

# LA FUNCIÓN DE LA FILOSOFÍA EN EL NEOPRAGMATISMO DE RICHARD RORTY

SERAFÍN VEGAS GONZÁLEZ  
*Universidad de Alcalá*

(Resumen)

The interest with which the work of Richard Rorty (New York, 1931) is being followed surpasses the limits of the specifically philosophical and makes his work one of the most reliable indicators of the roads being followed by a significant part of current American culture, of which Rorty would like to be the current guide and basic point of reference for "Western conversation." For that, Rorty has elaborated his particular neopragmatic vision of the "post-philosophical culture" in which we are currently living. The article studies the principle chapters of Rorty's contribution from a critical perspective, without forgetting its moral and political implications. However, they are not incompatible with the idea that the work of Rorty offers points of view that are worthwhile to keep in mind while the future of philosophy and the spirit of Western culture is being debated.

.....

Hace más de un cuarto de siglo que, en su *The Frontier in American History*, F.J. Turner puso de manifiesto hasta qué punto seguía vivo por entonces el tópico de que la civilización y la cultura (norte)americanas habían nacido y se habían desarrollado en un clima marcadamente antiintelectualista y radicalmente alejado de las preocupaciones filosóficas. No puede decirse que desde entonces haya variado significativamente esta tan generalizada opinión, la cual había encontrado, desde un principio, un excelente caldo de cultivo tanto en Tocqueville (que, a raíz de su visita, en 1.831, al Nuevo Mundo, dejó escrito que "no creo que exista algún país civilizado que se haya preocupado menos por la filosofía que los Estados Unidos") como en Max Weber, para el que aquella despreocupación americana por la filosofía y lo especulativo casaba perfectamente con la influencia ejercida, a través de la preeminencia otorgada al obrar sobre la teoría, por el marco de la ética del protestantismo calvinista en el nacimiento de las exigencias de aquel moderno capitalismo que tan hondamente arraigó en el corazón de la civilización norteamericana. Del tópico en cuestión habría no poco que decir, sin embargo, como sagazmente apuntó Santayana, haciendo hincapié en cómo el nacimiento de la nación y de la civilización norteamericanas fue inseparable de un particular tipo de *filosofía vivida*<sup>1</sup>,

---

1. Que Santayana ejemplifica en el espíritu calvinista de los padres de la nación americana, aunque entendiendo este calvinismo no en función de una concreta confesión religiosa, sino como expresión de la conciencia angustiada, tal como Santayana expuso en su celebrada conferencia, de 1.911 y publicada por vez primera en 1.913, *The Genteel Tradition in American Philosophy*, de la que nos permitimos recomendar la reedición llevada a cabo por Douglas L. Wilson (Cambridge, Harvard University Press, 1.967) (hat trad. cast.).

auténtico punto de arranque al que habría que acudir para explicar la posterior aparición del pensamiento pragmatista, visto como signo distintivo de la aportación filosófica de la cultura americana.

No ha sido, a pesar de todo, el pragmatismo la única manifestación valiosa (filosóficamente hablando) de aquella cultura y, en este sentido, merece la pena tener presente la amplitud de la recepción que el pensamiento americano dispensó a la filosofía analítica, a partir de la emigración, en los años treinta, a los Estados Unidos de destacados representantes del Círculo de Viena<sup>2</sup>, cuyas propuestas neopositivistas dieron a luz la más avanzada y revolucionaria de las inquietudes filosóficas del primer tercio del siglo XX. La conjunción de determinadas orientaciones pragmatistas y de las inquietudes filosófico-analíticas acabaría propiciando la aparición de un pensamiento neopragmatista norteamericano, una de cuyas figuras más destacadas es, sin duda alguna, Richard Rorty, del que, por poner algún ejemplo, se ha dicho que su *Philosophy and the Mirror of Nature* (de 1.979) es un "texto señero, el libro más importante de la metafilosofía americana desde *The Quest for Certainty* (1.929) de Dewey, fundamentalmente porque cuenta una historia relativamente convincente de cómo la filosofía académica entró en la profunda crisis en la que ahora se encuentra"<sup>3</sup>.

Si no puede conocerse a fondo la cultura de un país sin tener en cuenta sus aportaciones en el ámbito del pensamiento y de la filosofía, el ocuparse de la obra de Rorty puede llegar a ser un instrumento no poco útil para entrar en posesión de algunas de las claves más significativas de la cultura norteamericana de nuestros días. Ello es lo que nos ha movido a exponer las líneas principales del pensamiento de Rorty, independientemente de las reservas que pueda suscitar la concepción rortiana de lo filosófico, la cual, a pesar de todo, puede acabar convirtiéndose en un provocativo, pero saludable, revulsivo del inquieto y no poco atormentado mundo filosófico de nuestros días.

---

2. En realidad, este fenómeno migratorio que veía en los Estados Unidos un envidiable espacio para la puesta en práctica del ejercicio de lo filosófico fue más allá de los límites estrictos del positivismo lógico del Círculo de Viena, por más que fuera la orientación analítica la que se llevara el gato al agua de la filosofía americana, asentándose y apoderándose de los principales Departamentos americanos de Filosofía: vid. Feigl, H., "The Wiener Kreis in America", en Fleming, D. - Bailyn, B., eds. *The Intellectual Migration. Europa and America, 1.930-1.969* (Cambridge, Harvard University Press, 1.969) pp.632-718.

3. Cfr. Wets, C., *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism* (Southampton, The Macmillan Press, 1.989) pág. 199.

## 1. EL PUESTO DE RORTY EN EL ACTUAL DEBATE FILOSÓFICO

Richard Rorty es tenido, por lo general, como el más reciente de los pregoneros de la "muerte de la filosofía", ese programa que no es, por cierto, una flor exclusiva de nuestro tiempo, sino que -- con diferentes modulaciones y alternativas -- ha hecho repetido acto de presencia en la historia de la filosofía, singularmente a partir del siglo XVIII. Se trata de un planteamiento que, por lo demás, no ha conseguido probablemente más que confirmar lo que ya dijera Santayana, que cuanto más se quiere ignorar a la filosofía, más nos vemos condenados a revivirla, algo que, en la cultura europea contemporánea, tienen bien aprendido los seguidores del último Heidegger. En este marco, Rorty suele ser visto como el pensador que de modo más llamativo viene defendiendo que la tradición filosófica ha agotado ya totalmente su cometido, por lo que el filósofo de nuestros días se vería forzado a asimilar la idea de que ya no tiene una tarea autónomamente definida que realizar, ni tan siquiera la de tratar de ofrecer un revulsivo completo de lo filosófico, por lo que sólo le quedaría la posibilidad de embarcarse en la tarea de tratar de ofrecer a la filosofía contemporánea un contenido específico que fuera ajeno al de lo que tradicionalmente se ha venido llamando "filosofía". Al filósofo rortiano, por consiguiente, únicamente le sería dado aceptar resignadamente que la filosofía se ha convertido hoy día en un espacio vacío y en un espejo en el que nada objetivo se refleja, al menos de un modo acorde con los intereses filosóficos o habitualmente considerados como tales.

A la vista de unos planteamientos tales que jalonan la obra de Rorty<sup>4</sup>, sería en principio de esperar que los filósofos habrían de reaccionar condenando las tesis rortianas al más oscuro de los ostracismos. La situación es, sin embargo, la contraria y de ahí la creciente atención que los escritos rortianos están obteniendo en los círculos filosóficos de nuestros días. Intentar explicar esta atención dispensada a Rorty acudiendo a una pretendida vocación masoquista de las huestes filosóficas acaso pueda tranquilizar a alguien no

---

4. Desde 1.959, Rorty ha ido dando a luz una amplia producción escrita que está detalladamente relacionada, hasta el año 1.990, en Malachowski, A., ed., *Reading Rorty* (Cambridge, Mass., Basil Blackwell, 1.990) pp. 371-78. En la bibliografía rortiana sobresalen:

*Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, Princeton University Press, 1.979) (hay trad. castellana): citaremos como PMN;

*Consequences of Pragmatism* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1.982): citaremos como CP;

*Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1.982): citaremos como CIS;

*Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers, I* (Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1.991): citaremos como PP-I;

*Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers, II* (Cambridge, Cambridge University Press, 1.991): citaremos como PP-II.

demasiado exigente, pero nada más. Resulta, por ello, más adecuado ensayar algunas precisiones que puedan situar las aportaciones rortianas en unos términos más ajustados.

Para ello, quizás no esté de más recordar aquí, como ya lo hiciera M. R. Ayers, que, teniendo en cuenta aquella ya larga estela que viene acompañando al tema de una pretendida "muerte de la filosofía", hay que confiar en que no se acabe con Rorty esta tendencia a hablar del final de la filosofía porque ello no es sino un modo más de hablar de la filosofía misma. Los historiadores del pensamiento, en efecto, conocen sobradamente que la filosofía ha venido utilizando frecuentemente el recurso de su, al parecer inminente, desaparición para darse nuevos ánimos y conseguir una mayor vitalidad, algo parecido a lo que hace la vieja abuela que no cesa de poner de manifiesto lo insufrible de sus achaques y acaba, sin embargo, enterrando a sus más jóvenes descendientes.

Partiendo de que sólo podemos, en efecto, hablar significativamente de la "muerte de la filosofía" *desde la propia filosofía*, nos vemos abocados a la situación -- menos contradictoria de lo que ingenuamente pudiera pensarse -- de que la justificación del discurso en torno a un buscado sinsentido de la filosofía ha de construirse necesariamente con materiales filosóficos, alimentando, así, sin cesar el horno de la propia filosofía. Incluso (digámoslo para aviso de los que quieren ser más rortianos que el propio Rorty) si se busca rechazar explícitamente la justificación de discursos de este tipo, de algún modo nos vemos obligados a hacer de aquella no-justificación una postura aceptable desde las exigencias de unas instancias filosóficas, entiéndanse éstas como se entiendan.

Lo que rebaja el peso de esta aparente paradoja es la peculiar condición que tiene la filosofía de cuestionar su propio derecho a existir, algo que no puede llevarse a cabo más que en la medida en que este tipo de cuestiones queda engarzado inevitablemente en el proceso de la *tradición filosófica misma*, lo que no sucede en ningún otro tipo de saberes. Los conocimientos y saberes no filosóficos, en efecto, pueden legítimamente llegar a la conclusión de que una parte significativa de su pasado histórico, o todo él, dio de sí todo lo que podía esperarse y que, por tanto, en un momento determinado había de dar paso a nuevos contenidos, ajenos por completo a aquel acontecer histórico ahora cuestionado. En este sentido, A. Manser ha subrayado que un químico de nuestros días no aceptaría estar involucrado en los procesos y resultados de la tradición alquímica, por más que estuviera cortésmente dispuesto a conceder que la propia historia de la alquimia no dejó de dar resultados no poco apreciables para los tiempos en que fueron formulados, pero con los cuales los químicos de hoy no se sienten emparentados y, en todo caso, sólo muy metafórica y lejanamente relacionados.

No dejan, pues, de tener su parte de razón aquellos anti-rortianos más recalcitrantes cuando ponen el acento en que la propuesta de Rorty en pro de una "cultura post-filosófica" resulta ser un empeño vano e inútil cuando este tipo de propuestas se lanza, como ocurre con Rorty, desde los cuarteles de la filosofía. El caso es, sin embargo, que con ello se está condenando a Rorty por un pecado que no ha cometido. Rorty, en efecto y a pesar de no pocas expresiones suyas ciertamente poco afortunadas, nunca ha pretendido hacer de la filosofía un forzado cliente de las oficinas del desempleo cultural de nuestro tiempo ni tampoco ha caído en la tentación de convertir a los filósofos actuales en una especie de descartados profesionales, condenados a una irremisible extinción.

