

La esperanza social post-metafísica en Richard Rorty

Por Oscar Reyes*

Resumen

El trabajo, hecho a partir de la filosofía de Richard Rorty, está orientado por dos preguntas, a saber, ¿Qué conexión puede tener la metafísica con el dolor y la esperanza social, si se supone que la metafísica tradicional extrae los elementos contingentes de su discurso, para quedarse con lo esencial, con lo substancial, con lo más allá de la carne y el tiempo? y ¿Puede ser la búsqueda de la verdad fuente de dolores, de discriminaciones, de abusos? Las respuestas últimas del autor son sentimentales, en el sentido de contar con la prudencia y los sentimientos a la hora de establecer nuestros límites morales, nuestro *summum bonum*. Rorty dice que si en la actualidad el término "amor" aparece como demasiado contaminado o arcaico, puede sustituirse por el término "confianza apropiada" de la feminista Annette Baier. Baier toma a la familia como modelo para la comunidad política y moral, más que el aula de clase, la corte de justicia o el supermercado. Sería en la confianza que tienen los niños hacia sus madres donde todas nuestras escalas morales comenzarían. Siguiendo la línea de Rorty desarrollada en este breve ensayo, se cree que estas herramientas antirepresentacionistas, contingentes, ironistas, antiesencialistas, son más adecuadas para luchar contra el dolor, y que pueden servir incluso para la génesis de un discurso de autocreación personal, poético, aunque no ofrezca las certezas de los metarrelatos ni de la metafísica.

Palabras Clave: Rorty, metafísica, verdad, esperanza social

* Licenciado en Filosofía.

Post-Metaphysical Social Hope in Richard Rorty

By Oscar Reyes

Abstract

This paper, which uses Richard Rorty's philosophy as a starting point, is oriented by two questions: What connection can metaphysics have with pain and social hope, if it is supposed that traditional metaphysics eliminates the contingent elements of its own discourse, only to keep the essential, the substantial, that which is beyond all body and time? And, can the search for truth be the origin of pain, discrimination and abuse? Rorty says that if the word "love" seems too contaminated or archaic, it can be substituted by Annette Baier's concept of "appropriated confidence". Baier sees family as a model for the political and moral community, more than the classroom, the court of justice or the supermarket. The confidence that the children have towards their mothers is where the moral scale starts. Following Rorty's line of thought, developed throughout this paper, it is believed that these "anti-representationalist", contingent, ironic, anti-essentialist tools, are more adequate to fight against pain, and can even serve the genesis of the personal auto-creation discourse, even though it does not offer us the certainty of metaphysics.

Key words: Rorty, metaphysics, truth, social hope.

I

Fue Nietzsche, por supuesto, quien advirtió con tono apocalíptico sobre la llegada del nihilismo a Europa. En *La Voluntad de poderío*, señaló que se trataba de un mal que poseía una larga incubación, que había tenido su génesis en una metafísica platónica que le daba preeminencia al mundo de las ideas, a un mundo más allá de este mundo, en vez de glorificar el poder vital de los hombres del aquí y el ahora. De esa admonición, sólo lamentamos que Nietzsche no mencionara a las mujeres, los niños y las masas famélicas en términos vitales.

¿Qué conexión puede tener la metafísica con el dolor y la esperanza social, si se supone que la metafísica tradicional extrae los elementos contingentes de su discurso, para quedarse con lo esencial, con lo substancial, con lo más allá de la carne y el tiempo? ¿Puede ser la búsqueda de la verdad fuente de dolores, de discriminaciones, de abusos? En el fondo del trabajo que hoy presentamos aquí, subyacen estas dos preguntas, tal vez demasiado sentimentales como para expresarlas abiertamente en el seno de la academia. Hoy pedimos un poco de indulgencia a los *magistri* para usarlas como hilo conductor de esta breve disertación.

Dirá Nietzsche:

*"Lo decisivo es el escepticismo ante la moral, la decadencia de la interpretación moral del mundo, que ya no tiene sanción alguna... 'Nada tiene sentido' (La inconsistencia de una interpretación del mundo, que ha sido dedicada a la fuerza monstruosa, despierta en nosotros la desconfianza de que todas las interpretaciones del mundo pueden ser falsas."*¹

Aunque no somos expertos en Nietzsche y también entendemos que se trata de un texto sumamente polémico, sin embargo estas afirmaciones nos pueden ser de utilidad por dos razones: 1) En primer lugar, pueden funcionar como punto de partida para analizar un quiebre de los sistemas tradicionales -idealismo

¹ NIETZSCHE, Federico: *La Voluntad de Poderío*, EDAF. Madrid, 1981, pp. 31-32.

o marxismo, p.e. Creemos que se trata de uno de los momentos capitales de la filosofía contemporánea en que se empiezan a desgajar lo que designamos ahora como metarrelatos. 2) Como consecuencia de lo anterior, se instaura una incertidumbre epistemológica que va a generar variadas respuestas, desde el cientifismo del positivismo lógico hasta la poética de Heidegger —según lo analiza Richard Rorty— o el pragmatismo norteamericano de William James y John Dewey o de los pragmatistas contemporáneos lingüísticos como Davidson, Quine y Rorty mismo.

