



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD DE HUMANIDADES

El pragmatismo de Dewey y Rorty: hacia una nueva visión de la vida democrática

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN HUMANIDADES: ÉTICA SOCIAL

PRESENTA:

ROMÁN CÁRDENAS GIL

DRA. MARÍA DEL ROSARIO GUERRA GONZÁLEZ

DIRECTORA DE TESIS

DRA. ANA LUISA GUERRERO GUERRERO

CO-DIRECTORA DE TESIS

DR. J. LORETO SALVADOR BENÍTEZ

TUTOR INTERNO DE TESIS

MAYO, 2023



Contenido

Introducción	4
Capítulo I. Pragmatismo y democracia	9
1.1 James y el pragmatismo: la verdad humana	9
1.2. La ética como una verdad práctica.....	12
1.3. Democracia como forma de vida	19
1.4. Los usos de la libertad y la igualdad en la democracia.....	24
1.5. Democracia y opinión pública: un problema latente	26
Capítulo II. Richard Rorty y su rechazo a la epistemología como fundamento del conocimiento	31
2.1. De la epistemología a la filosofía analítica: el paso de los fundamentos del conocimiento a los de la cultura	31
2.2. El sujeto: la autocreación de su conciencia	36
2.3. El historicismo de Kuhn como alternativa a los fundamentos de la ciencia	45
2.4. Racionalidad y objetividad sin epistemología	48
2.5. Hermenéutica como alternativa a la epistemología	50
2.6. Filosofía edificante y sistemática: los polos de la hermenéutica y la epistemología	52
Capítulo III. El papel de la filosofía edificante en la cultura democrática.....	55
3.1. El papel de la metáfora en la ética pragmática.....	55
3.2. Democracia y contingencia	64
3.3. Conversación cultural y su defensa de los valores democráticos	69
3.4. El etnocentrismo inclusivista y sus límites políticos: el fascismo y la revolución ..	75
3.5. Hacia las fronteras de la democracia liberal: la tolerancia, lo privado y los fanatismos.	81
Capítulo IV. La Solidaridad y los sentimientos como nueva medida del progreso moral	95
4.1. Solidaridad en la sociedad democrática liberal.....	95
4.2. Imaginación y solidaridad.....	98
4.3. La mayoría que sufre: los pobres	104
4.4. Democracia y educación	107
Conclusiones.....	115

Referencias120

Introducción

La desilusión por la democracia es un hecho patente. Las naciones de Occidente consideradas democráticas han tenido una larga historia de promesas incumplidas, procesos electorales fallidos y, principalmente, desconfianza hacia los individuos y las instituciones políticas que representan el régimen. Desde finales del siglo XX, la sustitución de sistemas autoritarios auguraba, a través de la democracia, un futuro con gobiernos más justos y convenientes para las personas. Sin embargo, las desigualdades económicas, los gobiernos ineficientes, los individuos y las sociedades cada vez más apolíticas, entre otros, vislumbran un declive en los ideales democráticos.

Por otro lado, el pragmatismo estadounidense, a pesar de sus fuertes críticas a la tradición racionalista, ha colocado sobre el debate filosófico las aspiraciones políticas de las comunidades como un imperativo de su reflexión. Esto significa, desde este punto de vista, que el quehacer de la filosofía no está completo sin un mínimo compromiso por el futuro de las personas, especialmente en el ámbito político. De ahí que esta filosofía también pueda inscribirse al rótulo del humanismo.

Desde sus inicios con William James y John Dewey, el pragmatismo había demostrado preocupación hacia la vida de las personas, esencialmente en un sentido político como organización útil a la satisfacción de los intereses humanos. Dicha tarea se realizó sobre la crítica a posturas metafísicas, las cuales colocaban los ideales humanos en mundos trascendentales. A veces, y en el mejor de los casos, estos ideales eran inalcanzables, piénsese, por ejemplo, en la tolerancia hacia toda actitud humana incluso en las violentas; en el peor de los casos, los ideales metafísicos se convertían en razonamientos que justificaban abusos e injusticias. Para un pragmatista, las creencias humanas no requieren un fundamento ahistórico e independiente del contexto, sino una utilidad en la práctica. En términos más filosóficos, la verdad o falsedad de una proposición se justifica por su capacidad para satisfacer ciertas necesidades e intereses en la práctica.

En este sentido, el pragmatismo tuvo especial interés por la democracia, no sólo como una forma de gobierno, sino como una manera de estar en el mundo, es decir, que encarna ciertos valores e ideales de manera comunitaria e individual, pero nunca fundados en una estructura a priori de la sociedad o de la naturaleza humana, sino en su relativa eficiencia hacia el bienestar individual. De este modo, el problema central del que parte esta investigación gira en identificar cuáles son los ideales y valores democráticos

que apuntan al bienestar humano desde el punto de vista del pragmatismo estadounidense, es decir, considerando su utilidad en la práctica.

Así, la presente investigación toma como hipótesis demostrar que la igualdad, la libertad, el liberalismo en términos de Judith Shklar, la tolerancia y la solidaridad son creencias democráticas (como forma de vida) suficientes para asegurar el bienestar humano; éste entendido como la oportunidad individual de crear un plan de vida y, en consecuencia, que el medio social permite la ejecución de dicho proyecto. En términos más concretos, a mayor presencia de las creencias democráticas, mayor oportunidad de lograr el bienestar individual y social. Por lo tanto, para demostrar dicha suposición se asumen objetivos, los cuales serán desarrollados a lo largo del capitulos de esta tesis. Primero, se debe demostrar que estos ideales efectivamente funcionan en la práctica o como mínimo que disminuyen el sufrimiento innecesario y permiten cierta libertad individual para elegir el plan de vida y las acciones consecuentes; segundo, es necesario indagar la noción de democracia dentro del pragmatismo de John Dewey y Richard Rorty; finalmente, se requiere analizar el funcionamiento de los ideales democráticos dentro del medio social, esto significa, revisar las ventajas de tales creencias en la práctica de las comunidades occidentales.

