

Ágora

Pragmatismo y virtudes liberales en la filosofía de Rorty*

Daniel Kalpokas

This paper discusses the rortian thesis that Enlightenment rationalism has become an impediment to the preservation and progress of democratic societies. Firstly, it analyses the political implications of the pragmatist theory of truth; secondly, it considers the problem of a philosophical foundation of liberalism and the utility of the rortian theory of redescription; finally, it draws a conclusion about Rorty's philosophical political programme. The main thesis of the article is that rationalism (or, at least, a version of it) is a necessary element for the dynamics of liberal societies.

En *Philosophy and the Mirror of Nature* Rorty presentó su impresionante crítica de la epistemología. Allí, los blancos de su ataque eran el fundacionismo y la concepción del conocimiento que lo había hecho posible: el representacionismo. El objetivo del libro era socavar la confianza que se tiene en la mente como algo acerca de lo cual puede haber un conocimiento *a priori* que permita determinar, independientemente de toda investigación empírica, los límites del conocimiento. Asimismo, pretendía cuestionar la idea de que el conocimiento tiene fundamentos, y que puede haber una teoría filosófica, en sentido estricto, acerca de ellos. En lugar de la noción de verdad como confrontación con el mundo, Rorty proponía un modelo conversacional del conocimiento. Cuando entendemos que

* Una primera versión de este trabajo fue leída en el XIV Congreso Interamericano de Filosofía y X Congreso Nacional de Filosofía en Puebla, México, agosto de 1999.

el problema de la justificación de la creencia es cuestión de justificación social, conversacional, y no de exactitud de la representación, podemos dejar a un lado la imagen de la mente como espejo de la naturaleza. Por eso dice Rorty: “si entendemos las reglas de un juego de lenguaje, entendemos todo lo que hay que entender acerca de por qué las jugadas en ese lenguaje son hechas”¹. Desde entonces, Rorty ha articulado esta concepción conversacional del conocimiento con algunas ideas de James y Dewey para hacer valer al pragmatismo como una filosofía antifundacionista y antirrepresentacionista. En este trabajo quisiera examinar algunas consecuencias que se siguen de esta concepción del conocimiento para la teoría política liberal. Más específicamente, voy a discutir la tesis de Rorty según la cual la adopción de una filosofía pragmatista, historicista y antirrepresentacionista contribuiría a un perfeccionamiento de las instituciones liberales. Procederé en tres etapas: primero consideraré las implicancias políticas de la concepción pragmatista de la verdad; en segundo lugar, me ocuparé del problema de la fundamentación filosófica de las instituciones y principios políticos liberales. Finalmente, a modo de conclusión, presentaré algunas consideraciones acerca de las ventajas y desventajas para la política liberal que se desprenden de la adopción del pragmatismo rortiano.

Verdad pragmática y liberalismo

En el núcleo del vocabulario alternativo sugerido por Rorty se encuentra la noción pragmatista de la verdad tal como la definiría James. El término “verdadero” no es más que un cumplido que se hace a ciertas oraciones que cumplen su cometido y que encajan con otras que también lo hacen. De acuerdo a Rorty, no debemos preguntarnos si un enunciado refleja la realidad, sino qué consecuencias prácticas se seguirían de creerlo como verdadero. “Verdad”, pues, es el nombre que damos a toda creencia que resulta beneficiosa. De ahí que no haya diferencia pragmática alguna entre “da resultado porque es verdadero” y “es verdadero porque da resultado”. La idea de un emparejamiento entre enunciados y fragmentos de realidad carece de sentido pues no tenemos un acceso al mundo independientemente de nuestro lenguaje. Lo único que podemos hacer

¹ RORTY, R.: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press, New Jersey, 1979. p. 174.

es contrastar creencias con otras creencias, ya que toda referencia es interna a nuestra concepción del mundo. El lenguaje no es un medio de representación situado entre el hombre y el mundo sino una herramienta eficaz para hacer frente al entorno². De este modo, Rorty sustituye las cuestiones acerca de la adecuación de la representación por una imagen causalista del lenguaje. Las teorías son concebidas como instrumentos útiles, pero no se puede explicar esta utilidad aludiendo a la supuesta concordancia entre nuestras representaciones y la realidad. Simplemente constituyen herramientas con las que redescubrimos el mundo en vistas de nuestros intereses. De ahí que tampoco quepa esperar un método de decisión racional para criticar y seleccionar vocabularios. Sin la intuición realista según la cual la confrontación con el mundo podría determinar qué vocabulario es el correcto, y sin principios o criterios trascendentales y universales que pudieran ofrecernos un terreno neutral a los distintos lenguajes, la idea de un cambio conceptual racionalmente justificado cede su lugar a un estudio comparativo de ventajas y desventajas prácticas que ésta o aquella redesccripción pudiera ofrecer en vistas de intereses previamente determinados.