Se entiende aquí como metarrelato el tipo de propuesta filosófica que aspira explicar la totalidad de los acontecimientos del mundo, o la posibilidad de aprehenderlos, mediante un gran sistema, mediante una gran clave hermenéutica u ontológica: v.gr., el *cogito* cartesiano, la Idea y el desarrollo del Espíritu en Hegel o el materialismo histórico en Marx. También podrían considerarse como tales los cuatro elementos fundamentales (agua, aire, tierra y fuego que se generan a partir del *apeiron*) en el sistema de Anaximandro, o todos los hechos atómicos y complejos unidos a las proposiciones atómicas y las complejas —con sus respectivas funciones de verdad— que constituyen el intento de mostrar de forma completa las relaciones entre lenguaje y realidad que puede encontrarse en el Wittgenstein del *Tractatus*.

Pudiera parecer obvio que se trataba de reducir el caótico, azaroso y contingente orbe a unas pocas claves manejables, a sistemas que pudieran predecir completamente el curso de las cosas, y que calmaran esa especie de "terror cósmico", de "nostalgia metafísica" —como la llama Rorty— que nace si se percibe el cosmos como inmensurable y sentimos perdidos en el espacio: en un espacio infinito, vacío, sin dioses, sin certezas, y donde la fe es una irracionalidad impermisible.

Los metarrelatos metafísicos eran un asunto de supervivencia, como lo reconoce el propio Nietzsche: se trataba de mantener al hombre en el centro, o que al menos el hombre tuviera un centro no sujeto al azar y la contingencia.

Desde el punto de vista del estudio de la epistemología, los metarrelatos servían —en el seno de unas peculiares instituciones llamadas escuelas de filosofía— para tratar de lograr consenso entre

los profesionales de la disciplina en torno a lo que significaba la constitución última del universo. Se trataba, claro está, del llamado a un consenso en el que cada autor, sus discípulos y defensores, decían tener la última palabra, haber logrado por ejemplo "la disolución de los problemas de la Filosofía", y proponían la falsedad e inconsistencia de las tesis de sus oponentes, recomendándoles que se plegaran a 'la Verdad' o que guardaran silencio.

Hay que matizar esta ironía: nos parece que en todos los casos los autores creían sinceramente en lo que proponían como solución definitiva. Además, para algunas de las instituciones concomitantes, estas ideas y metarrelatos sirvieron para construir morales, puentes, matemáticas y Estados.

Pero en la encrucijada de la desconfianza que estalla con el nihilismo, se cruzan las obras de Nietzsche en Europa, así como las de James y Dewey en Norteamérica, y la de los post-modernos en Francia o los neopragmatistas como Rorty y Quine, nuevamente en Estados Unidos, con los matices y cuidados que estas etiquetas requieren.

Rorty se ha definido a sí mismo como heredero de esta línea y como tangencialmente post-moderno. Dirá nuestro autor:

*"Heidegger y Derrida son referidos usualmente como 'filósofos post-modernos'. Yo mismo algunas veces he usado el término post-moderno, en el sentido restringido definido por Lyotard como 'desconfianza en los metarrelatos'."*²

El punto de vista desde el cual Rorty conecta a Nietzsche con el continente europeo (Heidegger y Derrida) y Norteamérica (James y Dewey) es el del pragmatismo. Para Rorty, Nietzsche es el filósofo que más ha hecho para allanar el camino a las doctrinas pragmáticas de James y Dewey en Europa. Mucho de lo dicho por Nietzsche es visto por Rorty como consecuencia de la afirmación de que "el conocimiento en sí" es un concepto tan inaceptable como "la cosa en sí" y la sugestión de que las categorías de la razón representan simplemente la experiencia de una cierta raza y especie, y que su utilidad es su única verdad.

² RORTY, Richard: *Essays on Heidegger and others*, Philosophical Papers, Vol. II. Cambridge University Press, 1995, p. 1.

La encrucijada de la desconfianza en los metarrelatos une a estos autores, aunque se debe señalar la diferencia entre ellos. Rorty entiende que Nietzsche está muy poco interesado en la esperanza social característica de James y Dewey, y que su visión de la verdad como imposible de desconectar de los intereses y necesidades era parte de su aspiración de perfección personal y privada como filósofo más que un programa social o político:

"A pesar de esta diferencia, Nietzsche fue tan buen anticartesiano, antirrepresentacionista y antiesencialista como Dewey. Al igual que Peirce o James, se aplicó a la cuestión de "¿qué diferencia supone esta creencia para nuestra conducta?". Si uno está interesado en epistemología y filosofía del lenguaje, y no en filosofía moral y social, poca diferencia tendrá para su conducta ulterior leer a Nietzsche o a los pragmatistas clásicos. Además, resulta tan fácil injertar a los pragmatistas recientes, de orientación lingüística —Quine, Putnam, Davidson— en Nietzsche como injertarlos en Dewey. En realidad, si uno pasa del discurso de Dewey relativo a la experiencia al discurso de Quine y Davidson relativo a las oraciones, resulta más fácil captar la idea de la célebre observación de Nietzsche, en "Verdad y mentira en sentido extramoral", de que la verdad es "un ejército de metáforas en movimiento".³

Este fiat que nos otorga la observación de Rorty permite entonces pasar de la llegada del nihilismo a Europa, de la incertidumbre epistemológica, a algunas de las respuestas a ese virus desatado por Nietzsche, junto con sus pares norteamericanos James y Dewey.

