

NOTAS

RICHARD RORTY: CUANDO LA FILOSOFÍA PIERDE SU LUSTRE DE ESPEJO (A propósito del trabajo "La filosofía crítica de Richard Rorty" de A.M. Celestini)

JOSÉ LUIS ARCE CARRASCOSO

Frecuentemente suele decirse que los momentos históricos que nos ha correspondido vivir son harto singulares, y, en rigor, puede darse por válida esta opinión ante el conjunto de contradicciones y paradojas a las que hoy nos vemos sometidos. Creemos, una vez más, vivir en el mejor de los mundos posibles, tal como preconizara Leibniz, y, sin embargo, surgen, por doquier, situaciones intolerables. El progreso y el refinamiento material e intelectual más depurado conviven con un panorama que en más de una ocasión se nos antoja dantesco. ¿Qué puede decir la reflexión filosófica ante situaciones similares, qué opinar ante esta interminable secuencia de imágenes que contradicen e imposibilitan cualquier grado de optimismo? Y, ¿qué seguir pensando, cuando una infinitud de modelos de pensamiento se nos antojan inoperantes y caducos? De nada parece servir la vuelta hacia los clásicos, comenzando a parecer inapropiado postular paradigmas que a lo largo de toda la modernidad se habían instaurado como principios intocables. No hay duda de que ya no es posible seguir construyendo parapetos intelectuales que se manifiesten teórica o prácticamente como instancias eficaces para apoyar nuestras ideas o creencias.

Pero, además, el sentimiento de que asistimos a una globalización y universalización en los proyectos políticos y económicos tropieza con un sinfín de nacionalismos emergentes que ponen en crisis y son el contrapunto de un proceso natural de racionalización que desde la aparición de los estados nacionales había venido siendo el predominante en toda nuestra cultura occidental, y que, se había venido concibiendo como conveniente a la vez que inevitable. Realmente la idea de progreso histórico montada desde una concepción trascendental de la razón, profundamente ilustrada, ha perdido su fuerza original comenzando a ceder su puesto a nuevos romanticismos, que florecen

no sólo en el campo del pensamiento político, sino también en la pintura, en la literatura, así como en las tradicionalmente llamadas ciencias del espíritu.

¿Qué papel corresponde entonces a la filosofía, ese saber que invariablemente ha perdurado a lo largo de toda la historia del espíritu de occidente, desde su nacimiento en Grecia, y que siempre ha conseguido remontar el vuelo, o resurgir de sus cenizas, sin quedar postrada y sin morir nunca? Tanto la filosofía académica como la mundana había venido jugando siempre con la idea de la posibilidad de quedar instaurada como un dispositivo teórico especial para funcionar como fundamento teórico y práctico. Para ello, en unos casos se había acudido a Dios, el cual operaba como clave de bóveda en la que mantener el orden del cosmos y en el que cumplirse el destino del hombre. Después, a partir del renacimiento, y con el advenimiento del planteamiento reflexivo cartesiano, la razón, el hombre como “sujeto”, habría de sustituir el modelo teológico, proponiéndose como nuevo fundamento renovado para cualquier propuesta de racionalización. Con el racionalismo comienza a abrirse espacio la idea de que lo racional es aquello que es puesto como tal por y desde la razón, desde la conciencia, desde la subjetividad. A partir de ese momento todo pareció en orden, hasta que, de pronto, en nuestra época más inmediata comienza a ponerse en crisis la idea de que la razón, tanto individual como trascendental y absoluta, es inoperante para proyectar ordenadamente, científicamente, un mundo que de hecho iba siendo conducido al caos.

