

Ideas de perfil

~ ENSAYOS ~

CARLOS PEÑA

Ideas de perfil

Carlos Peña

© Carlos Peña, 2015

© Editorial Hueders

Primera edición: abril de 2015

ISBN 978-956-8935-44-3

Registro de Propiedad Intelectual n° 247.579

Todos los derechos reservados.

Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida
sin la autorización de los editores.

Diseño: Inés Picchetti

HUEDERS 

www.hueders.cl | contacto@hueders.cl

SANTIAGO DE CHILE

Ideas de perfil

— ENSAYOS —

CARLOS
PEÑA



HUEDERS

ÍNDICE

El divorcio entre ética y política:	
un encuentro entre Hayek y Lenin	11
Raymond Aron: las lecciones de la incertidumbre	41
Ortega, el talento y el miedo	57
Bourdieu: la ilusión de la meritocracia	77
Nicanor Parra: el hombre a la intemperie	97
¿Por qué necesitamos a Kant?	109
Maquiavelo: el secreto de la ciudad	131
Wittgenstein, el tigre enjaulado	145
Foucault: el conocimiento como violencia	175
Hannah Arendt, la vida como espectáculo	191
Octavio Paz: poesía y absoluto	219
Richard Rorty: la filosofía como literatura	227
El show de Baudrillard	247
Fukuyama: el fin de la historia	255
Zurita al borde del acantilado	263
Karl Jaspers: locura y existencia	271
La actualidad de Durkheim	279
Russell, el creyente	289
Jorge Millas: yo soy el individuo	311
Mario Vargas Llosa, el político	321
Roberto Torretti, el filósofo que viene de vuelta	355
Locke: el brujo liberal	363
John Rawls: la justicia en una sociedad plural	373
Dworkin: liberalismo para erizos	387
La vejez de Hans Kelsen	403
Carl Schmitt: el enemigo público	411
Norbert Lechner y la dimensión normativa de la política	433
Isaiah Berlin: la solución final no existe	439
Derek Parfit: los deseos no cuentan	459
James, Peirce y el club de los pragmáticos	473
Darwin: la vida como azar	483
Spinoza, el contemporáneo	493
Freud: el doctor aparente	507

Zizek: pensar desde el diván	545
Una rara coincidencia entre Ratzinger y Zizek	581

RICHARD RORTY: LA FILOSOFÍA COMO LITERATURA

Richard Rorty es uno de los más importantes filósofos contemporáneos, aunque terminó sus días enseñando literatura en Stanford, en Palo Alto, en salas abarrotadas de alumnos y profesores que escuchaban sus lecciones en las que relacionaba a Hegel con Tolstói. ¿Fue ese destino un fracaso? No, en absoluto. Fue una muestra de estricta consecuencia intelectual: él siempre pensó que las teorías filosóficas eran una forma entre otras de narrar lo que entendemos por la realidad.

Hablando francamente –escribe a uno de sus amigos, mientras trataba de irse del Departamento de Filosofía de Princeton en el que se encontraba en 1981– yo me ocupo de narraciones históricas, y cualquiera en este departamento analiza argumentos. Muchos departamentos de filosofía desean esto último y no lo primero. De ahí que sea tan difícil encontrar un lugar para mí.¹

Encontró un sitio en Stanford que lo acogió en la temporada 1982 y 1983 (allí volvió luego de jubilarse). Y luego un puesto definitivo en Virginia, como profesor de humanidades. Ahí podría “*tell historical stories*”.

Había nacido en 1931, de padres dedicados a la literatura y al periodismo (algo que seguramente va a influir en su idea de la cultura como narración). Fue un niño precoz, muy inteligente, que entró a la Universidad de Chicago a los 15 años y se doctoró más tarde en Yale, con una tesis en la que examinaba de qué forma el concepto de potencialidad (es decir, la idea de que hay cosas que llevan en sí el germen de otra, como la semilla a la planta) estaba presente incluso en quienes creían que el único lenguaje

1 Citado en Gross, N. *Richard Rorty. The Making of an American Philosopher*. Chicago: Chicago University Press (RHYW), 2008, p. 386.

con significado era el que poseía contrapartidas fácticas, algo, sin embargo, difícil de verificar en el concepto de potencialidad. Su tesis hoy día casi no se cita (salvo por los interesados en su desarrollo intelectual), pero en ella está el germen, y a veces casi el guión, de algunas cosas que le preocuparon toda su vida hasta convertirlo, como dijo alguna vez *The New York Times*, en “el filósofo americano de mayor influencia en la cultura contemporánea”² o, como han sugerido otros, en la reencarnación de John Dewey. ¿Qué hizo Rorty para merecer tamaña descripción?

En un estilo claro, donde no hay sombra ni pliegue alguno, sugirió que la filosofía estaba presa de una pretensión fundamental. ¿En qué consistiría esa pretensión? Nada menos que en verse a sí misma como una especie de legisladora capaz de demarcar las creencias verdaderas en las que podíamos confiar y las que no. La filosofía sería un águila de vista excepcional capaz de sobrevolar la totalidad del discurso humano detectando, en base a algún criterio fijo, qué merecería nuestra fe y qué no.

