

CULTURA POSTFILOSOFICA Y PRAGMATISMO: LA MODERNIDAD DESDE LOS ESCRITOS DE RICHARD RORTY

José María Rosales

Abstract

As a result of his critique to the linguistic turn, Richard Rorty has explored the possibility of a postphilosophical culture as a revision of the modern philosophical culture. Its junction with pragmatism allows him to reconcile the assets of science, philosophy and art in the task of knowledge. Furthermore, it allows to reconcile their epistemic and social dimensions. Rorty's reading acts not as an absolute alternative, but as a tentative of work, of understanding, and of critique on the current meaning and implications of modernity.

A raíz de su crítica al giro lingüístico, Richard Rorty ha explorado la posibilidad de una cultura postfilosófica como revisión de la cultura filosófica moderna. Su entronque con el pragmatismo permite conjugar las aportaciones de la ciencia, la filosofía y el arte en la tarea del conocimiento. Permite, además, conjugar sus dimensiones epistémica y social. La lectura de Rorty no opera como alternativa absoluta, sino como tentativa de trabajo, de comprensión y de crítica sobre el significado y las implicaciones presentes de la modernidad.

El debate en torno a los sentidos de la modernidad se mantiene como una continua elección de alternativas. La idea de emancipación moral y política avanzada en las revoluciones ilustradas se configura como un proyecto que orienta la cultura política de las democracias liberales, si bien sus presupuestos permanecen aún sólo parcialmente desarrollados. Por su parte, la idea de modernidad cultural o filosófica se perfila también como un ensayo –un intento de renovación del diálogo filosófico desde y frente a las claves de la tradición metafísica. En ambos casos (la emancipación moral y política y la renovación filosófica) el proyecto de la Ilustración es objeto de un pormenorizado examen llevado a cabo sobre la alternativa de la ruptura o la discontinuidad de sus premisas. La conciencia de crisis aparece con claridad en el diagnóstico cultural de Nietzsche, pero había sido ya anticipada en la lectura de Hegel de la modernidad: la filosofía, la moral, en los términos de una interacción dialógica frente a lo que consideraba el culto metafísico a la subjetividad.

No obstante las contradicciones de la lectura hegeliana, encerrada aún en el paradigma que pretendía esquivar, su empeño de afrontar la crisis ha inspirado las interpretaciones contemporáneas de la modernidad filosófica. El acento de éstas varía desde el criticismo radical o escéptico¹ hasta el intento de rehabilitar el potencial normativo de la razón². O dicho de otro modo, entre la equiparación de racionalidad y retórica y el intento de reformular los presupuestos de la racionalidad en un lenguaje no esencialista. Está en juego la continuidad argumental y las posibilidades de traducción del proyecto de emancipación moderno —emancipación tanto moral y política como cognoscitiva. La primera alternativa surge como proclama del fragmento, de lo singular y lo contingente frente a fórmulas universales o consensos institucionalizados y constituye, en fin, una apuesta por el individuo frente a la tradición, a la sociedad o al estado, frente a cualquier forma de uniformidad cultural. De ahí su rechazo del fundamentalismo político y metafísico³, pero también su adopción de un incuestionado relativismo. La segunda alternativa descansa sobre la idea de comunidad. El conocimiento se generaría en el contexto de una comunidad científica. Pero la racionalidad tendría que ver no tanto con la transmisión de procedimientos heredados, como con la validación intersubjetiva o social de las prácticas de investigación. Su rechazo del fundamentalismo político y metafísico se traduce, en cambio, en la adopción de un procedimentalismo metodológico.

Del encuentro de ambas opciones se nutre la discusión actual sobre la continuidad de la lógica emancipadora postilustrada (los «pilares categoriales» del progreso, la revolución y la liberación, en expresión de Marramao)⁴ o su agotamiento y el paso hacia un nuevo estadio cultural, filosófico y político denominado postmodernidad. Esta, ya sea entendida como continuidad revisada o como ruptura, es época de indigencias, de desbordamiento de la razón ante los retos de la complejidad y del cambio. Caracterizada por una recurrencia de crisis (en el paradigma filosófico moderno o en la cultura política demoliberal) y por un difícil diálogo de interpretaciones, aparece como un escenario donde se generan y se transforman las identidades culturales y las identidades políticas hasta el punto que el proceso de cambios puede conducir a una cierta «desidentificación»⁵ por el espejismo de no vivir en el presente, sino en un después⁶, tan ambiguo, por lo demás, que se hace inoperante para la reflexión. Pero el mismo escenario da cabida también a reintegraciones de las identidades colectivas, inspiradas por el intento de legitimar la continuidad argumental entre el proyecto ilustrado y su materialización en el presente. Dicha discusión adquiere uno de sus tonos más complejos y polémicos en los escritos de

¹ Jean-François Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants*. Paris, Galilée, 1988, pp. 13 ss. y 28-32.

