enfocarse en la comprensión del modo en que esta es capaz de construir aquellas representaciones. Bajo esta forma tradicional de entender la función de la filosofía, la teoría del conocimiento se ve reducida a una teoría de la representación.

Para Rorty, las dos nociones en juego aquí, teoría del conocimiento y mente, tienen su origen en Locke y Descartes, respectivamente; mientras que la noción de la *filosofía como el tribunal de la razón pura* lo tiene en Kant. Con esta forma de narrar el desarrollo del pensamiento filosófico, es posible comprender cómo la filosofía se volvió para los intelectuales un sustituto para la religión. Dicha sustitución daría lugar a la perspectiva que inicia al comienzo del siglo xx con Russell y Husserl, quienes, para Rorty, intentan mantener a la filosofía enmarcada por un carácter riguroso y científico. En efecto, el proceso de secularización había triunfado sobre los reclamos de la religión y, en este sentido, la “ciencia” que intentaba ocupar el lugar de la religión se volvía igual de innecesaria que aquella. Para Rorty, esto muestra cierta desesperación en los intentos de Husserl y Russell por investir a la actividad filosófica con el carácter de “ciencia”. Aunado a esto se encuentra la expansión de la literatura hacia el ámbito de la cultura; poetas y novelistas comenzaban a ocupar el lugar que, en la cultura, anteriormente le correspondiera a predicadores y filósofos. Frente a esta situación deben verse las contribuciones de Wittgenstein,

Heidegger y Dewey. Para Rorty, cada uno de estos intentó ofrecer una nueva forma de entender el carácter “fundacional” de la filosofía. Wittgenstein, con una nueva teoría de la representación; Heidegger con un nuevo conjunto de categorías filosóficas; y Dewey, con una nueva visión naturalizada de la visión hegeliana de la historia. A pesar de sus variadas diferencias, existe para Rorty algo común a estos intentos: el esfuerzo por liberarse de la concepción kantiana fundacionista de la filosofía. “En efecto, su trabajo tardío”,² refiriéndose aquí a Wittgenstein, Heidegger y Dewey, “es terapéutico en vez de constructivo, edificante en vez de sistemático, diseñado para hacer que la lectora cuestione sus propias motivaciones para filosofar en vez de ofrecerle un nuevo programa filosófico” (Rorty, 1979/1980, p. 5).³

Estos pensadores alcanzan a vislumbrar la posibilidad de una forma de vida intelectual en la cual el vocabulario filosófico del siglo XVII resultaría inútil. En este sentido, puede decirse que estos pensadores han iniciado un periodo de filosofía “revolucionaria”. Gracias a esto, le es posible a Rorty pensar en la posibilidad de criticar la noción misma de una “filosofía analítica” y, sobre todo, la de “filosofía”, tal como ha sido entendida desde Kant. Sería fácil suponer que el nuevo punto de partida —el nuevo relato o narrativa de la historia de la filosofía— lo ofrecería la filosofía del giro lingüístico, sin embargo, para Rorty, el giro lingüístico:

No reta esencialmente la problemática cartesiana-kantiana y, por ello, no le ofrece realmente una imagen de sí misma a la filosofía. Ya que la filosofía analítica sigue comprometida con la construcción de un marco permanente y neutral para el cuestionamiento y, por ello, para toda la cultura (Rorty, 1979/1980, p. 8).⁴

El giro lingüístico no habría logrado desprenderse de las antiguas pretensiones fundacionistas de la filosofía. Su valor, no obstante, radica en haber ofrecido las herramientas filosóficas para entender aquello que se esconde detrás de la actividad intelectual de los llamados filósofos “revolucionarios”. Dewey, Wittgenstein y Heidegger logran superar la concepción fundacionista de la filosofía a través de tres ideas claves: (1) la justificación del conocimiento como “fenómeno social” (*social practice*), (2) la concepción del lenguaje como

² “Thus, their later work”.

³ “Is therapeutic rather than constructive, edifying rather than systematic, designed to make the reader question his own motives for philosophizing rather than to supply him with a new philosophical program”.

⁴ “Does not essentially challenge the Cartesian-Kantian problematic, and thus not really give philosophy a new self-image. For analytic philosophy is still committed to the construction of a permanent, neutral framework for inquiry, and thus for all culture”.

herramienta y no como espejo (*language-game*), y (3) el pensar como apertura a una imagen de sí mismo y no como cuestionamiento técnico (*self-image*). En efecto, Rorty argumenta que “cuando se amplían de una determinada manera, nos permiten ver la verdad no como ‘la representación exacta de la realidad’ sino como ‘lo que nos es más conveniente creer’, utilizando la expresión de James” (Rorty, 2000, p. 7). La filosofía del giro lingüístico, en su peculiar acercamiento a la relación entre conocimiento y mente, le habría proporcionado a Rorty las herramientas necesarias para una nueva articulación de la historia (*story*) de la filosofía en la cual Wittgenstein, Heidegger y Dewey pueden comprenderse como el más reciente capítulo de esta.

Pero no es solo el conocimiento lo que está en juego en esta nueva visión de la filosofía; también la noción de lo humano adquiere un papel central en el proyecto rortyano y, con ello, la necesidad de recurrir a la hermenéutica se vuelve para Rorty algo evidente y necesario: “Esta imagen clásica del ser humano debe hacerse a un lado antes de que sea posible hacer a un lado a la filosofía centrada en la epistemología. ‘Hermenéutica’, como un término polémico en la filosofía contemporánea, es el nombre para dicho intento” (Rorty, 1979/1980, p. 357).⁵ Así es como Gadamer se une a Dewey, Wittgenstein y Heidegger en la obra de Rorty para dar lugar a un nuevo intento por articular una concepción *edificante* de la filosofía que sustituya la concepción fundacionista:

Usaré “edificación” como el término que se refiere al proyecto de encontrar nuevas, mejores, más interesantes y más fructíferas formas de hablar. El intento por edificar (a nosotros mismos y a otros) puede consistir en la actividad hermenéutica de establecer conexiones entre nuestra propia cultura y alguna cultura exótica o período histórico, o entre nuestra propia disciplina y otra disciplina que parezca que aparentemente busque objetivos inconmensurables en un vocabulario igualmente inconmensurable. Pero también podría, en cambio, consistir en la actividad “poética” de pensar tales objetivos nuevos, palabras nuevas o disciplinas nuevas, seguidas, por decirlo de algún modo, por lo inverso a la hermenéutica: el intento por reinterpretar nuestros entornos familiares en los términos extraños de nuestras nuevas invenciones. En cualquier caso, la actividad es [...] edificante sin ser constructiva (Rorty, 1979/1980, p. 360).⁶

⁵ “This classical picture of human beings must be set aside before epistemologically centered philosophy can be set aside. ‘Hermeneutics’, as a polemical term in contemporary philosophy, is a name for the attempt to do so”.

⁶ “I shall use ‘edification’ to stand for this project of finding new, better, more interesting, more fruitful ways of speaking. The attempt to edify (ourselves or others) may consist in the hermeneutic activity of making connections between our own culture and some exotic culture or

La filosofía edificante surge para Rorty como una reacción a la filosofía sistemática. La diferencia entre ambas es que la última se centra en la epistemología, mientras que la primera adopta como punto de partida la sospecha acerca de las pretensiones de la propia epistemología. Sin embargo, esta diferencia no equivale a otra distinción hecha por Rorty, la distinción entre filósofos *normales* y filósofos *revolucionarios*. Para Rorty, lo importante es la distinción entre dos tipos de filósofos revolucionarios. Por un lado, se encuentran los filósofos revolucionarios, que perciben tanto sus propias articulaciones conceptuales —lo que Rorty llamará *vocabularios*— como aquellas ofrecidas por pensadores o épocas anteriores como inconmensurables. Este tipo de filósofo revolucionario entiende esta situación de inconmensurabilidad como un inconveniente temporal que puede ser superado por la institucionalización de sus nuevas propuestas; entiende también el propio vocabulario como la superación de las limitaciones y las contradicciones propias de vocabularios anteriores y es por ello que aquel puede ocupar legítimamente el lugar que anteriormente le correspondiera a estos. Por el otro lado, aparecen los filósofos revolucionarios que rechazan la posibilidad, y sienten pavor ante la idea, de que sus vocabularios sean alguna vez institucionalizados o que sus obras y la tradición previa puedan llegar a ser conmensurables.