Para lograr los objetivos planteados, primero se hace necesario contextualizar el pensamiento pragmatista dentro de la tradición filosófica y, segundo, revisar sus consecuencias. Para ello, el capítulo uno considera a William James y su texto *Pragmatismo: un nuevo nombre para viejas maneras de pensar* como el precursor de esta corriente-método filosófico. Esta filosofía aseveraba, en primer lugar, que las eternas disputas filosóficas, especialmente las metafísicas, podían terminarse si se consideraban sus consecuencias prácticas y, si no había ninguna diferencia, entonces las posturas implicadas eran iguales. Por su parte, John Dewey exploró las consecuencias del pragmatismo y resultó en una filosofía comprometida con el cambio social: al dejar atrás los dilemas de la metafísica, el filósofo de la educación pudo conseguir una filosofía emancipada de sus ataduras epistémicas y centrada en la esperanza de un mundo humano mejor, el cual, en sus términos, se concretaba en la democracia como el medio que respetaba la libertad y la igualdad humanas.

El filósofo Richard Rorty continuó la línea de investigación dejada por Dewey, es decir, el estudio ético centrado en la democracia, pero desde un pragmatismo depurado de los elementos idealistas, principalmente de la noción de método, entendido como la mejor manera de pensar. El capítulo dos de esta investigación explora las particularidades del pensamiento de Rorty con especial interés en su crítica contra la mente como espacio fenoménico donde se aloja o bien, el conocimiento, el alma, las sensaciones entre otros entes que requieren de un espacio trascendental.

Una vez vetada la mente, el filósofo la sustituye, en el caso de los individuos, por un yo narrativo, el cual se forma mediante la capacidad lingüística para narrarse a uno mismo, prospectiva o retrospectivamente, una historia. En otras palabras, se sustituye cualquier noción que dé a entender un núcleo del yo, por una auto-creación narrativa. Se notará que esta creación narrativa no sólo es propia del sujeto, sino de otras áreas del conocimiento y de la vida humana. Con ello, las antiguas distinciones dualistas entre, por ejemplo, subjetivo y objetivo, quedan disueltas, dando apertura a una filosofía no centrada en la epistemología o teoría del conocimiento, sino en una denominada "edificante". En resumen, Rorty sustituye cualquier conocimiento referencialista, por los vocabularios o creencias útiles, esto es, que el conocimiento humano no describe el mundo, sino formas útiles de estar en el mundo.

El capítulo tres explora las consecuencias prácticas de la filosofía rortyana en el plano de la democracia. Se pone especial interés en la distinción entre lo público y lo privado, no entendido como un nuevo dualismo, sino como dos vocabularios útiles para dos parcelas distintas de una misma realidad. Esta distinción ofrece una democracia de tipo liberal como la definió Judith Shklar e Isaiah Berlin: por un lado, generar sufrimiento y/o humillación son las peores cosas que una persona democrática puede cometer contra un individuo y, por el otro, el objetivo de una sociedad sería dar más espacio a lo privado, tanto a través de la libertad como de su protección del yo.

Llegado este punto, se analizan las características de la democracia rortyana, como el etnocentrismo, su noción de justicia y la tolerancia. Dado que las estructuras de las comunidades no dependen de una estructura social o un modelo político entonces, la organización de las personas se subordina a los valores o ideales que éstas encarnan en común. En este sentido, no es posible escapar del etnocentrismo, pues en el caso de las

democracias, sólo es posible conversar con aquellos quienes comparten las creencias mínimas para considerarlo un posible interlocutor. Para Rorty, por ejemplo, no es posible que un liberal dialogue con un nazi convencido, pues las creencias de uno y otro no permitirían llegar a un acuerdo por lo mínimo interesante. De este modo, la justicia se convierte en un sentimiento de lealtad hacia aquellos que comparten las creencias mínimas para mantener una conversación y la tolerancia se hace patente en las mismas comunidades, donde las personas soportan las particularidades sin importancia pública (la adoración a un Dios específico, por ejemplo).

En este sentido, una sociedad etnocéntrica corre el riesgo de permanecer encerrada en sus propios problemas. Rorty no pensaba que las comunidades democráticas debían ser cerradas, sino inclusivas, esto es, abiertas a nuevas formas de vida y a descubrir otras formas de sufrimiento y también maneras de enfrentarlo. En este sentido, el capítulo cuatro explora las características de la solidaridad como inclusión de más personas en la misma comunidad liberal. Para Rorty, la solidaridad es medida del progreso social, porque permite ampliar el sentido de “nosotros”, lo enriquece con nuevas narraciones y ofrece nuevas formas de enfrentarse a los problemas previos.

Sin embargo, esta solidaridad no depende de reconocer algo común a la especie humana, por ejemplo, al estilo de una obligación moral kantiana. Por el contrario, depende de los sentimientos hallados al imaginar al otro en su forma de vida o en su sufrimiento. De este modo, la solidaridad puede preguntarse sobre quiénes son los marginados y cómo sufren y no sobre una estructura que justifique la solidaridad hacia toda persona humana.

En este punto, la pobreza cobra relevancia. Rorty asume que las democracias logran sus verdades en la mayoría y, en la democracia de su país, los pobres son esa mayoría. El autor ve en la pobreza una forma de sufrimiento innecesario que antecede a otras formas de desigualdad. No obstante, el debate político no se inclina a esta mayoría, sino a cuestiones académicas menos relevantes. El autor defiende la reforma sobre la revolución, pues la primera es la única opción que ofrece cambios concretos en la vida de las personas, por su parte, la revolución puede ser puerta abierta a males aún peores que la pobreza.

El último punto analizado es la relación entre el pragmatismo de Rorty, la democracia y la educación. A esta última, comúnmente, se le han encargado papeles sociales muy complejos especialmente en las democracias. Se espera que los ciudadanos de estas últimas tengan la suficiente educación no sólo para entender el debate político, sino para deliberar y en consecuencia para generar un cambio social. Rorty no asume tal cosa y ofrece a la educación una posición socializadora.

Capítulo I. Pragmatismo y democracia

1.1 James y el pragmatismo: la verdad humana

El pragmatismo, salvo por algunas excepciones, es una filosofía propiamente estadounidense que ha sobrevivido a los cambios sociales de dicha nación y, por otro lado, ha sabido adaptarse a los cambios intelectuales globales del siglo XX. Mientras Europa pasaba del idealismo neo hegeliano a la filosofía analítica; del marxismo a la teoría crítica, y de la fenomenología al existencialismo, Estados Unidos seguía cultivando la misma filosofía del siglo XIX. Incluso, a pesar de que en el contexto inglés se estaba formulando una nueva teoría del significado y de la verdad, a saber, la filosofía analítica, el pragmatismo seguía gestándose como la única teoría norteamericana del significado. La palabra pragmatismo hizo su primera aparición pública en la década de 1870 en un grupo de discusiones metafísicas en Cambridge.¹ Concretamente, Charles Sanders Peirce enunció el principio del pragmatismo en su artículo de 1878 *How to Make Our Ideas Clear*. Sin embargo, las acepciones más comunes que se tienen del término provienen del texto *Pragmatism* de William James.