² Una tarea que habrá de evitar, sin embargo, la idea de una razón centrada en el sujeto, así como los riesgos de reprimir el pluralismo y la diferencia bajo la imagen de una razón «inclusiva»: Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, p. 395.

³ Gianni Vattimo, *La fine della modernità*. Milano, Garzanti, 1985, pp. 172 ss.

⁴ Giacomo Marramao, *Poder y secularización*, (1ª ed., 1983), tr. Juan Ramón Capella, Barcelona, Península, 1989, p. 29.

⁵ José Jiménez, *La vida como azar*, Madrid, Mondadori, 1989, p. 24.

⁶ Ferenc Fehér, *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, tr. Montserrat Gurguí, Barcelona, Península, 1989, pp. 9-12.

Richard Rorty. Junto a sus posicionamientos radicales puede observarse también un continuado propósito de mediación en el debate, y es que en su síntesis o identificación de pragmatismo y lo que llama cultura postfilosófica aparecen de forma coherente elementos de ambas orientaciones.

I

La tesis del fracaso del proyecto ilustrado no se entiende sin el particular pesimismo cultural de los autores de la 'escuela de la sospecha', Marx, Nietzsche y Freud, que asumieron el empeño, nihilista y emancipador, de desenmascarar las estrategias de dominación de la cultura occidental o ilustrada⁷. Tematizar el pesimismo implicaba, en realidad, poner en cuestión el entramado de valores vigentes, y especialmente entre ellos, las ideas de conocimiento científico y racionalidad. Sin embargo, frente a la posibilidad de generar la comprensión de la cultura moderna a partir de un discurso racional y no monológico, la crítica nihilista deja establecida «la imposibilidad de un sujeto unificador de diferencias, que pudiese operar desde los principios de fundamento y orden»⁸. El veredicto sería retomado por Heidegger en su reflexión sobre las consecuencias de la tecnología (en marcado contraste por su dramatismo con la postura más pragmática de Ortega en su meditación de la técnica) y habría de ser posteriormente reformulado, en los términos de un lenguaje de la diferencia (frente a la metafísica de la identidad), en la deconstrucción derridiana o en la ontología débil de Vattimo. Si bien la lectura filosófica reivindicó la imagen de una subjetividad creadora, la lectura política, en cambio, determinada por un creciente individualismo estetizante, se tradujo en la reducción de la perspectiva política real al entorno neurótico de una filosofía y una cultura en permanente crisis y huida de sí mismas. Dicha reducción tendría finalmente su reflejo tanto en la ambigüedad política de la reflexión heideggeriana⁹ como en la incapacidad de los pensadores de la diferencia para articular los términos de un relato político constructivo.

También el sesgo nihilista caracterizó el diagnóstico de la primera teoría crítica. Horkheimer y Adorno reconocen en la Ilustración su labor de «desencantamiento

⁷ Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, pp. 40-44.

⁸ Agapito Maestre, «Modernidad y/o postmodernidad: un posible debate para la filosofía política», *Arbor*, 504-505 (1987), p. 190.

⁹ Hecho éste que obliga a considerar conjuntamente las implicaciones filosóficas y políticas en una lectura que permita despejar incógnitas de la ambigüedad mostrada por Heidegger (Pierre Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Minuit, 1988, pp. 10 ss.). La lectura encuentra su punto más revelador al analizar la confluencia de factores que durante los años treinta determinan su pensamiento, en plena transición filosófica e incesantemente interpelado por el curso de los acontecimientos políticos (Otto Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, 2ª ed. ampliada, Freiburg-München, Karl Alber, 1974, esp. pp. 152-159), a pesar de lo cual, como Rorty advierte, Heidegger no logra romper el círculo protector de la filosofía para afrontar con todas sus consecuencias las contradicciones políticas. Al contrario, su análisis general del drama de la historia europea se reduce, señala Rorty, a un mero bosquejo de la historia del ser como metafísica (Richard Rorty, «Heidegger, Contingency, and Pragmatism», en *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers*, 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 48 s.).