La objeción obvia a este tipo de planteo, de la cual es conciente el propio Rorty, es la siguiente: si la verdad ha de entenderse en términos de utilidad para ciertos propósitos, ¿qué impide que un Hitler o un Stalin llamen verdaderas a sus creencias totalitarias acerca de la sociedad?³. Esta objeción es particularmente acuciante para Rorty pues él mismo ha establecido una estrecha conexión entre el pragmatismo y las promesas liberales de una disminución de la crueldad y la humillación⁴. A modo de respuesta Rorty ha argumentado, en

² En su crítica de la concepción representacionista del lenguaje Rorty desarrolla los argumentos de Davidson contra el dualismo esquema conceptual-contenido. Cfr., *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, chap. 1 y *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, chap. 1.

³ Rorty lo plantea en los siguientes términos: “¿No es cierto que, como el irracionalista, el pragmatista afirma que que estamos en una situación privilegiada sólo por ser quienes somos? Además, ¿no es cierto que la idea de que sólo cabe caracterizar la verdad como ‘la superación de lo hecho hasta ahora’ entraña el mayor de los peligros? ¿Qué ocurriría si el pronombre ‘nosotros’ denotase el estado descrito por Orwell?” *CP*, p. 255.

⁴ En algunos casos parece relacionar la metafísica con formas antidemocráticas de hacer política. En contraposición a esto, el pragmatismo aparece como la filosofía que mejor se adecua al liberalismo y a la democracia. Cfr. RORTY, R., *Achieving our Country*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press,

sintonía con Habermas, que la verdad en sentido pragmatista sólo es aplicable al resultado de una conversación libre de distorsiones, y que los estados totalitarios son, precisamente, los ejemplos paradigmáticos de distorsión⁵. Pero Rorty no quiere comprometerse con los principios de la pragmática universal de Habermas. Pretende hacer valer la noción de “comunicación no distorsionada” en términos etnocéntricos: “‘no distorsionada’ significa emplear *nuestros* criterios de relevancia, donde *nosotros* somos aquellos que hemos leído y ponderado a Platón, Newton, Kant, Marx, Darwin, Freud, Dewey, etc.”⁶. Esta respuesta, sin embargo, no es satisfactoria por varias razones: para empezar, esta tradición a la cual apela Rorty no es homogénea (de hecho Rorty menciona a Platón y a Marx, con quienes disiente expresamente en cuestiones filosóficas y políticas). De modo que la cuestión de quién ha de definir la tradición en la que se inserta el “nosotros” resulta ser una cuestión previa para la cual Rorty no ofrece respuesta alguna. En efecto, ¿qué impide que el “nosotros” como comunidad de referencia última sea definida ya no por Jefferson, Rawls o Rorty, sino por un Mussolini, o un Milosevic? ¿Qué impide que ellos apliquen *sus* propios criterios de relevancia para definir la comunicación libre de distorsiones? La objeción de que únicamente aquellos que detentan el poder serán los que definan los criterios sobre qué significa “no-distorsionada” sigue en pie⁷. Naturalmente, Rorty podría evitar estas consecuencias que se siguen de su planteo si renunciara a la idea de la tradición propia como instancia última de apelación e introdujera criterios que determinaran universal y normativamente el significado de “conversación no distorsionada”; pero Rorty rechaza explícitamente esta estrategia pues a sus ojos supone una remisión a instancias absolutas (la voluntad de Dios, el tribunal de la razón pura, etc). No hay punto intermedio alguno entre las pretensiones fundacionistas de escapar de la historia y de la propia cultura y el historicismo radical. Con ello la respuesta de Rorty suscita otro problema: al apelar a la propia tradición como instancia última de legitimación suprime el espacio lógico, por así decirlo, desde el cual poder juzgarla racionalmente. En efecto, si lo

1998, especialmente la primera conferencia “American National Pride: Whitman and Dewey”.