Frente a esta diferenciación, resulta claro que la expresión “filósofo revolucionario” no presenta mayores complicaciones; en otras palabras, es posible hablar de filósofos revolucionarios sin riesgo de contradicción. No obstante, esto mismo no es posible en el caso de la noción misma de un “filósofo edificante”. Como afirma Rorty (1979/1980):

La noción de un filósofo edificante es, no obstante, una paradoja. Pues Platón definió al filósofo en oposición al poeta. El filósofo podría dar razones, argumentar a favor de su perspectiva, justificarse a sí mismo. Así, filósofos argumentativamente sistemáticos dicen de Nietzsche y Heidegger que, sean lo que sean, no son filósofos (p. 370).⁷

historical period, or between our own discipline and another discipline which seems to pursue incommensurable aims in an incommensurable vocabulary. But it may instead consist in the ‘poetic’ activity of thinking up such new aims, new words, or new disciplines, followed by, so to speak, the inverse of hermeneutics: the attempt to reinterpret our familiar surroundings in the unfamiliar terms of our new inventions. In either case, the activity is [...] edifying without being constructive”.

⁷ “The notion of an edifying philosopher is, however, a paradox. For Plato defined the philosopher in opposition to the poet. The philosopher could give reasons, argue for his views, justify himself. So argumentative systematic philosophers say of Nietzsche and Heidegger that, whatever else they may be, they are not philosophers”.

En este sentido, los grandes “filósofos” edificantes se encuentran más cercanos a los poetas por el hecho de recurrir a sátiras, parodias o aforismos en vez de argumentación o demostraciones sistemáticas. En efecto: “Los filósofos edificantes nunca pueden dar fin a la filosofía [transformar la conversación en indagación, en un programa de investigación], pero pueden ayudar a prevenir que ella se incorpore al camino seguro de una ciencia” (Rorty, 1979/1980, p. 372).⁸ La filosofía edificante debe entenderse, por ello, como teniendo por objetivo la continuación de una conversación y no el descubrimiento de la verdad. Intentar llegar a una versión definitiva de la verdad bajo la idea de la filosofía como un *espejo de la naturaleza* llevaría a la petrificación del vocabulario que ha hecho esto posible y, en este sentido, para Rorty, “como resultado, la petrificación de la cultura sería, para los filósofos edificantes, la deshumanización de los seres humanos” (Rorty, 1979/1980, p. 377).⁹ El extremo al que le es permitido llegar a la filosofía es el de los filósofos revolucionarios, pero los “filósofos” edificantes parecen situarse más allá de los límites de la filosofía tal como ha sido entendida tradicionalmente por filósofos como Platón o Kant.

Sin embargo, resulta significativo que Rorty mantenga las palabras “filosofía” y “filósofo” para referirse a las prácticas edificantes y a los individuos que en ellas participan, y que van más allá del ámbito que, al menos formalmente, les corresponde. “Filosofía”, como término de primer orden, excluiría las prácticas edificantes de Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, Dewey y el propio Rorty. Pero este último, al emplear expresiones como “filósofo edificante”, estaría no solo distinguiendo la concepción tradicional de la filosofía de la suya propia —y con ello haciendo de *filosofía* un término de segundo orden—, además, estaría afirmándose a sí mismo como filósofo y a su práctica edificante como filosofía. Rorty se entendería a sí mismo como filósofo, no desde la comprensión que de estos ofrece la lectura usual de la tradición filosófica, sino bajo una nueva concepción de la filosofía que él mismo intenta articular a partir de los resultados que la filosofía del giro lingüístico le ha ofrecido. No obstante, como se ha visto, Rorty ha intentado reconstruir la historia de la filosofía haciendo singular énfasis en la relación entre conocimiento y mente. Ante su nueva concepción de la filosofía —concepción que podría calificarse como “estetizante”—, los significados que tienen para Rorty el conocimiento y, con este, el de la “verdad”, aparecen como cuestiones que requieren mayor atención y detenimiento para una adecuada comprensión de las implicaciones de la práctica filosófica en la que el propio Rorty se encuentra inmerso.

⁸ “Edifying philosophers can never end philosophy [turning conversation into inquiry, into a research program], but they can help prevent it from attaining the secure path of a science”.

⁹ “The result in freezing-over of culture would be, in the eyes of edifying philosophers, the dehumanization of human beings”.

Verdad y conductismo epistemológico

La postura epistemológica defendida por Rorty hace de la justificación epistémica una cuestión que, en última instancia, remite a la posibilidad de dar “buenas razones” para aceptar algo como conocimiento. En efecto, al intentar caracterizar aquello que cuenta como “buenas razones” Rorty recurre al acuerdo que se da en una comunidad epistémica. En otras palabras, la justificación de una creencia depende de la capacidad para emplear las estrategias argumentales que dominan las prácticas específicas de una particular comunidad epistémica. Dichas estrategias no pueden justificarse en términos correspondentistas, ya que ellas mismas son el resultado de prácticas de consenso que se han desarrollado en el interior de dicha comunidad y no el resultado de un *descubrimiento* de la verdad en el mundo. Esta forma de entender la “verdad” es caracterizada por Rorty como *conductismo epistemológico* (*epistemological behaviourism*) y tiene su fundamento en la noción de *juegos del lenguaje* de Wittgenstein. En última instancia, la supuesta correspondencia entre realidad y mente, que tradicionalmente ha sido llamada “verdad”, no es sino una determinación contingente dentro de los juegos del lenguaje que posibilitan las prácticas de una comunidad. En este sentido, es posible entender que, como afirma Gary Gutting (2003), “el conductismo epistemológico parece borrar la frontera entre el conocimiento objetivo y la opinión subjetiva” (p. 47).¹⁰ La crítica a la práctica que resulta de la noción tradicional de *filosofía* lleva a Rorty a un planteamiento del problema de la verdad, con respecto al cual las críticas no han dejado de presentarse. De estas, una de las más fructíferas para el propio pensamiento de Rorty ha sido aquella formulada —en distintas formas, momentos y contextos— por el filósofo canadiense Charles Taylor. No es mi intención en este punto explicar los pormenores de este *viejo debate* —uno con tal cantidad de encuentros que el mismo Taylor afirma haber perdido ya la cuenta (Taylor, 2003)—. Lo importante, al traer a colación el debate Rorty-Taylor con respecto a la relación entre verdad y filosofía, es resaltar el hecho de que tanto Rorty como Taylor afirman la necesidad de escapar a la epistemología representacionista cartesiana, en otras palabras, al uso de dicotomías filosóficas que han demostrado ser obsoletas. La crítica de Taylor intenta mostrar cómo, a pesar de su rechazo de la imagen representacionista, Rorty mantiene residualmente categorías epistemológicas dualistas en su propio pensamiento. Como afirma Taylor (2003), “debido a que [...] el intento de Rorty por alejarse de las representaciones deja la distinción colapsada, a

¹⁰ “Epistemological behaviourism seems to erase the boundary between objective knowledge and subjective opinion”.

que él mismo sigue pensando en términos de oraciones, que se mantiene atrapado, en mi opinión, debajo del lienzo” (p. 159).¹¹

Esto significa que Rorty establece su propia concepción de la filosofía como crítica a la epistemología representacionista, pero empleando las categorías propias de esta. Cuando Rorty (2010a) afirma, por ejemplo, que “la verdad no es el tipo de cosa que tiene una esencia” (p. 112),¹² lo hace aceptando que el único significado que puede tener la noción de *verdad* es el que ha sido establecido desde la perspectiva representacionista y, por ello, no es susceptible de tener una esencia; en otras palabras, el único significado que puede tener la “verdad” para Rorty es el de una relación entre creencias y mundo mediados por la idea de justificación. Para Taylor, esto limita los alcances de la propuesta de Rorty, por llevarlo a un relativismo o, en el mejor de los casos, a un escepticismo.