del mundo», pero advierten que el discurso de la emancipación no logra contrarrestar los efectos degenerativos de la dinámica del progreso que, a la postre, acaba por reproducir las formas de dominación que parecía poder eliminar¹⁰. De esta descripción participan la crítica cultural neoconservadora y la crítica comunitarista, aunque con resultados bastante diferentes. La primera ensaya una recuperación de los valores morales y religiosos que inspiraron el espíritu del capitalismo¹¹, mientras que la segunda presenta una versión renovada de la idea aristotélico-hegeliana de una comunidad moral y política¹². Ambas tratan de rectificar la lógica desidentificadora del individualismo liberal mediante la apelación a algún *ethos* comunitario. Con todo, la crisis del discurso emancipador de la Ilustración responde, en realidad, no sólo a las contradicciones morales de la cultura liberal, sino además, como Foucault había señalado, a su incapacidad para regenerar el potencial emancipador de la racionalidad frente a las estrategias de dominación institucional. En este sentido Rorty comparte el análisis de Foucault, pero no hasta sus últimas consecuencias. Por el contrario, considera que sí es posible regenerar dicho potencial, aunque no sobre los mismos supuestos procedimentales de la modernidad. Entiende, en cambio, que sobre la propuesta de transformación social avanzada por el pragmatismo sí puede llevarse a cabo, en cambio, un proyecto emancipador en el que los lenguajes de la ciencia, la moral y la política podrían ser redefinidos no ya desde criterios anteriores a la acción, sino desde las claves de una racionalidad construida en las prácticas comunicativas de los propios individuos.

II

En contraste con la adopción del relato privado por los autores postmodernos, Richard Rorty entiende la filosofía como una conversación en curso, un punto de encuentro de diferentes voces o interpretaciones. No se trata de un intercambio de posturas ya preconcebido, sino de un flujo de comunicación cuyo sentido y límites se configuran desde el criterio de reciprocidad de las perspectivas¹³. A su vez, la filosofía participa en otra conversación más amplia o plural —el diálogo de tradiciones y formas de vida que constituye la cultura occidental¹⁴—. Su voz, no obstante, ha

¹⁰ Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Die Dialektik der Aufklärung*, (1ª ed., 1944), nueva edición, Frankfurt am Main. Fischer, 1969, pp. 7-41. El peso de la interpretación de ambos autores, que acabaría por traducirse en una abierta desconfianza hacia la acción política, tardó en ser desprendido de la teoría crítica que, con las excepciones de Franz Neumann y Otto Kirchheimer, hasta el cambio de paradigma hacia la dimensión normativa, y, más en concreto, hacia el análisis de la legitimidad en la teoría política, como ha destacado Seyla Benhabib (*Critique, Norm, and Utopia: a Study of the Foundation of Critical Theory*, New York, Columbia University Press, 1986, pp. 347-348).

¹¹ Cf., entre otros análisis, Helmut Dubiel, *Was ist Neokonservatismus?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, pp. 21-45.

¹² Alasdair MacIntyre, *After virtue*, 2ª ed., London, Duckworth, 1985, pp. 51-61. Puede verse al respecto el comentario de Carlos Thiebaut, que pone en conexión a MacIntyre con compañeros de filas comunitaristas como Michel Sandel o Charles Taylor: *Cabe Aristóteles*, Madrid, Visor, 1988, pp. 35-69.

¹³ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, pp. 389-394.

¹⁴ *Ibidem*, p. 319.

permanecido durante la modernidad mediatizada a raíz de una sobrevaloración del argumento racionalista que ha llegado a convertir la filosofía moderna en filosofía de la conciencia, subestimando el papel de la praxis en la comprensión de la racionalidad. La realidad era concebida, como indica Rorty, bajo el «espejo de la mente», hasta el extremo que el criterio del conocimiento se había reducido a una mera especulación monológica¹⁵.

Ante estos resultados se abre un nuevo período de crisis y, por tanto, de expectativas de reajuste del diálogo filosófico: el paradigma moderno es puesto en cuestión por el giro lingüístico. No obstante, la crítica se reduciría a eliminar síntomas, a reemplazar procedimientos, pero no a repensar y rectificar la idea de fundamentación última que ha presidido desde sus inicios el pensamiento moderno. La reacción desembocó en un nuevo callejón sin salida, al tratar los filósofos del lenguaje de disolver los problemas tradicionales de la filosofía sólo tras su desmenuzamiento lingüístico¹⁶, pero los problemas, en efecto, se mantenían aun después de descubrirse las falacias y las contradicciones en su formulación.