En relación con ello, hay que destacar desde un principio que Rorty no ha dejado de reivindicar sus señas de identidad filosófica, por muy particulares que estas señas resulten y por mucho que quieran adscribirse a los hábiles reductos del "pensamiento débil" (PP-II,6). Tampoco se ha olvidado el mismo Rorty de precisar que la voz filosófica tiene unas funciones concretas -- aunque no sean ya ni las más interesantes ni las más importantes -- en el espacio de la actual conversación cultural occidental. Al fin y a la postre, lo que Rorty entiende que debe hacerse cuando se aboga por una *cultura post-filosófica* es continuar la misión que iniciara Platón, aunque, eso sí, siguiendo unas sendas claramente alejadas de las que Platón y la tradición filosófica en general habían venido transitando. Ello significa, según Rorty, concebir la muerte de la filosofía -- la cultura post-filosófica rortiana -- como aviso perentorio de que se deje de hacer Filosofía (con mayúsculas) para pasar a aplicarse a la menos pretenciosa tarea de hacer *filosofía*, una propuesta que habremos de valorar en el último apartado de nuestro trabajo.

Según Rorty, "hacer filosofía" es aceptar con todas sus consecuencias la *contingencia de la reflexión filosófica misma*, renunciando a seguir viendo las cosas *sub specie aeternitatis* para retomarlas, en todo caso, *sub specie ironiae*, poniendo en ejercicio una actitud alejada de cualquier exigencia esencialista y transcendentalista. Puede comprenderse sin demasiado esfuerzo que esta defensa rortiana de la *modestia filosófica* no sea del agrado de amplios sectores de filósofos profesionales todavía demasiado seducidos por las glorias del brillante pasado de la filosofía, aunque está por ver si son ya aceptables las razones que tales sectores de la actual filosofía aportan. En cualquier caso, no conviene precipitarse a considerar el programa rortiano como una postura extravagante, viviendo como vivimos en un tiempo que parece haber perdido definitivamente la antigua confianza en los poderes, otrora omnímodos, de la razón filosófica<sup>5</sup>.

Tampoco puede, por otra parte, negarse a aquel programa rortiano el mérito que tiene su pretensión de querer ir directamente al grano de lo que pueda ser una filosofía acorde con las exigencias del mundo cultural de nuestro tiempo y que busque estar limpia de todo polvo y paja retóricos que nos hagan confundir problemas sustantivos con discursos en los cuales sólo anidan inconsistentes vocabularios y terminologías insustanciales de la jerga filosófica. Por eso, acaso no resulte prudente echar con demasiado apresuramiento en saco roto el consejo que da el propio Rorty a los que rechazan de un plumazo sus planteamientos para que, abandonando una *concepción canónica* de la historia de la filosofía, rastreemos en la historiografía filosófica y en la historia del pensamiento nuestra

---

5. Compárese, por poner un ejemplo, la insistencia rortiana en que la Filosofía pase a ser vista como filosofía, con minúsculas (CP, pp. xxxvii-xliv), con lo que, entre nosotros, ha escrito Javier Muguerza, desde una postura ajena a la de Rorty, recomendando que "lo que hay que hacer en nuestros días no es renunciar a la razón, sino sólo a escribirla con mayúscula, a diferencia de lo que hacían los viejos ilustrados": *cfr. Desde la perplejidad* (Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1.990) pp. 37;464.

particular selección de autores, sin más miras que las que dicha selección pueda aportarnos a nuestras particulares pretensiones filosóficas<sup>6</sup>.

En función de lo que se acaba de apuntar, podemos preguntarnos, con Rorty, qué hacen, en la práctica diaria, no pocos de aquellos filósofos profesionales de nuestros días que más empeño ponen en proclamar que la filosofía ha de ser la investigación por excelencia de los fundamentos originarios y absolutos de lo verdadero y de lo real. Bastaría, en efecto, darse una vuelta por los departamentos universitarios de filosofía para comprobar cómo, con harta frecuencia, tan nobles y altisonantes empeños se reducen a atenerse a la voz particular de unos autores concretos de la historia de la filosofía, previamente seleccionados (por las razones que fueren) para ser tenidos como la representación exclusiva de la filosofía en sí misma o, al menos, de la filosofía *que merece la pena*. De este modo, al renegar de Rorty, aquellos filósofos a los que nos estamos refiriendo acaban haciendo, en la práctica, lo que la teoría rortiana, que ellos tanto denigran, propone. En última instancia, es difícil, a veces, poder sustraerse a la impresión de que no ocurriría de hecho ningún cataclismo de irreparables consecuencias para la situación de un determinado espacio de la filosofía profesional de nuestros días si, en el avispero de las disputas filosóficas actuales, nos fuera dado poder sustituir el tan jaleado afán tras el fundamento de la verdad por aquella conversación sin demasiadas alharacas que Rorty propone.

Puestas así las cosas, la cuestión no está, sin embargo, cerrada porque lo que está ahora por discutir es que una sustitución tal pudiera llegar a ser una propuesta razonable y que fuera más allá de la mera constatación de que en el templo de la filosofía contemporánea hay no pocos desaprensivos mercaderes. Y lo que, por consiguiente, también hay que dirimir es si el propio Rorty no sea él mismo uno de estos comerciantes que denuncia a los demás para quedarse él en exclusiva con todo el negocio. Queremos decir con ello que el hecho de que, a nuestro juicio, la obra rortiana cuente con avales suficientes de legitimidad e interés filosóficos no ha de significar, sin más, que la filosofía rortiana haya de ser vista como una propuesta acertada. Frente a la tan extendida opinión de que querer comprender a un autor equivale a hacer nuestras sus razones<sup>7</sup>, somos, por

---

6. Vid. "The Historiography of Philosophy. Four Genres", que es la contribución de Rorty al colectivo (editado por él, junto con J.B.Schneewind y Q.Skinner) *Philosophy in History* (Cambridge, Cambridge University Press, 1.984) pp.61ss. Por nuestra parte, hemos expuesto nuestras reticencias en torno a los planteamientos rortianos acerca de la historia de la filosofía en "Filosofía e historia de la filosofía en el pensamiento de Richard Rorty", en *Pensamiento*, 182, 1.990, pp.149-178; "El neohistoricismo y la historia de la filosofía de nuestro tiempo", en *Estudios filosóficos*, 120, 1.993, pp.262-303.

7. Ateniéndonos a lo que, en torno a esta cuestión, escribió Jacques Bouveresse: "hay una tendencia característica en determinados historiadores de la filosofía a considerar que algo comprendido es algo automáticamente admitido: la tentación de poner en cuestión la verdad de una doctrina o de un sistema no puede ser más que el índice de una insuficiente comprensión. Como ha dicho un filósofo francés contemporáneo, en filosofía no se refuta

el contrario, de la opinión de que no son pocas las dificultades que se encuentran para que puedan darse por válidos los planteamientos rortianos.

Para William J. Gavin, la publicación, en 1.979, de *Philosophy and the Mirror of Nature*, marca el comienzo de los más llamativos debates actuales que está llevando a cabo la filosofía en relación con el tema de la fundamentación de la realidad y del saber<sup>8</sup>. Afirmaciones de este tipo se vienen repitiendo cada día con más frecuencia, aunque necesiten ser matizadas desde el momento en que no pocas de ellas den la impresión de no tener suficientemente en cuenta los diferentes papeles que el *fundamento*, entendido como categoría sustantiva de la filosofía, ha venido jugando en la historia de la filosofía, especialmente a partir de los días de Leibnitz<sup>9</sup>. Independientemente, sin embargo, de ello, una cosa puede quedar clara a partir de aquí y es el creciente éxito que Rorty está obteniendo en parcelas no poco significativas de la filosofía de nuestro tiempo, de tal manera que el pensamiento rortiano está dando pie a una cada vez más abundante bibliografía filosófica, la cual ha acabado por convertir al neopragmatismo rortiano en punto inevitable de referencia entre los filósofos anglosajones y ha llevado a que, a partir de aquí, el "rortismo" -- utilizando la expresión de Steinmann<sup>10</sup> -- se esté igualmente configurando como una de las citas más repetidas de la actual filosofía continental<sup>11</sup>. Como ha avisado Habermas, ha sonado la hora de que se tome filosóficamente en serio la obra rortiana<sup>12</sup>.

Es bien cierto que aquel consejo habermasiano contrasta agudamente con la despreocupación preconizada por el propio Rorty en relación con los problemas filosóficos que más hondo calado han venido teniendo a lo largo de la tradición occidental. Pero en Rorty hay algo más que esta manifestación de superficialidad para con los problemas tradicionales de la filosofía, por lo que, si hemos de atender a la sugerencia de Habermas en relación con la obra de Rorty, acaso no sea una desdeñable estrategia la de no dar demasiada importancia a la letra de aquella obra y tratar de abordar críticamente las resonancias filosóficas a que dan lugar las reflexiones rortianas, aunque sea para llegar a

---

más que lo que no se comprende". Cfr. "Hermeneutique et linguistique", en Parret, H.-Bouveresse, J., eds., *Meaning and Understanding* (Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1.981) pág. 121.

8. Cfr. Gavin, W.J., ed., *Context Over Foundations. Dewey and Marx* (Dordrecht-Boston, D.Reidel Publ. Co., 1.988) pp. 1-2. Para un planteamiento general de la cuestión aquí enunciada, a la luz de sus relaciones con la obra de Rorty, vid. Margolis, J., *Pragmatism Without Foundations* (Oxford, Basil Blackwell, 1.986).

9. Como ha puesto de manifiesto Ch. Iber, en su *Metaphysik absoluter Rationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik* (Berlin, Walter de Gruyter, 1.990) pp. 513ss.

10. Cfr. Steinmann, M., "Rortyism", en *Philosophy and Literature*, 12, 1.988, pp.27-47.

11. Sobre ello, vid. Restaino, F., "Rorty e Bernstein. Neopragmatismo e ricoperta della filosofia europea", en *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 66, 1.987, pp.1-21.

12. Cfr. Habermas, J., *Pensamiento postmetafísico* (Madrid, Taurus, 1.990) pág. 274.

posturas muy diferentes de las previstas por Rorty en el ámbito de lo filosófico<sup>13</sup>. No debe ignorarse, a fin de cuentas, que la discusión de la obra rortiana puede llegar a ser uno de los instrumentos más fecundos para relanzar el debate filosófico en unos tiempos como los nuestros, en los que más bastos (incluidos los administrativos) pintan para los intereses de la filosofía.

## 2. LA DOBLE CARACTERIZACIÓN RORTIANA DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA

Tal como David R. Hiley nos ha recordado<sup>14</sup>, no fue pequeña la sorpresa de la familia de los analíticos americanos cuando se conoció la ponencia que uno de sus por aquel entonces más conocidos e influyentes miembros presentó, a finales de 1.972, a la American Philosophical Association. Se trataba de Richard Rorty y el título mismo de la ponencia en cuestión -- *The World Well Lost*-- anticipaba ya el contenido del que iba a ser uno de los escritos más conocidos y polémicos<sup>15</sup> de la obra rortiana. Allí, Rorty quería dar por buena la pérdida del mundo, lo cual apuntaba al convencimiento rortiano de que había que considerar fracasado el viejo sueño del positivismo lógico de hacer de la realidad el fundamento del lenguaje, un fundamento que nos habría de permitir *descubrir* qué era lo que convertía en verdadera una proposición determinada o que *justificaba* la declaración de que una acción humana era racional o buena.