Como puede notarse, el pragmatismo surgió en un contexto intelectual que versaba sobre la metafísica, por lo que fue concebido, en primera instancia, como una herramienta que funcionaba en esta rama de la filosofía, en otros términos, fue concebido como un método: “En primer lugar, el método pragmático es un método para resolver disputas metafísicas que de otra manera podrían resultar interminables”². Ello muestra que, contrario a las corrientes analíticas que se gestaron en Europa, los filósofos estadounidenses no pretendían desde un principio excluir a la metafísica del catálogo de conocimiento válido, sino redefinirla desde un campo más allá de las discusiones verbales.

En este sentido, James definió el pragmatismo como el método que

[...] trata de interpretar cada una de esas ideas [metafísicas] señalando sus respectivas consecuencias prácticas. ¿Qué diferencia de orden práctico supondría para alguien el que fuera verdadera tal idea en vez de su contraria? Si no puede señalarse ninguna diferencia práctica, entonces sus alternativas significan lo mismo de manera práctica, y toda disputa es vana.³

¹ Cfr. Bernstein Richard, *The pragmatic Turn*, Polity Press, Cambridge, 2010, p 3.

² James William, *Pragmatismo: un nuevo nombre para viejas formas de pensar*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 79.

³ *Ibidem*, pp. 79-80.

La aseveración de definir una creencia o idea a través de sus “consecuencias prácticas” fue uno de los pilares del pragmatismo estadounidense como método. Autores como Peirce, James y John Dewey se afianzaron de esta noción para desarrollar sus posteriores reflexiones. Es famosa la metáfora del italiano Giovanni Panini quien comparó el método pragmático con el pasillo de un hotel y donde las habitaciones representaban las distintas corrientes metafísicas, después de todo, para pasar de una habitación a otra es necesario transitar por el pasillo.

Sin embargo, la noción de método pragmático es de las pocas características que comparten los adeptos a esta filosofía. Pues, en torno a la definición anterior, según lo que cada autor determine por “consecuencias prácticas” tendrá unos u otros efectos en el desarrollo posterior de su filosofía. En este sentido, dependiendo de lo que cada autor entendió por “consecuencias prácticas” dará las diferentes versiones del pragmatismo clásico, es decir, los pragmatismos difieren en torno a su teoría del significado.

Así, por ejemplo, James entendió que el significado radica en las consecuencias futuras de la experiencia a las que apunta una determinada proposición, cuyas consecuencias son anticipadas por aquel que cree en la proposición.⁴ Ello implica que la creencia parte de cierta teleología y culmina en la experiencia del individuo. Así, según Barrena, “En William James el pragmatismo tomó una forma psicológica, moral y religiosa [...] presta más atención a las contribuciones que las creencias y las ideas hacen a las formas específicas de la experiencia humana.”⁵ Esta es la razón por la que James denominó su postura como humanismo, cual Protágoras, el humano es la medida de todas las cosas. Dicha concepción del significado difiere de la de Peirce que buscó consecuencias en el plano de la lógica.

Así, por ejemplo, James aplicó el criterio pragmatista a la disputa metafísica entre el teísmo o espiritualismo y el materialismo, preguntándose ¿cuál de estas dos posturas metafísicas ofrece mayor éxito con vista al futuro del mundo? Por un lado, el materialismo no promete nada, “[...] no es una garantía permanente para nuestros intereses más ideales, ni un medio de realización para nuestras más remotas esperanzas”.⁶ En suma,

⁴ Cfr. Suckiel Ellen K., *The pragmatic philosophy of William James*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1982, s/p.

⁵ Barrena Sara, “El pragmatismo” en *Factotum Revista de filosofía*, No. 12, 2014, p. 10. Disponible en: http://www.revistafactotum.com/revista/f_12/articulos/Factotum_12_1_Sara_Barrena.pdf [21/02/2021]

⁶ James William, *Pragmatismo: un nuevo nombre para viejas maneras de pensar*, op. cit. p. 115.

el materialismo, frente al teísmo, es una tragedia de la historia prospectiva de la humanidad, dado que no ofrece ninguna seguridad: “Dios garantiza un orden ideal que será preservado perennemente [...] donde está Dios, la tragedia es solo provisional y parcial y el naufragio y la disolución no acontecen nunca de manera absoluta y final [...]”⁷

Sin embargo, “la noción de Dios [...] tiene una superioridad práctica al garantizar un orden ideal que debe ser conservado de un modo permanente.”⁸ Es decir, la idea de Dios, según James, alivia la “melancolía religiosa” propia de la naturaleza humana. En este sentido, la verdad del teísmo consiste en la experiencia prospectiva que promete.

Del mismo modo, James distinguió la discusión metafísica entre el determinismo de los materialistas y el libre albedrío de los racionalistas decantándose por la segunda doctrina: la verdad del libre albedrío radica en que ofrece más satisfacción la idea de que se es libre en un mundo a disposición. Por el contrario, sería insoportable vivir una vida donde no se es libre y del que es imposible, como Edipo, huir del destino.

La resolución de tales dilemas metafísicos sólo fue posible sobre la base de un pluralismo ontológico. Para James, la realidad era principalmente un continuo de elementos independientes unos de otros, pero, al mismo tiempo, relacionados. Este pluralismo se radicalizó al punto de que ni siquiera la conciencia era distinta de tal realidad, solventando, así, otro dualismo metafísico, a saber, el de la conciencia y su contenido.