Pero esa pretensión, dice Rorty, es injustificada. El discurso humano funda la realidad en vez de fundarse en ella. Todo lo que decimos o creemos pertenece a un juego de lenguaje que le confiere sentido y fuera del cual resulta incomprensible. La cultura humana aparece así como un “ejército móvil de metáforas” (según la famosa expresión de Nietzsche), de narraciones que fundan lo que pensamos y lo que creemos. Los filósofos tienen

que abandonar el tradicional proyecto filosófico de encontrar algo estable que servirá de criterio para juzgar los transitorios productos de nuestras transitorias necesidades e intereses.³

Esas ideas de Rorty tienen gran importancia en el debate público. Nuestras descripciones últimas de la realidad dependerían de un juego de lenguaje contingente. Es lo que había insinuado en los años sesenta (sin desarrollarlo en el conjunto de la historia

2 Edición del 11 de junio de 2007.

3 “Relativism: Finding and Making”, en *Philosophy and Social Hope*, Nueva York: Penguin Books, 1999, XVI.

de la filosofía) un profesor de Princeton, donde Rorty trabajaba. Thomas Kuhn había escrito en *La estructura de las revoluciones científicas* (1962) que incluso las descripciones de la física podían depender de lo que él llamó un determinado paradigma: una amalgama de creencias y supuestos metafísicos sobre los que reposan la identificación de los problemas y las formas de resolverlos. Lo mismo ocurre con nuestras creencias morales y políticas. A estas últimas tampoco es posible fundarlas, anclarlas en una realidad-tal-como-es-en-sí-misma. Ellas dependen, por decirlo así, de un determinado paradigma.

Podemos tener ideas y convicciones; pero no podemos pretender que contamos con una metafísica que nos ampare para tenerlas. De esta manera, pensó Rorty, nos curamos de las certezas definitivas. Por eso, a pesar de ser un intelectual de izquierda, no apoyó las revueltas estudiantiles de principios de los setenta. Esas revueltas, temió, podían dañar lo más progresista que uno podía hacer en este mundo: iluminar a la gente mediante la educación, curándola de las certezas finales. La gracia de la democracia, dijo, es que permite construir una comunidad política donde la gente se atreve a tener ideas y concepciones del mundo que compiten entre sí. Eso no le gustó a nadie.

Pero como dijo en un escrito autobiográfico (*Trotsky y las orquídeas salvajes*), “si la mejor posición intelectual es aquella en la que uno es atacado por la izquierda y la derecha, no cabe duda que estoy en muy buena forma”.⁴

El problema de la realidad

Para Richard Rorty no hay, propiamente, una realidad en sí con la que podamos confrontar nuestros relatos, distinguiendo aquellos que son verdaderos de aquellos que son falsos; aquellos que son claros de aquellos que son confusos. La “realidad tal como es”, lo que “está allí de cualquier manera haya o no sujetos humanos en el entorno”, lo que Bernard Williams llama una noción absoluta de la realidad, no tiene sentido para decidir cuál de nuestros relatos es correcto y cuál, en cambio,

4 “Trotsky and the Wild Orchids”, en *Philosophy and Social Hope*, cit., p. 3.

no. Para saberlo, necesitaríamos, sugiere, un Ojo de Dios (la expresión es de Putnam) capaz de comparar la totalidad de las descripciones posibles del mundo con la “realidad tal como es”. ¿Cómo sabría usted que una descripción completa del mundo es más fidedigna que otra descripción completa del mundo, sin ver esas dos descripciones y, al mismo tiempo, el mundo que pretenden describir? Para los seres humanos, sugiere Rorty, la realidad sólo se nos aparece como una descripción posible al interior de un sistema de conceptos, y la verdad como la justificación de nuestras creencias al interior de él. “Es imposible dar un paso fuera de nuestras pieles –las tradiciones, lingüísticas y de otra índole al interior de las cuales pensamos y criticamos, explica en *Consequences of Pragmatism*– y menos compararnos a nosotros mismos con algo absoluto”.⁵

No hay tal cosa como la “realidad tal como es” a menos que poseyéramos un Ojo de Dios, o un ojo interno capaz de acreditarlo.

Esa –la del Ojo de Dios– fue, sin embargo, la perspectiva que, durante un largo tiempo, desde el siglo XIX en adelante, erigió a la filosofía como la disciplina capaz de arbitrar el conjunto de la cultura. En el mundo continental, esa fue la pretensión del kantismo, y en el mundo anglosajón, de la filosofía asociada al análisis del lenguaje, según explica en *The Linguistic Turn* (1967, 1992).

Todos esos puntos de vista pretenden que es posible capturar la realidad “tal como es en sí misma”. Están animados por el propósito de atrapar una realidad última, esa presencia huidiza que se ocultaría o se escondería detrás de las apariencias. Y la tarea de la filosofía sería obligarla a dejarse ver. De ahí que solemos usar metáforas visuales para referirnos al conocimiento (“echar luz sobre algo”, “verlo”, “ilustrarlo”, etcétera). La idea de fundar el conocimiento bajo el modelo visual depende, en este sentido, piensa Rorty, de la pretensión de la metafísica entendida como la búsqueda de una presencia final e incombustible a la que se conduce todo lo demás, como la búsqueda de algo de lo que todo

5 *Consequences of Pragmatism, Essays 1972-1980*, Minnesota: University of Minnesota Press, 1982, XIX.

lo demás sería, detalles más o menos, un espectro. Las teorías como buques y la realidad como un fondo marino donde sería posible anclar a algunas de ellas (las verdaderas).