Las tesis básicas de *The World...* pretendían ser, por otra parte, una consecuencia de los planteamientos lógicos y ontológicos de Quine, Sellars y Davidson, es decir, justamente de aquellos pensadores que, a juicio de Rorty, representaban (junto con el último Wittgenstein) la culminación y la cancelación, al mismo tiempo, de la orientación analítica clásica en general. Apoyándose en estos autores, *The World...* quería iniciar un significativo paso hacia adelante o, si se quiere, una no menos significativa huida hacia adelante: el quehacer filosófico debía despreocuparse radicalmente del espacio de lo epistemológico, tal

13. No se trata, sin embargo, de caer en críticas fáciles del pensamiento de Rorty, ni en descalificaciones tan apocalípticas como las del tipo de Jackson, T.P. ("The Theory and Practice of Discomfort. Richard Rorty and the Pragmatism", en *The Thomist*, 51, 1.987, pp.270-298), ni, tampoco, tan ácidas como las que pudieran estar en la línea de Peter Munz, el cual frecuentemente parece confundir molinos con gigantes: *cfr.* su *Evolutionary Epistemology, Rationality and the Sociology of Knowledge* (La Salle, Ill., Open Court, 1.987) pp.345-398.

14. *Cfr. Philosophy in Question. Essays on a Pyrrhonian Theme* (Chicago, The University of Chicago Press, 1.998) pág. 143.

15. Publicado inicialmente en *The Journal of Philosophy*, 49, 1.972, pp.649-665, fue luego incluido en CP, pp.3-18, obra que recoge doce ensayos escritos por Rorty entre 1.972 y 1.980 y cuya importancia para la comprensión del pensamiento rortiano ha sido destacada por B. Williams, en "'Auto-da-Fé': Consequences of Pragmatism", en *Reading Rorty, o.c.*, pp.26ss.

como ese espacio había sido descubierto y explorado desde Descartes y, especialmente, tal como había sido configurado por Kant, de cuyas manos los filósofos analíticos habrían luego recogido la aspiración de erigirse en los colonizadores definitivos del territorio constituido por la enmarañada selva de las relaciones entre el lenguaje y la realidad.

En su apreciación de que toda orientación epistemológica de la filosofía estaba condenada a convertirse en una manifestación de metafísica trascendental -- y ahí estaba, según CP, 16, el ejemplo de Kant para confirmarlo --, el Rorty de *The World...* proponía paladinamente dejar de lado la eterna disputa entre las teorías coherentistas de la verdad y las que, por el contrario, se centraban en la defensa de una realista correspondencia con la realidad, "situándose más allá" tanto del realismo como del idealismo<sup>16</sup> y abandonando cualquier planteamiento filosófico elaborado al hilo de pautas epistemológicas, sean éstas las que fueren, centradas en la búsqueda de las condiciones del *fundamento objetivo* del conocimiento. Había nacido, así, el Rorty post-analítico<sup>17</sup>, alejado ya de su inicial adscripción<sup>18</sup> a las preocupaciones de la filosofía analítica clásica, de la que Rorty llegó a ser un conocido representante cuando se popularizó la caracterización rortiana del alcance del "giro lingüístico"<sup>19</sup> que la orientación analítica iba a aportar al marco general de la filosofía de nuestro siglo.

Para comprender adecuadamente esta variación de rumbo, acaso convenga recordar que, como el mismo Rorty ha señalado, el ambiente filosófico norteamericano de los años cincuenta se había volcado decididamente al lado de las aspiraciones del positivismo lógico, las cuales, con no poco ingenuidad, se centraban en abandonar los caminos de la tradición filosófica para encarar, en su lugar, los caracterizados como "revolucionarios" patrones de una *filosofía científica* basada en "la posesión de una matriz segura de conceptos

16. Una más reciente reivindicación explícita de este tema rortiano puede verse en la contribución de nuestro autor a la obra, editada por Ludwig Nagl y Richard Heinrich, *¿Who sthet die analytische Philosophie heute?* (München, R. Oldenbourg Verlag, 1.986). El trabajo de Rorty lleva precisamente el título de *Beyond Realism and Anti-Realism*.

17. Acerca de esta caracterización rortiana, *vid.* Rajchman, J. - West, C., eds., *Post-Analytical Philosophy* (New York, Columbia University Press, 1.985) pp. ixss.; 259ss.

18. *Vid.* acerca de ello el testimonio del propio Rorty en *Philosophy in America Today*, ensayo escrito por Rorty en 1.981 y reproducido en CP, pp. 211-230.

19. La descripción que Gustav Bergmann hizo de la filosofía analítica como "the linguistic turn" dio pie al colectivo que Rorty editó con ese mismo título: *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method* (Chicago, The University of Chicago Press, 1.967) (hay trad. cast.). En esta obra se recogían las más llamativas líneas del movimiento analítico y unas muy interesantes páginas introductorias ("Metaphilosophical Difficulties on Linguistic Philosophy") escritas por el propio Rorty. Un valioso análisis del sentido que hay que atribuir a este giro lingüístico en la historia de la filosofía ha sido llevado a cabo, desde perspectivas ajenas a las rortianas, por un autor tan significado en este campo como Michael Dummett, "The Origins of Analytical Philosophy (I)", en *Lingua e Stile*, 23, 1.988, pp. 5ss.

heurísticos" (CP,221), gracias a la cual los analíticos podrían solucionar, por fin, los problemas fundamentales de la realidad y del conocer, problemas que la historia de la filosofía había sido incapaz de plantear adecuadamente a lo largo de siglos. Tras aquel inicial entusiasmo con que el positivismo lógico fue recibido en los recintos de la filosofía americana, no tardaría en hacer acto de presencia en ellos (tal y como ocurriría en el ámbito de la filosofía europea) una etapa de fecunda reflexión crítica en torno a los postulados básicos de la "filosofía científica". La recepción del último Wittgenstein y las aportaciones de autores como Quine, Kuhn o Sellars constituyeron, de hecho, el punto a partir del cual los filósofos norteamericanos se conjuraron para poner de manifiesto las insuficiencias internas del paleopositivismo lógico, convirtiendo, de paso, a las Universidades USA en el bastión por antonomasia de una filosofía analítica post-positivista<sup>20</sup>. Esta evolución de la filosofía analítica americana resultó ser algo así como una auténtica puesta de largo que permitió a los pensadores norteamericanos ser aceptados en los salones de la sociedad filosófica continental, una sociedad que aquellos pensadores iban luego a tratar de dominar, a partir de los años setenta, sirviéndose precisamente de sus aportaciones al campo del análisis post-positivista.

A la vista están los resultados de estos intentos y allá cada cual con la valoración que haga de ellos. Lo que, en cualquier caso, merece destacarse, como también lo ha hecho el propio Rorty, es que la filosofía analítica contemporánea, una vez que se hubo desprendido del lastrado paradigma cientificista, se quedó sin punto de referencia definido y ayuna, por consiguiente, de contenidos delimitados que pudieran otorgar unas credenciales de identidad indiscutida a la labor filosófica. De este modo, más que un conjunto de problemas fijos -- auténticos --, la filosofía analítica post-positivista podía ofrecer tan sólo un *estilo* y un modo de hacer, los cuales al menos consiguieron configurar una unidad sociológica entre sus cultivadores, por más que los *contenidos* por ellos abordados sean ampliamente diversos y diferenciados (CP,217-218;221ss.).

Dentro de este panorama, lo que más preocupante resulta para Rorty es que las diferencias entre el primitivo positivismo lógico y la filosofía analítica más actual no hayan sido lo suficientemente capaces de borrar la creencia, común y compartida por aquellas dos orientaciones, que hace de la filosofía el *juez único* del resto de las aportaciones culturales (CP,221), de tal modo que sólo a los filósofos les sea dado poder decidir acerca de la valiosidad de la cultura de nuestro tiempo (CP,222; PMN,390-394). Lo inaceptable de esta postura ha de verse, según Rorty, a través del examen de una doble caracterización de la empresa analítica, la caracterización que, en términos rortianos, afecta a la filosofía "impura" y a la filosofía "pura" del lenguaje, una distinción que, a nuestro juicio, merece

---

20. La historia que estamos aquí comentando coincide en lo esencial con lo que, sobre este tema, ha dejado escrito Rorty en diferentes pasajes de su *Consequences of Pragmatism* y con lo que, posteriormente, Rorty ha expuesto también en "Review of *Traditional and Analytical Philosophy. Lectures on the Philosophy of Language*, by Ernst Tugendhort", en *Journal of Philosophy*, 82, 1.985, pp.720-729.

la pena no echar en saco roto, cuando menos en la medida en que da pie al ajuste de cuentas que Rorty ha pretendido efectuar con el pensamiento analítico clásico.

### 3. LENGUAJE Y FUNDAMENTO

La concepción analítica pretendió ser, desde un primer momento, un radical "cambio de marcha" (en atinada expresión de nuestro Ferrater Mora) en el tratamiento de los problemas tradicionales de la filosofía<sup>21</sup>. Aquellas saludables intenciones no llegaron siempre, sin embargo, a buen puerto y, de hecho, la versión más extendida y aceptada de la filosofía analítica siguió siendo, según Rorty, subsidiaria de aquella imagen de lo filosófico que el pensamiento analítico pretendía desbancar. Una imagen que, desde Kant, había venido siendo tradicionalmente configurada a partir de las exigencias de lo epistemológico y como continuación de las pretensiones cartesianas de encontrar un *fundamento seguro* a nuestro conocimiento, algo que, al propio tiempo, enlazaba con la visión que de lo filosófico se había apropiado, desde Platón, la cultura occidental, configurándose a sí misma como búsqueda del *fundamento radical* (es decir, *esencial*) de la realidad. Puestas así las cosas, la conclusión rortiana es que la parcela más amplia de la filosofía analítica quedó, efectivamente, *contaminada* por las pretensiones fundamentalistas de la tradición filosófica (PMN,257-266) y ello a pesar de lo que los propios pensadores analíticos "contaminados" o "impuros" han querido dar a entender. Tomemos, en efecto y aunque sea de pasada, la afirmación de Michael Dummett acerca de que la filosofía ha de dedicarse "al análisis de los significados, tarea que es el fundamento de toda filosofía, y no la epistemología, tal como Descartes nos indujo a creer equivocadamente"<sup>22</sup>. Para Rorty, una afirmación de este tipo, y en contra de lo que pudiera parecer a primera vista, no ha de entenderse como un repudio efectivo de la tradición filosófica (cartesiana). Esta propuesta de Dummett acepta, por el contrario, el juego de aquella tradición y no hace más que apuntar a una filosofía *fundamentalista del lenguaje* en un sentido afín al cartesiano en la medida en que, con la afirmación en cuestión, Dummett se siente llamado a plantear correctamente aquello mismo que la tradición epistemológico-cartesiana no había acertado a proponer adecuadamente.

Según Rorty, pues, la filosofía "impura" del lenguaje no ha querido o no ha podido romper con la tradición filosófica y no pasa, por ello, de ser un nuevo collar para un perro harto viejo, "el último intento nostálgico de poner en comunicación un nuevo modo de actividad filosófica con una antigua problemática" (PMN,264), incapaz de vencer la

---

21. Cfr., por ejemplo, acerca de ello, Putnam, H., *Mind, Language and Reality* (Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1.975) pp. 14ss. En relación con lo aquí expuesto por Putnam, *vid.* PMN,258.

22. Cfr. Dummett, M., *Frege's Philosophy of Language* (London, 1.975) pág. 559. Probablemente, la mayoría de los filósofos actuales estarán de acuerdo en que esta obra de Dummett merece unos juicios más favorables que los emitidos por Rorty.

tentación de convertirse en una "filosofía primera" ( aunque no sea ya en un sentido metafísico ). Aquella filosofía analítica "impura" acepta, con ello, el supuesto de que *lo* filosófico está inevitable y necesariamente relacionado con la búsqueda de *fundamentos* (de la realidad o del lenguaje; para el caso es lo mismo), mientras que, para Rorty, la idea de un espacio ( saber o actividad ) de fundamentos no es más que una *metáfora* que durante siglos ha estado presente a lo largo de la historia de la filosofía pero cuya utilidad ha llegado el momento de ser puesta en cuestión. Dicho con toda crudeza, "la idea de filosofía como teniendo fundamentos es tan equivocada como la idea del conocimiento como teniendo fundamentos" (PMN,264).