Pues bien, dentro de este panorama aparece, como uno de sus hitos más significativos, la reflexión filosófica de Richard Rorty, que, al heredar todo el peso de una tradición de pensamiento crítico y reflexivo, lo somete a una especial deconstrucción, con la esperanza de dar paso a una nueva aurora que ahora se despierta más tenuemente y con menos brillo que en otras épocas de la historia, pero que, a pesar de su talante humilde, se promete como más efectiva. En una panorama de filosofía que podríamos llamar postanalítica, cuando el giro lingüístico parece alcanzar su cumplimiento más radical, entre el pragmatismo y la hermenéutica, este autor comienza a asombrarnos con una secuencia de trabajos que se mueven entre el pesimismo desengañado y la esperanza incierta, tiñéndose con una tonalidad criticista que, invariablemente, define toda su producción. El modo de hacerlo es el de situarse una vez más en la contingencia, en la diferencia, o, incluso, en la periferia, como vértices desde los que proponer una nueva forma de diálogo y conversación. De este modo, la filosofía, nuevamente es sometida a un proceso de reforma y depuración, pudiéndose decir, con toda precisión que, mediante una reflexión metafísica, queda posibilitada para poder pervivir, transformada, lejos de cualquier estructuración y premisa metafísicas. No estaría de más, según esto, retomar la frase del Tenorio, para volver a decir respecto de la filosofía ahora reformulada que “los muertos que vos matáis gozan de buena salud”, porque

en cualquier caso no puede hablarse de fallecimiento de esta actividad reflexiva que desde siempre nos ha venido acompañando como hombres que han hecho de la reflexión y tolerancia su forma de vida.

Ahora bien, la salud de esta vida renovada viene a tomar un nuevo talante, por el que se distancia de aquella tradición que, bien o mal, la posibilitaba y condicionaba. La filosofía toma aquí un nuevo estilo, incluso para distanciarse del pragmatismo hermenéutico que le ha servido de base. Por eso, G. Bello ha escrito que “basta la práctica de la conversación misma. En esto, en no tener que conectarla con la cadena de la necesidad, consiste la contingencia de la comunidad; y en poder hacerlo conversacionalmente reside el pragmatismo hermenéutico de Rorty que le ha enfrentado a la manera tradicional y establecida de entenderlo”¹. Es el mejor procedimiento para instaurar una “crítica ético-política” que toma el relevo a la meramente epistemológica, que había venido manteniendo su vigencia desde Descartes y que, tras muchas vicisitudes, llega hasta Wittgenstein, e, incluso, a la Teoría crítica de J. Habermas.

Todo este preámbulo surge cuando se reflexiona sobre el contenido del magnífico trabajo que sobre Richard Rorty ha llevado al cabo el Dr. Aldo Marcelo Celestini, y que tuvo su inicio en la investigación y redacción de su Tesis doctoral, defendida en la Universidad de Barcelona, bajo mi dirección, mereciendo la calificación de “Sobresaliente cum laude”. Y, para proceder en este sentido, no hay más remedio que, previamente a reparar y calibrar los aspectos más singulares del libro, por los que camina este trabajo de investigación, reparar, recordar la noción de Filosofía y el concepto de Crítica a los que el filósofo en cuestión alude de forma inequívoca y constante desde la aparición de sus primeros trabajos, y que, bajo diversos aspectos, le han venido acompañado a lo largo de toda su producción.

Antes que nada, hay que poner de relieve el sentido de la idea de “Filosofía” que maneja Richard Rorty y que desde su perspectiva postnaltica se extiende como un proyecto hermenéutico que procura su instauración sin espejos que, más que reflejar la realidad, lo que sirven es para impedir, con sus brillos y destellos, la posibilidad misma de instaurar un auténtico diálogo. Pero para proponer una idea acerca de lo que sea la filosofía misma, desde tales presupuestos, lo primero que viene a imponerse es el rechazo de un paradigma que se ha venido abajo, reconociendo su inoperatividad e inviabilidad. Para el pensador que nos ocupa, estamos situados en el fin de la reflexión filosófica, entendida epistemológicamente, como una versátil Teoría del conocimiento. Ya no es posible seguir preguntándose por el posible fundamento de nuestro

¹ BELLO, G. *Richard Rorty en la encrucijada de la filosofía postanalítica*, en RORTY, R. “El giro lingüístico, Paidós, Barcelona, 1.990, p. 27.

² RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1.983, p. 287

mundo o de nuestro propio pensamiento. La crítica, entendida en este último sentido, está seca y agotada desde sus propias fuentes. Había venido manifestando, una y mil veces, un incontenible deseo “de encontrar fundamentos a los que poder agarrarse, armazones que no nos dejen extraviarnos, objetos que se impongan a sí mismos, representaciones que no se puedan negar”². Y, sin embargo, todos los intentos dirigidos a buscar ese fundamento parecen haber estado destinados al fracaso. Es como si, en este punto, nos volviéramos a encontrar con la situación a la que alude el famoso trilema de Münschausen, por lo que resulta preferible no intentar otra vez dicha búsqueda, so pena de embarcarnos en un camino imposible de recorrer o caer en la pura arbitrariedad. Así pues, lo mejor es dirigir la mirada a un nuevo planteamiento proponiendo una hermenéutica filosófica que se instale fuera de las pretensiones de la epistemología y exenta de las deficiencias de sus resultados: “La hermenéutica es, en gran parte, una lucha contra esta suposición”³. Según la vieja idea, se entendía que la filosofía surge de una confrontación entre el objeto y el sujeto, del mundo frente a la mente, de la realidad frente a la reflexión especular, mientras que ahora, por el contrario, de lo que se trata no es de espejear el mundo para darle un pretendido basamento teórico, sino de situarse en un singular relativismo que deje de lado toda “búsqueda de conmesuración” e inaugurar un marco hermenéutico centrado en las relaciones entre una diversidad de discursos mediante una conversación que busca el acuerdo⁴. Por eso, precisamente:

“La idea de la cultura como una conversación más que como una estructura levantada sobre unos fundamentos, encaja bien con esta idea hermenéutica del conocimiento, pues entrar en conversación con desconocidos es, igual que la adquisición de una nueva virtud o destreza imitando modelos, cuestión de *frónesis* más que de *episteme*”⁵.

Este es el presupuesto fundamental para proceder a una transformación radical no solo del modo de vida, sino de la reflexión sobre ella. La objetividad y la verdad no pueden consistir ya en correspondencia, sino en acuerdo. Ha dejado de ser reflejo e información, para constituirse como consenso alcanzado y por alcanzar. Y es que el sujeto se ha liberado, ahora sí, de una vez por todas, de todo atisbo de idealidad, para sentarse a la mesa de un diálogo en el que el “yo” sólo llega a serlo en el reconocimiento y juego con el “otro”, dándose mutuamente reglas de comportamiento prudencial. Y, en efecto, así llega

³ *O.c.*, p. 288.

⁴ *O.c.* p. 289.

⁵ *O.c.* p. 291.

a afirmar R. Rorty que “la única noción utilizable de objetividad es la de acuerdo, más que de reflejo”⁶. Ni exclusivo reflejo del sujeto sobre el objeto, lo que no sería otra cosa que etéreo romanticismo, ni invasión del objeto en el campo subjetual, porque implicaría recaída en la barbarie. Se impone, por el contrario y en resumidas cuentas, desmontar la relevancia del sujeto y de lo subjetivo, es decir, la inevitabilidad del sujeto, relegando de una vez por todas las pretensiones del fundamentalismo kantiano. Lo subjetivo tiene ahora otro sentido. Ya no se puede someter a juicio a la subjetividad, como tampoco se puede seguir juzgando desde ella. El paradigma de la conciencia está totalmente agotado, sin que podamos apelar a las enseñanzas ni de Platón, ni de Kant, al menos tal como la tradición epistemológica nos ha entregado el pensamiento de estos autores:

“La hermenéutica no es otra forma de conocer; la comprensión en oposición a la explicación. Es mejor considerarla como otra forma de arreglárselas. Sería más conveniente para la claridad filosófica que entregáramos la idea de cognición a la ciencia predictiva, y dejáramos de preocuparnos por los métodos cognitivos alternativos. La palabra conocimiento no parecería digna de que se luchara por ella si no fuera por la tradición kantiana de que ser filósofo es tener una ‘Teoría del conocimiento’, y la tradición platónica de que la acción que no está basada en el conocimiento de la verdad de las proposiciones es irracional”⁷.