II

Algunas de las respuestas más notorias al drama del nihilismo fueron propuestas por los positivistas lógicos. Abandonar la metafísica tradicional no era imposible: requería tal vez un poco de temple, pero luego de las deconstrucciones nietzscheanas, pragmatistas o heideggerianas, era muy difícil retornar a la Gran Tradición platónica idealista. Se requería, eso sí, un nuevo piso sólido y no idealista para darle estabilidad a la filosofía. La filosofía debía parecerse a la ciencia, que aparentemente tenía métodos y

³ *Ibid.*, p. 17.

resultados que lograban el consenso entre los profesionales de la disciplina, así como resultados confiables para los usuarios de la tecnología: naciones, ciudadanos o investigadores.

Como se sabe, la respuesta vino por el lado de Carnap y Russell, quienes trataron de depurar a la filosofía de su herencia metafísica, afirmando que esta disciplina no lograba el estatuto de la ciencia porque versaba sobre pseudo-problemas nacidos del mal uso de la lógica y el lenguaje. Más audaces aun fueron los positivistas lógicos, quienes afirmaron llenos de fe que se podían disolver los problemas tradicionales de la filosofía con esta depuración. Se ha hecho un lugar común la frase de Wittgenstein en el *Tractatus* en la que pide silencio a los metafísicos: "Todo aquello que puede ser dicho, debe decirse con claridad: y de lo que no se puede hablar, mejor es callarse".⁴ Habría que añadir "de lo que no puede hablarse con la claridad de la lógica, es mejor callarse".

No disponemos de espacio en este ensayo breve como para explicar *in extenso* el sistema wittgensteiniano de los hechos atómicos y los complejos con sus funciones de verdad. Lo que si nos interesa recalcar es la fe de Wittgenstein en que su método iba a disolver los problemas de la filosofía para siempre. Dirá en 1918:

*"La verdad de los pensamientos aquí comunicados me parece intocable y definitiva. Soy pues, de la opinión de que los problemas han sido, en lo esencial, finalmente resueltos".*⁵

Los positivistas vieneses van a declarar su filiación con la filosofía del *Tractatus* (filiación que Wittgenstein jamás reconocería). En 1935, el representante inglés del positivismo continental, Alfred J. Ayer —en *Lenguaje, Verdad y Lógica*— encontrará un antecedente aun más remoto a su fe en el uso de las divisiones humanas de las proposiciones genuinas en dos tipos: analíticas y sintéticas, relaciones de ideas y cuestiones de hecho. Las proposiciones *a priori* de la lógica y la matemática serían necesarias y ciertas por ser analíticas, en tanto que las concernientes a cuestiones empíricas de facto son hipótesis, pero nunca certezas; sin embargo, al dar cuenta de sus métodos de validación, pueden explicar la naturaleza

⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus Logico-Philosophicus*. Revista de Occidente, Madrid, 1957, p. 29.

⁵ *Ibid.*, p. 31.

de la verdad. Las proposiciones que no cumplan estos requisitos son metafísica. Luego de esta aparente proposición metodológica, Ayer canta victoria:

*"The philosopher is not in position to furnish speculative truths, wick would compete with the hypotheses of the science, nor yet to pass a priori judgements upon the validity of scientific theories, but that his function is to clarify the propositions of science, by exhibiting their logical relationships, and by definig the symbols wick occur in them...I maintain that there is nothing in the nature of the philosophy to warrant the existence of conflicting philosophical 'schools'. And I attempt to substantiate this by providing a definitive solution of the problems wick have been the chief sources of controversy between philosophers in the past."*⁶

Como es patente, la fe de estos filósofos en la disolución de los problemas de la filosofía se centra en una limpieza del lenguaje, que pasa a ser el centro de atención y de estudio de la filosofía. Es por eso que la revuelta ha sido llamada por Rorty *El Giro Lingüístico*.

Hay dos maneras de atacar esta fe. La primera y muy fructífera fue la de W.O Quine, quien deconstruyó la creencia en la división entre proposiciones analíticas y sintéticas de herencia humeana. Quine propuso la superación de este dogma clásico del empirismo, la división de los juicios o proposiciones en analíticos y sintéticos, algo que permanecía como artículo de fe en Ayer. Quine se mantiene en una tendencia antimetafísica, pero propone abandonar tal dicotomía con el consecuente desdibujamiento de la frontera entre la ciencia natural y la metafísica especulativa tradicional, avanzando hacia conclusiones que tienen mucho de pragmatistas.