El fondo de la cuestión y que da origen a las posturas de la filosofía analítica impura del lenguaje estriba, según Rorty, en que ésta sigue acogándose al sueño de que los *problemas* filosóficos subsisten por más que cambien las doctrinas y los sistemas filosóficos, por lo que la filosofía ha de ser, en cualquiera de sus variantes (e incluso contradictorias) formulaciones, "una disciplina que aborda cuestiones permanentes". De ahí que, instalado en este viejo sueño, el pensamiento analítico impuro, al sustituir "conciencia" por "lenguaje", se vea atenazado por la necesidad de seguir atribuyendo al lenguaje las características básicas que la tradición filosófica atribuía a la "mente" ("conciencia") en relación con la aprehensión del fundamento de la realidad y del conocimiento. Tales características encuentran un acomodo perfecto en el intento analítico-impuro de hacer del lenguaje un *medio*, bien de *representación* (de la realidad externa), o bien de *expresión* (de la realidad subjetiva, sea ésta lo que fuere): CIS,10.

Como consecuencia de ello, Rorty nos asegura que la filosofía impura del lenguaje no ha podido evitar tener que seguir planteándose las mismas insolubles cuestiones que durante siglos han configurado el quehacer filosófico. El nuevo odre de la filosofía analítica así concebida seguía, a fin de cuentas, conteniendo el mismo vino añejo de la tradición filosófica, reformulando cuestiones tan del pasado como puedan ser la pregunta acerca del lugar que ha de otorgarse a la conciencia en un mundo físicomaterial, o la de si el color es algo dependiente de la mente humana (al revés de lo que acontece con el peso), o la de cuál sea la relación real entre la mesa-cuerpo sólido del sentido común y la mesa-conjunto no sólido de partículas microfísicas (CIS,11-12).

#### **4. LA FILOSOFÍA PURA DEL LENGUAJE**

Todas aquellas cuestiones y cualesquiera otras de análoga índole que han vuelto a encontrar acomodo en la filosofía analítica "impura" son, a su vez, derivación de la cuestión por excelencia que los seguidores de aquella filosofía se han venido sintiendo obligados a afrontar, la del análisis y clarificación de las relaciones entre lenguaje y pensamiento y las de las relaciones que puedan descubrirse entre lenguaje-pensamiento y realidad. De este tipo de planteamientos debe precisamente escapar la que, a los ojos de Rorty, debe ser una aceptable filosofía del lenguaje, una filosofía "pura" del lenguaje que no se encuentre contaminada ni mezclada con consideraciones epistemológicas y que no de por sentado que el funcionamiento del lenguaje ha de ser correlativo al funcionamiento del

conocimiento. Partiendo de aquí, Rorty confía a *su* filosofía del lenguaje la tarea de mostrar que el *uso* del lenguaje es suficiente e incluso el único capaz, por sí mismo, de hacernos ver que hemos de renunciar a toda teoría a priori del significado para pasar a comprender a éste en función, meramente, de las conexiones que puedan establecerse entre espacios lingüísticos dados, "trazando claramente la relación entre partes de una práctica social (el uso de unas determinadas oraciones) y otras partes (el uso de otras oraciones)": PMN,262.

La rortiana filosofía del lenguaje sigue, de este modo, la misma línea y complementa las tareas del gramático, renunciando a ir más allá y negándose, en consecuencia, a abordar los problemas tradicionales de la filosofía acerca de la vinculación que pueda existir entre conocimiento-lenguaje y realidad. Con ello, Rorty quiere llevar a sus últimas consecuencias las orientaciones, de signo wittgensteiniano, en torno a la desfundamentación del lenguaje, abogando por un tratamiento que sea consecuente con la desnuda presencia, sin más, de los diferentes juegos lingüísticos que ponemos en práctica en la medida en que se muestran como *instrumentos* útiles para habérmolas con la realidad. Al modo del técnico que hemos llamado para que nos arregle algo que no marcha bien en nuestro hogar y que rebusca en su caja de herramientas hasta encontrar el utensilio o los utensilios apropiados para reparar la avería, también nosotros tenemos a nuestra disposición diferentes instrumentos lingüísticos (juegos de lenguaje) y podemos elegir de entre ellos el que nos resulte más útil para los fines que perseguimos. En ningún caso, sin embargo, estamos legitimados para reclamar para *uno* de aquellos lenguajes el título de ser *el* lenguaje único (verdadero), queriendo hacer de aquel instrumento el *medio* de una pretendida transparencia de la realidad.

Concebido no como *medio* sino como *instrumento*, nuestro lenguaje es incompatible "con la idea de que hay cosas no-lingüísticas llamadas "significados" que el lenguaje tendría como función expresarlos y con la idea de que hay cosas no-lingüísticas llamadas "hechos" que el lenguaje tendría como función representar" (CIS,13). No hay realmente, sostiene Rorty, función unívoca alguna que el lenguaje deba cumplir necesariamente, de modo análogo a como de entre las herramientas del fontanero que ha venido a nuestra casa a solucionarnos las molestas averías de los grifos de la cocina no tiene, en sí misma, ninguna de ellas una función unívoca sino que, simplemente, se escoge a una u otra en función de lo que en un momento dado el fontanero quiera hacer y se la usa mientras sirva para arreglar un desperfecto concreto.

Si, en relación con lo que se acaba de decir y adscribiéndonos a la concepción rortiana del lenguaje como instrumento, decimos que este mesa sobre la que estoy escribiendo es un cuerpo sólido y ello no nos va mal para manejarnos adecuadamente en la práctica (por ejemplo, para encontrar un soporte adecuado donde poder apoyar el papel y el tintero), este tipo de lenguaje resulta ser una herramienta eficaz que nos interesa utilizar cuando nos dispongamos a escribir algo. Mi vecino, sin embargo, puede acaso asegurar, por su parte, que, de acuerdo con los dictados de la microfísica, la misma mesa no es sólida y ello puede porterle en camino de asegurarle un puesto en la comunidad científica, cosa que tiene igualmente su lado aceptable (aunque, casi con toda seguridad, no precisamente por razones de rentabilidad económica). Tratándose, pues, de dos terminologías útiles en nuestras actuales circunstancias, los dos discursos tienen derecho a

una coexistencia pacífica (CIS,12), lo cual nos evita tenernos que preguntar algo que no tiene respuesta, a saber: pero, ¿cuál de los dos discursos es el que se adecúa y refleja la verdadera realidad?. Efectivamente, una pregunta tal no puede ser respondida, a no ser que previamente hayamos demostrado que existe una *realidad en sí*, ajena a nuestros usos lingüísticos, que sería sólida o no, de una vez por todas. La demostración de la existencia de una realidad extra-lingüística que fuera el juez de la verdad de los lenguajes empleados es, sin embargo, impensable desde el momento en que, para hablar de aquella realidad extra-lingüística, no nos es dado desprendernos del lenguaje que utilizamos, como no nos es dado poder desprendernos de nuestra piel.

Lo que sí puede ocurrir -- y de hecho ha venido ocurriendo, como demuestra la historia del pensamiento -- es que, de entre dos discursos opuestos, uno de ellos acabe desplazando al otro a las sombras del olvido. A este resultado se llega cuando una cultura o una sociedad dadas se niegan a seguir utilizando el discurso "derrotado" por considerarlo incompatible -- inútil, inservible -- con las creencias y los tópicos maestros de aquella cultura o de aquella sociedad. Estamos, por tanto, ante una decisión social que nada tiene que ver, sin embargo, con que el discurso "vencedor" sea el adecuado con la realidad objetiva o el medio en el que se pone de manifiesto la falsedad inherente al discurso que se quiere arrojar por la borda. La cosa, sostiene Rorty, es mucho más simple ya que se trata, tan sólo, de cambiar una herramienta (lingüística) por otra, aunque resulte no poco complicado, por otra parte, dar con la gama de las variadas causas (sociales, económicas, políticas, filosóficas...) que han llevado a los hombres de un tiempo y de una sociedad concretos a tomar la decisión de llevar a cabo este cambio, teniendo presente, por lo demás, que cambios de este estilo suelen por lo general introducirse de modo muy lento.

Para la filosofía analítica "pura", el lenguaje no es, en definitiva, ni una entidad autónoma ni un estrato autosubsistente puesto *entre* los sujetos y la realidad. Hay que reducir, por el contrario, el lenguaje a su función instrumental y a su caracterización como instrumento que usamos para poder manejarnos con éxito con los demás y, en general, con la realidad, abandonando, por consiguiente, "no sólo la noción ordinaria de lenguaje, sino acabando también con la frontera entre conocer un lenguaje y conocer nuestro modo de habérmolas con el mundo en general", según la propuesta de Donald Davidson<sup>23</sup> que Rorty hace expresamente suya<sup>24</sup>, como igualmente hará suya la afirmación de Davidson de que

23. Cfr. "A Nice Derangements of Epitaphs", en Grandy, R.E. - Warner, R., eds., *Philosophical Ground of Rationality. Intentions, Categories, Ends* (Oxford, Clarendon Press, 1.986) pág.173.

24. En repetidas ocasiones Rorty ha manifestado expresamente las deudas que tiene con la filosofía de Davidson, a la que Rorty ha llegado incluso a considerar como la más valiosa aportación que en nuestros días se ha hecho de aquel neopragmatismo de corte deweyano del que Rorty quiere ser el profeta por excelencia: cfr. "Pragmatism, Davidson and Truth!", en LePore, E., ed., *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson* (Oxford, Blackwell, 1.986) pp.333-368 (reproducido en PP-I, pp.151-162. Davidson, sin embargo, ha rechazado cortésmente esta adscripción a un pragmatismo visto

"no existe algo así como el lenguaje, al menos lo que muchos filósofos y lingüistas han creído que era un lenguaje dado. No hay, por ello, una cosa tal que haya que aprender, dominar o con la que se nace. Hemos de abandonar la idea de una estructura, claramente definida, compartida, que adquieren los usuarios de un lenguaje y que luego aplican a cosas determinadas. Deberíamos intentar de nuevo decir cómo la convención está, en un sentido imortante, implicada en el lenguaje; o, según creo, deberíamos dejar de intentar clarificar la comunicación apelando a las convenciones"<sup>25</sup>.

Acogiéndose, así, a la caracterización del lenguaje como proceso creativo e instrumental que nos permite manejarnos cada vez mejor con el mundo, Rorty va a concluir que el lenguaje usado por nosotros -- "el lenguaje de la ciencia y de la cultura de la Europa del siglo XX: CIS,16 -- no pasa de ser un determinejarnos modo de comunicarnos, una *conversación* concreta en la que pueden y deben encontrar acomodo las más discontinuas modulaciones y variaciones. Esta visión del lenguaje como mero instrumento de "conversación", ajeno a un reino de conceptos autónomos en que habría de hacerse manifiesta la verdad de la realidad, conduce a Rorty a ver la evolución de la "conversación de Occidente" como la historia de una cultura concreta -- de un lenguaje concreto -- y a tomar esta "historia" en su más inmediato sentido, como conjunto de sucesos culturales y lingüísticos sin más, es decir, desprovistos de cualquier intencionalidad teleológica en pos de una adecuación (que habría de ser cada vez más perfecta y conseguida) entre nuestras descripciones lingüístico-culturales y la realidad objetiva. La historia de la conversación occidental no pasaría de ser, según Rorty, el simple sucederse de los diferentes discursos que se han venido dando en el conjunto de la vida cultural occidental, es decir, de los diferentes modos que han tenido los occidentales de hablar y de comunicarse a lo largo de los tiempos.