Frente a la epistemología moderna o «filosofía sistemática», y como lectura alternativa al giro lingüístico, Rorty se situará del lado de lo que llama la «filosofía edificante», que no es sino un intento por mantener abierto el espacio del diálogo filosófico sin pretender lograr vocabularios o formulaciones definitivas, ni mucho menos el sueño moderno de una «conmensuración universal»¹⁷. La filosofía edificante comparte la actitud hermenéutica de remitir la racionalidad a las prácticas comunicativas. Trata, en este sentido, de mostrar que el conocimiento no consiste en descubrir esencias, sino que es ante todo un ejercicio de investigación y, por tanto, que implica participar en el diálogo de interpretaciones que constituye, al menos en un sentido laxo, una comunidad científica¹⁸. La filosofía edificante viene, en última instancia, a desengañarnos de la idea de que la filosofía sistemática o la filosofía lingüística pueden proporcionar un método definitivo para el conocimiento. Este último, en cambio, se genera de un modo dialógico¹⁹ y su carácter conversacional indica justamente cómo el conocimiento no refleja sólo una mera elaboración de proposiciones. No en vano, «son imágenes más que proposiciones», dirá Rorty, «metáforas más que enunciados, las que determinan la mayor parte de nuestras convicciones filosóficas»²⁰.

¹⁵ *Ibidem*, p. 165 ss.

¹⁶ Richard Rorty, «Dificultades metafísicas de la filosofía lingüística» (1967), en *El giro lingüístico*, introducción y traducción de Gabriel Bello, Barcelona, Paidós-ICE Universidad Autónoma, 1990, pp. 54 ss. y 113-128. Puede verse como complemento el Epílogo «veinte años después», en las páginas 159-167, donde Rorty examina algunos aspectos de su evolución filosófica.

¹⁷ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, pp. 368-370.

¹⁸ *Ibidem*, p. 318.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 211 y 378. La interpretación de Rorty se distancia manifiestamente de la tesis de Gadamer en torno al sentido de la hermenéutica filosófica. De cualquier forma, entre ambos autores y el propio Habermas, existen notables convergencias, como ha destacado Richard Bernstein: «What is the Difference that Makes a Difference? Gadamer, Habermas, and Rorty», en *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode*, Cambridge, Polity, 1986, pp. 58-93.

²⁰ *Ibidem*, p. 12.

Recuperar el pragmatismo implicaba abandonar la búsqueda de fundamentaciones últimas y practicar la filosofía como creación de imágenes para el conocimiento. Implicaba, por ende, desechar la idea de un lenguaje canónico para el conocimiento y de una relación jerárquica entre la ciencia, la filosofía y la literatura. Pero este desprenderse de seguridades habría de llevarse a cabo sin el recurso último de cristalizar la alternativa en un nuevo vocabulario filosófico final. En este punto Rorty trata de evitar la recaída en el fundacionalismo de críticos implacables como Hegel, Nietzsche o Heidegger²¹. La filosofía como conversación es un ejercicio de pluralismo comunicativo y no de transmisión doctrinal. Con esta voluntad el pragmatismo había elaborado su síntesis de pensamiento filosófico y social en los términos de una metodología científica y una teoría social democráticas: frente a la certeza proporcionada por las «representaciones privilegiadas» de la metafísica moderna, el pragmatismo de James o Dewey propugnaba abandonar la terminología y la mixtificación de las fundamentaciones racionalistas y adoptar como criterios orientadores en el lenguaje de la filosofía la reciprocidad de perspectivas y el reconocimiento de la contingencia con que opera la metodología discursiva. Dichos criterios proporcionan las referencias de una comunidad de comunicación, cuando menos en los términos esbozados por Peirce (comunidad de científicos), permitiendo así generar la práctica conversacional de la tarea filosófica, cuya orientación ya no residiría en algún fundamento previo, sino en la propia praxis comunicativa de sus participantes²².