La estrategia de Quine consiste en analizar las posibles formas lógicas de la analiticidad, es decir, la forma en que se construyen -desde un punto de vista lógico- los juicios analíticos. Como estos por definición no pueden referirse a cuestiones de facto, deben ser analizados lógicamente, no hay otro camino. Kant concebía un enunciado analítico como aquel que no atribuye a su sujeto más de lo que ya está conceptualmente contenido en dicho sujeto. Pero, según Quine, la forma que subyace en el uso que hace

⁶ AYER, A.J.: *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, 5ª reimpression, Londres, 1980, p. 41. El resaltado es nuestro.

Kant de la analiticidad –más que en su definición- es la de que un enunciado es analítico cuando es verdadero por virtud de significaciones e independientemente de hechos.

Otras posibles formas lógicas enfocadas en los predicados se pueden construir con el auxilio de la notación de la lógica moderna empleada por Russell y Carnap. Usándola, Quine hace un detallado examen de la analiticidad y muestra que ésta presupone la sinonimia. Y no hay manera de explicar detalladamente cómo ocurre esta sinonimia, porque los razonamientos se vuelven circulares. Es decir, solemos usar los juicios analíticos, pero esos juicios no son capaces de explicar cómo funciona la analiticidad. La pregunta sobre lo que sea la analiticidad sólo puede ser resuelta –disuelta- desde un punto de vista pragmatista, que es lo que hace Quine:

"Es obvio que la verdad en sentido general depende a la vez del lenguaje y del hecho extralingüístico. El enunciado 'Bruto mató a César' sería falso si el mundo hubiera sido diverso en algunos aspectos de lo que ha sido, y también lo sería si resultara que la palabra 'mató' tuviera el sentido de 'procreó'. Por eso se presenta la tentación de suponer que la verdad de un enunciado es algo analizable en una componente lingüística y una componente fáctica. Dada esa suposición, parece a continuación razonable que en algunos enunciados la componente fáctica se considere nula; y estos son los enunciados analíticos. Pero por razonable que sea todo eso a priori, sigue sin trazarse una línea separatoria entre enunciados analíticos y enunciados sintéticos. La convicción de que esa línea debe ser trazada es un dogma nada empírico de los empiristas, un metafísico artículo de fe."

Lo anterior vale para el enunciado sintético. Tradicionalmente se considera –incluso Ayer lo hace como mencionamos *in supra*- que la teoría de la verificación de la cual forma parte el enunciado empírico o sintético es también una teoría de la significación, porque el significado de un enunciado sería el método de confirmación o refutación empírica. Un enunciado analítico sería un caso límite en que un enunciado queda confirmado en cualquier supuesto, o en todos los mundos posibles, según la terminología de Leibniz. Aquí la pregunta es similar a la formulada

⁷ QUINE, W.O.: *Dos dogmas del empirismo*, en *Desde un punto de vista lógico*, Orbis, Historia del Pensamiento, Vol. 50, Barcelona, 1988, pp. 69-70.

anteriormente a los juicios analíticos: ¿cuáles son los métodos que hay que comparar para establecer la correspondencia entre un hecho y su enunciado? ¿cuál es la naturaleza de la relación entre un enunciado y las experiencias que contribuyen a su confirmación o la impiden? Todas las respuestas pueden sufrir las mismas deconstrucciones a que somete Quine los juicios analíticos y la analiticidad. Dirá Quine:

*"Personalmente me impresiona también lo confuso que ha sido siempre el problema de llegar a cualquier teoría explícita de la confirmación empírica de un enunciado sintético... Quiero sugerir en este momento que hablar de una componente lingüística y una componente factual en la verdad de cualquier enunciado es un sinsentido que da lugar a otros muchos sinsentidos. Tomada en su conjunto, la ciencia presenta esa doble dependencia respecto del lenguaje y respecto de los hechos; pero esta dualidad no puede perseguirse significativamente hasta los enunciados de la ciencia tomados uno por uno... La unidad de significación empírica es la ciencia toda."*⁶

Otra manera de moderar esta fe de los filósofos del lenguaje en la disolución de los problemas de la filosofía mediante la reforma del lenguaje, sería la empleada por Rorty en *El Giro Lingüístico*.

La historia de la filosofía, dirá Rorty en ese libro, está signada por el intento de romper con la tradición. Las revoluciones filosóficas han querido romper con las prácticas de las filosofías precedentes a través de renovaciones en el método, en el lenguaje o en las tesis sustantivas, siempre aspirando a sustituir la mera opinión por el verdadero conocimiento. La tarea del filósofo y el significado de 'filosofía' serían entonces la realización de una sutil tarea metodológica que le otorgará a la filosofía un status similar al que poseen las ciencias. Esa fue la esperanza de autores como Wittgenstein y Ayer, a quienes citamos anteriormente.