Sin duda, el pragmatismo de James tenía un componente profundamente ético que reivindicaba el papel del humano como agente activo en el mundo y no como mero espectador, que, como indicó Suckiel, “Quizá su más urgente preocupación era repudiar la visión dualista de que hay una brecha epistemológica y metafísica entre el sujeto que conoce, por un lado y el mundo objetivo que puede ser conocido, por el otro.”⁹

El universo de James no era la unidad acabada del monismo idealista de la que sólo quedaba conocerlo, sino que era un mundo inacabado e incompleto y que, por lo tanto, permitía la acción humana. Bernstein, por otro lado, suponía que “Él pensaba que las proposiciones del idealismo absoluto no permitían ningún lugar para la voluntad libre, la novedad y la oportunidad”.¹⁰ En este sentido, la concepción monista del universo no

⁷ James William, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Madrid, 1994, p. 243.

⁸ James William, *Pragmatismo: un nuevo nombre para viejas maneras de pensar*, op. cit. p. 115.

⁹ Suckiel Ellen. K., *The pragmatic philosophy of William James*, op. cit. p. 123.

¹⁰ Bernstein Richard, *The pragmatic Turn*, op. cit. s/p.

posee las mismas bondades que el pluralismo, como James indicó, que “sólo tenemos una edición inacabada del universo, creciendo por toda clase de lugares, especialmente en aquellos donde los seres pensantes están en acción”,¹¹ pues un mundo incompleto permite la construcción sobre él.

Justamente en esta línea de crítica se desarrolló el pragmatismo de John Dewey, pues pensaba que la filosofía debía dejar de preocuparse exclusivamente por los problemas propios de su campo y virar su atención a los problemas de los seres humanos, especialmente “estaba en búsqueda de una filosofía que proporcionara un mejor acercamiento a los problemas prácticos”.¹² En este sentido, el pragmatismo de Dewey comenzó siendo una crítica al neo-hegelianismo inglés.

1.2. La ética como una verdad práctica

A este respecto, Dewey asumió, siguiendo a James, que el valor de un argumento filosófico se basa en su arraigamiento con la experiencia y, por otro lado, añadió una dirección social y política, es decir, la filosofía no sólo era fecunda por medio de su relación con la experiencia sino también en torno a su compromiso con los problemas sociales y políticos de la comunidad.

Así, para evitar que la teoría ética fuera indiferente respecto de los problemas del humano, ésta debía ser enunciada en términos tan generales que cada acción individual cayera dentro del marco de la teoría misma. La teoría ética, según Dewey, debía ofrecer un ideal que fuera alcanzable para la naturaleza humana. No valen, en este sentido, posturas que colocan la realización humana en metas inalcanzables para su ser. En otros términos, el fin de cualquier teoría ética debe contemplar también los medios para su realización.

La negación del dualismo “medio-fin” fue una de las varias facetas que adquirió el intento de Dewey por unificar la realidad en un proceso continuo. Nótese que se trata de un proceso y no de un ente como lo entendía el monismo, es decir, cada elemento de la realidad se relaciona con el resto en la medida en que interactúa activamente con el medio. El agente era modificador y modificado.

¹¹ James William, *Pragmatismo: un nuevo nombre para viejas maneras de pensar*, op. cit. p. 206.

¹² Westbrook Robert, *John Dewey and American Democracy*, Cornell University Press, Ithaca, 2015, s/p.

Para Dewey, no existía una diferencia efectiva entre los extremos de los dualismos que planteaba la metafísica clásica. Asumió que “toda una serie de problemas filosóficos eran la consecuencia de la tendencia de ciertos filósofos a convertir las divisiones internas de la experiencia humana en divisiones ontológicas de entidades supuestamente reales”.¹³ Esta división comprendida en sujeto y objeto, humano y naturaleza, teoría y práctica, entre otros y no debían entenderse como entidades ontológicas sino como los momentos de un proceso continuo.

Respecto de la realidad entendida como un proceso, Dewey halló en el evolucionismo darwiniano un importante aliado, imprimiéndole un tono naturalista al pragmatismo que profesaba: “la influencia de Darwin en la filosofía reside en haber conquistado el fenómeno de la vida en el principio de transición.”¹⁴ De este modo, entendió la vida como la interacción de un organismo con un ambiente (social o natural) por medio de estímulos y respuestas que, a su vez, no están diferenciados de manera consciente.

El medio determina, hasta cierto punto, la estructura mental y física del organismo, a través de una serie de estímulos (provenientes tanto del medio como de la interioridad del organismo) y respuestas que más tarde habrán de convertirse en hábitos. Del mismo modo, el organismo determina el medio. La aplicación más importante de esta relación se encuentra en el ambiente social.

Es bien sabido que el medio social influye en la constitución mental y física de las personas. Dewey asumió que el medio social es indispensable para la vida del individuo, ya que

[...] lo que hace y lo que puede hacer depende de las expectativas, exigencias aprobaciones y condenas de los demás [...] no puede realizar sus propias actividades sin tener en cuenta las actividades de los otros. Pues estas son las condiciones indispensables para la realización de sus tendencias.¹⁵

Por otro lado, el individuo interactúa con el medio social a partir de unos estados vitales que Dewey denominó como hábitos.

El hábito es una de las ideas sobre la que se desarrolló la obra de Dewey. Esta noción representó la unificación del organismo humano con los medios social y natural. De este

¹³ *Ídem*

¹⁴ Dewey John, *The influence of Darwin on philosophy, and other essays in contemporary thought*. Perlego, 2016, s/p.

¹⁵ Dewey John, *Democracia y educación*, Ediciones Morata, Madrid, 1998, p. 20.

modo, se convirtió en una de las piedras angulares para la formación de una ciencia moral que pudo alejarse de los preceptos de la filosofía clásica. Como el propio autor indicó:

La moral, para que pueda considerarse como ciencia, debe estar en continua evolución, no solo porque la mente humana no ha logrado captar aún toda la verdad, sino porque la vida es un proceso en movimiento en que la antigua verdad moral deja de tener aplicación.¹⁶

Por lo tanto, el objetivo que cumplió el hábito en la filosofía de Dewey fue la del desarrollo de “una moral que se base en el estudio de los hechos y que obtenga orientaciones del conocimiento de los mismos [...] que pondría fin al intento irrealizable de vivir en dos mundos no relacionados entre sí [...]”.¹⁷ En este sentido, el hábito no sólo es el recurso con el que actúa el humano, sino el medio adaptativo por excelencia.