⁵ Cfr. RORTY, R., *CP*, p. 173.

⁶ *Ibid.*, p. 173.

⁷ Esta es la objeción presentada por Rachel HALIBURTON en “Richard Rorty and the problem of cruelty”, *Philosophy and Social Criticism*, vol. 23, no 1, 1997, p. 49-69.

que en nuestra comunidad está en vigor es *ipso facto* adecuado para determinar las condiciones de una comunicación no distorsionada, ¿cómo se explica entonces que podamos corregir y mejorar nuestros criterios que rigen la comunicación? Ciertamente, Rorty reconoce que la introducción de nuevas sugerencias siempre es posible, pero la cuestión aquí radica en saber con qué hemos de comprometernos al aceptar esas nuevas sugerencias como *mejoras* a las ideas que ya poseemos. La mera diversidad de opiniones no explica por sí misma el carácter normativo implicado en nuestras preferencias cuando hablamos de “aprendizaje” o “corrección”, pues lo que aquí está en juego es la remisión a criterios o razones que hemos omitido en su momento y cuyo reconocimiento posterior puede ayudarnos a juzgar como falso o equivocado lo que en el pasado tomábamos por verdadero o correcto⁸. Con todo, no es casual que Rorty no de una respuesta a esto: tal cosa presupone una distinción entre realidad y apariencia, entre afirmar que “p” y “creo que p” que Rorty rechaza explícitamente⁹. Sólo que entonces no es claro cómo puede darse cobro al reformismo liberal propugnado por el filósofo norteamericano, pues podría darse el caso de que la articulación liberal de los ámbitos público y privado, por ejemplo, no fuera más que una forma sumamente imperfecta de hacer valer los valores de igualdad, tolerancia y libertad¹⁰. Pareciera, pues, que sólo en el caso de que

⁸ Ciertamente, ello supone por lo pronto dos cosas al menos: la idea de un mundo único compartido, sin la cual nuestra capacidad de reconocer las mismas entidades bajo diferentes descripciones se esfumaría; y la idea de que la verdad es una, sin cuya presuposición no podríamos, a mi juicio, hablar de “corrección” o “aprendizaje”. Desde mi punto de vista, con su reducción de la verdad a utilidad para ciertos propósitos, lo que hace Rorty es precisamente negar este segundo supuesto. Para una discusión pormenorizada de esta cuestión, Cfr. HABERMAS, J., “El giro pragmático de Rorty”, *Isegoría*, no 17, 1997.

⁹ Rorty reconoce que hay un uso de advertencia del término “verdadero” que aparece cuandocemos que un enunciado puede estar justificado aunque quizá no sea verdadero; pero interpreta esta situación, no en el sentido de las idealizaciones al estilo Putnam, Peirce o Habermas, sino como una señal de que otra comunidad, el día de mañana, podría tener por justificado un enunciado distinto. Cfr. RORTY, R., “Hilary Putnam and the Relativistic Menace”, *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998. Sin embargo, el problema que, en mi opinión, suscita la respuesta de Rorty es que no termina de explicar por qué aquello que será sostenido como justificado por una comunidad futura ha de entenderse como una *mejora* o *corrección* de lo que hoy, en nuestra comunidad, tenemos por verdadero.

¹⁰ Con esto no pretendo llevar adelante una crítica del liberalismo, sino simplemente señalar que si la política reformista por la que aboga Rorty ha de ser

conserváramos la distinción entre lo que está fácticamente reconocido como válido y lo que es digno de ser reconocido como tal, es decir, entre lo que “nosotros” creemos que es verdadero y lo que realmente lo es, cabría hacer plausible una política de reformas racionalmente motivada.

¿Fundamentación o redescrición?