Esa pretensión es la que estaría en Descartes y en Kant, quienes, a fin de cuentas, desplegarían el mismo proyecto intelectual: encontrar en la mente aquello que nos permite discriminar las descripciones fidedignas y las infieles. Pero la misma pretensión estaría en la filosofía analítica ocupada en romper el hechizo del lenguaje que nos induce a búsquedas sin sentido.

Con todo, sugiere Rorty, veinte años después de haber publicado *The Linguistic Turn*, el giro lingüístico fue el primer paso para superar la idea del lenguaje como representación y la idea del conocimiento como copia o reflejo de algo que lo excede y con lo que podría confrontarse. En otras palabras, si bien la filosofía analítica (en cuya atmósfera él mismo se formó) estaba presa de la representación, ya había comenzado a dar un paso para alejarse de ella.

El primero lo había dado Willard Van Orman Quine, en un artículo que llevaba por título *Dos dogmas del empirismo* (*Main Trends in Recent Philosophy: Two Dogmas of Empiricism*, 1951). El empirismo, cuya destrucción consumó Quine, era la teoría representacional por excelencia, el ensueño que Rorty se había propuesto desvanecer.

El primer dogma indicaba que había dos tipos de proposiciones: las analíticas y las sintéticas. Las primeras serían verdaderas en razón de su significación e independiente de los hechos (por ejemplo, todos los solteros son no casados); las segundas serían verdaderas o falsas dependiendo de su coincidencia o no con los hechos a que se refieren. Quine dijo que esa distinción no se sostenía. La razón, sencillamente expuesta, es la que sigue: los enunciados analíticos suponen explicar la sinonimia entre “soltero” y “no casado”. Pero no está clara la fuente de semejante equivalencia: ¿cómo sabemos que dos términos lingüísticos son equivalentes entre sí? Una alternativa es apelar a la experiencia; pero hay que descartarla dijo Quine: en ese caso dejarían de ser analíticos.

El segundo dogma es el reduccionismo. Según él las proposiciones que tienen significado pueden ser reducidas a proposiciones elementales que se refieran a datos inmediatamente sensibles. La ciencia, sin embargo, está llena de proposiciones (como las relativas a puntos en un espacio, por ejemplo, explicaba Quine) que no son reducibles a datos inmediatamente factuales.

Entonces es cierto, dijo Quine, que la ciencia y el conocimiento humano dependen de esos dos factores, uno lingüístico y el otro factual; pero es un error pensar que esa dualidad pueda perseguirse hasta los enunciados considerados uno por uno. El conocimiento humano, dijo, es una fábrica construida por el hombre y no está en contacto con la experiencia más que por cada uno de sus lados. En su interior, hay hechos de toda índole. Hay “hechos” explicó –como los neutrones o cualquier cosa semejante– que nos son tan evidentes como la existencia de los centauros o los dioses de Homero. No creo en dioses, explicó. Pero “en cuanto a su papel en el saber los objetos físicos y los dioses de Homero difieren sólo en grado, no en esencia”. La ventaja de la ciencia no es que descansa sobre verdades de hecho. Su ventaja radica en que, echando mano a hechos y centauros, por decirlo así, es capaz de predecir experiencias futuras.⁶

Antes que Quine, Gottlob Frege había dado un paso en la misma dirección. Frege había sugerido que los significados no están en la cabeza. Si así fuera la comunicación sería imposible: si mi comprensión de lo que usted dice depende de lo que usted tiene en la cabeza, de lo que está pensando, yo no podría entenderlo a menos que pudiera asomarme a su mente. Pero, ya ve usted, sugirió Frege, nos entendemos. El significado está pues en el lenguaje y no en la cabeza de los hablantes.

La concepción representacional había comenzado, pues, a derruirse. Sin embargo, ¿cómo había llegado a erigirse?

6 “Main Trends in Recent Philosophy: Two Dogmas of Empiricism”, *The Philosophical Review*, Vol. 60, No° 1 (enero, 1951), pp. 40-41.

La mente como espejo

La filosofía y el espejo de la naturaleza (1979) –uno de los libros más influyentes de la segunda mitad del siglo XX de acuerdo con el *Times Literary Supplement*– es el intento de explicarlo, de relatar cómo llegó a constituirse. Fue la consecuencia de concebir el conocimiento humano como un orden de representaciones internas.

La filosofía moderna, sostiene Rorty, es consecuencia de la manera en que Descartes presentó el conocimiento humano. Descartes pensó que si puedo dudar de todo (puesto que un demonio podría engañarme o estar mi mente capturada por una computadora, como en *Matrix*) no puedo dudar de la duda que tengo. Sugirió así Descartes que en la mente no hay distinción posible entre apariencia y realidad. En ella hay ideas. El problema entonces consiste en disipar ese velo de ideas hasta saber cuáles reflejan fidedignamente el mundo no mental, el mundo externo.