De este modo, el hábito surge a medida que el organismo se adapta al ambiente y toda adaptación es, a su vez, un intento de conciliar los hábitos formados, ya sea por la experiencia o la educación, con los cambios del medio, lo que dará como resultado nuevos hábitos. Esta propuesta sólo es posible, si se asume que el hábito tiene una fuerza impulsora que le obliga a cumplirse. Imagínese, por ejemplo, la actividad de escribir de un novelista, cuando, a raíz de unas largas vacaciones en una isla se ve privado de sus materiales de trabajo, a saber, el lápiz y el papel; el hábito buscará manifestarse, pero como el medio lo impide, el individuo sufrirá una de dos opciones: o modifica el hábito o lo reemplaza por otro. Aquí es necesario indicar que tanto la modificación como el reemplazo del hábito implicará la modificación del medio. Así se nota que tanto el ambiente como el hábito están en relación mutua.

Los hábitos preceden en todo momento a la conciencia. Esto sugiere que antes de que se piense en realizar una acción, el organismo ya está habituado en la realización de la misma, en otros términos, la persona que realiza determinado acto, no lo hace por mero deseo o volición, sino porque la constitución propia de su ser se ha predispuesto a realizarla.

Sin embargo, la mera realización de una actividad consecuente y persistente en el tiempo no implica que se trate necesariamente de un hábito, de lo contrario, ¿cómo se explicaría el cambio social y la historia, si las actividades humanas son siempre rutinarias? Para Dewey, el hábito no sólo significa la adaptación al ambiente a través de la predisposición

¹⁶ Dewey John, *Naturaleza humana y conducta*, FCE, México, 2014, p. 253.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 25-26.

al acto, sino también que el individuo, mediante la inteligencia, haga suyos los fines o motivos que originaron dicho acto. De este modo, el sujeto no sólo está dispuesto a la actividad, sino también a mantener, cambiar o desechar los motivos y, por lo tanto, a modificar sus hábitos.

Justamente el conocimiento de los fines u objetivos que propiciaron la acción es lo que dota de contenido ético a los hábitos. El pragmatismo de Dewey no partió del hecho de que el humano pueda calcular todas las consecuencias futuras de sus actos o decisiones, es más, difícilmente puede vislumbrar su futuro cercano; sino que se trabaja sobre la marcha. Ello significa que toda deliberación la cual se tome en el presente no se realiza en función de su futuro, sino en la búsqueda de una *forma* de actuar en el aquí y ahora para cumplir el objetivo de su hábito. Así, la forma de actuar no es otra cosa que una forma de ser, pues “lo que verdaderamente está en juego en cualquier deliberación sería [...] es la clase de persona en que se va uno a convertir”.¹⁸ Pero, al igual que el hábito, la deliberación no es una función meramente subjetiva, sino que “los diversos cursos posibles de acción están marcados por la existencia previa de la acción en la que el individuo está inmerso y que viene marcada por las pautas establecidas por los hábitos”.¹⁹ El acto moral surge cuando, en función de una situación problemática, el individuo debe deliberar entre las opciones que mejor le permiten enfrentarse a dicho problema, es decir, habrá cursos de acción mejores respecto a otros. En palabras de Dewey,

[...] reflexionar sobre una acción significa que existe la incertidumbre y la necesidad consiguiente de una decisión acerca de cuál curso es el mejor. El mejor es el bueno, el óptimo no es mejor que el bueno sino simplemente el bien descubierto.²⁰

En un primer momento, el individuo por mero impulso natural se dispone a actuar cuando el ambiente interpone obstáculos en el flujo de sus hábitos. Al respecto, Guichot indicó que “la duda crea un estado de agitación desagradable, incómodo: el sujeto tiende a disolverla, a resolver el problema, es una exigencia de su propio organismo, hay una necesidad práctica de actuar [...]”²¹. En torno al intento de resolver el problema, el sujeto

¹⁸ *Ibidem*, p. 232.

¹⁹ Mougán Rivero Juan Carlos, “Dewey: el significado democrático de la primacía de los hábitos” en *Daimon Revista internacional de filosofía*, No. 68, 2016, p. 87. DOI: <https://doi.org/10.6018/daimon/212671>.

²⁰ Dewey John, *Naturaleza humana y conducta*, op. cit. p. 293.

²¹ Guichot Reina Virginia, *La democracia como modo de vida: ¿La última cruzada del siglo XX?: Reflexiones a partir de la teoría moral de John Dewey*, 2009, Disponible en: <https://revistascientificas.us.es/index.php/Cuestiones-Pedagogicas/article/download/10166/8965/31112>. [05/04/2021]

se halla frente a mejores y peores opciones y aquella en la que encuentre mayor satisfacción de los requerimientos planteados por el problema y el hábito será el bien. De este modo, el acto moral requiere de una deliberación reflexiva en torno a lo que considera bueno, a saber, la mejor satisfacción de un problema.

En este sentido, Dewey distinguió las acciones motivadas por deliberaciones reflexivas de aquellas motivadas por el hábito natural o el impulso, es decir, actos irreflexivos o rutinarios. Las primeras se encaminan hacia la eficiencia de la acción y se caracterizan por la intervención de la inteligencia para lograr el éxito, en otros términos, para conseguir los objetivos planeados, la razón construye previsivamente el conjunto de objetivos y los hábitos ya instalados.²² Por otro lado, las acciones irreflexivas se determinan por la intervención de los impulsos; en este caso, Guichot asumió que “[...] la pasión o el interés es tan absorbente que deforma la previsión de las consecuencias, de modo que la deliberación incluye solo aquello que activa la ejecución de esa inclinación predeterminada (es ese dejarse llevar por las pasiones)”.²³

Sin embargo, Dewey advirtió que dicha dicotomía no es tajante ni permanente, sino que los actos reflexivos e irreflexivos se determinan unos a otros. Primeramente, en la práctica, los actos reflexivos se vuelven hábitos irreflexivos, así Dewey entendió que “[...] toda elección reflexiva tiende a convertir alguna cuestión consciente en una acción o hábito que de ahí en adelante se da por aceptado y en el cual no se piensa [...]”.²⁴ Del mismo modo, los hábitos, en contacto con el medio social, exigen un mínimo de intervención de la inteligencia. Por lo tanto, de la combinación de lo racional y lo irracional en la conducta da como resultado la libertad.