En *Contingency, irony, and solidarity* Rorty elabora la tesis, ya sostenida por Nietzsche, Horkheimer y Adorno, según la cual el racionalismo de la Ilustración, en su desarrollo histórico, se habría autocancelado víctima de su propia dinámica destructiva. Pero, a diferencia de los autores mencionados, Rorty sostiene que el liberalismo puede sobrevivir perfectamente a su fundamentación filosófica. La idea de que debe haber fundamentos para la política es, a los ojos de Rorty, un resultado del cientificismo de la Ilustración, el cual, a su vez, fue un residuo de la necesidad religiosa de tener proyectos humanos avalados por una autoridad no humana¹¹. Para desarrollar esta tesis, Rorty distingue entre “liberalismo burgués postmoderno” como conjunto de prácticas, esperanzas y creencias típicas de las democracias Occidentales, y lo que llama “liberalismo filosófico”, entendido como una colección de principios filosóficos destinados a fundamentar las esperanzas liberales¹². En su utopía liberal el primero se desprende del último para dar lugar a una cultura poetizada, donde la figura central está constituida por el poeta fuerte de Bloom (y no por el científico o el sacerdote). En una cultura así, donde el ironismo fuera universal¹³, la filosofía ya no tendría un lugar central: no sería el fundamento sobre el cual se yergue el resto de las áreas culturales. La teoría cedería el paso a la narrativa, la fundamentación a la redescrición. El vocabulario del racionalismo (centrado en oposiciones tales como razón-pasión, absolutismo-relativismo y moralidad-prudencia) sería reemplazado por uno pragmático y abierto a constantes posibilidades de redescrición. El pragmatismo serviría como “el vocabulario de un maduro (des-cientificado, des-filosofiza-

posible, entonces la aceptación de la tradición no puede ser la última palabra en este asunto.

¹¹ RORTY, R., *CIS*, p. 52.

¹² RORTY, R., “Postmodernist bourgeois liberalism”, RORTY, R., *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

¹³ RORTY, R., *CIS*, p. xv.

do) liberalismo ilustrado”¹⁴. La literatura y la política serían los ámbitos culturales centrales de la utopía rortyana (y no la ciencia o la filosofía).

Ahora bien, ¿por qué cree Rorty que el racionalismo de la Ilustración se ha convertido en un obstáculo para la preservación y el progreso de las sociedades liberales? ¿Por qué cree que las instituciones liberales estarían mejor servidas por un vocabulario pragmatista?¹⁵ Una de las razones radica en lo que Rorty denomina “libertad como reconocimiento de la contingencia”: la fidelidad a las más altas esperanzas de uno no obstante el reconocimiento del carácter contingente del vocabulario en el que se expresan¹⁶. Esta es la principal virtud de una sociedad liberal tal como la imaginada por Rorty. Pero, ¿por qué iría en provecho del liberalismo el que nos curáramos de “la profunda necesidad metafísica”? En este punto, Rorty define a una sociedad liberal como aquella cuyos ideales se pueden alcanzar por medio de la persuasión antes que por medio de la fuerza, por la reforma antes que por la revolución y por el enfrentamiento libre y abierto de las actuales prácticas lingüísticas o de otra naturaleza con las sugerencias de nuevas prácticas¹⁷. Pero estos encuentros libres y abiertos no deben justificarse por su eficacia en la búsqueda de la verdad, sino que deben fomentarse por sí mismos. Una sociedad liberal es aquella que se caracteriza por llamar “verdadero” a todo lo que resulta de tales encuentros¹⁸. En este sentido, Rorty piensa que fundamentar esta práctica va en detrimento de la libertad liberal puesto que supone un orden natural de temas y argumentos que es anterior a la confrontación entre nuevos y viejos lenguajes a la vez que no toma en cuenta sus resultados. Conforme a ello distingue entre conversación y argumentación¹⁹. Esta última supone un vocabulario común gracias al cual es posible alcanzar un consenso racional y apunta, en última instancia, a una meta natural: la verdad. En contraposición, la conversación se define como un proyecto típicamente europeo, carece de garantías epistemológicas y no tiene a la verdad por meta. La conversación es un fin en sí misma pues encarna las virtudes socráticas de disposición al diálogo, a escuchar a los demás y a medir las consecuencias que sobre el resto tienen nuestras accio-

¹⁴ Ibid. p. 57.

¹⁵ Ibid., cap. 3.

¹⁶ Ibid., p. 46.

¹⁷ Ibid., p. 60.

¹⁸ Ibid., p. 52.