La imagen de la mente como un espejo de la naturaleza vino acompañada de una concepción de la mente como una parte metafísicamente distinta de cualquier otra cosa. Así, la filosofía se concibe como una disciplina cuya tarea principal sería explicar cómo el sujeto logra atrapar el objeto a través del velo de las ideas, cómo, en suma, “nuestra esencia de vidrio” podría coincidir con algo material.⁷

Lo anterior explicaría que en la filosofía moderna, por ejemplo en Locke, se confundan las causas por las cuales se tiene una creencia, con la tarea distinta de justificarla. Como es obvio, la *causa* por la que afirmo que hay un vaso sobre esta mesa, es una cosa, las *razones* que puedo esgrimir para *justificarla* otra distinta. Puede ocurrir perfectamente que mi creencia esté causada, pero no justificada. Eso es lo que ocurre cuando mis sentidos están distorsionados: hay una causa por la que creo que hay algo allí, pero no logro justificarlo ante quienes no padecen distorsión alguna. Kant habría advertido ese error cuando dijo que las percepciones

⁷ *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1980, pp. 7 y ss.

con las que capto los fenómenos, no pueden fundar la síntesis que, representada en el juicio, incluye además elementos *a priori*. Si bien Kant advirtió ese problema, habría incurrido en otro. Él habría confundido el modo en que se produce la síntesis entre intuición y objeto, con el problema distinto de “decir algo acerca de un objeto”.

Lo que ocurre, piensa Rorty, es que todos esos autores quedaron presos de una metáfora visual, perceptiva, cuando se ocuparon del conocimiento. Los seres humanos tendrían una esencia de vidrio y el conocimiento serían los reflejos que en ella produce la naturaleza. Pero como hay reflejos y reflejos, como algunos pueden ser la visión engañosa de un simple rayo de luz, entonces hay que darse a la tarea de *fundar* nuestro conocimiento, la de identificar un piso firme y seguro por referencia al cual nos veamos compelidos a aceptarlo o, si es el caso, rechazarlo. Esto explica la confusión de Locke entre las causas que tenemos para creer algo y las razones que podemos esgrimir para aceptarlo. Si el conocimiento alude a una cierta relación entre nuestras proposiciones y los objetos a que esas proposiciones se refieren, entonces parece natural transitar desde las razones por las que sostenemos ciertas proposiciones, a las causas en virtud de las cuales las tenemos.⁸

El punto de vista de la epistemología mentalista se erige entonces sobre la pretensión de que nuestro conocimiento está fundado y de que es posible mostrar compulsivamente, por referencia a la mente, la corrección de una cierta proposición. Las consecuencias saltan a la vista.

Habría un conocimiento ahistórico, independiente del contexto, de carácter universal que alcanzaría incluso nuestras convicciones morales o políticas. Así, toda discordia al interior de una cultura o entre culturas distintas podría ser resuelta apelando a un sustrato común –la realidad o la mente– que todos los seres humanos compartiríamos. En este sentido, un punto de vista universalista en moral depende de una epistemología de la índole de la que fundó Descartes. Un ciudadano de Nueva York enfrente

8 *Ibidem*, p. 126.

de un talibán, discordando acerca de una cuestión esencial, no pueden ambos estar en lo cierto. La discordia podría ser compulsivamente resuelta en el momento que el *newyorker* o el talibán guardaran silencio –o abandonaran la conversación– después de haber sido expuestos a un momento de incondicionalidad mental o de otra índole.

La epistemología mentalista es muy exigente: todas las discordias poseen una solución por referencia a un fundamento común. Si alguien no la acepta es porque, demasiado ignorante u obcecado, lo niega.

El conocimiento como conversación

Rorty cree, sin embargo, que esa es una descripción demasiado fácil de cómo son las cosas. Él prefiere un punto de vista al que llama hermenéutico u holístico.

Cada uno, al pertenecer a una cultura y practicar un determinado juego de lenguaje, estaría preso de un círculo hermenéutico –atrapado por interpretaciones de interpretaciones– sin nunca poder salir al aire libre de la realidad-tal-como-es. Sólo somos capaces de producir interpretaciones al interior de una práctica que es, también, interpretada.

A diferencia entonces de lo que piensa la tradición cartesiana (para la cual las discrepancias podrían resolverse apelando a un sustrato común) no sería posible mover compulsivamente a nadie hacia una proposición específica, a no ser que ese sujeto participe de la práctica en cuyo interior esa proposición se formula. Como en un juego donde el conjunto de acciones son interpretadas a la luz de ciertas reglas que los partícipes aceptan y usan para guiar su propia conducta y criticar la de los demás –el ajedrez podría ser un buen ejemplo–, así también las prácticas sociales se constituirían por un conjunto de interpretaciones sobre interpretaciones que constituyen una cierta forma de vida. Si usted no forma parte de esa forma de vida, si usted desconoce las interpretaciones preexistentes, entonces adoptará un punto de vista puramente *externo* que le permitirá captar regularidades empíricas, pero no el sentido de esas acciones. Es lo que dice Wittgenstein

cuando afirma que hablar un lenguaje es compartir una forma de vida. Y es lo que explica la desconfianza que Ortega y Gasset tenía hacia las traducciones. Lo que ocurre, dijo, es que “dóciles al prejuicio inveterado de que hablando nos entendemos, a veces nos desencontramos mucho más que si mudos procurásemos adivinarnos”. Y es que hablar un lenguaje supone, diría Ortega, compartir ciertas creencias que lo sostienen.