Tales modos diferentes de comunicación no pueden ser comparados entre sí con vistas a establecer su verdad desde el momento en que resulta impensable un patrón objetivo que fuera ajeno a aquellas prácticas comunicativas: el lenguaje nada tiene que ver ni con la verdad ni con la realidad objetivas. De ahí que, para Rorty, la historia de la

---

bajo la óptica rortiana: *cfr.* "Afterthoughts, 1.987", en *Reading Rorty, o.c.*, pp.134-138. En relación con ello, hay que hacer notar que las diferencias existentes entre el programa rortiano y la filosofía de Davidson son ciertamente más hondas de lo que Rorty cree o está interesado en dar a conocer. *Vid.*, sobre ello, Farrell, F.B., *Subjectivity, Realism, and Postmodernism. The Recovery of the World* (Cambridge, Cambridge University Press, 1.994) pp.125ss.

25. *Cfr.* *A Nice Derangement of Epitaphs, a.c.*, pág.174. Siguiendo este planteamiento, Rorty niega que la filosofía pueda *mostrar* "que el "lenguaje" sea algo más que las personas que manipulan signos y voces con diferentes propósitos privados y públicos" ni que pueda ser *demostrado* que "el" lenguaje sea algo autónomo: *cfr.* "Habermas, Derrida, and the Functions of Philosophy", en *Revue Internationale de Philosophie*, 49, 1.995, pág.445. En torno a la aludida concepción davidsoniana del lenguaje, *vid.* Farrell, F.B., *Subjectivity, Realism, and Postmodernism, o. c.*, pp.91-99.

conversación-cultura occidental no sea, estrictamente, más que una historia centrada en lo metafórico: "ver la historia del lenguaje y, por tanto, de las artes, de las ciencias y del sentido moral como historia de metáforas es abandonar la imagen de la mente humana o de los lenguajes humanos haciéndose cada vez más acordes con los propósitos que les había reservado Dios o la Naturaleza, tales como, por ejemplo, el de ser capaces de expresar cada vez más significados o de representar cada vez más hechos. La idea de que el lenguaje tiene algún propósito desaparece una vez que desaparece la idea del lenguaje como medio" (CIS,16).

Vistas así las cosas, para Rorty la historia de la filosofía es simplemente, como la historia de la ciencia, un conjunto de "redescripciones metafóricas"<sup>26</sup>, de tal modo que, en la rortiana filosofía "pura" del lenguaje, el discurso aristotélico sobre la esencia no difiere *cualitativamente* del discurso newtoniano acerca de la gravedad. Pero no porque ambos discursos coincidan en ser una búsqueda de la verdad objetiva del ser o de la naturaleza, sino porque los discursos en cuestión no pasan de ser *usos metafóricos* bien de la *ousía*, bien de la *gravitas* (CIS,17). La pretensión de hacer de la filosofía y de la ciencia el reflejo y el espejo de la naturaleza (más estrictamente, de la "intrínseca naturaleza de la naturaleza", como dice el propio Rorty) no va más allá de ser, en sí misma, más que una metáfora que ha gozado de una notable estabilidad continuada a lo largo de la tradición cultural de Occidente, pero nada más. Algo semejante es lo que ha ocurrido con aquel *supuesto* de la tradición occidental para el que en la filosofía y en el lenguaje habían de reflejarse-descubrirse la verdad y la realidad en sí, un supuesto contra el que reaccionará vivamente la filosofía rortiana del lenguaje acentuando, por el contrario, la imagen de la historia de la filosofía como espacio en el que se ha venido fraguando el nietzscheano "ejército móvil de metáforas", discontinuas y cambiantes a lo largo del tiempo.

## 5. EL NEOPRAGMATISMO DE RORTY

Para la elaboración de sus propuestas relacionadas con la filosofía "pura" del lenguaje, Rorty se ha venido acogiendo a una particular modulación de la filosofía pragmática, gracias a la cual Rorty está contribuyendo de manera destacada a la revitalización que el pragmatismo -- sea cual fuere su caracterización como movimiento

---

26. Según la interpretación que hace Rorty de lo que dice Mary Hesse en relación con la historia de la ciencia y su sucesiva configuración de *modelos*, cuya analogía con lo metafórico la propia Hesse ha puesto de relieve en "The Explanatory Function of Metaphor", en *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science* (Bloomington, Indiana University Press, 1.980). Para la mencionada interpretación de Rorty, *vid.* su "Unfamiliar Noises. Hesse and Davidson on Metaphor", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl., 61, 1.987, pp.283-298; "Philosophy as Science, as Metaphor, and as Politics", en PP-II, pp.9-27.

filosófico<sup>27</sup> -- está teniendo en la actualidad, especialmente en lo que concierne a sus más destacadas figuras, las cuales han vuelto a convertirse en uno de los principales puntos de referencia activa de la actual filosofía americana, mientras que en el campo de la filosofía continental no han dejado de encontrar ecos tan envidiables de resonancia como pueden ser las obras de un Apel o de un Habermas<sup>28</sup>. A nadie, por otra parte, debe extrañar demasiado que esta revitalización pragmatista haya surgido a partir de los variados intentos puestos en práctica para encajar aceptablemente determinadas tendencias analíticas con las propuestas de Peirce, James, Dewey o Mead. Al fin y al cabo, las bodas entre vecinos no son nada raras y Peirce puso explícitamente las bases para que la temática pragmatista y la del movimiento analítico pudieran encontrar amplios espacios de vecindad, algo que, por lo demás, ya fue señalado por Mead en su *Positivism, Pragmatism and Scientific Empiricism*, de 1.937<sup>29</sup>, y que, dentro del Círculo de Viena, había encontrado un favorable eco en la obra de Hans Hahn, el cual se aproxima manifiestamente a una actitud pragmatista cuando identifica la verdad con la confirmación y cuando sostiene que la adopción de un sistema de reglas matemáticas es asunto que se lleva a cabo atendiendo a la utilidad que el sistema elegido puede aportar para la descripción de los fenómenos<sup>30</sup>. Aquella convergencia de determinadas orientaciones del pensamiento pragmatista y del pensamiento analítico se vería

---

27. Caracterización que probablemente resulte imposible de llevar a cabo si lo que se quiere es encontrar unas líneas definidas de convergencia en unos concretos y delimitados contenidos doctrinales, en lugar de un ampliamente difuso modo de hacer filosofía. Cfr. acerca de esta imposibilidad, Thayer, H.S., "Pragmatism", en *The Encyclopedia of Philosophy*, VI (New York, Macmillan, 1.967) pág.345; Skagestad, P., "American Pragmatism", en Flöistad, G., ed., *Contemporary Philosophy. A New Survey*, IV (Boston-Lancaster, M. Nijhoff, 1.986) pp.364-365. En este punto y para lo concerniente al caso concreto de Rorty, vid. Hall, D., *Richard Rorty. Prophet and Poet of the New Pragmatism* (Albany, SUNY Press, 1.994).

28. Vid. Skirbekk, G., "Pragmatism in Apel and Habermas", en Flöistad, G., *Contemporary Philosophy, o.c.*, pp.387-416. Puede verse también acerca de ello, nuestro "El pensamiento de Peirce (1.839-1.914) y su revisión", en *Arbor*, 523-24, 1.989, pp.75-92.

29. Sobre las relaciones entre pragmatismo y análisis harían luego interesantes aportaciones algunos de los más destacados mentores de la filosofía analítica clásica, como es el caso de Ayer, A.J., *The Origins of Pragmatism* (London, Macmillan, 1.968). Una confirmación de lo que aquí estamos comentando puede verse en Morris, Ch., *The Pragmatic Movement in American Philosophy* (New York, George Braziller, 1.970), donde se dan las claves necesarias para conocer hasta qué punto Russell o Wittgenstein pudieran haber sido claros deudores del pragmatismo.

30. Sobre los intentos de H. Hahn por conciliar el logicismo característico de los primeros analíticos con relevantes modulaciones pragmatistas ha vuelto a insistir Rudolf Haller, en su recomendable revisión de la historia y de la filosofía de los miembros del Círculo de Viena, *Neopositivismus. Eine historische Einführung in die Philosophie des Wiener Kreises* (Darmstadt, 1.993).

acentuada con la emigración, a partir de los años treinta, de destacados miembros y seguidores del Círculo de Viena, un hecho que resultó ser decisivo para que, con el paso del tiempo, no fuera particularmente difícil encontrar anchos canales de comunicación entre las aportaciones pragmatistas

y los rumbos que adoptarían los principales mentores del movimiento analítico<sup>31</sup>.

En consonancia con este movimiento, el actual reflorecimiento (en el que Rorty ha tenido una tan destacada participación) del pragmatismo comenzó a gestarse en la década de los sesenta de la mano, en muy buena medida, de una serie de filósofos americanos empeñados en una fecunda revisión crítica de las tesis analíticas<sup>32</sup>. Para hacer efectiva esta revisión, aquellos pensadores americanos *analytically minded* se acogieron a una no menos crítica reformulación de las posturas pragmatistas, proponiendo un nuevo ensamblaje entre análisis y pragmatismo, fruto del cual habría que considerar tanto a lo que se conoce como el "pragmatismo de Harvard"<sup>33</sup> como las propuestas de un Nicholas Rescher en pro de un pragmatismo metodológico<sup>34</sup> y, muy especialmente, la radicalización del pragmatismo que Rorty ha querido llevar a cabo, acogiéndose a su particular relectura de la filosofía de Dewey<sup>35</sup>.

31. Como ha sido destacado, de modo muy especial, por Thayer, H.S., *Meaning and Action. A Critical History of Pragmatism* (Indianapolis, The Bobbs-Merrill, 1.968) y por Bernstein, R., *Praxis and Action* (Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1.971) (hay trad. cast.).

32. Así, en lo concerniente al Rorty de este período, pueden verse: "Pragmatism, Categories and Language", en *Philosophical Review*, 70, 1.961, pp.197-223; "Recent Metaphilosophy", en *Review of Metaphysics*, 15, 1.961, pp.229-318.

33. Denominación que agrupa, aunque sea un tanto artificialmente, aportaciones tan dispares como pueden ser las de Quine, Goodman, Putnam o Scheffler tendentes a destacar la importancia de determinados aspectos de los contenidos pragmatistas para afianzar una perspectiva analítica de la filosofía. Vid. sobre tema, Skagestad, P., *American Pragmatism...*, a.c., pp.367ss.

34. Vid. su *Methodological Pragmatism* (Oxford, Basil Blackwell, 1.977). Rescher ha reiterado este programa en *Peirce's Philosophy of Science* (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1.978).

35. Esta rortiana profesión de fe en la filosofía de Dewey culmina en la introducción escrita por Rorty al trabajo de edición llevado a cabo por J.A. Boydston, *John Dewey. The Later Works, vol. 8:1.933* (Carbondale, Southern Illinois University Press, 1.986). Cuestión aparte resulta la de si el pensamiento de Rorty puede ser considerado una adecuada interpretación del pragmatismo deweyano, algo que ha sido siempre objeto de viva polémica entre los seguidores de la corriente pragmatista. Frente a los que miran con benevolencia la interpretación rortiana de la obra de Dewey (como puede ser el caso de Brodsky, G., "Rorty's Interpretation of Pragmatism", en *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, XVIII, 1, 1.982, pp.3-17), no son pocas las voces que se han alzado para acusar a Rorty de estar deformando, en mayor o menor medida, la filosofía deweyana: vid. en este sentido,

Esta radicalizada caracterización rortiana del pensamiento pragmatista no ha dejado de suscitar sonoras reticencias y descalificaciones. Al fin y al cabo, el pragmatismo tiene otros acordes y modulaciones muy ajenos a las pretensiones rortianas y -- lo que puede resultar ser más importante -- capaces de dar pábulo a posturas valiosas, filosóficamente hablando. Ahora bien, lo que Rorty pretende es justamente oponerse a la noción de *valiosidad filosófica*, entendida al menos en su sentido más comúnmente aceptado, desde el momento en que aquella noción ha de ser tributaria de una tradición filosófica, a la que Rorty, sin embargo, quiere sobrepasar y anular (CP,37ss.). De ahí que la visión rortiana del pragmatismo apunte a unos méritos de la doctrina pragmatista no demasiado compatibles con lo que la mayoría de los filósofos, aun de los menos rigurosos, se mostrarían dispuestos a aceptar como merecimientos reales.