Y es que filosofar no es, en modo alguno, o al menos no debe serlo, un puro “contemplar”. No somos una esquisita esencia de vidrio, ni el mundo es el complemento de una idea que nos permitiera preconizar, en último extremo, una “conmesuración de todos los discursos”⁸. Más adecuado resulta poner el punto de mira en la cultura misma, en una forma de educación en la que la filosofía resultara realmente edificante como un “proyecto de encontrar nuevas formas de hablar que sean más interesantes y provechosas”⁹, y, por fin, recalar en una actividad poética, que nos abra a nuevos horizontes y metas. La filosofía es, pues, una forma de conversación de la humanidad, no una investigación acerca de la verdad. Así pues, hay que considerarla como una actividad distinta del puro conocimiento, como un “derecho”, buscando, más que una norma de verdad, un criterio alternativo de justificación. La cuestión no es un trabajo prometedor. No apunta a algo real y presente, sino, simplemente presentido

⁶ *O.c.p.* 306.

⁷ *O.c.p.* 322.

⁸ *O.c.p.* 323.

⁹ *O.c.p.* 325.

y que, con toda probabilidad, nunca tendrá su cumplimiento, pero que sin embargo, es exigencia ineludible en unos momentos históricos de transvaloración:

“Quizás se encuentre una nueva forma de filosofía sistemática que no tenga nada que ver con la epistemología, pero que, sin embargo, haga posible la investigación filosófica normal. Estas especulaciones carecen de fundamento, y nada de lo que he dicho anteriormente hace que una resulte más plausible que otra. Lo único en que yo quisiera insistir es en que el interés moral del filósofo ha de ser que se mantenga la conversación de Occidente, más que el exigir un lugar, dentro de esa conversación, para los problemas tradicionales de la filosofía moderna”¹⁰.

Que todo esto, además de un cierto pesimismo, implica la presencia de una especial actitud crítica es, a todas luces, indiscutible. El escepticismo ha sido, desde siempre, el punto de apoyo desde el que se inicia el proceso reflexivo de la crítica, como también lo es en este caso. Aunque desde nuestra propia atalaya histórico-filosófica sea verdad, tal como pretende Michel Foucault¹¹, que cualquier postura humanista y antropológica merezca una “risa filosófica”, es decir, en cierta forma, “silenciosa”, esto no puede significar que toda la filosofía tenga que desprenderse de su talante crítico. El planteamiento pragmático-hermenéutico de R. Rorty, como en su momento también lo hiciera toda la filosofía analítica, no implica la muerte del rigor reflexivo, sino el intento de proyectar una crítica más radical y operativa, siendo ésta la pretensión que subyace y se extiende a lo largo de toda la investigación rortyana, de la que como simple ejemplo recordamos el siguiente texto:

“Desde que Platón inventara la filosofía, ésta se ha movido tensionalmente entre la presión de las artes, por un lado, y la de las ciencias, por el otro. El giro lingüístico no ha aligerado la tensión, aunque nos ha capacitado para ser considerablemente más autoconscientes de ello. El valor esencial de las discusiones metafilosóficas incluidas en este volumen está en su contribución a mantener en alza esta autoconciencia”¹².

Pero dejemos ya toda esta secuencia de sugerencias, expuestas casi a vue-lapluma, para hacer una referencia directa al contenido del libro, cuestión a la que, como no puede ser de otra forma, sólo apuntamos de la forma más sucin-

¹⁰ *O.c.* p. 355.

¹¹ FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Mexico, 1.966, p. 333.

¹² RORTY, R., *El giro lingüístico*, e.c. p.127.

ta posible. Tal como puede observarse, aun cuando sólo sea mediante la lectura del índice, lo primero que se hace notar es que no se trata sin más de un puro estudio académico que persiga exponer de forma más o menos amplia el pensamiento de un filósofo. A pesar de tener su origen más directo en la investigación que el autor realizó para la obtención de su título de doctor, dista mucho de configurarse como una estricta monografía que únicamente interesara a la Universidad.

Nos hallamos, antes bien, con un estudio de singular talante, en el que tanto el autor como el pensador sobre el que trata el libro, tienen una actitud de apertura que evita toda cerrazón o pliegue sobre sí mismo. Tampoco del tema puede decirse que se halle contaminado o que adolezca de las tradicionales connotaciones que hagan de él una muestra más de una crítica meramente especulativa. Todo apunta, realmente, a poner de manifiesto una actividad crítica entendida como forma de liberación, y como “paso” continuo hacia la utopía, lo que, además, sirve de contrapunto y balancín al pesimismo conformista que también crece en los campos de la reflexión rortyana.