Si usted es un marciano que debe hacer un informe de un partido de ajedrez luego de haber sido enviado como espía a la tierra, registrará regularidades empíricas (por ejemplo, que los peones avanzan nada más de un casillero a la vez y que los jugadores cada cierto tiempo fruncen el ceño), pero no podrá describir el complejo juego de proposiciones con que los jugadores describen esa práctica y la ejecutan (que el peón debe moverse en una cierta dirección, por ejemplo), ni, tampoco, podrá distinguir las acciones con sentido normativo (la movida del peón) de aquellas que son meras regularidades empíricas (el ceño fruncido). Lo mismo, *mutatis mutandis*, le ocurre al observador externo de una cultura.

A la hora de ver nuestras discrepancias e intentar resolverlas, entonces, tendríamos dos caminos. Podemos verlas desde un punto de vista epistemológico (el que fundó Descartes) o desde un punto de vista hermenéutico (por el que aboga Rorty).

Usted adopta un punto de vista epistemológico cuando intercambia proposiciones al interior de una práctica compartida, cuando usted y su interlocutor o interlocutora tienen una práctica común a la que apelar. En otras ocasiones, en cambio, usted comprende que su punto de vista y el de su oponente son inconmensurables entre sí. En este caso usted habrá adoptado un punto de vista más bien hermenéutico.

La filosofía, entonces, sugiere Rorty, no tendría por objeto arbitrar la cultura ni tampoco darse a la tarea de identificar primero, y elucidar luego, una presencia última que, soportada en sí misma, permita dar sentido a todo lo demás. Cosa distinta, la filosofía no hace más que mostrarnos la contingencia de nuestros relatos y facilitar una conversación. Es más un género literario, una novela en serie, que una disciplina que permite que sus cul-

tores accedan a una realidad que quedaría lejos del alcance del resto de las gentes:

El holístico, antifundacionalista y pragmatista tratamiento del conocimiento y el significado que encontramos en Dewey, Wittgenstein, Quine, Sellars y Davidson son casi ofensivos para muchos filósofos, precisamente porque ellos abandonan la posibilidad de comparar un punto de vista global con otro y son así “relativistas”. Si negamos que exista un fundamento que sirva como piso común para adjudicar la razón final en nuestras disputas, la noción del filósofo como guardián de la racionalidad parece en peligro.⁹

Si nuestra mente no es el espejo de la naturaleza, entonces nuestro conocimiento tiene más que ver con nuestros interlocutores que con los objetos mentados en nuestras conversaciones.

Wittgenstein, Heidegger y el pragmatismo

Es obvio que un intento tan provocador como el de Rorty no carece de antecedentes en la historia de la filosofía y el propio Rorty se pretende continuador de algunos de ellos. En el origen de Rorty están Dewey y James, los pragmáticos americanos; pero también, cree él, Wittgenstein y Heidegger.

Wittgenstein, alguna vez, intentó construir lo que llamó una concepción pictórica del lenguaje. Conforme a ella, había una relación isomórfica entre el lenguaje y la realidad. Las proposiciones básicas tendrían la misma estructura que las cosas a que se refieren. De esa manera, concluyó Wittgenstein, el total de nuestras proposiciones verdaderas equivaldrían al total de los hechos.

Sin embargo, y como el propio Wittgenstein lo advirtió, para afirmar lo anterior él tendría que haber sido capaz de mirar, *a la vez*, el lenguaje y la realidad, el conjunto de proposiciones verdaderas y la totalidad de los hechos. Como obviamente eso no es posible, ha solido verse en la primera obra de Wittgenstein una

9 *Philosophy and the Mirror of Nature*, cit., p. 317.

forma de misticismo, puesto que él habría intentado decir lo que no podía ser dicho (el vínculo entre el lenguaje y el mundo). Él mismo interpretó ese intento como el uso de una escalera –la filosofía– que una vez usada debía ser inevitablemente arrojada. El *Tractatus*, si lo interpretamos en términos pragmatistas, no representacionalistas, habría intentado ver por el Ojo de Dios una sola vez para después quedarse ciego. Nada de eso subsistió en las *Investigaciones filosóficas*, la obra de Wittgenstein que se publicó póstumamente, en las que el lenguaje aparece más bien como una caja de herramientas dependiente de una forma de vida de la que no podríamos, como si fuera una sombra, escapar.

O sea, Wittgenstein después de ser fundacionalista, luego de pretender que había un piso firme, transitó hacia el pragmatismo.¹⁰

Heidegger, al igual que Ludwig Wittgenstein, también habría sido un pragmático.¹¹ Heidegger afirmó que la filosofía occidental había estado marcada por una preocupación metafísica, es decir, por la búsqueda de una presencia última, incommovible, que asegurara la certeza de nuestras propias proposiciones, una especie de ancla entre nuestro lenguaje y la realidad. El propósito declarado por el *Teeteto*, averiguar qué es el saber, habría fundado, por decirlo así, la metafísica occidental. De ahí que Heidegger, siguiendo a Nietzsche, afirme que el platonismo es metafísica y toda la metafísica nada más que platonismo, la búsqueda de una certeza apodíctica. ¿Cómo debería ser el mundo y cómo deberíamos ser nosotros para tener acceso a esa certeza cuya búsqueda proclamó Platón? Esa es la pregunta de la metafísica –afirma Rorty– y toda ella puede ser leída como el intento de instituir ese piso firme. Ese intento, ejecutado una y otra vez, habría modelado la casi totalidad de la cultura occidental. Lo ejecutarían el sujeto cartesiano e incluso el propio nihilismo con su voluntad de poder,

10 Cfr. “Wittgenstein and the Linguistic Turn”, en *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers*, Vol. 4, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 160 y ss.