Efectivamente, si nos detuviéramos en este punto aceptando la crítica de Taylor al conductismo epistemológico e intentáramos pasar a sus implicaciones en el terreno de la filosofía política, nos veríamos frente a la posibilidad de justificar un conservadurismo recalcitrante que no necesitaría otra estrategia de justificación más que la apelación a la tradición o al sentido común, es decir, a las prácticas colectivas que se han mostrado útiles al momento de llegar a acuerdos en términos tanto epistemológicos como políticos. Sin embargo, es necesario notar que aquella distinción entre *filosofía*, como término de primer y segundo orden, se presenta también con respecto a “la verdad” y, por ello, el pensamiento de Rorty no ha dicho su última palabra con respecto al relativismo epistémico o al conservadurismo político. Desde la perspectiva de Rorty, en la *filosofía fundacionista* la verdad es el apego a la tradición y al sentido común, aunque los filósofos no estén dispuestos a aceptarlo, mientras que, en la *filosofía edificante*, la verdad es aquello que resulta más útil para una comunidad a partir de una constante redescipción de sus vocabularios, aunque los filósofos, aún dispuestos a aceptarlo, no se permitan afirmarlo en estos términos. En este sentido, como afirma Gutting (2003):

Rorty puede, en efecto, escapar del escepticismo mediante la aceptación de las verdades monótonas del sentido común (de la cordura, podríamos incluso decir) que expresan la realidad de nuestro mundo y nuestro conocimiento cotidiano sobre él. Tal realismo es esencial para evitar la incoherencia, pero es insuficiente para apoyar cualquier teoría filosófica más profunda sobre la verdad y la realidad (p. 58).¹³

¹¹ “It is because [...] Rorty’s attempt just to walk away from representations leaves the distinction collapsed, because [he] still think[s] in terms of sentences, that [he] remain[s] trapped, in my view, under the canvas”.

¹² “Truth is not the sort of thing which *has* an essence”.

¹³ “Rorty can, therefore, escape skepticism by accepting the humdrum truths of common sense

Así pues, para tener una perspectiva más clara con respecto a esto y a las posibles implicaciones para la filosofía política, resulta necesario entender lo que Rorty tiene en mente al hablar de un *giro de la epistemología a la política* (*shift from epistemology to politics*); con ello sería posible vislumbrar las implicaciones de la filosofía del giro lingüístico en la filosofía política.

De la contingencia de la verdad a la práctica de la ironía

Lo que sucede en la filosofía del giro lingüístico, conforme a la interpretación que de ella ofrece Rorty, es el paso de la idea de que el lenguaje es una herramienta para la adecuada representación de las estructuras fundamentales de la realidad a la idea de que el lenguaje es una herramienta que permite las interacciones epistémicas, sociales, culturales y políticas, entre otras. En términos de la noción de “verdad”, la filosofía del giro lingüístico es el modelo del paso de la comprensión de la verdad como correspondencia entre lenguaje y realidad hacia la comprensión de la verdad como el resultado de los acuerdos de una comunidad lingüística, es decir, la aceptación de aquellas nociones que se han identificado como las más útiles para los fines de las prácticas fundamentales de aquella comunidad.

En este sentido, puede decirse que aquello que se desprende de la filosofía del giro lingüístico es un modelo para *redescribir* la situación misma de la filosofía en general. Como ya se ha dicho, la filosofía tradicional se ha visto a sí misma como el cuestionamiento de los fundamentos de las visiones del mundo aceptadas en una determinada época que, en última instancia, serviría como el punto de partida de una fundamentación apropiada para la correcta visión del mundo. No obstante, en su propio desarrollo, la actividad filosófica misma ha tenido que reconocer el absurdo que supone hablar de una “correcta visión del mundo”. El cuestionamiento o la crítica de los fundamentos no ha hecho sino mostrar que estos construyen las visiones del mundo, es decir, articulan nuevos vocabularios en vez de descubrir al mundo mismo o su verdad. La actividad filosófica no descubre la verdad sobre el mundo, tan solo *narra la forma en que se ha creado una relación contingente entre lenguaje y mundo*. Al develar la contingencia de los intentos descriptivos de las distintas tradiciones míticas y religiosas, la filosofía habría asumido esa misma función de manera igualmente contingente.

Pero la descripción que hace Rorty de la filosofía y su desarrollo es el resultado de la filosofía del giro lingüístico y, en este sentido, resultaría una des-

(we might even say, of sanity) that express the reality of our world and our everyday knowledge of it. Such realism is essential to avoid incoherence, but it is insufficient to support any deeper philosophical theories about truth or reality”.

cripción contingente del sentido y la función de la filosofía misma. En efecto, si la consecuencia que Rorty quisiera derivar de su descripción de la filosofía fuera la necesidad de abandono de la actividad filosófica, el filósofo estadounidense se habría colocado a sí mismo en una situación paradójica similar a la que adoptara Wittgenstein hacia el final del *Tractatus*.¹⁴ No obstante, al no ser esta su intención, su situación debería ser descrita como *irónica* antes que paradójica. Entender esta situación requiere que se entienda una distinción fundamental para el propio Rorty, la distinción entre lo privado y lo público, es decir, entre *ironía privada* y *esperanza pública*. Esta distinción resulta importante en la medida en que ella misma es la que posibilita, y a la vez pone en marcha, la defensa de la actividad filosófica propuesta por Rorty.

Como hemos visto, la filosofía ha sido caracterizada por Rorty, en el contexto de sus reflexiones sobre el giro lingüístico, como una actividad o un proceso de *edificación*, pero este proceso no solo se refiere a la formación de una perspectiva filosófica; antes bien, se refiere, de igual manera, al proceso de formación de los seres humanos en su dimensión individual, personal o privada. El resultado de semejante proceso es aquello que Rorty (1993) denomina *vocabulario final*, es decir:

Un conjunto de palabras que ellos [los seres humanos] emplean para justificar sus acciones, sus creencias y sus vidas. Es “final” en el sentido de que, si uno despierta dudas sobre el valor de estas palabras, su usuario no tendría un recurso argumental no circular. Esas palabras están tan lejos como se puede llegar con el lenguaje; más allá de ellas solo hay una pasividad indefensa o el recurso a la fuerza (p. 73).¹⁵

En todo proceso de edificación, los seres humanos entramos en contacto con distintas herramientas lingüísticas —podría decirse incluso conceptuales o narrativas— y hacemos uso de ellas, las empleamos y las evaluamos en términos de su efectividad o practicidad para participar en las distintas prácticas privadas y públicas que conforman nuestra existencia. El valor de la filosofía en el ámbito privado consiste en, justamente, ofrecer una revisión de las herramientas lingüísticas tradicionales, revisión que logra acuñar nuevas palabras —y sentidos para dichas palabras— que más tarde formarán parte de un vocabulario y serán puestas a prueba en los ámbitos público y privado

¹⁴ “Debe, por decirlo de algún modo, tirar la escalera después de haber subido por ella” (Wittgenstein, 1963, p. 83). («Er muß zosusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist»).