Este ensayo comienza con un singular desbroce y roturación de un campo sobre el que habrá de elevarse la actividad crítica y filosófica propiamente dichas. Primeramente, se presta atención al conjunto de influencias y dependencias que el propio Rorty, de una manera u otra, reconoce y admite en sí mismo. Se trata de un elenco de premisas que se suceden y se van rechazando hasta canalizar lo que propiamente sirve de indicación y carácter intrínseco de una actividad filosófica con personalidad propia, frente a la diseñada por J. Dewey, por L. Wittgenstein, o, incluso, por Davidson o Derrida. Frente a todos ellos, el proyecto crítico rortyano considera como functor principal el de evitar cualquier encaminamiento dogmatizante, trascendental o metafísico. Tal como se reconoce desde las primeras páginas del libro, el acercamiento al pragmatismo le permite a Rorty concebir un nuevo modo de actitud crítica, aun cuando nos estemos situando en los antípodas del justificacionismo fundamentalista. “El pragmatismo concibe la separación entre verdad y justificación como la separación entre lo bueno y lo mejor posible”¹³. Así, como no puede ser de otra forma, es preciso circular y transitar desde la tematica y problema acerca de la objetividad, tan propia del epistemologismo, al de la solidaridad, donde es posible hallar la meta ansiada, con una crítica que desemboca en la liberación que es lo que mejor define la dignidad misma del hombre¹⁴.

¹³ RORTY, R., *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, University Press, 1.991, p. 22.

¹⁴ RORTY, R., *Consequences of Pragmatism*, Univ. of Minnesota Press, 1.982, p. XXIX.

El camino no metafísico proyectado por el autor se conforma como un especial circuito en el que la solidaridad es tanto el punto de partida como el destino al que lleva su crítica. Una solidaridad que únicamente es factible tras la exclusión del dogmatismo de la utopía “realizada”, y gracias al arrinconamiento del lenguaje privado. La crítica como método de liberación fructifica, exclusivamente, por medio de la deconstrucción de los lenguajes totalitarios, aquellos que propugnan la soledad del “solus ipse”, y , por supuesto, a salvo de la extremada rigurosidad de la objetividad pura. Frente a todos ellos, se precisa hacer catalizar y revalorizar las posibilidades de la “doxa”, medio indispensable e instrumento efficacísimo para propiciar una conversación que reúna la auténtica forma de comunicarse, sin la cual toda esperanza y todo entusiasmo pueden desaparecer .

Tras muchas inflexiones y a lo largo de una variada temática, se concluye nuevamente en el carácter hermenéutico y pragmático de la filosofía rortyana, cuestión que, como es bien sabido, se habrá de llevar a cabo en especial referencia a Dewey y eliminado toda instancia metafísicamente esclerotizada¹⁵. La filosofía, más que mostrarnos un fundamento, puede dejar constancia, aun cuando sólo sea mediante la insinuación, de la “in-existencia” de un plano imposible, de un no-lugar (u-topos), propio para el cambio social y para la liberación. Este, merced a su carácter utópico, se acuesta preferentemente, mejor que con cualquier pretendida y dogmatizante forma de racionalidad, con el trabajo del artista. De esta forma, se llega a concluir que únicamente es aparente el “triste destino de las metáforas y de las utopías: su gloria es su movilidad, y su utilidad es propiamente la posibilidad de acceso a realidades políticas diferentes construídas a partir de conversaciones sociales en las que intervenimos activamente desde nuestra individualidad”. La postura rortyana, por fin, señala la incansable hacia esa conversación que no es otra cosa que un lugar de paso, es decir, una palabra que no se solidifica, y que , de esta forma, es la negativa más rotunda que puede hacerse a toda metafísica caduca.

¹⁵ RORTY, R., *Objectivity, Relativism and Truth*, Edición citada, p. 74.