III

Desde sus trabajos sobre el giro lingüístico Rorty había explorado la posibilidad de una alternativa a la cultura filosófica moderna. El pragmatismo ofrecía unas coordenadas adecuadas para la democratización del conocimiento. De entrada, Rorty cuestiona el presupuesto de que la filosofía pueda «penetrar en la matriz auténtica, natural, ahistórica de todo posible lenguaje y conocimiento»²³. Por su

²¹ Richard Rorty, «Nineteenth-century Idealism and Twentieth-century Textualism» (1981), en *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, pp. 148 ss.; «Solidarity or Objectivity?» (1985), en *Objectivism, Relativism, and Truth. Philosophical Papers, 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 31.

²² Richard Rorty, «Pragmatism, Relativism, and Irrationalism» (1980), en *Consequences of Pragmatism*, pp. 160-166. Su postura le conduce a rechazar la perspectiva del realismo metafísico, de lo que Hilary Putnam denomina el «punto de vista del ojo de Dios», según el cual, «el mundo consiste en una totalidad fija de objetos independientes de la mente» —algo que implica defender que sólo «hay exactamente una descripción verdadera y completa del 'modo en que el mundo es'» (*Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 49). Rorty, que asume la descripción de Putnam, no comparte, sin embargo, la segunda parte de sus argumentos, cuando éste declara que autores como Kuhn, Feyerabend, Foucault y especialmente Rorty, al defender la racionalidad del diálogo no hacen sino imponer un nuevo concepto-límite del ideal de verdad, esto es, un término ideal para el diálogo (*ibidem*, p. 216), interpretación que Rorty estima que confunde el contenido de una propuesta finalista con el propósito de construir, y no de clausurar, el diálogo. Equiparar ambos sentidos sería condenar de entrada la apertura y el carácter no determinado de la comunicación (Richard Rorty, «Solidarity or Objectivity?», pp. 24 ss.)

²³ Richard Rorty, «Philosophy as Science, as Metaphor, and as Politics» (1986), en *Essays on Heidegger and Others*, p. 25.

parte, una cultura postfilosófica proveería de un marco de entendimiento plural para el diálogo filosófico, la creación artística o la acción política, donde «ni los sacerdotes ni los físicos ni los poetas ni el Partido serían considerados como más «racionales», más «científicos» o más profundos que los demás»²⁴. Con ello no instaura nuevas seguridades ni disuelve los viejos problemas, pero reafirma la idea del conocimiento como búsqueda o reconstrucción de sentido a partir de los diversos momentos de la investigación científica, o de las diversas voces del diálogo filosófico. Recupera, en suma, el postulado de Peirce según el cual no puede producirse una involución en las interpretaciones, y de ahí que la tarea del conocimiento se convierta en una responsabilidad social ineludible. Para ello, de hecho, disponemos sólo de nuestras propias imágenes, construidas en el marco, contingente pero insustituible, de la conversación. La cultura postfilosófica, escribe Rorty, sería aquélla en la cual los hombres y las mujeres se sintieran solos, meramente finitos, sin vínculos con Algo de más allá. Desde la perspectiva pragmatista, el positivismo fue sólo un paso intermedio en el desarrollo de esta cultura –el progreso, como señala Sartre, hacia desenvolverse sin Dios. [...] El positivismo había conservado un Dios en su noción de Ciencia (y en su noción de «filosofía científica»), la noción de un fragmento de cultura donde alcanzábamos algo distinto de nosotros mismos, donde encontrábamos la verdad desnuda, no relativa a descripción alguna. De este modo, la cultura del positivismo produce interminables balanceos de péndulo entre la visión de que «los valores son meramente ‘relativos’ (o ‘emotivos’ o ‘subjetivos’)» y la visión de que centrar el «método científico» sobre cuestiones de elección política y moral constituiría la solución a todos nuestros problemas²⁵.

Frente a la jerarquización positivista del conocimiento y la consiguiente gradación de legitimidad epistemológica entre las ciencias, la filosofía y la literatura, el pragmatismo se propone desmitificar esta imagen dualizada de la realidad²⁶. Para ello, continúa Rorty, no erige a la ciencia en un ídolo que llene el lugar antes ocupado por Dios. Concibe la ciencia como un género de literatura –o, de otro modo, la literatura y las artes como investigaciones, en pie de igualdad con las investigaciones científicas. De ahí que no entienda la ética ni como más «relativa» o «subjetiva» que la teoría científica ni bajo la necesidad de hacerse «científica». La física es un modo de intentar arreglárselas con diversos aspectos del universo; la ética es un asunto de arreglárselas con otros aspectos. La matemática ayuda a la física en su trabajo; la literatura y las artes ayudan a la ética en el suyo. Algunas de estas investigaciones sugieren proposiciones, algunas sugieren narrativas y otras proponen descripciones²⁷.