¹⁵ “A set of words which they [human beings] employ to justify their actions, their beliefs, and their lives. It is ‘final’ in the sense that if doubt cast on the worth of these words, their user has no noncircular argumentative recourse. Those words are as far as he can go with language; beyond them there is only helpless passivity or a resort to force”.

de la vida de los seres humanos. En efecto, las prácticas lingüísticas edifican los vocabularios finales que sirven, a su vez, para legitimar dichas prácticas. Cuando Nietzsche equipara la verdad a un *ejército de metáforas*,¹⁶ afirma algo similar a lo que Rorty tiene en mente con respecto a los *vocabularios*;¹⁷ sin embargo, mientras Nietzsche encuentra en esto la posibilidad de una liberación absoluta del actuar humano, Rorty encuentra en ello las insuperables limitaciones de ese mismo actuar. Para Rorty no existe posibilidad alguna de afirmar que el propio vocabulario, o cualquiera de estos, se encuentre por encima de otros con respecto a una clara comprensión del mundo, de la naturaleza humana o del sentido de la existencia. Semejante afirmación solo es posible desde la autoconcepción de la filosofía fundacionista, no así desde la filosofía edificante. Desde la autoconcepción de esta última, identificar las limitaciones del actuar humano y movilizar nuevas posibilidades a partir de la redescipción de vocabularios es la función primordial de la filosofía. Pero si esta función ha de tener algún papel en una defensa de las democracias liberales, esto solo será posible a partir de una clara distinción entre lo *privado* y lo *público*. Para esto, Rorty nos ofrece una descripción del tipo de persona que ha de ser el resultado de la redescipción que él mismo nos ofrece del desarrollo y el progreso de la filosofía: la persona *ironista*.¹⁸

Definiré a una persona “ironista” como alguien que satisface tres condiciones: (1) Tiene dudas radicales y constantes acerca del vocabulario final que actualmente utiliza porque ha quedado impresionada por otros vocabularios, vocabularios tomados como finales por personas o libros con los que se ha encontrado; (2) se da cuenta de que un argumento expresado en su vocabulario presente no puede confirmar o disolver estas dudas; (3) en la medida en que filosofa acerca de su situación, no piensa que su vocabulario esté más cerca de la realidad que otros, que se encuentra en contacto con un poder que no es el suyo propio (Rorty, 1993, p. 73).¹⁹

¹⁶ “Por ‘verdadero’ solo se entiende, en primer lugar, aquello que usualmente es la metáfora habitual, es decir, tan solo una ilusión que se ha vuelto ya familiar por medio de su uso frecuente y que, por ello, ya no se percibe como una ilusión: metáfora olvidada, es decir, una metáfora ante la que se ha olvidado que lo es” (Nietzsche, 1988, p. 429). («Unter »wahr« wird zuerst nur verstanden, was usuell die gewohnte Metapher ist –also nur eine Illusion, die durch häufigen Gebrauch gewohnt geworden ist und nicht mehr als Illusion empfunden wird: vergessene Metapher, d.h. eine Metapher, bei der vergessen ist, daß es eine ist.»).

¹⁷ Y, dicho sea de paso, aquello a lo que Taylor (2008) llama *master narratives*.

¹⁸ Empleo la expresión “persona ironista” (*ironist*) en contraste con lo que usualmente se traduciría al español simplemente como “ironista” para no perder en español el uso en femenino que el propio Rorty hace constantemente de “el ironista”.

¹⁹ “I shall define an ‘ironist’ as someone who fulfills three conditions: (1) She has radical and continuing doubts about the final vocabulary she currently uses, because she has been impressed

No obstante, esta actitud se presenta, en primera instancia, como un impedimento para la participación política: con la renuncia a la posibilidad de formular criterios que permitan la valoración de distintos vocabularios, se renuncia también a la posibilidad de tomar en serio el propio vocabulario y emplearlo como punto de partida para la decisión o la defensa de las propias convicciones políticas —que, en este sentido, no son más que opiniones o meras perspectivas— en una esfera pública.

Para Rorty (1993), el sentido común es lo opuesto a la ironía (p. 74); sin embargo, esta oposición tiene sentido únicamente en la dimensión privada de la existencia de la persona ironista, su opuesto en términos públicos sería el comportamiento epistémico del individuo “metafísico”. Con esta expresión, Rorty (1993) se refiere a aquella persona que “asume que la presencia de un término en su propio vocabulario final le asegura una referencia a algo que tiene una esencia real” (p. 74).²⁰ La convicción del metafísico de que su vocabulario se legitima a partir de su relación con algo externo al vocabulario mismo —convicción que, dicho sea de paso, Rorty encuentra en las propuestas filosóficas de Habermas y Taylor— le permite un compromiso público con determinados *discursos* políticos.²¹ Por su parte, la persona ironista carece de dicho fundamento para pasar de las opiniones a las convicciones y se mantiene en una posición que, para el metafísico, es *relativista* y que se manifiesta en la forma de expresarse de la persona ironista: “Mientras más se ve llevada a articular su situación en términos filosóficos, más se recuerda a sí misma de su desarraigo mediante el uso constante de términos como ‘Weltanschauung’, ‘perspectiva’, ‘marco conceptual’, ‘época histórica’, ‘juego del lenguaje’, ‘redescripción’, ‘vocabulario’ e ‘ironía’” (Rorty, 1993, p. 75).²²

En este sentido, la filosofía es para el metafísico la actividad que permite alcanzar un conocimiento sobre cuestiones fundamentales, mientras que, para la persona ironista, esta actividad se limita a ser “el intento de aplicar y desarrollar un particular vocabulario final seleccionado de antemano —uno que

by other vocabularies, vocabularies taken as final by people or books she has encountered; (2) she realizes that argument phrased in her present vocabulary can neither underwrite nor dissolve these doubts; (3) insofar as she philosophizes about her situation, she does not think that her vocabulary is closer to reality than others, that it is in touch with a power not herself”.

²⁰ “Assumes that the presence of a term in his own final vocabulary ensures that it refers to something which has a real essence”.

²¹ Discursos que se adaptan para mostrarse como compatibles con la mayor cantidad posible de los vocabularios pertenecientes a las personas que conforman el público espectador.

²² “The more she is driven to articulate her situation in philosophical terms, the more she reminds herself of her rootlessness by constantly using terms like ‘Weltanschauung,’ ‘perspective,’ ‘dialectic,’ ‘conceptual framework,’ ‘historical epoch,’ ‘language game,’ ‘redescription,’ ‘vocabulary,’ and ‘irony’”.

gire en torno a la distinción apariencia-realidad” (Rorty, 1993, p. 76).²³ Ambas personas, la metafísica y la ironista, desarrollan sus vocabularios por medio de la actividad filosófica; la diferencia radica en que la primera entiende este desarrollo como una cuestión epistémica, mientras que la segunda lo hace como una actividad poética —literaria o narrativa—. Estas dos perspectivas corresponden a la distinción entre filosofía fundacionista y edificante. De tal suerte, conseguir un mejor vocabulario significa para el metafísico acercarse a la verdad sobre el mundo, y para la persona ironista ampliar el vocabulario y hacerlo más flexible, mejor adaptado a la incorporación de otros vocabularios.

Podría pensarse que, ante esta situación, la persona ironista rechazaría las herramientas tradicionales de la filosofía, por ejemplo, la argumentación lógica, pero esto no es precisamente lo que sucede. La persona ironista ve la argumentación lógica, y otras estrategias filosóficas, como formas que permiten a las personas modificar sus vocabularios —y las prácticas que estos posibilitan— *sin que esto sea algo evidente*. Por ello, es que sus expectativas deben limitarse a su vida privada, la constante mejora de su propia persona; mientras que, para la persona metafísica, las expectativas se extienden hasta la esfera pública, en la que sería posible mejorar a la comunidad o incluso a la humanidad con apego a la verdad.