11 Heidegger, “Contingency and Pragmatism”, en *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 27 y ss.

pensó Heidegger. Todos habrían estado buscando un piso firme donde atarnos a la realidad a fin de saber qué podíamos creer con firmeza y qué no.

En esa búsqueda, una búsqueda que acicatearía a la modernidad, el ser humano habría llegado a la certeza de saber qué desea y entonces, sugiere Heidegger, pasó de la imagen del mundo (de la representación perceptiva y visual) al mundo como imagen, al mundo matemáticamente puesto a disposición de nosotros y nuestros deseos. La culminación de todo eso, dijo Heidegger, sería el pragmatismo. Anhelando un piso firme donde anclarse, el ser humano habría descubierto que no había ninguno, *salvo el anhelo de tenerlo*. La conclusión, conjetura Heidegger, parece obvia: el pragmatismo, el mundo puesto a nuestra disposición, es una culminación de la metafísica.

Heidegger, sugiere Rorty, habría puesto de manifiesto la inevitable contingencia de nuestro lenguaje en la medida en que habría intentado registrar los diversos relatos, por decirlo así, a los que la pregunta por el Ser (la pregunta que subyacería a todas las culturas humanas) habría dado lugar.

¿Cómo explicar, sin embargo, esos relatos a los que la pregunta por el Ser habría dado lugar? La respuesta de Rorty muestra todo su genio. Esos relatos pueden, en primer lugar, ser entendidos como una especie de coreografía intelectual, cuyo coreógrafo oculto sería el mismo Ser, así, con mayúscula. Este tipo de interpretación sería la preferida de quienes ven en Heidegger una especie de angustia religiosa.

Pero hay otra forma de mirar las respuestas a la pregunta por el Ser. Ellas pueden ser vistas como un relato de la forma en que los hombres y mujeres hemos dado respuestas a una pregunta final, a la más totalizadora y evocadora de todas las preguntas. Las culturas humanas serían varios intentos de responder las preguntas finales, las preguntas más abarcales de todas. En *Introducción a la metafísica*, Heidegger había dicho “¿por qué hay Ser y no más bien nada?”. Es la más básica y totalizadora de todas las preguntas. La cultura humana sería el esfuerzo por responder esa pregunta.

En el primer caso, veríamos el Ser como un momento de incondicionalidad, como la aparición de lo sublime; en el segundo caso, lo veríamos nada más como una pregunta y una respuesta secularizada. Es cierto que al interior de uno de esos relatos es posible hablar de verdad como exactitud; pero no parece posible hablar de verdad respecto de nuestros vocabularios finales. No hay ninguna comprensión del Ser que sea superior a otra, desde el punto de vista de su contenido representacional. Quizá, como lo sugiere Heidegger, la superioridad radica nada más que en sostener el preguntar acerca del Ser más allá de toda postura o de todo cobijo.

La historia humana sería pues un ejército móvil de metáforas, una improvisación para responder la pregunta por el Ser y ésta, por su parte, una de esas preguntas, como dijo Kant, que agobian a los seres humanos pero que ellos no pueden responder de manera definitiva o única.

La cuestión de la verdad

Si todo son metáforas, narraciones que intentan atrapar una realidad que está fuera de nuestro alcance, si no es posible representar el mundo adecuadamente, entonces ¿qué es la verdad?

Habitualmente se piensa que la verdad es una correspondencia entre nuestras creencias, juicios o proposiciones (a los que podemos por eso llamar “portadores de la verdad”) y la manera en que el mundo es. Su definición más clásica se encuentra en Aristóteles: *decir de lo que es, que es, o de lo que no es que no es, es verdadero; decir de lo que es que no es, o de lo que no es que es, es falso* (Metafísica, T 7 1011b 26-8). Para este punto de vista, la verdad es una propiedad de una proposición (*truth bearer*) al margen de que exista algún sujeto cognoscente que la sostenga. Algo puede ser verdadero con prescindencia del hecho de que sepamos o no que es verdadero. Y, a la inversa, podemos pensar que una proposición está plenamente justificada, pero puede ocurrir *que no sea verdadera*.

Esa distinción entre la verdad (la correspondencia con el árbitro final de la realidad) y la justificación de nuestras creencias (las razones que aceptamos para adherir a ellas) tiene graves consecuencias morales y políticas. En la democracia, por ejemplo,

creemos que estamos obligados a justificar lo que decimos dando buenas razones; pero si la teoría de la correspondencia está en lo cierto, todavía puede ocurrir que lo que sostenemos sea falso y que a pesar de la justificación debamos desconfiar de ello.