²⁴ Richard Rorty, «Pragmatism and Philosophy», introducción a *Consequences of Pragmatism*, p. XXXVIII.

²⁵ *Ibidem*, p. XLIII.

²⁶ De igual modo a como hiciera la teoría de la ciencia analítica postempiricista en el terreno de las interpretaciones científicas. Cf. a este respecto el comentario de John Fekete «Introducción Notes for a Postmodern Value Agenda», en *idem* (ed.), *Life after Postmodernism: Essays on Value and Culture*, Houndmills and London, Macmillan Education, 1988, pp. XI-XIV. Fekete señala cómo la convergencia de ambas posturas configura una de las orientaciones axiológicas distintivas del paradigma postmoderno.

²⁷ «Pragmatism and Philosophy», p. XLIII.

Como puede verse, el sentido de una cultura postfilosófica no equivale al de cultura postmoderna, si bien ambas comparten algunas de sus críticas a la modernidad. Su carácter específico radica en el trabajo de deconstrucción de las imágenes, o mejor, de la *Weltanschauung* de la Ilustración. Pero no con objeto de volver a los orígenes. La cultura postfilosófica aspiraría más bien a traducir de nuevo y materializar en nuestras prácticas comunicativas y en las instituciones de la sociedad actual las premisas que inspiraron la reacción transformadora o emancipadora de la modernidad: la libertad, entendida como libertad de creación, método investigación y como libertad política; la igualdad, concebida como criterio de diálogo entre las ciencias, la literatura, la filosofía y las artes, como supresión de privilegios en el conocimiento y como igualdad política; y la solidaridad, desarrollada como práctica de entendimiento y como creación de una comunidad política democrática.

IV

De no asentar la cultura postfilosófica en el marco pragmatista, la lectura de la modernidad que Rorty ensaya quedaría reducida a una mera forma de textualismo. Así, la continuidad de filosofía y literatura podría llevar a una confusión de papeles²⁸. Aun concediendo literarizar el discurso filosófico, Rorty no suscribe, sin embargo, la tentación de una cultura hegemónicamente literaria. En su opinión, la crítica textualista de autores como Bloom, Derrida o de Man no llega ni siquiera a plantear los problemas «mundanos» de la condición humana²⁹. Por su parte, la reflexión pragmatista recupera en este sentido el contexto real de la praxis para el desarrollo de un discurso filosófico con pretensión emancipadora. Pero si esta objeción moral al textualismo pone de relieve el entronque del pragmatismo en la lectura rortyana de la modernidad, en no menor medida ocurre con una objeción de carácter político, pues una cultura estetizada, como puede deducirse, no parece en principio el modelo más idóneo de cultura democrática³⁰. Rorty ha tratado de presentar una síntesis de cultura literaria y pragmatismo, de conjugar los ideales de perfección privada y perfección pública, las ideas de libertad de creación y de construcción de una comunidad política. Es el reto de lo que llama el «ironismo liberal»: articular en el proyecto de una utopía liberal la imagen pragmatista de la transformación social con el reconocimiento de la contingencia de las acciones e interpretaciones humanas³¹. El primer componente de este proyecto tiene que ver con la construcción ciudadana de un espacio público democrático, mientras que el segundo constituye el punto de partida en la conversación de la filosofía y, por ello mismo, también para la realización del progreso moral.

²⁸ Michael Fischer, «Redefining Philosophy as Literature: Richard Rorty's 'Defence' of Literary culture», en *Reading Rorty*, ed. Alan R. Malachowski, Oxford, Blackwell, 1990, p. 241.

²⁹ Richard Rorty, «Nineteenth-century idealism and Twentieth-century Textualism», pp. 154-158.

³⁰ Charles B. Guignon y David R. Hiley, «Biting the Bullet, Rorty on Private and Public Morality», en *Reading Rorty*, pp. 356-357.

³¹ Richard Rorty, *Contingence, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. XIV-XVI.