Cuando Rorty afirma que “personas y culturas son, *para nosotros*, vocabularios encarnados” (Rorty, 1993, p. 80),²⁴ confirma que él mismo ha de ser considerado como una persona ironista. Por ello, la mayor preocupación de la persona ironista es mantenerse atrapada en el vocabulario de sus años de formación sin la posibilidad de permitir la incorporación de elementos pertenecientes a otros vocabularios. Para hacer frente a esta preocupación, Rorty propone la *discusión libre* con otras personas, otras culturas, otros vocabularios que, a primera vista, *deben* parecer extraños. Sin decirlo de esta forma, para Rorty, la persona metafísica intenta darle un carácter final a su vocabulario mientras que la persona liberal intenta alejarse de esa posibilidad. Sin embargo, las condiciones que permiten el tipo de discusión, aquella que garantiza la posibilidad de la existencia privada de la persona ironista, son condiciones públicas y no privadas. Entre estas condiciones, resalta la *libre discusión*, que no es otra cosa que aquella que sucede cuando:

La prensa, el poder judicial, las elecciones y las universidades son libres, la movilidad social es frecuente y rápida, la alfabetización es universal, la educación superior es común y la paz y la riqueza han hecho posible el ocio necesario para

²³ “The attempt to apply and develop a particular antecedently chosen final vocabulary – one which revolves around the appearance-reality distinction”.

²⁴ “Persons and cultures are, *for us*, incarnated vocabularies”. El énfasis es mío.

escuchar a muchas diferentes personas y pensar acerca de lo que ellas dicen (Rorty, 1993, p. 84).²⁵

Solidaridad pública o romanticismo político

La vida de la persona ironista tiene valor y es posible solo como el resultado de las condiciones del ejercicio de la libertad que surgen de la defensa histórica de la democracia liberal, una defensa que no se ha realizado desde el ironismo, sino desde la metafísica; desde la filosofía fundacionista y no desde la filosofía edificante. En otras palabras, la defensa de las democracias liberales por parte de la persona ironista se ve motivada por la posibilidad de mantener la práctica privada del desarrollo del propio vocabulario, pero esta defensa requiere la participación de otros, es decir, de una sociedad liberal en la que se tome como punto de partida un consenso sobre el valor de la oportunidad, o incluso el *derecho*, de autocreación:

Aquello que mantiene unidas a las sociedades son vocabularios comunes y esperanzas comunes [...]. Para mantener la esperanza social, los miembros de tal sociedad necesitan ser capaces de contarse a sí mismos una historia acerca de cómo podrían mejorar las cosas y no encontrar obstáculos insuperables en la realización de dicha historia. Si la esperanza social se ha convertido en algo más difícil recientemente, esto es [...] porque [...] el curso de los eventos ha hecho más difícil contar semejante historia de manera convincente (Rorty, 1993, p. 86).²⁶

La persona metafísica podría llegar a ver la tarea de la filosofía como la de crear esa *historia* convincente, pero la persona ironista no puede permitirse aceptar esta tarea como algo realizable y, no obstante, le debe la posibilidad de su propia existencia irónica a la actitud metafísica que logrará hacer de los principios liberales elementos centrales en la historia o narrativa pública predominante.

La persona ironista teme estancarse en el consenso y, no obstante, reconoce que el consenso es la única posibilidad o punto de partida para una defensa de las condiciones públicas que harían posible su ironismo privado. En su dimensión privada, su tarea es destruir el consenso y en su dimensión pública es conseguirlo y defenderlo. No obstante, para Rorty, esta situación no es

²⁵ "The press, the judiciary, the elections, and the universities are free, social mobility is frequent and rapid, literacy is universal, higher education is common, and peace and wealth have made possible the leisure necessary to listen to lots of different people and think about what they say".

²⁶ "What binds societies together are common vocabularies and common hopes. [...] To retain social hope, members of such a society need to be able to tell themselves a story about how things might get better, and to see no insuperable obstacles to this story's coming true. If social hope has become harder lately, this is [...] because [...] the course of events has made it harder to tell a convincing story of this sort".

ni paradójica ni contradictoria. La distinción entre lo privado y lo público le permite afirmar la compatibilidad del ironismo privado con un compromiso público con la solidaridad. Sin embargo, el mismo Rorty afirma que esta sigue siendo una cuestión privada. La dimensión pública de dicha posibilidad se encuentra planteada en la pregunta: “¿Es políticamente peligrosa la ausencia de metafísica?” (Rorty, 1993, p. 87).²⁷ En efecto, Rorty concibe el compromiso público con la *solidaridad*, propio de la esperanza liberal, como el resultado del ironismo privado —que se nutre del encuentro con vocabularios presentes en obras literarias, *v. gr.*, novelas— y, por ello, reconoce en este la ausencia de metafísica. A la vez, es por ello que la importancia de la distinción entre lo privado y lo público no se centra en la posibilidad de la ausencia de metafísica en la política o lo público, sino en la cuestión de si dicha ausencia es o no peligrosa. La importancia detrás de esta cuestión puede resultar más evidente de cara a las onerosas críticas al liberalismo, dentro de las cuales, sin duda, una que se dirige específicamente al punto en cuestión ha sido presentada por Carl Schmitt, no solo en su *Verfassungslehre* sino, de manera más significativa para la propuesta rortyana, en su *Politische Romantik*. Como pretendo mostrar a continuación, la crítica de Schmitt nos permitirá entender los problemas y el valor de la defensa de Rorty de la democracia liberal.

La descripción que Carl Schmitt ofrece del romanticismo político intenta recuperar los elementos centrales del liberalismo en tanto fundamentación teórica de la democracia parlamentaria (*parlamentarische Demokratie*). Se trata, pues, de una caracterización que presenta importantes similitudes con el neopragmatismo rortyano. De estas similitudes, es posible resaltar las siguientes: (1) la afirmación de elementos estéticos —especialmente literarios— como punto de partida para la movilización de acciones políticas, (2) una actitud irónica —escéptica o relativista— en los actores políticos y (3) la pretendida ausencia de metafísica en el ámbito político. Para Schmitt (2011), todo gira en torno a la primera de estas características, que no es otra cosa que el núcleo de todo romanticismo político:

El Estado es una obra de arte. El Estado de la realidad histórico-política es la oportunidad para la obra de arte producida por el logro creativo del sujeto romántico. Es la oportunidad para la poesía y la novela, o incluso para un mero estado de ánimo romántico (p. 125).²⁸

²⁷ “Is absence of metaphysics politically dangerous?”.

²⁸ “The state is a work of art. The state of historical-political reality is the occasion for the work of art produced by the creative achievement of the romantic subject. It is the occasion for poetry and the novel, or even for a mere romantic mood”.

El recurso a las narrativas literarias lleva, según Schmitt, al ironismo romántico. No obstante, equiparar sin más la ironía romántica con aquella que tiene en mente Rorty sería una equivocación. De hecho, la forma en que Rorty presenta las características de la persona ironista resalta de manera inmediata una diferencia fundamental con la ironía romántica. En la caracterización que ofrece Schmitt, la ironía romántica toma por objeto la realidad sin que esto llegue a dar pie a una *postura autoirónica (self-irony)*:

El romántico, mientras siga siendo un romántico, evita la (autoironía) de manera instintiva. El blanco de su ironía claramente no es el sujeto, sino la realidad objetiva que ignora al sujeto. La ironía no debería, no obstante, destruir la realidad. Por el contrario, reteniendo la cualidad real de un ente, debe hacer a la realidad disponible para el sujeto como un recurso y hacer posible que él evite cualquier postura definitiva. De tal suerte, el recurso a aquella realidad más elevada y verdadera no se ha abandonado (Schmitt, 2011, p. 73).²⁹

La ironía defendida por Rorty claramente escapa a esta crítica ya que su objeto no es sólo la realidad o el mundo mismo, sino el vocabulario de la propia persona ironista. No obstante, la crítica de Schmitt resulta sumamente significativa al permitirnos ver que aquello que se mantiene fuera de la mirada irónica tiene la posibilidad de retener un fundamento metafísico. En la medida en que la persona romántica dirige su ironía sólo a la realidad, no logra deshacerse del “ansia de realidad” y, por ello, termina remplazando esta noción con la de “totalidad”.