Rorty entonces cree que la distinción entre verdad y justificación carece de sentido.¹² Para probarlo recurre a un argumento de Peirce, uno de los miembros del Club de los Metafísicos.

El argumento de Peirce (que se encuentra en su famoso ensayo *The Fixation of Belief*, uno de los textos fundantes del pragmatismo) puede ser resumido como sigue. Supongamos, dice, que busco la felicidad (definida como X) como algo distinto de sentirme feliz (definido a su turno como Y). Pues bien, arguye Peirce, puedo perseguir X como distinto de Y, sólo si cuando alcanzo Y (el sentimiento de felicidad) no pienso necesariamente que estoy en X (que soy feliz). ¡Pero ocurre que X e Y coinciden en la experiencia! Lo que llamamos verdad es el estado en que alcanzamos una creencia fija. La investigación –insiste Peirce– por definición es la solución de una duda, y la duda sólo se resuelve por una creencia permanente. De acuerdo con él, entonces, el problema no es alcanzar una creencia verdadera, sino el de *fijar* una creencia.

La distinción entre verdad y justificación, sin embargo, se mantiene porfiadamente incluso en quienes abandonaron la idea de la conciencia como representación. Habermas, por ejemplo, el campeón de la ética discursiva, de la idea de que en los actos de habla subyacen principios éticos universales, cree que la verdad como correspondencia es propia de nuestros juicios descriptivos y que la justificación lo es de los juicios morales. ¿Por qué? Bueno, dice Habermas, porque suponemos en el primer caso que hay un mundo externo y en el segundo no.

Rorty discute esa separación entre verdad y justificación.

Si bien, explica, decimos que algo puede estar justificado pero no ser verdadero y, en cambio, ser verdadero pero no estar justificado, lo cierto es que cuando hablamos así estamos usando la palabra verdad nada más para advertir que lo que tenemos hoy por

12 Vid. “Truth without Correspondence to Reality”, en *Philosophy and Social Hope*, cit., pp. 23 y ss.

justificado podría no estarlo ante otra audiencia (por ejemplo, una que pertenezca a otra cultura). A eso él lo llama un uso de advertencia de la palabra verdad (*cautionary use*). Lo que queremos decir con afirmaciones de esa índole (por ejemplo, cuando decimos que tal proposición está justificada aunque podría no ser verdadera) es que nuestras aserciones justificadas podrían, eventualmente, no estarlo ante futuras audiencias. Si poseemos una noción de justificado (como las condiciones bajo las cuales una determinada proposición es aceptada por los partícipes de una cierta práctica) no necesitamos la noción de verdad. De la misma forma que si pensamos que la felicidad es un estado que embarga al sujeto, carece de sentido decir que se siente feliz, pero sí que podría no serlo.

¿Qué ocurre entonces con la tesis –pregunta Rorty– de que todos los seres humanos desean la verdad? (una vieja tesis que está en Platón). Esa tesis puede significar dos cosas: una, que todos los seres humanos desean justificar sus creencias; dos, que los seres humanos desean creencias que sean verdad. La primera interpretación es correcta, la segunda es simplemente incomprensible, salvo, dice Rorty, que creamos en la hipótesis del Ojo de Dios o en alguna visión que interponga la búsqueda de lo sublime en nuestras relaciones sociales:

Aquello que los filósofos han descrito como el deseo universal de la verdad, queda mejor descrito como el deseo universal de justificación (...) Hay, estoy seguro, aquello que los lacanianos llaman imposible, indecible, sublimes objetos del deseo (...) desde mi punto de vista, la verdad es uno de esos objetos. Demasiado sublime, por decirlo así, para ser perseguido o reconocido. La justificación es simplemente bella; pero es reconocible y susceptible de ser alcanzada.¹³

Universalidad y relativismo

El abandono de la distinción entre verdad y justificación tiene amplias consecuencias. La más importante de todas es que di-

13 “Universality and Truth”, en Brandom, R. (ed). *Rorty and his Critics*, MA, USA: Blackwell, 2000, p. 2.

suelve la distinción (tan frecuente en el debate moral) entre universalismo y relativismo.

La oposición entre universalismo y relativismo es equivalente a la oposición entre algo que es dependiente del contexto y algo que, en cambio, es independiente de él (donde “algo” es cualquier aserción que requiere ser justificada). ¿Por qué esperamos que nuestras proposiciones posean validez universal? Ese anhelo, piensa Rorty, tiene dos fuentes básicas. Una de ellas es la epistemología mentalista. Si pensamos que al margen de las culturas y la variopinta realidad, tenemos una estructura en común, la mente, entonces es razonable pensar que hay ciertas cosas que debemos creer o pensar que son independientes del contexto. La otra fuente de ese anhelo es la pulsión por justificar las proposiciones ante varias audiencias o una audiencia ampliada (como le ocurre a Kant cuando en *¿Qué es la Ilustración?* llama a dirigirse al gran público de lectores).

Habermas sostuvo que el momento de universalidad estaba implícito en las condiciones en que proferimos los actos de habla. Esas condiciones (por ejemplo, que nuestro interlocutor es un igual, que da razones, etcétera, rasgos sin los cuales no habría genuina comunicación) serían universales y no podrían ser negadas. Si se negaran, se incurriría en lo que Habermas llama una “contradicción performativa”: el acto de habla al proferirse negaría sus propias condiciones de posibilidad.