Al haber desmitificado la imagen de la ciencia como instancia superior de conocimiento, el pragmatismo equilibra las aportaciones de las ciencias, las artes y las humanidades de modo que el conocimiento, como observa Rorty, habrá de decidirse entre un «acuerdo no forzado» y un «desacuerdo tolerante» de los distintos enfoques. A este respecto Putnam recuerda cómo el surgimiento de la filosofía cientifista (la filosofía entendida al modo de la ciencia) respondió en buena medida al prestigio adquirido por la ciencia en la cultura occidental tras el declive de las humanidades. El prestigio se debió también a su carácter instrumental, «junto al hecho de que la ciencia parecía estar libre de los interminables e irresolubles debates que encontramos en la religión, la ética y la metafísica»³². Tan es así, que la idea de racionalidad como criterio procedimental de conocimiento sólo era aplicable a la ciencia, mientras que a las humanidades se reservaba un sentido débil de racionalidad, según el cual 'racional' no podía ser equivalente a 'efectivo', sino a lo sumo a la idea de 'razonable'³³.

Sobre estos antecedentes el pragmatismo se propone reducir distancias entre lo que se considera el ámbito *objetivo* de la ciencia y el ámbito *subjetivo* de las humanidades, en concreto, de la filosofía. Cuestionados los presupuestos de dicha separación, la objetividad concebida como facticidad es sustituida por los pensadores pragmatistas por la idea de un acuerdo no forzado (razonable) y revisable de los criterios epistémicos en el curso de toda investigación. Semejante cambio de rumbo contribuye a aminorar los dualismos que el pensamiento científico había introducido en las nociones de racionalidad, ciencia, objetividad o certeza. Así, perdido en cierto modo el mito de una jerarquía de conocimientos, el pragmatismo remite el ejercicio de la racionalidad al marco contingente de la comunidad de investigación, donde los individuos cuentan para establecer el diálogo, o mejor, el debate con una única seguridad: el hecho de ser un compromiso compartido. Desde este momento entendiéndolo Rorty que la retórica de la ciencia comienza a participar del lenguaje de la solidaridad creado en la comunidad de interpretaciones³⁴.

En resumidas cuentas, entender la ciencia como un modo de solidaridad ha implicado introducir un componente moral en la actividad investigadora. Esto es, si se quiere, un mayor grado de problematicidad, pero también de crítica interna. Desde luego, la reflexión moral no viene a legitimar las relaciones entre ciencia y política. En estas cuestiones la actitud de Rorty se torna de un moderado escepticismo y de una moderada ambición. Su objetivo se dirige más bien a articular la ciencia con la filosofía, la literatura y las artes como alternativa epistemológica al paradigma moderno. La dimensión social queda esclarecida, en efecto, por el entronque del pragmatismo y es éste precisamente el marco que le permite vincular el conocimiento y la solidaridad con la idea de un orden social construido sobre dichas premisas emancipadoras. Para Rorty el proyecto de una sociedad liberal no precisa de más fundamentos. En esta tarea de integración de perspectivas y también de voluntades la filosofía permite al menos reformular nuestros vocabularios de la

³² Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*, p. 158.

³³ Richard Rorty, «Science as Solidarity», pp. 36 ss.

³⁴ *Ibidem*, pp. 38-45.

deliberación moral para abordar los problemas humanos³⁵. Tal es el sentido de la imaginación filosófica y su contribución al diálogo, no menor ni mayor que el resto de las aportaciones en la cultura postfilosófica.

Llegados a este punto puede observarse el alcance de una perspectiva postfilosófica, en el sentido empleado por Rorty, para la recepción y la revisión del legado de la modernidad. No parece haber duda de que las ideas del progreso y la emancipación política constituyan un punto de no retorno en la dinámica de valores asumidos por las democracias liberales. Por otra parte, además, el reconocimiento constitucional de los derechos humanos y la adopción de la democracia han llegado a configurar el horizonte normativo postilustrado desde el que puede materializarse el contenido revolucionario y emancipador de la modernidad. Hablar de cultura postfilosófica no afecta, en realidad, a las ganancias irrenunciables contenidas en dicho entramado de valores, pero sí trae consigo una puesta en cuestión de las imágenes totalizadoras transmitidas en la tradición ilustrada. Con ello al menos se intenta desmitificar la idea de interpretaciones o prácticas privilegiadas para recuperar, en su lugar, el sentido de la contingencia y, por tanto, el sentido de progreso moral en las diferentes prácticas que profundizan y amplían el horizonte moral de la emancipación.

José María ROSALES

³⁵ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, pp. 60 ss. y 196.