El resultado de la discreción subjetivista fue que el romántico no pudo encontrar la realidad que buscaba en sí mismo, la comunidad, el desarrollo de la historia universal o —en tanto siguiera siendo un romántico— en el Dios de la metafísica tradicional [...] En consecuencia, algo más fue sustituido por [la realidad], algo aparentemente más extenso: la totalidad. El sujeto pudo hacerse a sí mismo el amo de todo el universo, de la totalidad de la ciencia y de la totalidad del arte, de todo al mismo tiempo y de manera absoluta (Schmitt, 2011, p. 73).³⁰

²⁹ “The romantic, as long as he remains a romantic, avoids [self-irony] instinctively. The target of his irony is clearly not the subject, but rather objective reality, which takes no notice of the subject. Irony is not, however, supposed to destroy reality. On the contrary, retaining the quality of real being, it is supposed to make reality available to the subject as an expedient and make it possible for him to avoid any definitive position. In this way, the claim to the higher and the true reality is not abandoned”.

³⁰ “The result of subjectivistic reserve was that the romantic could not find the reality he sought in himself, the community, the development of world history, or —as long as he remained a ro-

El ironista romántico resulta así el fundamento de una totalidad orgánica cuyo sentido solo le es accesible al propio ironista por medio de su actitud estética. Ver la realidad como obra de arte la transforma en totalidad, mientras que esta visión solo es posible si ella misma no es objeto de la ironía romántica. El peligro que encuentra Schmitt en el romanticismo político no es la presencia de un fundamento metafísico. Él mismo reconoce que, a pesar de los intentos románticos, se mantiene un fundamento metafísico en la noción de *totalidad*. El verdadero peligro se encuentra en la debilitada presencia de dicho fundamento metafísico:

Esto sigue siendo el núcleo del romanticismo político. Como ocasionalismo subjetivizado no tuvo el poder —incluso en relación consigo mismo y a pesar de numerosos refinamientos psicológicos y sutilezas confesionales— para objetivar su naturaleza intelectual en una conexión sustantiva, teórica o práctica. Su subjetivismo lo dirigió, no a conceptos o sistemas filosóficos, sino a un tipo de parafraseo lírico de la experiencia. Esto último podría combinarse con aquella pasividad orgánica. O, en caso de una ausencia de talento artístico, está vinculado al acompañamiento, en parte lírico, en parte intelectualista, de la actividad de otra persona descrita anteriormente, siguiendo los eventos políticos con comentarios de carácter marginal, frases prefabricadas, opiniones, énfasis y antítesis, alusiones y comparaciones permutables, a menudo agitadas y excitadas, pero siempre sin tomar su propia decisión y asumiendo su propia responsabilidad y riesgo. *La actividad política no es posible de esta forma [...]*. Aquí también su método fue el de la partida fortuita desde el ámbito al que la oposición disputada pertenece, desde el ámbito de lo político hacia un ámbito más elevado (Schmitt, 2011, p. 159).³¹

mantic—in the God of traditional metaphysics. [...] In consequence, something else was substituted for [reality], something apparently even more vast: totality. The subject could make itself master of the entire universe, the totality of science, and the totality of art, all at once and completely”.

³¹ “This remains the core of political romanticism. As subjectified occasionalism, it did not have the power —even in relation to itself and in spite of numerous psychological refinements and confessional subtleties— to objectify its intellectual nature in a theoretical or practical-substantive connection. Its subjectivism directed it, not to concepts and philosophical systems, but rather to a kind of lyrical paraphrase of experience. The latter could be combined with that organic passivity. Or, where artistic talent is lacking, it is linked with the half lyrical, half intellectualistic accompaniment of the activity of another person described above, following political events with marginal character glosses, catch phrases, viewpoints, emphases and antitheses, allusions and permutational comparisons, often agitated and excited, but always without making its own decision and assuming its own responsibility and risk. *Political activity is not possible in this way [...]*. Here as well, its method was the occasionalist departure from the domain to which the disputed opposition belongs, from the domain of the political into the higher domain”. El énfasis es mío.

Así, todo intento por expulsar a la metafísica del ámbito político resultaría infructuoso y llevaría a la imposibilidad de actuar de manera resuelta en dicho ámbito. Los intentos por rechazar la presencia de metafísica en las narrativas que configuran el espacio público y que movilizan las acciones de individuos en dicha esfera tienen una consecuencia negativa para las prácticas políticas. Sin la confianza que genera la metafísica en las propias acciones políticas, el espacio público queda vulnerable frente a la aparición de narrativas opuestas que se conciben a sí mismas desde la actitud metafísica. Dicho en términos rortyanos, los vocabularios de los ironistas no tienen la fuerza que se exige en el espacio público porque dicha fuerza proviene del carácter *final* que ostentan los propios vocabularios. Este sería el peligro político de la ausencia de metafísica al que se refiere el propio Rorty al abordar la relación entre el ironismo y la solidaridad en su dimensión propiamente pública. Frente a esto, este filósofo no podría permitirse recurrir a la actitud metafísica al momento de defender la solidaridad como principio y finalidad de la dimensión pública de las sociedades conformadas por personas ironistas. Él mismo estaría actuando como filósofo fundacionista si recurriera a una estrategia semejante. Pero esto no deja necesariamente sin “potencia movilizadora” a su defensa de la democracia liberal.

Recordemos que el propio Rorty está articulando una narrativa, está formando un nuevo vocabulario a partir del relato de los cambios que, en la historia de la filosofía, han dado lugar al ironismo como única posibilidad —si ha de ser posible la democracia liberal— para la existencia privada de las personas. La metafísica que opera en el pensamiento de Rorty no es una apelación a la verdad en sentido tradicional, sino una apelación a la verdad que se desprende de su propia redescrición, esto es, como aquellos elementos presentes en los vocabularios que muestran ser los más útiles para movilizar las prácticas de una comunidad. Para Rorty, verdadero es aquello que defiende la posibilidad de la existencia de la persona ironista, aunque le resulte imposible afirmarlo en estos términos.

Un sentido de la filosofía política

En cierto sentido, la filosofía es para Rorty una actitud privada que solo puede llegar a ser pública en la medida en que se entienda a sí misma como la defensa de la posibilidad de esa actitud privada. Pero la motivación para esa defensa debe tener su lugar en las *emociones*³² que surgen en lo público. Schmitt vio en esto la imposibilidad para tomar decisiones, la apertura a decisiones aco-

³² Es importante mencionar la importancia de las emociones para el ámbito político. A este respecto, me permito remitir a la explicación que de dicha importancia ofrece Martha Nussbaum en su libro *Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life* (Nussbaum, 1995).