¹⁹ RORTY, R., *CP*, p. 171.

nes²⁰. La investigación no posee ningún límite que venga determinado *a priori* por la naturaleza de los objetos, de la mente o del lenguaje. Los únicos límites concebibles, desde el punto de vista pragmatista e historicista de Rorty, son los que nos imponen nuestros propios pares en la conversación²¹. Con todo, no es claro por qué el “todo vale” sugerido por Rorty²² podría acomodarse mejor a las libertades liberales que sus alternativas peirceanas, habermasianas o apelianas, pues lo que estas últimas plantean no es más que un conjunto de condiciones formales-procedimentales dentro de las cuales únicamente tiene sentido la discusión de potencialmente cualquier contenido. No es preciso suponer, al menos para el caso de Peirce y Habermas, que esas condiciones son *a priori*; bastaría con suponer que constituyen el producto de un largo proceso de la humanidad en el sentido de lo que Habermas llama “las ciencias reconstructivas”²³ o en el de que Dewey hablaba de la lógica²⁴. Aceptar reglas de argumentación como las que provee la lógica o formas de investigación reputadas (como el método científico) no significa recaer en la metafísica, ni transgredir los límites que nos imponen nuestros pares conversacionales ni bloquear el camino de la investigación, sino simplemente dar crédito a ciertas formas de razonamiento y principios que históricamente han probado su efectividad para ciertos propósitos: en este caso, la determinación de la creencia verdadera. En última instancia, estos autores no fijan la agenda de la conversación en mayor medida que Rorty cuando define al liberalismo como el repudio de la crueldad y cuando confina al quehacer poético del ironista en los estrictos límites de la privacidad²⁵.

²⁰ Ibid., p 172. En otro lugar Rorty afirma que la meta de la investigación no es la verdad sino “generar un consenso sobre los fines que deben alcanzarse y los medios a emplear para alcanzarlos”. RORTY, R., “Relativismo: el encontrar y el hacer”, PALTÍ, E., *Giro lingüístico e historia intelectual*, Bs As, Universidad Nacional de Quilmes, 1998. Cfr también “Is truth a goal of Inquiry? Donald Davidson versus Crispin Wright”, RORTY, R., *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

²¹ Dice Rorty: “Aceptar la contingencia de los puntos de partida significa aceptar como única guía el legado de nuestros prójimos y nuestra conversación con ellos”, *CP*, p. 166.

²² RORTY, R., *CIS*, p. 52.

²³ Cfr. HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987 y *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985.

²⁴ DEWEY, J., *La reconstrucción de la filosofía*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986, cap. VI.

²⁵ Sin duda, quedaría por aclarar qué aspecto tendría una conversación en

La búsqueda de la verdad por sí misma, el intento de hallar una teoría que unifique la autonomía personal y la justicia constituye una de las razones principales por la cual Rorty cree que la metafísica es incompatible con el liberalismo. En su lugar, sugiere una distinción tajante entre lo público y lo privado a fin de hacer justicia a las libertades individuales y al *desideratum* liberal de evitar la crueldad. Pero ninguno de los autores mencionados arriba pretende reunir en la teoría lo público y lo privado. En mi opinión, lo que sus posiciones sugieren es que no sólo no hay problema alguno en ser liberal sin ser ironista sino que, además, es preciso mantener la referencia a la verdad si queremos dar cuenta satisfactoriamente del progreso social. En efecto, ¿de qué modo cabría llevar adelante una política de reformas, (de fuerte tono experimentalista, como sugiere Rorty) si la búsqueda de la verdad quedara excluida en el proceso? Únicamente porque algunas alternativas nos parecen mejores que otras, y porque mantenemos una referencia a la verdad más allá de cualquier consenso fáctico podemos ir mejorando nuestros estándares de racionalidad, sistemas de distribución de cargas sociales, etc. Dicho en otros términos, sólo si nos tomamos en serio el uso de advertencia del término “verdadero” señalado por Rorty²⁶ (esto es, si no lo interpretamos en un sentido meramente convencionalista y etnocéntrico) cabría plantear y desarrollar procesos de aprendizaje que den cuenta de y apunten a lo que Rorty denomina “progreso social”.

Otra razón por la cual Rorty aboga por el pragmatismo frente al racionalismo radica en su convicción de que ninguna fundamentación filosófica del liberalismo es posible²⁷. Y esto, por razones estrictamente filosóficas. La objeción que Rorty dirige a cualquier intento de fundamentación es que ello precisa postular alguna noción de “naturaleza humana”, esto es, la idea de un yo central, ahistórico y transcultural que se halla, por así decirlo, más allá de todo lenguaje y toda cultura particulares. Pero, según Rorty, no hay forma de elevarse por encima del lenguaje, de la cultura, de las prácticas y de

donde “todo vale”, en donde las condiciones pragmáticas del diálogo elucidadas por Habermas y Apel, y las leyes de la lógica son también materia de discusión.