Para el autor estadounidense, la libertad del individuo implica la conjunción entre la deliberación racional y los impulsos a manera que se encamine la conducta al cumplimiento de los objetivos planteados:

[...] el camino a la libertad [puede] encontrarse en el conocimiento de los hechos que nos capacite a emplearlos en relación con los deseos y fines. Un médico o un ingeniero son libres en sus pensamientos y acciones hasta el grado en que conocen aquello con que trabajan. Posiblemente encontraremos aquí la clave para llegar a cualquier clase de libertad.²⁵

²² Cfr. *Ídem*.

²³ *Ídem*.

²⁴ Dewey John, *Naturaleza humana y conducta*, op. cit. pp. 293-294.

²⁵ *Ibídem*, p. 316.

Dicho de otra forma, la libertad aparece en la medida en que se disuelve el dualismo clásico entre lo externo y lo interno. Entiéndase lo racional, lo externo, los fines de la acción o lo corporal como aquella faceta del acto moral que se centra en el éxito, que conoce el medio y los hechos y traza planes de acción; por el contrario, cuando se trata de lo interno, los medios o lo irracional se refiere a la facultad de desear y de elegir, es decir, de seguir las propias directrices. Así, el acto moral inicia con el deseo como fuerza impulsora y, por medio de la inteligencia, el individuo hace suyas las condiciones del ambiente para disponerse a su objetivo. No hay antagonismo entre lo racional y lo irracional, sino una mutua cooperación: lo racional es el intento consciente de combinar armónicamente los deseos con los recursos del medio a fin de lograr el éxito de la acción. En suma, la libertad y, por lo tanto, el acto moral y la moralidad en general son resultado de la interacción del individuo con su entorno: el medio dispone un obstáculo para los hábitos y, a través del deseo y la inteligencia se transforma tanto el mismo ambiente como el individuo.

Existen algunas consecuencias de la resolución del dualismo interno-externo sobre la moral que desarrolló Dewey: primero, que cualquier intento de desarrollar una ética basada sólo en la exclusividad del individuo o del medio llevará al fracaso moral; segundo que la ciencia moral, como la entendió Dewey, deviene del estudio empírico, y tercero, que la moral puede llevarse al plano social y práctico. Se analizará detalladamente cada una de las proposiciones anteriores.

El filósofo estadounidense atribuyó las causas del fracaso moral al hecho de que ésta estaba más desarrollada por los metafísicos que por los hombres de ciencia. Esto significa que la moral se había preocupado más por establecer principios fijos e inmutables que, naturalmente, terminaban siendo postulados alejados de la condición humana y, por lo tanto, irrealizables. Sin embargo, el extremo opuesto es igualmente inalcanzable: la naturaleza no es en sí misma moral, las leyes en las que opera el universo no pueden transferirse a la esfera de lo humano. Dewey reconoce que la esfera de la moral descansa sobre la naturaleza, pero no se identifican.

Así, Dewey propuso que la moral, al ser la disciplina más próxima al humano, pudiera nutrirse de otras ramas del saber para dirigir sus investigaciones:

[El estudio de la moral] es irremediamente empírico, no teológico ni metafísico ni matemático. Como concierne directamente a la naturaleza humana, todo lo que pueda saberse sobre la mente

y el cuerpo del hombre en la fisiología, la medicina, la antropología, es pertinente a la investigación moral [...] La física, la química, la historia, la estadística y la ingeniería son parte del conocimiento moral disciplinado en cuanto nos capacitan para comprender las condiciones y factores a través de los cuales vive el hombre, y a causa de los cuales forma y ejecuta sus planes.²⁶

En este sentido, cuando se habla de una moral empírica se está pensando en una ciencia moral, cuyo estudio tenga tanto el conocimiento del medio como del individuo, no separados, sino interrelacionados.

Dewey es tajante en cuanto a la relación del medio social y del individuo. Esto se entiende como que la conducta individual es resultado de las condiciones sociales que fomentaron sus hábitos y, del mismo modo, los hábitos del sujeto moldean el entorno social. Por lo tanto, siguiendo la misma línea de crítica de Dewey contra los dualismos, el filósofo norteamericano asumió que la ciencia moral debería tener dos objetivos de estudio. El primero establece una base teórica sobre el comportamiento social, y, por otro lado, la moral tendría una misión práctica que encuentra en la educación. Se concluye, en consecuencia, que la moral tiene un plano profundamente social.

En torno al sentido social de la moral, cabe resaltar la noción de la *satisfacción* de un problema. Dewey, al igual que James, asume que este concepto se logra en función de las consecuencias prácticas de una idea, en este caso, la satisfacción llega con la mejor opción. Sin embargo, ¿dónde queda el sentido de lo “social” en la satisfacción de objetivos particulares y egoístas?, en forma más general, ¿es posible el encausamiento de la conducta humana hacia los fines sociales?, ¿cómo y quiénes determinan estos “fines sociales”?

Según lo anterior, Dewey pensó que toda satisfacción es necesariamente social, al respecto escribió que

los individuos están ciertamente interesados, a veces, en seguir su propio camino, y su propio camino puede ser contrario al de los demás. Pero también están interesados, y principalmente interesados en su conjunto, por intervenir en las actividades de los demás y tomar parte en el hacer conjunto y cooperativo [...].²⁷

Por lo tanto, independientemente de las motivaciones altruistas o egoístas del individuo, ambas formas de vida, que parecen antagónicas, se originan en el mismo medio, pues el constructo social determina la conducta del individuo, aquello para lo que se siente

²⁶ *Ibidem*, pp. 309-310.

²⁷ Dewey John, *Democracia y educación*, op. cit. p. 32.

dispuesto deviene de sus relaciones con los demás, de la aprobación o rechazo social de sus actos.

En vista de lo precedente, si se asume que la relación individuo-medio es necesaria y que a través de ésta es como se determina el comportamiento del individuo, entonces, cabe el cuestionamiento sobre ¿cuál es el medio social ideal?, es decir, qué características del medio son las mejores en función de las necesidades sociales y que, por otro lado, sean congruentes con la forma de desenvolverse humana.

Dewey es claro respecto del rasgo del medio social; éste debe permitir la ampliación del sentido vital del sujeto. Esto quiere decir que el individuo debe ser capaz de desarrollar nuevas formas de interrelacionarse con su medio cuando éste se lo exige, en otros términos, se trata del desarrollo de nuevos hábitos o modificación de los antiguos, lo que le sigue a la creación de nuevas experiencias. Se espera, por lo tanto, que el medio social sea adecuado para que el individuo adquiera experiencias significativas, justamente para aprovecharse de este medio.