Según Rorty, la revolución metodológica del giro lingüístico tendría dos vertientes: a) para eliminar los pseudo-problemas metafísicos, se crearía un lenguaje especial, ideal, regido estrictamente por la lógica, donde no pudieran ocurrir tales

⁶ *Ibid.*, p. 76.

confusiones, por el uso de las herramientas lógicas del tipo Carnap o Russell. b) Se limpiaría al lenguaje ordinario (el inglés o español ordinarios), de los usos indebidos y confusos que permiten que se filtren esos pseudo-problemas metafísicos. Nacen así una filosofía del lenguaje ideal y una filosofía del lenguaje ordinario.

En buena medida, Rorty estudia las propuestas sustantivas de ambas vertientes, pero en un momento dado se detiene y se hace una pregunta distinta: ¿cuáles son los criterios que le permiten a estas escuelas filosóficas afirmar que han disuelto los problemas tradicionales de la filosofía?

Rorty afirma que si uno estudia las llamadas revoluciones filosóficas se da cuenta de que todas han fracasado por una misma razón: cada revolucionario sostenía tesis sustantivas pero controversiales que, honestamente, sólo podían ser creídas por sus promotores de antemano, pese a su promesa de haber logrado una filosofía o un método sin presupuestos. Por lo demás, sería muy extraño que pudiera proponerse una tesis filosófica, un método, una revolución, sin presupuestos. En el caso de Wittgenstein, sabemos que luego, en las *Investigaciones Filosóficas*, renunció su fe del *Tractatus*. En el caso de Ayer y su creencia en que las proposiciones se dividían en analíticas y sintéticas, la deconstrucción de Quine en *Dos Dogmas del Empirismo* muestra que ese presupuesto humeano era un metafísico artículo de fe.

Así, los autores que proponen que han llegado a una posición en la que no parten de presupuestos, o que afirman haber limpiado el lenguaje de la metafísica mediante el empleo de la lógica, tenían presuposiciones bastante sesgadas sobre la lógica o sobre la capacidad del lenguaje para representar una relación con la realidad. Esa revolución que iba a disolver los problemas de la filosofía, según Rorty, estaba condenada al fracaso de antemano.

¿Se ha perdido todo? ¿Iba a quedar la filosofía como una hermana menor y discapacitada de las ciencias? ¿Se había llegado al final del progreso en filosofía? Estas preguntas difieren de la pregunta sobre la capacidad de la filosofía y el lenguaje para representar el mundo tal cual es. Son de otro tenor, son preocupaciones históricas.

La estrategia de Rorty consiste en que, una vez que se comprueba analíticamente que las revoluciones filosóficas están

condenadas al fracaso, uno se ve obligado a cambiar las preguntas que le hace a la filosofía. W.O. Quine fue quien señaló en un artículo que si dos rivales se ponen a disputar sobre cualquier tema ontológico, la controversia llega a un colapso, a un punto en el que sólo pueden ofrecerse argumentos circulares.⁹ Es el viejo escolio llamado "La barba de Platón", que pone de manifiesto, si se analiza lógicamente, el problema del colapso de las ontologías rivales.

Quine ha dicho que para resolver este problema se pueden usar las figuras lógicas de Russell, para que los interlocutores —por ejemplo— no confundan nombrar con significar. Explicamos brevemente: nombrar 'Pegaso' no puede confundirse con la existencia real o posible de un caballo alado. Pegaso puede significar algo, pero el nombre no le da existencia ontológica al caballo tal. No pueden confundirse la significación y el nombrar. 'Lucero de la tarde' nombra a un objeto brillante, un planeta concreto. 'Lucero del alba' significa algo completamente diferente, pero nombra el mismo objeto físico.

Quine propone que dejemos de disputar sobre ontologías rivales —la existencia de Pegaso, la existencia de las Ideas, la existencia de Dios o del Ser— para pasar a un plano donde podamos parafrasear esas figuras sin colapsar en la discusión. Esta recomendación la llama el ascenso semántico:

"La estrategia del ascenso semántico consiste en transportar la discusión a un dominio en el que las partes se ponen mejor de acuerdo sobre los objetos (por ejemplo, palabras) y sobre los términos principales que les convienen... La estrategia consiste en ascender hasta la parte común de dos esquemas conceptuales totalmente diferentes, lo mejor para discutir fundamentos dispares."¹⁰

En verdad esta es una recomendación de orden pragmatista. Se recomienda a los disputantes cambiar los términos del debate en el seno de la academia o el mercado, a fin de mantener un diálogo sobre temas que sean de interés. El ascenso semántico le permite en un momento dado decir a Rorty, en obras posteriores, que lo más importante no son los temas ontológicos o trascendentales. Sobre esos temas, los ciudadanos o profesionales de la filosofía pueden diferir. Hay que mantener un

⁹ Acerca de lo que hay, en *Ibid.*

¹⁰ Quine citado por Rorty en *El Giro Lingüístico*, Paidós, Barcelona, 1990, p. 69.

diálogo abierto y un consenso o ascenso semántico mínimo sobre otros temas como la democracia y la lucha contra el dolor. Pero no nos vamos a adelantar y dejaremos esa sugerencia para más adelante.