²⁶ RORTY, R., “Pragmatism, Davidson and Truth”, *ORT*, p. 128.

²⁷ Resulta interesante contrastar esta tesis de Rorty con la sostenida por Dewey. Según Putnam, podemos hallar en Dewey una justificación filosófica de la democracia liberal, donde ésta no constituye una forma de vida social entre otras, sino que es “la condición previa para la aplicación plena de la inteligencia a la solución de los problemas sociales”, PUTNAM, H., *Cómo renovar la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 247.

las instituciones que uno ha adoptado²⁸. Sin un punto arquimédico exterior al lenguaje desde el cual fundamentar nuestras creencias como un todo lo único que podremos obtener es una justificación circular de nuestras prácticas: “Una justificación circular de nuestras prácticas, una justificación que hace que un rasgo de nuestra cultura luzca bien remitiendo a otra o comparando nuestra cultura individualmente con otras por referencia a nuestros propios estándares, es la única clase de justificación que lograremos”²⁹. Con ello Rorty concede que el liberalismo no puede ser defendido argumentativamente frente a sus enemigos nazis o marxistas, pues cada uno de los contendientes argumentará circularmente a partir de sus propias premisas y de su propio vocabulario³⁰. Lo único que podría hacerse en esos casos es una comparación entre los distintos intentos de organización social para evaluar las ventajas y desventajas prácticas que se siguen de su adopción³¹. Pero esto no constituye ninguna fundamentación filosófica, pues ello exigiría, según Rorty, una apelación explícita a criterios neutrales a los vocabularios en disputa en virtud de los cuales evaluar cuáles de ellos se ajustan mejor a la “racionalidad humana”. Rorty acepta que tales comparaciones pueden ayudarnos a modificar nuestras creencias, pero sólo aquellas cuya modificación no es incompatible con las creencias “básicas” del liberalismo (por ejemplo, la distinción público-privado o la eliminación de la humillación y el dolor). De ahí que reduzca el enunciado “¿Por qué evitar la crueldad?” a este otro: “¿Cómo evitar la crueldad?”, y el enunciado “¿Por qué ser liberal?” a “¿Qué contribuye con nuestras instituciones liberales?”. No es casualidad, pues, que una evaluación crítica de los fines perseguidos por la comunidad liberal ceda el paso a una aceptación lisa y llana de la propia tradición. En ello consiste, precisamente, la aceptación radical de la contingencia (en oposición a la pretensión racionalista fundacionista).

²⁸ Ibid., p. 50.

²⁹ Ibid., p. 57.

³⁰ Ibid., p. 53-54. En “Trotsky y las orquídeas silvestres” Rorty dice: “Una cosa es decir, falsamente, que no hay nada que elegir entre los nazis y nosotros. Otra es afirmar, correctamente, que no existe un terreno neutral y común al cual un experimentado filósofo nazi y yo podamos recurrir para solventar nuestras diferencias. Ese nazi y yo siempre nos atacaremos poniendo en cuestión cuestiones cruciales y argumentando circularmente”, RORTY, R., *Pragmatismo y política*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 41.

³¹ RORTY, R., *CIS*, p. 53.

Ahora bien, con respecto al argumento de la circularidad de toda fundamentación cabe hacer tres observaciones: primero, aunque fuera cierto que no podemos escapar del *conjunto* de nuestras creencias que constituyen nuestra tradición, de aquí no se sigue naturalmente que no podamos cambiar *algunas* de ellas; y éstas, llegado el caso, bien podrían ser creencias que para Rorty resultan definitorias de nuestra tradición. Una vez más nos encontramos con el problema de cómo y quién define nuestra tradición: ¿es la distinción público-privado la que define nuestro vocabulario final, o simplemente los ideales de igualdad y libertad (lo cual no nos compromete necesariamente con el liberalismo)? Segundo: del hecho de que toda justificación sea en cierto sentido circular, esto es, un asunto de coherencia interna con el resto de nuestras creencias, todavía de aquí no se sigue que ella deba ser restringida a juegos de lenguaje particulares. Si es cierto que la imagen de esquemas conceptuales inconmensurables es incoherente (tal como Rorty sostiene siguiendo a Davidson), si, por tanto, debemos aceptar un cúmulo de creencias compartidas entre culturas y vocabularios distintos, luego no se ve por qué la justificación racional debería restringirse a juegos de lenguaje particulares. En efecto, si se rechaza, como hace Rorty, la tesis idealista según la cual los usuarios de lenguajes diferentes habitan mundos distintos y se acepta, por ende, que siempre pueden, en principio, entenderse, luego pareciera no haber ninguna razón que *a priori* excluya la posibilidad de un consenso racional universal. Tercero: del hecho de que no podamos escapar del lenguaje no se sigue, en mi opinión, que cualquier justificación esté condenada a ser circular (al menos no en el sentido de Rorty), pues a menos que aceptemos que dado un lenguaje éste determinará por sí mismo la validez de todos los enunciados que hagamos en él³², las creencias que sustentemos deberán mostrar su verdad y utilidad en nuestro