Tres son las notas más destacadas y relevantes del pensamiento pragmatista, según la tesis rortiana. La primera de ellas estriba en ser una postura antiesencialista que convierte en inútil e infructuoso todo intento de llegar al fundamento de la verdad de las cosas y que, por consiguiente, hace de la "verdad" un mero cumplido de cortesía que se aplica a aquellas oraciones del lenguaje que nos ha parecido más conveniente adoptar (CP,162-163)<sup>36</sup>, de tal modo que "debemos renunciar a la idea de correspondencia de las oraciones y de los pensamientos y ver las oraciones como si estuvieran conectadas con otras oraciones en lugar de con el mundo" (PMN,355)<sup>37</sup>.

---

Alexander, Th.M., "Richard Rorty and Dewey's *Metaphysics of Experience*", en *Southwest Philosophical Studies*, 5, 1.986, pp.24-35; Boisvert, R.D., *Dewey's Metaphysics* (New York, Fordham University Press, 1.988) *passim*; Campbell, J., "Rorty's Use of Dewey", en *The Southern Journal of Philosophy*, 22, 1.984, pp.175ss.; Gouinlock, J., "What is the Legacy of Instrumentalism?. Rorty's Interpretation of Dewey", en *Journal of the History of Philosophy*, XXVIII, 2, 1.990, pp.251-270; Edel, A., "A Missing Dimension in Rorty's Use of Pragmatism", en *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, XXI, 1, 1.985, pp.21-37; Sleeper, R., "Rorty's Pragmatism: Afloat in Neurath's Boat, But Why Adrift?", en *ibid.*, pp.9-20. Rorty, por su parte, ha respondido directamente a algunas de estas críticas (cfr. "Comments on Sleeper and Edel", en *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, XXI, 1, 1.985, pp.40-48; "A Reply to Six Critics", en *Analyse & Kritik*, 6, 1.984, pp.78-98) y no ha dejado de hacer una explícita defensa de su propia interpretación del pragmatismo de Dewey, en "That Old-Time Philosophy", en *The New Republic*, 4-IV-1.988, pp.28-33.

36. Sobre ello se extiende Rorty en "Transcendental Arguments; Self-reference and Pragmatism", en Bieri, P.-Horstmann, R.P.-Krüger, L., eds., *Transcendental Arguments and Science* (Dordrecht, D.Reidel Pub., 1.979) pp.77-103.

37. Reiterado por Rorty en "The Pragmatist's Progress", en Collini, S., ed., *Interpretation and Overinterpretation* (Cambridge, Cambridge University Press, 1.992) pp.97ss. Para una visión crítica de esta concepción rortiana, *vid.* Farrell, F.B., *Subjectivity, Realism, and Postmodernism*, o.c., pp.122-125; 133ss.; Bhaskar, R., *Philosophy and the Idea of Freedom* (Oxford-Cambridge, Blackwell, 1.991) pp.97ss.

Para el pragmatismo, por consiguiente, no puede darse (y aquí entraría la segunda de las caracterizaciones rortianas de la filosofía pragmatista) una diferencia epistemológica entre lo concerniente al ser y al deber ser, ni una diferencia ontológica entre hechos y valores, ni tampoco una separación metodológica entre la racionalidad científica y la moral (CP,163). El pragmatismo rortiano, en efecto, quiere animarnos a que nos despreocupemos del "mito platónico" de que el pensamiento es tributario de la verdad si se ajusta a las reglas de una adecuada metodología y de que el espacio del deseo, del apetito y de la voluntad (el marco en el que se desarrolla el acontecer moral y donde se configuran los valores) nada tendría que ver ni con el conocer ni con la verdadera naturaleza de las cosas. Si, a lo largo de los tiempos, los filósofos han dedicado sus mejores esfuerzos a encontrar una vía de solución a las insufribles consecuencias que se derivan de una pretendida dicotomía de la razón y de la voluntad, de lo intelectual y de lo moral, Rorty quiere ver en ello tan sólo un problema cuya vigencia hoy día hemos de echar por la borda por ser un producto del "gran engaño de la tradición" (CP,164) de que la tarea humana por excelencia es *descubrir* la verdad de la realidad y la esencia de la moral<sup>38</sup>.

Si alguna razón presenta Rorty para hacer fiable su postura, habría que relacionarla con la tercera de las notas que el propio Rorty asigna a su particular concepción del pragmatismo. Si se quiere seguir entrelazando el pensar con la búsqueda de la verdad, nos viene a decir, es porque de algún modo estamos gratuitamente suponiendo que el hombre es una especie de máquina programada para poder ofrecer una adecuada representación del mundo. Un supuesto de esta índole no pasa de ser, para los rortianos, un intento de dejar atrás la *contingencia* -- molesta, pero inevitable -- de nuestros puntos reales de partida, es decir, de que somos dependientes de una sociedad, de una tradición moral y política, de una herencia intelectual históricamente y accidentalmente acaecidas: de una comunidad, en suma. Los límites de esta comunidad, que son nuestras propias limitaciones, han llegado a ser lo que son de la misma manera y por las mismas causas que podrían haber hecho que aquellos límites fuesen otros si nuestros antepasados así lo hubieran decidido (o podido) hacer. Porque esa comunidad es, de hecho (y no por exigencias de la naturaleza), la *nuestra*, nada hay que buscar más allá de ella. La misión de la filosofía, si es que alguna tiene, ha de ser, por tanto, la de olvidar el sueño de la *objetividad* para dedicarse a afianzar

---

38. Para una discusión de lo relativo a este planteamiento rortiano, *vid.* Vaden House, D., *Without God or His Doubles. Realism, Relativism and Rorty* (Leiden, Brill, 1.994).

la *solidaridad*<sup>39</sup> y dedicarse a la *conversación participativa* con las creencias, anhelos y deseos de aquellos con los que nos ha tocado convivir (CP,165-166).

Si decimos que resulta escandalosa esta modulación rortiano-pragmatista de la filosofía, probablemente Rorty ( tan autocomplaciente con sus provocaciones ) no se sentiría demasiado disgustado con una calificación tal, pero acaso Rorty no haya, con ello, reparado suficientemente en lo que constituye el motivo profundo de aquel escándalo filosófico. Decir, en efecto, que el pensamiento es hijo de su propia comunidad -- o de su propio tiempo, que para el caso es lo mismo -- no tiene resonancias especialmente novedosas para los oídos filosóficos, que están, desde Hegel, habituados de sobra a este tipo de consideraciones, sin que por ello los filósofos hayan de aceptar sin más las consecuencias que el neopragmatismo de Rorty quiere extraer del hecho de nuestra ligazón a un tiempo y a una comunidad determinados.

Ser, efectivamente, hijos de nuestro tiempo (de nuestra comunidad) significa tener una innegable deuda con nuestra tradición y con nuestra herencia intelectual, y así lo reconoce el propio Rorty. En este caso, ¿por qué hemos de cerrar, tan alegremente como lo hace Rorty, los ojos ante el hecho incuestionable de que forma parte de nuestra herencia cultural occidental el hacer del pensamiento, en su más rigurosa acepción, una búsqueda de la verdad y de la objetividad?. La filosofía, en este caso, entendida precisamente al modo rortiano como participación en la "conversación" de nuestra tradición cultural occidental, tiene que hacer que continúe viva aquella secular pretensión de que hay que conducir el espacio del pensamiento y de la cultura al terreno de la objetividad verdadera. Suponer que, con este planteamiento, habríamos de ser como máquinas previamente programadas para aquel cometido es un supuesto que Rorty pone en juego injustificadamente y que resulta innecesario porque igualmente podríamos legítimamente decir que precisamente por *no* ser tales máquinas, la *búsqueda* (la consecución, es ya otra cosa) de la verdad es lo que mejor caracteriza nuestra contingente condición de hombres occidentales, es decir, de sujetos participantes en la conversación que enmarca el espacio de la cultura occidental.

Para ahorrarse este tipo de críticas, Rorty, convirtiendo intencionada y estratégicamente a los seguidores de la tradición metafísica en la clase entera de *los* filósofos, presentará su programa neopragmatista como un intento de "elaborar cuestiones antifilosóficas en un lenguaje no-filosófico" (CP,xiv), no sintiéndose, por ello, obligado a ofrecer *razonamientos filosóficos* de su teoría y limitándose, entonces, a tratar de mostrar

---

39. Rorty ha explicado su programa pragmatista de una racionalidad entendida como solidaridad frente a la objetividad en diversos ensayos, especialmente en: "Solidarity or Objectivity?", en Rajchman, J. - West, C., eds., *Post-Analytical Philosophy, o.c.*, pp.3-19; "Science as Solidarity", en McGill, A. - McCloskey, D.N., eds., *The Rhetoric of Human Sciences* (Madison, University of Wisconsin Press, 1.987) pp.38-52; "Is Natural Science a Natural Kind?", en McMullin, E., ed., *Construction and Constraint. The Shaping of Scientific Rationality* (Notre Dame, Ind., Notre Dame University Press, 1.988) pp.49-74. (Estos tres ensayos han sido reproducidos en PP-I, pp.21ss.).

cómo aparecen las cosas desde su propia perspectiva (CIS,9), redescribiéndolas "de un modo no racionalista ni universalista" (CIS,44), algo que, sin embargo, Rorty pretende que no ha de hacerle reo de las acusaciones de irracionalismo o de relativismo (CIS,44-45; CP,169ss.) toda vez que es impensable una medida *absoluta* (metafísica, transcendental) que estuviera por encima y fuera ajena a los lenguajes concretos y particulares que los hombres ponemos, de hecho, en juego.

Frente a estas pretensiones rortianas, se debe, a nuestro juicio, insistir en que el hecho de que el pragmatismo de Rorty quiera apartarse de cualquier tipo de justificación acorde con los supuestos metafísico-platónicos o las exigencias transcendental-kantianas no ha de ahorrarle a aquel pragmatismo el esfuerzo de elaborar sus propios razonamientos (filosóficos)<sup>40</sup>, justificatorios del intento de Rorty de reelaborar y reamueblar el edificio filosófico con un lenguaje nuevo y que avalen el que el programa rortiano sea *racionalmente preferible* a otros planteamientos filosóficos. Lo que ocurre es que "racionalmente preferible" (en su aplicación a la elección de un determinado juego de lenguaje frente a otros posibles) resulta ser, para Rorty, una propiedad sin significado y, en cualquier caso, un inútil criterio de delimitación de los lenguajes enfrentados entre sí porque ello, dice Rorty, *supone* gratuitamente la existencia de un estrato de lo racional que fuera neutral y situado más allá de aquellos lenguajes, un estrato por relación al cual pudiera decidirse inequívocamente la racionalidad absoluta de alguno de aquellos lenguajes en cuestión (CIS,48). Ese estrato neutral, supralingüístico, es, sin embargo, inconcebible, tan inconcebible al menos como que podamos desprendernos cada uno de nuestro propio lenguaje y conservar, al mismo tiempo, la capacidad de pensar y de juzgar racionalmente. En realidad, más que de lenguajes enfrentados pero sujetos a una única jurisdicción (CIS,49), hemos de hablar de diferentes instrumentos lingüísticos, cada uno de los cuales puede ser *causa*, pero no *razón*<sup>41</sup> de las creencias de los respectivos sujetos, por lo que no podemos decidir *de modo absoluto* acerca de la racionalidad de tales creencias ni de su justificación racional (CIS,50).