Pero esa distinción, afirma el pragmático Rorty, no tiene consecuencia alguna. Nunca he visto a nadie, dice, que se haya paralizado, abriéndose a un debate más amplio, sobre la base de acusarlo de que está en medio de una contradicción performativa. Esa acusación no motiva a nadie. No hay duda, la búsqueda de ese momento de incondicionalidad universal no es más que una nostalgia por lo sacro, una forma de platonismo (en el sentido heideggeriano) encubierta. Sólo se percibe una contradicción performativa allí donde todavía hay rastros de platonismo y no una apertura a la contingencia más radical.

Según Rorty, si usted abandona la teoría de la verdad como correspondencia (la teoría que supone alguna forma de metafísica y

alguna doctrina relativa al Ojo de Dios), entonces usted no puede distinguir entre informar acerca de sus hábitos de acción y la pretensión de representar la realidad, entre aserciones dependientes del contexto y aserciones que, en cambio, lo trascienden. Wellmer ha pretendido mantener esa distinción sobre la base de sostener que la pretensión de validez supone que nuestras condiciones epistémicas son tan buenas que no habrá otra audiencia en el futuro capaz de mejorarlas. Pero esa interpretación de trascendencia es banal y yo nunca sabría, dice Rorty, qué condiciones han de cumplirse para que yo pueda tener una pretensión semejante.¹⁴

Liberalismo y política

Los puntos de vista de Rorty dan lugar a un liberalismo que, cuando se lo juzga sobre el fondo de la historia de las ideas, es idiosincrásico.

El liberalismo del siglo XVII, por ejemplo, aspiró a un momento de incondicionalidad, a un momento sacro desde el cual erigirse. Es el caso de Locke cuando erige el trabajo y la propiedad como el momento sobre el que se asientan la política y los derechos naturales. Pero lo mismo ocurre más tarde, en el siglo XX nada menos, con Rawls. Este autor sitúa ese momento incondicional (sacro, dice Rorty) en la posición originaria y la noción de racionalidad que le subyace.

Toda la filosofía política moderna es, en ese sentido, teológica, puesto que aspira a un momento de incondicionalidad sacra, a un momento de normatividad desnaturalizado, no condicionado. ¿Qué dice el pragmatismo de todo esto?

En vez de todo lo anterior, Rorty aboga por un liberalismo consciente de su fragilidad, por un liberalismo irónico. Mientras un liberal, piensa Rorty, es alguien que cree que no hay nada más repugnante que el sufrimiento y que la crueldad, y que aspira, entonces, a minimizarlos, un ironista es alguien que es capaz de advertir la contingencia de sus deseos y sus propósitos de autonomía y de autorrealización. Un liberal irónico es, entonces, alguien

14 "Universality and Truth", en Brandom, R. (ed). *Rorty and his Critics*, cit., pp. 9 y ss.

que está preocupado por la justicia y a quien le aterra la crueldad; pero que reconoce que carece de todo amparo metafísico en esa preocupación y en ese terror. Esa ironía obliga a distinguir entre lo que deseamos para nosotros y lo que deseamos para los demás.

Un liberal rortiano piensa que hay una distancia insalvable entre nuestros proyectos idiosincrásicos de desarrollo (la idea de bien, diríamos, que usted o yo queremos desplegar en nuestra vida) y nuestro punto de vista respecto de nuestros deberes para con los demás. La posición radical de Rorty (que tomada en serio obliga a transformar buena parte de la filosofía política; aunque no la del último Rawls) es que no hay ninguna continuidad entre una esfera y la otra, entre lo que anhelamos para nosotros y lo que juzgamos correcto para los demás.¹⁵

No fue eso, sin embargo, lo que pensó el platonismo.

El legado del platonismo es el intento de reconciliar una y otra esfera, estableciendo una línea de continuidad entre nuestros proyectos idiosincrásicos de desarrollo y la esfera de nuestras relaciones para con los demás.

La historia de la filosofía estaría llena de esos intentos por conciliar ambos planos o reducir uno de ellos al otro. Kant intentó reconciliar en su filosofía moral nuestros deseos de autonomía con la solidaridad (en el famoso reino de los fines) y Nietzsche y Freud, en cambio, vieron en la solidaridad nada más que nuestro impulso libidinal o de dominio disfrazado de cordero. La misma dualidad y el intento por reconciliarla originaron un historicismo para el que domina el deseo de autorrealización (Foucault y Heidegger, según Rorty) y un historicismo para el que domina el deseo de comunidad (Habermas).

Para Rorty, sin embargo, no hay manera de reconciliar esas dos formas de historicismo, no hay forma de reconciliar nuestros deseos de autonomía y autorrealización (nuestros deseos de lo sublime) con nuestros deseos de la justicia (nuestros deseos simplemente de lo bello), salvo, claro está, la suya, la utopía del liberal irónico.

15 Cfr. Malachowski, A. *Richard Rorty*, Princeton: Princeton University Press, 2002, pp. 121 y ss.

Murió en Palo Alto, donde por fin se sentía a sus anchas enseñando literatura comparada, a los setenta y cinco años, víctima de un cáncer al páncreas.