³² Curiosamente, esta concepción autoconvalidante de los vocabularios aparece en un pasaje de *CIS*: "La dificultad con los argumentos contra el uso de un vocabulario familiar y consagrado por el tiempo es que se espera que ellos sean formulados en ese mismo vocabulario. Se espera que ellos muestren que los elementos centrales en ese vocabulario son 'inconsistentes en sus propios términos' o que se 'deconstruyen a sí mismos'. Pero eso *nunca* puede ser mostrado. Cualquier argumento según el cual nuestro uso familiar de un término familiar es incoherente, vacío, confuso, vago o 'meramente metafórico' está limitado a ser no conclusivo y una petición de principio. Pues tal uso es, después de todo, el paradigma del habla coherente, significativo y literal. Tales argumentos son siempre parásitos de, y abreviaciones para afirmar que un mejor vocabulario es adecuado", p. 8-9.

trato con el mundo. La posibilidad de ponerlas a prueba y ver si el mundo se comporta como ellas dicen nos abre las puertas a un enjuiciamiento racional del vocabulario que estamos manejando al tiempo que nos puede dar razones para cambiarlo por otro que consideremos más efectivo.

Por otra parte, la concepción de Rorty sobre la naturaleza de los vocabularios presenta todos los rasgos de lo que Popper llama "el mito del marco"³³. La consecuencia más evidente de este mito es la que aparece explícitamente en Rorty: a saber, la de que no es posible una discusión crítica o racional salvo entre aquellos que comparten un mismo marco. Por ende, el propio marco se sustrae a toda discusión crítica. Ello parece condenar al pragmatismo rortyano a un fundacionismo convencionalista que lo sitúa por debajo del nivel del falibilismo profesado por Peirce³⁴. En efecto, si se acepta que la verdad es relativa al lenguaje en que se enuncia y, al mismo tiempo, que la noción de racionalidad sólo tiene sentido al interior de un juego de lenguaje, luego no se ve cómo podría criticarse racionalmente ni cómo podría juzgarse la corrección de ese mismo lenguaje. Puesto que "las nuevas metáforas son causas, pero no razones para los cambios de creencia"³⁵, los cambios de vocabulario se sustraen a toda explicación que dé cuenta del proceso racional interno que motiva las crisis y surgimiento de nuevos juegos de lenguaje. En este caso, el reformismo liberal ponderado por Rorty parece marchar a la deriva, sin ninguna orientación racional que defina estrategias de cambios en sociedades supuestamente abiertas. La situación se agrava dado que Rorty también afirma que "cualquier cosa puede hacerse parecer buena o mala a través de la redesccripción"³⁶ y que no hay una forma de trazar una distinción clara entre persuasión y fuerza³⁷. Como en el caso de la verdad pragmática, aquí también nos encontramos inermes frente a la posibilidad de que aquellos que detentan el poder definan a su antojo qué cuenta como crueldad y humillación³⁸. No se trata aquí del hecho trivial de que llegado el caso

³³ POPPER, K., *El mito del marco común. En defensa de la ciencia y la racionalidad*, trad., M.A. Galmarini, Barcelona, Paidós, 1997.

³⁴ Sobre esta objeción al planteo de Rorty, Cfr. SOSA, E., *Conocimiento y virtud intelectual*, México, FCE, 1992, p. 48-49.

³⁵ RORTY, R., *CIS*, p. 50.

³⁶ *Ibid.*, 73.

³⁷ *Ibid.*, p. 48.