modaticias o que responden directamente a la particularidad del contexto sin poder alcanzar el compromiso con una visión a largo plazo. Pero si la emoción surge, no del contexto particular de las situaciones, sino de una visión que se extiende más allá de este, entonces la crítica de Schmitt no se sostiene con respecto a la propuesta de Rorty. Esa visión global puede surgir para este último de la literatura, del ir más allá del contexto público particular, a partir de un vocabulario que sobrepase los límites impuestos por las narrativas locales, particulares o temporales. El recurso a la literatura no es igual para los románticos de Schmitt que para las personas ironistas de Rorty. Para los románticos, la actividad literaria se enfoca en la totalidad como una creación artística que tiene su fundamento, en última instancia, en la actividad estética del individuo. El fundamento del espacio público es la mera subjetividad. Pero en el caso de la persona ironista, la actividad literaria no debe llevar a una totalidad, sino a la pluralidad de vocabularios concretos que se entrelazan para formar un fundamento intersubjetivo. Para Schmitt, la determinación de las convicciones políticas debería provenir de una clasificación de los actores políticos concretos en un contexto determinado (la infame distinción *amigo-enemigo*); para Rorty, la determinación de las convicciones políticas debería estar dada por una articulación de las narrativas que habrán de aparecer en el espacio público. Hacer posibles esas *narrativas* es el fundamento de la convicción política; pero el plural es aquí indispensable. Como bien apunta Rorty (2010b) en *Pragmatism as Romantic Polytheism*:

“La democracia”, afirma Dewey, “no es una forma de gobierno ni una conveniencia social, sino una metafísica de la relación del ser humano y su experiencia en la naturaleza”. La razón de llamarla una metafísica no es, por supuesto, que se trate de un recuento preciso de la relación fundamental de la realidad, sino que, si uno comparte el significado de Whitman del glorioso paisaje democrático que se extiende indefinidamente hacia el futuro, uno tiene todo lo que los platónicos esperarían obtener de semejante recuento. Pues Whitman ofrece aquello que Tillich llamó “un símbolo de preocupación última” de algo que puede ser amado con todo el corazón y alma y mente (p. 453).³³

³³ “‘Democracy,’ Dewey says, ‘is neither a form of government nor a social expediency, but a metaphysic of the relation of man and his experience in nature.’ The point of calling it a metaphysic is not, of course, that it is an accurate account of the fundamental relation of reality, but that if one shares Whitman’s sense of glorious democratic vistas stretching on indefinitely into the future one has everything which Platonists hoped to get out of such an account. For Whitman offers what Tillich called ‘a symbol of ultimate concern,’ of something that can be loved with all one’s heart and soul and mind”.

Más adelante, en aquel artículo de 1998, Rorty (2010b) continuará con su redescritción de la postura de Dewey frente a la democracia al decir:

El símbolo principal de Dewey de lo que él llamó “la unión de lo ideal y lo real” era los Estados Unidos de América tratados como lo hiciera Whitman: como un símbolo de la apertura a la posibilidad de formas aún no soñadas y aún más diversas de la felicidad humana (p. 455).³⁴

La diversidad que idealmente conformaría en el futuro los marcos del vocabulario de la persona ironista es el elemento metafísico presente en el pensamiento político de Rorty. Pero como él mismo aclara para el caso de la perspectiva democrática de Dewey, que sea un elemento o dimensión metafísica no significa afirmar una perspectiva fundacionista, sino solo lograr presentar una narrativa convincente de la forma en que se podría alcanzar una situación futura con respecto a los vocabularios que actuarían en el espacio público.

De tal suerte, desde la crítica a la epistemología representacionista y la defensa del ironismo como actitud privada —dos de los puntos centrales de la propuesta rortyana— no es posible inferir de manera inmediata una defensa o un rechazo de la democracia liberal, pero esto no significa a su vez que no exista un vínculo significativo entre el ironismo privado y el compromiso público con la democracia. En palabras de Rorty (2010b):

Yo creo que existe una inferencia plausible desde las convicciones democráticas hacia tal perspectiva (la perspectiva antirepresentacionista de la verdad y el conocimiento). Es poco probable que tu devoción a la democracia sea sincera si crees, como los monoteístas típicamente creen, que podemos tener conocimiento de una escala “objetiva” de las necesidades humanas que pueden invalidar los resultados del consenso democrático. Pero, si tu devoción es sincera, entonces aceptarás la afirmación utilitaria y pragmatista de que no tenemos una voluntad de verdad distinta de la voluntad de felicidad (p. 449).³⁵

³⁴ “Dewey’s principal symbol of what he called ‘the union of the ideal and the actual’ was the United States of America treated as Whitman treated it: as a symbol of openness to the possibility of as yet undreamt of, ever more diverse, forms of human happiness”.

³⁵ “I do think there is a plausible inference from democratic convictions to such a view [the anti-representationalist view of truth and knowledge]. Your devotion to Democracy is unlikely to be wholehearted if you believe, as monotheists typically do, that we can have knowledge of an “objective” ranking of human needs that can overrule the result of democratic consensus. But if your devotion is wholehearted, then you will welcome the utilitarian and pragmatist claim that we have no will to truth distinct from the will to happiness”.

Lo que Rorty aquí llama *devoción sincera por la Democracia*, es la motivación resuelta que, como Schmitt afirma, es imposible en el romanticismo político. La resolución política se ve motivada en la propuesta de Schmitt por la defensa del grupo que comparte una narrativa producida en un momento histórico; su objetivo es la aniquilación de la pluralidad, la aniquilación de la narrativa opuesta. Pero estas narrativas son opuestas solo desde las limitaciones del momento histórico y no pueden garantizar su objetivo: la conservación de la propia narrativa. Esto resulta imposible debido a que el carácter narrativo de toda identidad, privada o pública, permite una constante redescripción. La labor narrativa es indispensable para el ámbito político, esto lo entienden tanto Rorty como Schmitt. En efecto, la diferencia entre ambos filósofos se encuentra en el intento, por un lado, de marchar en contra del desarrollo narrativo o, por el otro, no solo defenderlo sino fomentarlo.

Hay dos caminos principales en los que los seres humanos reflexivos tratan, al colocar sus vidas en un contexto más amplio, de darle sentido a estas. El primero consiste en contar la historia de su contribución a una comunidad. Esta comunidad debe ser aquella realmente histórica en la que viven, o alguna otra real distante en el tiempo o el espacio, o alguna imaginaria que consista tal vez de una docena de héroes y heroínas seleccionadas de entre la historia o la ficción o ambas. El segundo camino es describirse a sí mismos en una relación inmediata con una entidad no-humana [...] Debo decir que historias del primer tipo ejemplifican el deseo de solidaridad, mientras que historias del último tipo ejemplifican el deseo de objetividad (Rorty, 2010c, p. 227).³⁶

Así, Carl Schmitt claramente se inclina hacia la búsqueda de objetividad, mientras que Rorty defiende explícitamente la opción por la solidaridad.

Frente a estas narrativas o vocabularios —o metafísicas, según el sentido positivo que le adjudica Rorty a este calificativo—, la actividad filosófica se caracteriza por centrarse en el reconocimiento o articulación explícita de estas, mientras que la actividad político-literaria sería el esfuerzo por superar las limitaciones de las antiguas narrativas y dar lugar a otras nuevas que

³⁶ “There are two principal ways in which reflective human beings try, by placing their lives in a larger context, to give sense to those lives. The first is by telling the story of their contribution to a community. This community may be the actual historical one in which they live, or another actual one, distant in time or place, or a quite imaginary one, consisting perhaps of a dozen heroes and heroines selected from history or fiction or both. The second way is to describe themselves as standing in immediate relation to a non-human reality. [...] I shall say that stories of the former kind exemplify the desire for solidarity, and that stories of the latter kind exemplify the desire for objectivity”.

puedan mostrarse más útiles para hacer frente a las necesidades futuras. La filosofía es adecuada para la articulación explícita de narrativas, pero lo que Rorty no puede permitirse decir es que la posibilidad de nuevas narrativas públicas depende de las herramientas filosóficas con las que cuenta una comunidad. Baste a este respecto recordar que los más recientes intentos explícitos e intencionales de articular filosóficamente narrativas políticas se han dado en el marco del surgimiento de regímenes totalitarios —*v. gr.*, Carl Schmitt y el nacionalsocialismo—.