La cuestión, a pesar de todo, sigue estando en si el no disponer de *ningún criterio absoluto* de racionalidad ha de llevarnos, como a Rorty, a la idea de no hay *en absoluto ningún criterio* de racionalidad. De hecho, las apelaciones rortianas a la justificación "histórica" (CIS,53) o "circular" (CIS,55) de un determinado juego de creencias no tienen,

---

40. De hecho, advertida o inadvertidamente, Rorty no ha dejado de ofrecer razonamientos de este tipo, como cuando, por poner algún ejemplo, argumenta (CIS,5;21) en pro de la tesis de la verdad como propiedad de las oraciones, tesis a partir de la cual Rorty establecerá su rechazo de la verdad como fundamento de la esencia de la realidad. Estos argumentos de Rorty guardan una indudable consistencia por más que su valiosidad filosófica pueda ser puesta en entredicho, como ha intentado poner de manifiesto Cleveland, T., "The Irony of Contingency and Solidarity", en *Philosophy*, 272, 1.995, pp.217-227.

41. Rorty hace, con ello, uso de la distinción que Davidson ha puesto en juego para justificar su monismo anómalo, un tema del que, por lo demás, se ha ocupado Rorty, en su "Non-Reductive Physicalism", en PP-I, pp.113ss.

ciertamente, que ser compatibles con las exigencias de un dictamen racional pretendidamente *ab-soluto*, es decir, des-ligado de la contingencia de aquellas creencias, pero tampoco pueden zafarse de un análisis de su carga racional. Tanto es así que Rorty, a pesar de lo que pudiera parecer a primera vista, *sí* está poniendo en juego una serie de supuestos operativos de corte filosófico y que no dejan de ofrecer una serie de interesantes resonancias, filosóficas también, que resultaría vanamente presuntuoso ignorar. Así, la propuesta rortiana de que hemos de aceptar hasta sus últimas consecuencias la contingencia de lo humano como producto inscrito en un determinado y concreto marco cultural lleva al pragmatismo rortiano a considerar que la bondad de la tarea filosófica estriba en continuar nuestra particular cultura-conversación occidental, dando paso a una peculiar identificación entre "bueno" y "occidental", aunque dejando siempre bien entendido que, para Rorty, esta identificación no ha de buscar apoyo alguno en razones absolutas (metafísicas o transcendentales-epistemológicas).

Que el mundo occidental-rortiano no sea asimilable al, por ejemplo, metafísico-leibniziano mejor mundo de los posibles ni a cualquier otro mundo elaborado a la luz de los intereses metafísico-transcendentales no quita para pensar que acaso merezca la pena tomar en consideración, desde los intereses de la filosofía, aquella confianza que Rorty demuestra tener en que es posible encontrar unas respuestas "aceptables" a los más rancios *temas* (por no decir "problemas") *filosóficos*, a la luz de las aportaciones (ajenas a toda vocación en pro de lo absoluto y de lo definitivo) de nuestra contingente y circunstancial comunidad cultural actual. Rorty, en efecto, no niega que debemos intentar explicar qué quieran decir términos como "verdad", "conocimiento" o "bien". Lo que él dice es que un intento tal ha de ser bien consciente de que ha de producirse en y para un mundo concreto (no absoluto, no metafísico) y que, por ello, sólo podrá llegar a resultados dependientes de los "detalles específicos" de la cultura en que aquellos términos se han generado (con toda la carga posible de la contingencia histórica), cultura que no es otra que la "conversación de Europa" (CP,173; CIS,44), de la que, por ser nuestra propia cultura y nuestro propio lenguaje, no podemos evadirnos, por lo que hemos de encontrar *dentro de ella* el modelo mejor del progreso y de la solidaridad. La cultura-conversación occidental se convierte, entonces, en *ideal* al que aspirar y, en cuanto tal ideal, aquella conversación es configurada por Rorty como *undistorted conversation*, conversación desarrollada sin trabas (aunque no sea en función de los parámetros habermasianos<sup>42</sup>) y que, en última instancia, resulte ser, lo quiera o no Rorty, el *modelo de racionalidad* del neopragmatismo rortiano, modelo cuya

---

42. Mientras que, para Habermas, una conversación no distorsionada está en función de lo que debe significar, en toda su validez universal, el despliegue libre de la humanidad emancipada, para Rorty aquella conversación ha de entenderse, simplemente, en función de lo que, en un momento dado, creemos ser lo más conveniente, atendiendo a las preferencias particulares y contingentes que han conformado circunstancialmente un determinado modo de cultura y no otro: "*undistorted*" means employing our criteria of relevance, where "we" are the people who have read and pondered Plato, Newton, Kant, Marx, Darwin, Freud, Dewey, etc.": CP,173.

existencia no resulta fácilmente compatible con la pretensión rortiana de rechazar *toda* justificación filosófica<sup>43</sup>.

Si Rorty, en definitiva, se obliga a continuar la conversación que se inició en Platón y aunque ello no signifique tener que continuar los *contenidos* metafísico-platónicos (PMN,391), el neopragmatismo rortiano no ha de ser ajeno, entonces, a lo filosófico ni a la justificación filosófica ni tampoco puede negarse a ser juzgado desde una perspectiva filosófica -- todo lo amplia que se quiera -- que permita decidir acerca de su viabilidad racional. Mal que le pese, Rorty ha de someterse a ello si es que quiere dar alguna configuración aceptable a su visión del pragmatismo como "indicador de cómo podrían cambiar nuestras vidas" (CP,175), un cambio que la mera conversación en y acerca de lo simplemente dado nunca haría necesario y ni tan siquiera acertaría a plantearlo.

## 6. LA NEGACION RORTIANA DE LO SUBLIME

Si hasta ahora nos hemos esforzado en mostrar cómo los planteamientos de Rorty encierran, a pesar de lo que puedan dar superficialmente a entender determinadas afirmaciones rortianas, una indudable capacidad de diálogo con los intereses de lo filosófico, hemos de subrayar ahora que lo que hemos venido diciendo no debe conducirnos a hacer del pensamiento de Rorty un intento más de los que, en nuestros días, buscan instaurar un *nuevo* modo de pensamiento que ponga las bases de una *nueva* cultura occidental, caracterizada precisamente como superación deconstructora de la tradición metafísico-transcendental europea<sup>44</sup>, al modo de los proyectos heredados de un tipo de orientaciones pertenecientes al arco que va desde determinadas perspectivas del último Heidegger o de Derrida<sup>45</sup> hasta llegar a los peculiares planteamientos de la filosofía

43. Que es justamente lo que se le viene reprochando a Rorty desde otros reductos del neopragmatismo, como pueden ser los de Bernstein, R.J., "I. One Step Forward, Two Steps Backward. Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy", en *Political Theory*, 15, 1.987, pp.538-563. Ante esta crítica de Bernstein, Rorty no ha hecho más que encastillarse en sus posiciones: *vid.* "II. Thugs and Theorists. A Replay to Bernstein", en *ibid.*, pp.564-580. Bernstein, por su parte, ha vuelto sobre el tema en *The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity-Postmodernity* (Cambridge, MIT Press, 1.992). Una crítica parecida a la de Bernstein, aunque desde otros intereses teóricos, ha sido replanteada en Busche, H., "Selbstchöpferische Ironiker und erschöpte Liberale. Richard Rortys Utopie einer argumentationsfreien Zone", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 45, 1.991, pp.279-290.

44. *Vid.* el interesante análisis que, acerca de este punto, ofrece Rorty en "Deconstruction and Circumvention", en *Critical Inquiry*, 11, 1.984, pp.1-23.

45. En esta referencia rortiana a los dos autores citados ha hecho especial hincapié una de las críticas al programa rortiano puestas en pie por David R. Hiley, en su *Philosophy in Question. Essays on a Pyrrhonian Theme* (Chicago, The University of Chicago Press,

posmoderna, que Rorty conoce a la luz, sobre todo, del prisma de Lyotard. Para el neopragmatismo rortiano, este tipo de proyectos no pasa de ser una muestra más de que no hay mejor estrategia que querer cambiar todo justamente para que nada cambie efectivamente y ello porque los proyectos aludidos siguen manteniendo la fe en la magia de aquellas palabras que se supone constituyen el corazón mismo de la historia y de la cultura occidentales; palabras como "metafísica", "filosofía" o "pensar" (CIS,124)<sup>46</sup>. Con ello -- denuncia Rorty -- los heideggerianos y derrideanos no hacen, en sus tan radicalmente revolucionarias protestas, más que reforzar el más viejo de los supuestos de la tradición cultural europea, el de que el destino de la cultura occidental sólo puede jugarse en las estancias filosóficas, de tal manera que sólo el pensamiento filosófico se muestra capaz de ofrecer las claves del sentido de la historia, del hombre y del mundo (CIS,181-182)<sup>47</sup>.

El neopragmatismo de Rorty quiere, por el contrario, ser la manifestación de que "toda palabra puede ser banalizada", sin que el discurso *filosófico* constituya una excepción<sup>48</sup>. Ser pragmata al modo rortiano significa, así, aceptar con todas sus consecuencias la contingencia (real, no metafórica) de la voz filosófica, haciendo de esta voz uno de los instrumentos de la cultura occidental, pero no el único ni el más importante. De este modo, el filósofo ha de ser consciente de que él no es ya el guardián en exclusiva de aquella cultura y de que el producto filosófico ha de considerarse en pie de igualdad con el resto de las construcciones culturales, desdeñando la búsqueda de *lo sublime* en la medida en que "esta búsqueda resulta salvajemente irrelevante para el intento de consenso comunicativo que es la fuerza vital que dirige la cultura occidental"<sup>49</sup>.

---

1.988) pp.159-160.

46. Desde otra perspectiva, Rorty ha insistido en este punto en su "Heidegger wider den Pragmatisten", en *Neue Hefte für Philosophie*, 23, 1.984, pp.1-22. Volviendo a lo anterior, el caso resulta, para Rorty, muy claro en lo concerniente a Habermas (CIS,63ss.), el cual, con sus pretensiones de un programa social y político de alcance universal y absoluto en defensa de una sociedad en la que pueda instaurarse sin trabas la exigencia más profunda de "lo" humano, acaba reforzando, siempre según Rorty, aquella "filosofía de la subjetividad" que Habermas tan radicalmente ha querido denunciar: *cfr.* "Habermas, Derrida, and the Functions of Philosophy", en *Revue Internationale de Philosophie*, 49, 1.995, pág.458.

47. Rorty, por ello, ha querido dejar bien claro que propuestas como la de Nietzsche (la verdad es una mentira útil) o la de Derrida (lo que llamamos "real" no es verdaderamente real) son insistentes en la medida en que con ellas se pretende estar conociendo lo que previamente tanto Nietzsche como Derrida declaraban ser ajeno al conocimiento (la verdad, la realidad): *cfr.* CIS,8.