III

Una segunda estrategia de Richard Rorty consiste en mostrar que la filosofía no posee temas eternos, problemas obligados que nacen de la constitución misma del hombre, de su relación necesaria e invariable con la naturaleza, el mundo, el lenguaje y la mente.

Al introducir un sesgo historicista en sus análisis, Rorty se ocupa de desentrañar algunos de los supuestos problemas perennes de la filosofía, como por ejemplo la dualidad mente-cuerpo. A ello dedica el libro *La filosofía y el Espejo de la Naturaleza*.

Rorty queda perplejo al constatar que una gran cantidad de estudios de filosofía de la mente empiezan suponiendo que todos hemos sabido dividir siempre el mundo en dos categorías, lo físico y lo mental, y que esta división es de sentido común. Por costumbre hemos creído que los sueños, imágenes e ideas 'que desfilan ante la mente', son mentales e inmateriales, mientras que los dolores, contracciones, picores, ardores y demás sensaciones localizables en el cuerpo figuran como no mentales y posiblemente tengan una base neurológica. Pero ¿ha sido esto así desde siempre, desde las intuiciones de los filósofos presocráticos hasta nosotros, e incluso en el seno de las tribus amazónicas que no tienen contacto con nuestros desvelos filosóficos occidentales? ¿Es esa una condición general del hombre, como tener dos pies y una sola boca por ahora? Si eso es verdad, puede haber una base para creer que la filosofía tiene temas de largo alcance, que perseveran a pesar de las centurias. Si no es así, entonces son problemas históricos, contingentes, que se han planteado determinados filósofos en determinadas sociedades, y que no nos obligan a nosotros hoy en día a continuarlos, si es que tenemos otras inquietudes y urgencias.

Rorty pretende probar que no, y se esfuerza en mostrar en qué punto exacto de la historia de la filosofía se introduce esa dualidad. Así, al respecto, empieza diciendo:

"Los griegos no carecían de un concepto de mente, incluso de una mente separable del cuerpo. Pero desde Homero hasta Aristóteles, la línea divisoria entre mente y cuerpo, si es que llegaba a trazarse, se trazaba de manera que incluyera los procesos de la percepción sensorial en la parte del cuerpo. Esa es una de las razones por las que los griegos no tuvieron ningún problema mente-cuerpo. Otra razón es que resulta difícil, casi imposible, traducir al griego una oración como: "¿Cuál es la relación entre la sensación con la mente (o el alma)?" La dificultad estriba en encontrar un equivalente griego de <sensación> en el sentido en que lo usan los filósofos... El término 'sensación' se introdujo en la filosofía precisamente para que fuera posible hablar de un estado consciente sin comprometerse sobre la naturaleza y ni siquiera sobre la existencia de los estímulos externos."¹¹

En su lucha contra el escepticismo epistemológico, Descartes usó el término "pensamiento" para señalar el comprender, dudar, imaginar, sentir e incluso soñar. Estas imágenes y sensaciones, al aparecer en la mente, serían inmateriales, y estarían ubicadas en la *res cogitans*. Descartes introduciría esta nueva acepción en la meditación II, al definir una cosa que piensa como:

"Una mente o alma, o un entendimiento, o una razón (res cogitans, id est, sive animus, sive intellectus, sive ratio) y añade enseguida "¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, afirma, niega, quiere, rechaza y también imagina y siente (...Nempe dubitans, intellegens, afirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens)"¹²

Descartes dirá que sentir también es igual al pensamiento, añadiéndole al sentir las características del pensar: inmaterial, temporal, pero no espacial, situado en la *res cogitans* y no en la *res extensa*. Citando a Mattheus, Rorty añade que esta división mente-cuerpo, espacial-no espacial, no es de sentido común sino de tradición:

"La imagen de los seres humanos en cuanto dotados... tanto de un interior como de un "exterior" es tan corriente, tan de sentido común (según nuestra forma de ver las cosas), que nos cuesta trabajo darnos cuenta de que es sorprendentemente moderna. Pero para apreciar su

¹¹ RORTY: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1989, p. 52.

¹² *Ibid.*, nota 17, pp. 52-53.

*modernidad sólo hay que buscar formulaciones de la misma antes de Descartes. Se encuentran algunas anticipaciones interesantes en San Agustín, pero es poco lo que aparece antes, y poco lo que encontramos entre la época de Agustín y la de Descartes.*¹³

Mostrar pues que esta aparente división de sentido común tiene un origen histórico bien determinado, confirma la sospecha de que la filosofía no tiene temas eternos, que permanecen inmutables en el tiempo, que están condicionados por la constitución del hombre, el mundo, la mente y el lenguaje. Al introducir el factor histórico, se plasma la sospecha de que pudimos haber tomado otro rumbo, y, sobre todo, que no estamos obligados a tratar eternamente los temas de los manuales llamados "Los problemas de la filosofía".