³⁸ Richard Bersntein ha criticado este punto señalando el carácter abstracto de la demanda de evitar la crueldad que intenta hacer valer Rorty. Así no sólo la

nuestros argumentos, por más correctos que sean, podrían carecer de eficacia efectiva para torcer el rumbo de los acontecimientos, sino de que la concepción rortyana del lenguaje y la verdad directamente nos deja sin herramientas teóricas para oponernos a la simple fusión de verdad y poder.

Conclusión

Si lo dicho hasta aquí es correcto, entonces no hay buenas razones para pensar que una cultura pragmatizada y poetizada como la sugerida por Rorty contribuiría al perfeccionamiento de las instituciones liberales³⁹. El peligro de una unificación de lo privado con lo público está más cerca de la utopía ironista liberal que de las concepciones políticas de autores como Peirce, Habermas, Apel o Popper. Así pues, el racionalismo occidental (con sus debidas rectificaciones y reactualizaciones) parece ser hasta ahora tan indispensable para las sociedades liberales como en el siglo XVIII.

El reconocimiento de la contingencia es un hecho que, según Rorty, habla en favor de la cultura liberal. Pero la contingencia de la cual habla Rorty no es lo mismo que el falibilismo de Peirce, Popper o Habermas. Este último se halla siempre abierto a lo que Habermas denomina “coacción de las buenas razones”; esto es, apunta a una justificación universal. Como es manifiesto, no es éste el caso de

pregunta “¿Por qué no ser cruel?” queda sin respuesta en el ironismo rortyano, sino también esta otra: “¿Por qué tomas a éste y no a su opuesto como una instancia concreta de crueldad?”, BERNSTEIN, R., *The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Massachusetts, The MIT Press, Cambridge, 1992.

³⁹ Foelber sugiere que en el fondo la tesis de Rorty de reemplazar la metafísica por el ironismo y el historicismo no obedece a razones pragmáticas sino morales, esto es, no se trataría de que el historicismo y el pragmatismo resultan ser más útiles al liberalismo que la metafísica, sino más bien que Rorty considera que la autocreación poética posee un valor más alto que el respeto de los derechos humanos. Sólo que si fuera así, no sólo todo pasaría a depender de los ideales que cada cultura sustenta, como señala el propio Foelber, sino que además ello significaría sugerir un cambio de vocabulario para las sociedades liberales basado en un ideal de vida personal e idiosincrásico, esto es, significaría unir lo público con lo privado tratando de hacer prevalecer, como Rorty le achaca a Nietzsche, Heidegger y Foucault, el ideal de autonomía en la esfera pública. FOELBER, R., “Can an Historicist Sustain a Diehard Commitment to Liberal Democracy? The Case of Rorty’s Liberal Ironist”, *The Southern Journal of Philosophy* (1994), vol. XXXII.

Rorty. La contingencia se hace valer no sólo en el rechazo de las fundamentaciones últimas (pretensión que también se halla en el falibilismo), sino en el reconocimiento de que ciertos principios o creencias no son susceptibles de discusión racional. En este sentido, el liberalismo no puede ser fundamentado racionalmente por los propios liberales sin circularidad, y tampoco puede ser cuestionado racionalmente por los no liberales por las mismas razones. He sugerido que esta apelación a la contingencia, combinada con “el mito del marco” trae más problemas al reformismo liberal de Rorty que los que resuelve. No sirve de mucho deshacerse del fundacionismo si al fin de cuentas terminamos cayendo en un historicismo que nos deja sin la posibilidad de examinar críticamente nuestras creencias más fundamentales y el lenguaje en el que las formulamos. Detener la conversación alegando un fundamento irrecusable o detenerla porque nos hemos topado con nuestro vocabulario final, del cual ya no podemos dar cuenta, es práctica y políticamente lo mismo. En sociedades pluralistas como las modernas sociedades occidentales, donde diversos sectores sociales, a partir de juegos de lenguaje distintos, sustentan opiniones diferentes acerca de, por ejemplo, el sentido de los derechos fundamentales, la desobediencia civil o la relación correcta entre libertades individuales y justicia social, parecería más apropiado ser falibilista que ironista, estar abierto siempre al diálogo crítico, antes que limitarse a señalar “éste es mi vocabulario final” o a seguir una estrategia puramente retórica que, redescrición mediante, nos permite eludir las objeciones para permanecer fieles a nuestros puntos de vista.

Octubre 1999