48. Programa que discute en profundidad Carr, K.L., *The Banalization of Nihilism* (Albany, SUNY, 1.992).

49. *Cfr.* Rorty, R., "Habermas y Lyotard sobre la modernidad", en *Habermas y la modernidad* (Madrid, Cátedra, 1.988) pág.275. Este escrito de Rorty apareció por vez

La búsqueda de lo "sublime" quiere decir, a los ojos de Rorty, embarcarse en el intento de cambiar radicalmente ("transfigurar") la sociedad en aras de la *validez universal* de lo "esencialmente humano", otorgando a la función *privada* de la teoría una proyección *pública* y política, confirmando, de este modo, a la filosofía una fundamental utilidad social. Un propósito de este estilo no es, según Rorty, más que un modo vergonzante de querer olvidar la contingencia real de lo filosófico, como ocurre en el caso de Habermas (CIS,61ss.). Si atendemos adecuadamente a esta contingencia, Rorty está convencido de que la filosofía se convierte inexorablemente en exaltación de la autonomía privada (CIS,*passim*) porque lo filosófico no pasa de ser una empresa incapaz, por sí misma, de suministrar justificación alguna a los valores y creencias de *los demás*, es decir, a los valores públicos. La filosofía es, así, radicalmente diferente de la moral y de la política, por más que ello no signifique que lo privado y lo público sean espacios destinados a enfrentarse entre sí. Lejos de ello, sostiene Rorty, "privado" y "público" reflejan dos tipos de discurso que pueden (y deben) coexistir, aunque tomando buena nota de su radical inconmensurabilidad y despreocupándose, por tanto, de establecer ningún tipo de preeminencia entre ellos<sup>50</sup>. El pensamiento, en definitiva, cuando es consciente de su constitutiva contingencia, no quiere apoyarse en principios supuestamente dotados de una validez intrínseca ni, por tanto, en un radicalismo político-social (CIS,cap.IV). Se limita y se conforma, por el contrario, con una crítica social no-rupturista, *describiendo* casos concretos y particulares de injusticia y sufrimiento, descripciones que, en la sociedad de nuestro tiempo, llevan a cabo más eficazmente los novelistas o los periodistas, por ejemplo, (CIS,78ss.) que aquellos que -- como los filósofos -- buscan grandes planteamientos teóricos universales, los cuales, sin embargo, poco o nada contribuyen a aliviar los sufrimientos y las humillaciones de los menos favorecidos de nuestro mundo<sup>51</sup>.

Claro está que no dejan de ser más que discutibles las drásticas rebajas que Rorty quiere aplicar a las pretensiones filosóficas. Esta discusión es ya, sin embargo, una tarea filosófica, a la cual acaso no le vendría mal tener presente ese convencimiento rortiano de

primera en *Praxis International*, 4, 1.984, pp.32-44, bajo el título de *Habermas and Lyotard on Post-Modernity*. Acerca de lo apuntado en el texto de nuestro estudio, *vid.* la crítica que de estos planteamientos rortianos ha hecho Bhaskar, R., *Philosophy and the Idea of Freedom, o.c.*, pp.70ss.

50. Rorty ha explicitado la diferencia establecida en CIS entre lo privado y lo público, en su "Moral Identity and Private Autonomy", en Ewald, F., ed., *Michel Foucault, philosophe* (Paris, Edit. de Seuil, 1.989), volumen que recoge las aportaciones habidas en la Conferencia sobre la filosofía de Foucault, de 1.988.

51. *Cfr.* Habermas, Derrida, and the Functions of Philosophy, a.c., pp.454ss. La filosofía, por ello, abandona el sueño de una universal solidaridad humana, limitándose a potenciar la autonomía creadora del pensador individual, haciendo de la dedicación del filósofo a la causa de la justicia social un ejercicio meramente accidental y contingente: *cfr. ibid.*, pp.439;437; "Postmodernist Bourgeois Liberalism", en *The Journal of Philosophy*, 80, 1.983, pp.583ss.

que la cultura occidental "especialmente en los últimos doscientos años, ha sido considerablemente más fluida, charlatana y traviesa de lo que uno podría sospechar leyendo a Heidegger o Derrida"<sup>52</sup> y de que los avances sociales de la moderna historia occidental acaso tengan con la filosofía una deuda no demasiado grande y, en cualquier caso, inferior a la contraída con segmentos económicosociales y culturales más modestos que los filosóficos pero, sin embargo, más eficaces que los altos vuelos metafísicos para la forja del espíritu europeo como lugar de convivencia solidaria<sup>53</sup>.

A partir de aquí, Rorty se vuelve contra aquellas llamativas aspiraciones posmodernistas que buscan hacer de la superación de la tradición filosófica la tarea por excelencia de nuestro tiempo, una tarea que no puede ser por más tiempo retrasada<sup>54</sup> y que da por descontado que es imperiosamente necesario "librarse de las palabras de la tribu, abjurar de ellas completamente porque están contaminadas con las necesidades de una comunidad repudiada" y porque son ellas las que, en última instancia, han creado tan abyectas necesidades. Es este supuesto el que resulta insamitable para el pragmatismo rortiano, el cual no ve, por ello, ninguna urgencia en exorcizar la tradición filosófica como si ésta hubiera resultado ser "un fracaso extremadamente importante" en lugar de, como quiere Rorty, una "digresión sin importancia" en el marco de la cultura europea moderna<sup>55</sup>.

A la vista de lo dicho, si algo de aceptable encierra, e nuestro juicio, la modestia del alcance del quehacer filosófico rortiano ha de ser la renuncia de Rorty a erigir la Razón filosófica en el juez único de la cultura y de la tradición occidentales, siempre que no olvide que, para Rorty, una renuncia tal no significa que hayamos de ver como radicalmente pervertidos todos los productos y todos los textos de aquella cultura y de aquella tradición, a las cuales hubiéramos de rechazar sin más, si es quisiéramos seguir las radicales propuestas del posmodernismo filosófico. En lugar de ello, lo que Rorty propone es utilizar y servirse de aquellos textos de nuestra cultura occidental que nos puedan ayudar a hacer que la filosofía ponga en pie "bellos modos de armonizar intereses, en lugar de

52. Cfr. *Deconstruction and Circumvention, a.c.*, pág.15. La insistencia en la idea de lo cultura y de lo filosófico como juego carente de importancia transcendentamente significativa es la tesis recurrente de "The Priority of Democracy to Philosophy", en Peterson, M. - Vaughan, R., eds., *The Virginia Statute of Religious Freedom* (Cambridge, Cambridge University Press, 1.988) (hay trad. cast.).

53. Cfr. *Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad, a.c.*, pág.266; *Postmodernist Bourgeois Liberalism, a.c.*, pp.585ss.; "Taylor on Self-Celebration and Gratitude", en *Philosophy and Phenomenological Research*, 54, 1.994, pp.197-201. Acerca de lo aquí planteado por Rorty, vid. Kolenda, K., *Rorty's Humanistic Pragmatism. Philosophy democratized* (Tampa. University of South Florida Press, 1.991).

54. Cfr. *ibid.*, pág.272; *Deconstruction and Circumvention, a.c.*, pág. 20; *Postmodernist Bourgeois Liberalism, a.c.*, pp.583-585.

55. Vid. acerca de estos planteamientos rortianos, Nielsen, K., *After the Demise of Tradition. Rorty, Critical Theory, and the Fate of Philosophy* (Boulder, Colo., Westview Press, 1.991).

modos *sublimes* de apartarse de los intereses de los demás", dando por bueno el abandono de metanarrativas acerca de la emancipación de *la humanidad* o de las perspectivas foucaultianas de futuro para centrarse en el círculo, más estrecho y pedestre, de los intereses del *presente* y de los "asuntos concretos de los problemas cotidianos de la comunidad de cada cual"<sup>56</sup>.

Renunciar rortianamente a adentrarnos en el templo de la Razón ( con mayúscula) puede ser un buen ( o malo) programa filosófico, pero, al fin y a la postre, *filosófico*. Se busca, con ello, abandonar el sueño ilustrado de que podemos llegar a disponer de un criterio que nos permita entrar en contacto con la Verdad, dejando también atrás la ilusión de que una determinada clase de intelectuales (los filósofos) estén en posesión del *secretum secretorum* por excelencia, el de decidir qué áreas culturales "gozan de una relación especial con la realidad" (CP,xxxviii-xxxix). Al reaccionar contra estas viejas, e ilusorias, aspiraciones, lo que el neopragmatismo rortiano quiere, en definitiva, es que no sucumbamos a la tradicional tentación de convertir la filosofía en Filosofía (CP,xlii). Ante ello, hemos de volver, por nuestra parte, a lo ya dijimos anteriormente, a analizar con toda precaución las consecuencias que Rorty pretende extraer de un programa de este estilo. Estas consecuencias pueden cifrarse en la convicción rortiana de que la cultura post-positivista está llamada a ser la sucesora de la visión científico-ilustrada del mundo, del mismo modo que ésta dio al traste con la concepción religiosa de la realidad (CP,xxvii), con lo que Rorty está apostando por la desaparición de la filosofía como *disciplina especializada* ( pero no de *la filosofía sin más*<sup>57</sup> ) en el futuro, un futuro del que Rorty no duda en decir que será "mejor" que los tiempos actuales, en consonancia con la línea de *progreso* que ha caracterizado el acontecer histórico de la cultura occidental.

No está nada claro, sin embargo, que los patrones de secularización del mundo moderno hayan significado el agostamiento de la cultura religiosa de la tradición occidental

---

56. Vid. "Cosmopolitisme sans émancipation. Réponse a Jean-François Lyotard", en *Critique*, 584, 1.985, pp.569ss.; "Pragmatism without Method", en Kurtz,P., ed., *Sidney Hook. Philosopher of Democracy and Humanism* (Buffalo, Prometheus Books,1.983) pp.259-273. Para un planteamiento alternativo al de aquí propuesto por Rorty, vid. Janik,A., *Sryle, Politics and the Future of Philosophy* (Norwell, Kluwer, 1.989).

57. Así lo confirma explícitamente el propio Rorty, para el cual, del mismo modo, que hablar de "la muerte de la novela" no significa más que la desaparición de *un* determinado género de novela, hablar de "la muerte de la filosofía" no va más allá de referirse a *un* determinado tipo de filosofía, pero no *de la filosofía en sí* y ello porque "ninguna definición de "filosofía" puede abarcar a Carnap y a Rawls, al primer Hegel y al último Wittgenstein, a Derrida y a Habermas, y aislar además algo lo suficientemente coherente como para tener un "final": cfr. *Habermas, Derrida, and the Functions of Philosophy, a.c.*, pág.449. Una interesante crítica de las diferentes funciones que Rorty ha venido otorgando a la tarea filosófica a lo largo de su obra puede verse en Bhaskar,R., *Philosophy and the Idea of Freedom, o. c.*, pp.129ss.

ni que, por consiguiente, tengamos garantía alguna de que los supuestos "post-Filosóficos" del pragmatismo rortiano vayan a dar lugar al abandono de la cultura científico-positivista creada por el Occidente ilustrado. Y menos clara aún está la creencia rortiana de que esta visión lineal de la historia de la cultura occidental sea realmente subsidiaria de un proceso de progreso siempre creciente.

En lugar de ello, Rorty probablemente haría bien en no cerrar los ojos a una concepción de nuestra historia cultural que ha llevado a nuestro tiempo a convertirse en un complejo entramado de plurales lenguajes (religioso, científico, post-positivista) entrecruzados entre sí de modo hartamente complejo, dando lugar a una situación cuyo análisis y clarificación siguen exigiendo que la tarea filosófica vaya más allá de aquella "digresión sin importancia" que le asigna Rorty de un modo hartamente simplista, algo que corre, por lo demás, el riesgo que acabe desvirtuando lo que de interesante pudiera aportar el pensamiento rortiano a una filosofía acorde con las necesidades y exigencias de nuestro tiempo, que son precisamente las necesidades y exigencias a las que Rorty se remite de modo continuado. Lo que está por ver es si con los mimbres aportados por el pensamiento rortiano puede llegarse a elaborar un programa filosóficamente aceptable para un cometido tal. Y aunque, en nuestra opinión, haya razones más que suficientes para dudar de que el pensamiento rortiano sea capaz de ofrecer un programa de estas características, ello no nos debe conducir, sin embargo, a ignorar unos planteamientos en los que, como pudiera ser el caso de Rorty, pueden encontrarse algunas vetas valiosas que, una vez convenientemente adecentadas, convendría tener en cuenta para dar los primeros pasos en pos de aquella renovación del sentido de lo filosófico que la cultura de nuestro tiempo está reclamando insistentemente.