IV

Si se logra el ascenso semántico, y se desecha la discusión sobre fundamentos ontológicos rivales, si se renuncia a las revoluciones filosóficas, y si además se acepta que los llamados problemas "eternos" —esos que aparecen en manuales titulados "Los problemas de la filosofía"— no son tales: ¿cuáles podrían ser lo temas a discutir? Esta es la pregunta clave de Richard Rorty. Obviamente, se mantendría el rechazo a la metafísica y a los metarrelatos, porque serían asaz difíciles de restaurar luego de las deconstrucciones de Nietzsche, James, Quine o Rorty mismo. Pero el énfasis se desplazaría a temas de mayor utilidad humana para el aquí y el ahora, para los hombres, mujeres, niños y masas famélicas de nuestros días.

Se dijo al principio de este ensayo, que si uno estaba interesado en filosofía del lenguaje o epistemología daba lo mismo que estudiara como antecedentes de la quiebra de los metarrelatos a Nietzsche o a James y Dewey. Pero para los efectos de la sensibilidad social, de las preguntas sobre el destino de nuestras sociedades, elegir a un autor u otro sí tiene consecuencias. Nietzsche, como es sabido, no estaba interesado particularmente en el mejoramiento de las sociedades como grupos, sino en el mejoramiento de los individuos, en un discurso de autocreación privada, poética, en vez de un discurso político.

¹³ Citado por Rorty, *Ibid.*, p. 75.

Esa es la labor del pragmatismo. Rorty entiende que el pragmatismo es la doctrina aportada por autores clásicos como Peirce, James y Dewey, y en su versión moderna por autores como Quine, Putnam, Goodman y Davidson, aunque deba matizarse cada caso en particular, puesto que algunos de estos autores han rechazado la clasificación rortyana. Rorty afirma que la diferencia entre el pragmatismo y las demás corrientes filosóficas es que estas últimas aspiran a conocer la verdad y fijarla de una vez para siempre, mientras aquél se preocupa por el futuro, por apostar a un mundo más pleno:

**...argumentaré que ayuda a entender a los/as pragmatistas pensarlos desde la perspectiva de que la distinción entre el pasado y el futuro puede sustituir a todas las antiguas distinciones filosóficas, aquéllas que los derrideanos denominan "las oposiciones binarias de la metafísica occidental"... Si hay algo distintivo en el pragmatismo es que sustituye las nociones de "realidad" y "naturaleza" por la noción de un futuro humano mejor. Podría decirse del pragmatismo lo que Novalis dijo del romanticismo: que es "la apteosis del futuro".¹⁴*

Los pragmatistas entienden que lo único que justifica una mutación biológica o cultural es su contribución a la existencia, en algún lugar del futuro, de una especie más compleja e interesante. Quieren los pragmatistas reemplazar las divisiones entre apariencia y realidad por una distinción entre las descripciones más útiles y menos útiles. ¿Más o menos útiles para qué? Útiles para crear un mundo mejor, en el sentido de contener más de lo que consideran bueno: el crecimiento (growth) que a juicio de Dewey es en sí mismo el único fin moral.

La inquietud cambia de la ataraxia, de la contemplación, de la indagación de una verdad eterna, ahistórica, a la lucha por contribuir al crecimiento, a la lucha para disminuir el dolor sobre la tierra, por ejemplo. Rorty advierte que no es una tendencia global. Sigue habiendo sectores entre los filósofos que permanecen estudiando el lenguaje, la lógica, la mente, con el fin de tratar de encontrar los basamentos que permiten el filosofar, la comunicación, el pensamiento. Conviven estos analíticos con otros pensadores más ocupados de estudiar las formas históricas que

¹⁴ RORTY: *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, FCE, 1997, pp. 9 y 13.

han adoptado esos diversos discursos, y con gente que ha estado preocupada por el destino de sus conciudadanos. Wittgenstein I, Carnap, Ayer, pueden ser incluidos en el primer grupo. Marx, Dewey, Rorty mismo, pueden ser incluidos en el segundo.

Lo curioso es que en algunos instantes, la búsqueda de la verdad ahistórica ha olvidado la lucha contra el dolor y la crueldad del aquí y ahora. En *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, Rorty asoma que se trata de dos discursos que conviven, que han oscilado como un péndulo en las corrientes filosóficas. Posteriormente llega a creer que son capaces de coexistir en las escuelas de filosofía profesionales, aunque cada vez con menos contacto, hasta que en un futuro alguien encuentre una palabra o una metáfora afortunada para reunir a ambas tendencias, que se consideran a sí mismas como 'filosofía'.