La reacción contra el cientificismo ha llevado a ataques contra la ciencia natural como una especie de falso dios. Pero no hay nada de malo con la ciencia, solo hay algo malo con el intento por divinizarla, el intento característico de la filosofía realista. Esta reacción ha llevado también a ataques al pensamiento social liberal del tipo que es común entre Mill, Dewey y Rawls, como mera superestructura ideológica, una que oscurece las realidades de nuestra situación y reprime los intentos por cambiarla. Pero no hay nada de malo con la democracia liberal, ni tampoco con los filósofos que han tratado de ampliar sus alcances. Solo hay algo malo con el intento por ver sus esfuerzos como fracasos al momento de lograr algo que no están tratando de lograr —una demostración de la superioridad “objetiva” de nuestro modo de vida por encima de cualquiera otra alternativa—. No hay, en suma, nada de malo con las esperanzas de la Ilustración, las esperanzas de nosotros los pragmatistas, tan solo con el valor de algunas de las instituciones y prácticas que estos han creado. Aquí he intentado distinguir estas instituciones y prácticas de las justificaciones filosóficas que los partidarios de la objetividad han ofrecido de ellas, y sugerir una justificación alternativa (Rorty, 2010c, p. 238).³⁷

La literatura puede permitir vislumbrar nuevas posibilidades para la persona ironista, sin necesidad de tener un compromiso explícito con la objeti-

³⁷ “Reaction against scientism led to attacks on natural science as a sort of false god. But there is nothing wrong with science, there is only something wrong with the attempt to divinize it, the attempt characteristic of realistic philosophy. This reaction has also led to attacks on liberal social thought of the type common to Mill and Dewey and Rawls as a mere ideological superstructure, one which obscures the realities of our situation and represses attempts to change that situation. But there is nothing wrong with liberal democracy, nor with the philosophers who have tried to enlarge its scope. There is only something wrong with the attempt to see their efforts as failures to achieve something which they were not trying to achieve —a demonstration of the ‘objective’ superiority of our way of life over all other alternatives. There is, in short, nothing wrong with the hopes of the Enlightenment, the hopes which created the Western democracies. The value of the ideals of the Enlightenment is, for us pragmatists, just the value of some of the institutions and practices which they have created. In this lecture I have been trying to distinguish these institutions and practices from the philosophical justifications for them provided by partisans of objectivity, and to suggest an alternative justification”.

vidad; pero en la medida en que esa persona trata de articular una narrativa convincente para una comunidad política, se ve en la necesidad de abandonar su ironía privada y de asumir la tarea de realizar una articulación filosófica de una narrativa pública.

Las concepciones ontológicas dominantes a lo largo de la historia del pensamiento filosófico —aquello que Heidegger llamó *Seinsgeschichte*, aquello que Taylor ha llamado *master narratives*, aquello que se encuentra ya presente en el pensamiento de Nietzsche, Arendt, Habermas, Benjamin, Blumenberg, etc.— poseen un carácter narrativo, es decir, son el resultado de una práctica colectiva. Dicha práctica implica la articulación de un relato convincente, frente a una mayoría de vocabularios privados, acerca de la forma en que los eventos e ideas de épocas anteriores han dado lugar a la concepción ontológica dominante de la propia época y, en este sentido, permiten vislumbrar claramente las posibilidades futuras para el actuar humano. De la misma manera en que la identidad personal se construye de manera narrativa, se construye también la identidad ontológica de una época. Pero la filosofía, bajo el disfraz de “filosofía,” debe siempre llegar tarde a esta construcción. La filosofía, en su sentido tradicional, surge cuando el relato ya ha agotado su potencial para movilizar prácticas privadas y públicas. La filosofía es la reconstrucción de un relato en tanto que relato, no como verdad o como comprensión de la realidad. Desenmascarar al relato que se oculta tras la máscara de la verdad o de lo real es la labor de la filosofía, pero esta no puede ir más allá de la denuncia si al mismo tiempo pretende ser “filosofía”; no puede configurar ella misma un relato o ponerlo en marcha mientras pretenda mantenerse como filosofía, es decir, mientras entienda al relato como vocabulario o como narrativa.

Richard Rorty, a partir de su redescrición de la historia de la filosofía occidental guiada por el devenir del giro lingüístico, nos ofrece una comprensión de la filosofía en dos dimensiones. En una dimensión privada, la filosofía es la articulación de una historia convincente de cómo hemos llegado a la comprensión actual de la existencia o realidad humana, mientras que en una dimensión pública la filosofía es, junto con la literatura, la articulación de una narrativa convincente sobre el modo en que una comunidad habrá de superar los problemas que le son propios y llegar a una nueva situación a partir de la cual será posible contar una nueva historia. La posibilidad de esa nueva historia requiere un compromiso con la solidaridad que se fundamente en una esperanza en la posibilidad de defender la democracia liberal. De tal suerte, la filosofía política no ha desaparecido del ámbito público para Rorty, aunque la forma de hacer filosofía, por parte de los filósofos políticos ante los cuales tomó distancia Rorty, deba ser desechada por carecer del potencial narrativo que resulta indispensable para la filosofía política.

Referencias

- Bernstein, R. J. (2010). Preface. En C. J. Voparil y R. J. Bernstein (Eds.), *The Rorty Reader* (pp. ix-x). Wiley-Blackwell.
- Gutting, G. (2003). Rorty's critique of epistemology. En C. Guignon y D. Hiley (Eds.), *Richard Rorty* (pp. 41-60). Cambridge University Press.
- Laslett, P. (1972). Prólogo. En P. Laslett, W. Runciman y Q. Skinner, *Philosophy, politics and society* (pp. vii-x). Barnes & Noble.
- Nietzsche, F. (1988). *Nachgelassene Fragmente 1869-1874*. Deutscher Taschenbuch.
- Nussbaum, M. (1995). *Poetic justice: the literary imagination and public life*. Beacon Press.
- Rorty, R. (1980). *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton University Press. (Obra original publicada en 1979).
- Rorty, R. (1992). *The linguistic turn. Essays in philosophical method*. The University of Chicago Press.
- Rorty, R. (1993). *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1998). *Achieving our country: leftist thought in twentieth-century America*. Harvard University Press.
- Rorty, R. (2000). *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (J. Fernández Zulaica, Trad.). Cátedra.
- Rorty, R. (2010a). Pragmatism, relativism and irrationalism. En C. J. Voparil y R. J. Bernstein (Eds.), *The Rorty reader* (pp. 111-121). Wiley-Blackwell.
- Rorty, R. (2010b). Pragmatism as romantic polytheism. En C. J. Voparil y R. J. Bernstein (Eds.), *The Rorty reader* (pp. 444-455). Wiley-Blackwell.
- Rorty, R. (2010c). Solidarity or objectivity? En C. J. Voparil y R. J. Bernstein (Eds.), *The Rorty Reader* (pp. 227-238). Wiley-Blackwell.
- Schmitt, C. (2011). *Political romanticism*. Routledge.
- Senior, J. (2016, 21 de noviembre). A book from 1998 envisioned 2016 election. *The New York Times*, Sección C, p. 1.
- Taylor, C. (2003). Rorty and philosophy. En C. Guignon y D. Hiley (Eds.), *Richard Rorty* (pp. 158-180). Cambridge University Press.
- Taylor, C. (2008, 21 de octubre). *Master narratives of modernity, disenchantment and secularity, and a more adequate narrative of Western secularity*. <https://berkeleycenter.georgetown.edu/events/master-narratives-of-modernity-disenchantment-and-secularity-and-a-more-adequate-narrative-of-western-secularity>
- Wittgenstein, L. (1963). *Schriften I. Tractatus logico-philosophicus*. Suhrkamp.