Así, Dewey, congruente con la nación en la que creció²⁸, pensó que la democracia representaba el medio social que mejor permitía el desarrollo “natural” del sujeto y de sus facultades. Por un lado, un ambiente democrático se caracteriza por ser un espacio en el que conviven múltiples y variados puntos de interés y, por otro lado, aunque un medio tenga las facilidades de promover infinidad de estos puntos, sería inútil, si no pudiesen interrelacionarse, por lo tanto, se hace necesario un libre flujo de las experiencias que permita su intercambio. En suma, se espera que un medio democrático pueda promover varios puntos de interés y un libre flujo de experiencias respecto dichos intereses.

1.3. Democracia como forma de vida

A pesar de que el autor norteamericano defendía a la democracia como un medio social ideal, no es posible encontrar en su obra una definición concreta y única de ésta. Ello no porque desconociera o desdeñara su significado como una forma de gobierno, sino porque, como él mismo lo explicó, “[...] el significado de la democracia debe ser continuamente explorada y de nuevo examinada; tiene que ser continuamente

²⁸ Cfr. Dewey John, “Democracia creativa: la tarea que tenemos por delante” en *La democracia como forma de vida*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2017, s/p.

descubierta y redescubierta, rediseñada y reorganizada.”²⁹ Este carácter mutable es congruente con el rechazo de Dewey a la imposición de normas externas, ya que, una definición cerrada y estática no haría más que convertir a la democracia en una doctrina, que con el tiempo sería tan ajeno a los problemas del hombre como cualquier otro dogma metafísico.

Sin embargo, aunque no se admita una definición única, sí es posible hallar unas nociones básicas de lo que se espera lograr con la democracia, a saber, que la democracia no sólo representa una forma de gobierno, sino, también, una forma de vida, y, además, que es un fin social deseable, como un propósito conjunto que se ha de construir continuamente. Se procederá a indagar estas dos cualidades.

La primera de las ideas básicas de lo que ha de entenderse por democracia es que ésta representa no sólo una forma de gobierno (que de hecho lo es), sino también una forma de ser en el mundo, en términos del autor “[...] una democracia es más que una forma de gobierno; es primariamente un modo de vivir asociado de experiencia comunicada conjuntamente [...]”.³⁰ Esto significa que hay una ética intrínseca en aquello que se denomina como democracia.

El hecho de que esta forma de vida represente una ética implica, a su vez, que posee unas ideas que se viven de manera personal, es decir, el individuo vive democráticamente. Por otro lado, como nadie habita el mundo en solitario, sino que los actos humanos, hasta los más privados, pueden tener consecuencias públicas; dichas ideas son también una forma de vida conjunta. En suma, la democracia, no sólo encarna unas ideas de manera privada, sino también pública.

De este modo, la ética de la democracia es una filosofía moral que pone en su centro al individuo, esto es, como se indicó en párrafos anteriores, que no parte de un conocimiento elemental de lo que se considera bueno, sino que parte de la independencia del sujeto para hacer lo que considera bueno. Al respecto, Dewey indicó que “[...] el asunto central para una democracia es el respeto por la libertad de la inteligencia [...]”.³¹ Con ello se

²⁹ Dewey John, “El desafío de la democracia a la educación” en *La democracia como forma de vida*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2017, s/p.

³⁰ Dewey John, *Democracia y educación*, op. cit. p. 82.

³¹ Dewey John, “¿Qué es la democracia?” en *La democracia como forma de vida*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2017, s/p.

asume que la inteligencia debe ser libre para la acción y hacer el trabajo que le es propio, emancipada de cualquier doctrina moral.

Así, en el pensamiento de Dewey, no cabe el cuestionamiento sobre cuáles son las ideas que debe vivir el individuo para delimitarse en los marcos del pensamiento democrático, porque justamente no existe dicho marco ideal, por el contrario, sólo se considera el plano de la acción libre en relación con el medio. Al individuo no le hace falta una idea directriz de la conducta, únicamente la oportunidad de actuar.

Sin embargo, cabe preguntarse cuál es la posición moral, en términos valorativos, de un individuo cuando éste ha perdido la brújula moral, concretamente la noción de bien. En otros términos, qué diferencia hay entre un individuo que actúa únicamente en función de sus propios intereses egoístas (que comúnmente se asocia con lo malo) y de otro cuyos actos estén enfocados al cuidado del otro (asociado con lo bueno y el altruismo). Para Dewey, el egoísmo y el altruismo son las dos caras de una misma moneda, a saber, el yo entendido como un ente dispuesto para la acción; éste posee intereses que median su acción, pero también hábitos que la determinan, por lo tanto, el yo no es idéntico a sus intereses, es decir, no se deja llevar únicamente por sus voliciones y tampoco se agota en sus hábitos, es decir, no queda estático en lo que ya es.³² Lo que se considera como yo es en realidad cambiante y en constante crecimiento.

En este sentido, el humano no actúa por nociones de bien o mal, sino por el mero interés de su actuar y de expandir su horizonte de experiencias. Así, por ejemplo, el médico que atiende a un paciente en medio de una epidemia y que corre el riesgo de contraer una enfermedad mortal, se ve enfrentado entre continuar su labor o detenerla; la primera le pone en riesgo de muerte, la segunda le salvaguarda. El médico tomará la decisión que continúe su acción y que le ofrezca mayor amplitud vital en función del interés que ponga en sus actos, que muy probablemente se identifique con la continuación de su labor a pesar de los riesgos.³³

Por consiguiente, los actos no se realizan en función del bien y del mal predeterminados, sino en el yo que se quiere llegar a ser, pues éste se forma mediante sus acciones. En términos del autor

³² Cfr. Dewey John, *Democracia y educación*, op. cit. p.293.

³³ Cfr, *Ibíd*em, p.294.

El interés de un hombre por seguir realizando su trabajo a pesar del peligro de su vida, significa que su yo se encuentra en ese trabajo; si por fin lo interrumpe y prefiere su seguridad y comodidad personal, ello significaría que prefería ser este género de yo [...] el género y cantidad de interés que se toma activamente por una cosa revela y mide la calidad del yo que existe.³⁴

Con lo anterior, queda de manifiesto que la calidad moral del individuo está determinada por la facultad que tiene para encarnar sus propias ideas y no en seguir unos preceptos determinados.