Advierte nuestro autor que tal vez el peligro resida en la intención de lograr una síntesis de ambos discursos, el privado y el público, el de la búsqueda de la verdad y el de la lucha contra el dolor. Para lograr una síntesis tal, habría que ubicarse en un punto omnisciente, elaborar un nuevo metarrelato donde se encontrara algo así como la base substantiva donde reposa el origen de ambas posibilidades, de ambos discursos. Esa síntesis es peligrosa, porque quien crea que ha logrado esa piedra angular, puede tratar de obligar al otro a que se pliegue a sus creencias, generando violencia.

Rorty no es imparcial, opta por quienes sospechan de que pueda encontrarse una verdad definitiva, y los llama ironistas. Cree que los ironistas son más útiles para mantener las instituciones democráticas saludables y para luchar contra el dolor y la opresión, porque al saber que sus propias creencias son contingentes, aunque sean capaces de defenderlas con la guerra, tienen la capacidad de oír a otras culturas, a otras voces. El paradigma político y moral de este tipo de ironistas sería tratar de ampliar el espectro del 'nosotros', de oír y sentir a gente que no habla nuestro idioma, que no tiene nuestra cultura, nuestra religión ni nuestro color de piel, para tratarlos éticamente, para que sean "nosotros", como nuestros padres, nuestros hijos o nuestras esposas.

No se trata sólo del dolor producido por la guerra, por la miseria, por el presidio que te quita la voz. También, al establecer una base dura de valores, puedes causar mucho dolor, al

intervenir cruelmente sobre el otro incluso en la familia o las relaciones de amistad.

Dirá Rorty:

"...la mejor forma de causar a las personas un dolor prolongado es humillándolas, haciéndolas ver que las cosas que a ellas les parecían ser más importantes, resultan fútiles, obsoletas e ineficaces. Piénsese en lo que ocurre cuando las preciosas pertenencias de un niño —las cositas en torno de las cuales teje fantasías que lo hacen un poco distinto de los demás— son redescritas como "basura" y arrojadas al cubo. O piénsese en lo que ocurre cuando se hace que esas pertenencias parezcan ridículas comparadas con las de otro niño más rico."¹⁵

Esta labor de lucha contra el dolor y la humillación no siempre la llevan a cabo con mejor tino los teóricos morales. En ocasiones, novelistas liberales, periodistas, poetas, son capaces de dar mejores respuestas a los dramas y dilemas que agobian a sus conciudadanos. Son hombres y mujeres que prestan su palabra al que sufre, en vez de teorizar sobre la esencia de la verdad, la representación o el conocimiento definitivo. ¿Son filósofos? Rorty cree que sí.

Sólo que en la fundamentación de sus doctrinas hay factores más blandos que las aspiraciones ahistóricas y supranaturalistas. Los antinaturalistas como Rorty creen que lo que hace especiales a los hombres y mujeres es la capacidad de sentir, apreciar y confiar en personas muy diferentes de nosotros. Que se debe usar el lenguaje para echar abajo la desconfianza de la gente con respecto a los otros. Que se debe cambiar Atenas por Jerusalem. Que es preferible el punto de vista de Kierkegaard de que Dios prefiere amantes más que concededores.

Esto nos regresa al principio del ensayo, cuando advertimos sobre preguntas acaso demasiado sentimentales. Las respuestas últimas de Rorty son sentimentales, en el sentido de contar con la prudencia y los sentimientos a la hora de establecer nuestros límites morales, nuestro *summum bonum*. Rorty dice que si en la actualidad el término 'amor' aparece como demasiado

¹⁵ *Contingencia, ironía y Solidaridad*. Paidós, Barcelona, 1996, pp. 107-108.

contaminado o arcaico, puede sustituirse por el término 'confianza apropiada' (justified trust) de la feminista Annette Baier. Baier toma a la familia como modelo para la comunidad política y moral, más que el aula de clase, la corte de justicia o el supermercado. Sería en la confianza que tienen los niños hacia sus madres donde todas nuestras escalas morales comenzarían.¹⁶

Siguiendo la línea de Rorty desarrollada en este breve ensayo, creemos que estas herramientas antirepresentacionistas, contingentes, ironistas, antiesencialistas, son más adecuadas para luchar contra el dolor, y que pueden servir incluso para la génesis de un discurso de autocreación personal, poético, aunque no ofrezca las certezas de los metarrelatos ni de la metafísica. Nadie está obligado a tomar un camino u otro. Estas disputas sobre lo esencial no deberían enturbiar la vida social y política: deberíamos lograr sociedades donde estemos de acuerdo—sobre la base de una especie de ascenso semántico quineano mínimo— en que debemos trabajar por perfeccionar las instituciones, dejando a cada quien el derecho personal a realizarse de acuerdo a su aire: siendo analítico o siendo solidario. No queremos finalizar sin reconocer que se trata ante todo de un viejo derecho liberal burgués, que no está de más recalcar.

¹⁶ Ver: *Idealizaciones, fundamentaciones y prácticas sociales*, en *Democracy and Difference, Contesting the boundaries of the political*, editado por Sheyla Benjabib. Princeton University Press, 1996, pp. 533-35.