De esta forma, la ética democrática no se desarrolla en términos de bueno o malo, correcto o incorrecto, verdadero o falso, es decir, de una moral o epistemología predeterminada, sino en la facultad individual de vivir en función de las propias ideas y directrices. Ello porque, según Dewey, ninguna idea se entiende en términos valorativos hasta que ha sido experimentada por alguien, hasta que se aceptan las consecuencias de un modo de ser. Al respecto, el autor dijo que “la verdad no está plenamente liberada cuando entra en la conciencia de algún individuo, de tal manera que este pueda deleitarse con ella; queda liberada únicamente cuando se mueve en y a través de ese individuo favorecido [...]”³⁵

Lo anterior es importante para entender a la democracia como forma de vida, pues ésta no sólo significa emitir un voto en una casilla y colocarlo en una urna. Al menos para Dewey, la democracia no se limita al acto de votar —que también puede ser considerado un acto moral porque interviene en él una valoración, deliberación y elección—, sino que requiere encarnar las ideas de lo que se considera como democrático, que al menos hasta ahora, es la de asumir la responsabilidad del libre pensamiento y de acción en una comunidad conjunta.

En suma, la democracia no se limita a una forma de gobierno, a la autoridad que recae sobre los individuos de forma colectiva y que se expresa a través del voto, sino que es un *ethos*, es decir, a una forma de ser en el mundo que asume la libertad de pensar y, en consecuencia, de actuar.

Sin embargo, la ética democrática no queda únicamente recluida en el individuo, no se desarrolla exclusivamente en el ámbito privado, por el contrario, se socializa e institucionaliza por medio del contacto con los otros. Ello es una consecuencia de aceptar

³⁴ *Íbidem.* p.293.

³⁵ Dewey John, “Cristianismo y democracia” en *La democracia como forma de vida*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2017, s/p.

en la democracia la libertad de pensamiento, pues no existe un pensar independiente de las relaciones sociales: el pensamiento moral queda determinado por la aceptación o rechazo de los actos humanos. Por otro lado, la libertad, según Dewey, requiere de unas condiciones del medio social que permitan al individuo el intercambio de experiencias. En sus propios términos:

[...] la demanda de libertad es la necesidad de condiciones que permitan al individuo prestar su propia contribución especial a un interés de grupo y a compartir sus actividades de modo tal que la guía social sea un asunto de su propia actitud mental y no un mero dictado autoritario de sus actos [...].³⁶

En consecuencia, a pesar de que la ética democrática pone al individuo en su centro, se requieren de unas condiciones específicas del medio para que se desarrolle dicha libertad: el acto libre sólo se desarrolla en un medio libre.

A raíz de lo anterior, queda manifestada la segunda noción o cualidad básica de lo que se espera con la democracia, a saber, que es un fin social deseable, es decir, que una sociedad debería trabajar conjuntamente para lograr construir un medio democrático. Esto se justifica porque una determinada forma de pensar o actuar es resultado del medio y viceversa. Así, una ética democrática requiere de un medio específico y el medio requiere de individuos democráticos que actúen en conjunción con los ideales sociales a construir.

Para Dewey, el nacimiento de la democracia no fue producto de la determinación personal de los implicados en el medio, por el contrario, surge de las condiciones económicas, políticas, sociales, entre otras, sin alguna deliberación determinada. Sin embargo, el hecho de que sea un producto de las condiciones y de la adaptabilidad de los individuos a dichas condiciones, no implica que la democracia como medio social no deba ser defendido. Se ha llegado a concebir un medio social fructífero para el libre desarrollo de la naturaleza humana, por lo tanto, indagar si es producto del azar o de la conciencia, es irrelevante en este punto de la historia. Lo que queda es proteger y guiar este medio social.

De esta forma, ¿cuáles son los rasgos deseables de la democracia entendida como medio social? Se considera que son dos, a saber, la libertad y la igualdad. Ambos rasgos pueden deducirse de una premisa común: el medio debe permitir el intercambio de

³⁶ Dewey John, *Democracia y educación*, op. cit. p.254.

experiencias con el fin de asegurar la ampliación vital del individuo. En este sentido, para compartir experiencias es necesario un clima de libertad de movimiento y, por otro lado, la seguridad de que las experiencias compartidas tengan un valor intrínseco en el medio en que se desarrollan.

1.4. Los usos de la libertad y la igualdad en la democracia

Para Dewey, la libertad del medio se entiende en dos sentidos, por una parte, en la libertad de pensamiento, que ya se explicó en párrafos anteriores, la cual, a modo de resumen, implica la capacidad del individuo para seguir sus propias directrices en función del medio y de sus hábitos. La segunda concepción de libertad implica la capacidad del medio para permitir el movimiento de los individuos entre unos intereses y otros.

Lo anterior encuentra su justificación en el hecho de que no existe una voluntad general como lo entendía Rousseau, es decir, un único interés social. De hecho, para Dewey, no hay siquiera una unidad social, sino que ésta se conforma de múltiples grupos con intereses particulares y es más tajante aún, los individuos que conforman dichos grupos pueden cambiar de interés en relación a uno u otro. El autor norteamericano lo resume como que “muchas de nuestras unidades políticas menores, por ejemplo una de nuestras grandes ciudades son un conglomerado de sociedades laxamente asociadas más que una comunidad general y compenetrada de acción y pensamiento”³⁷, más adelante justifica esta noción a partir de la multiplicidad de intereses personales: “[...] hay muchos intereses conscientemente compartidos y comunicados, y hay puntos diferentes y libres de contacto con otras formas de asociación.”³⁸ De este modo, la libertad del medio, no es un interés social, sino una condición necesaria para la libertad individual. Por lo tanto, la libertad que ofrece el medio, es condición para la libertad personal y, a su vez, el medio adquiere las características liberales de la asociación de sus participantes.

La relación bicondicional de la libertad medio-individuo puede engendrar un círculo vicioso: si uno falta, el otro también. Así, un grupo de sujetos, por ejemplo, de una familia desfavorecida económicamente, que no puede involucrarse en aquello que les afecta, es justamente porque su medio económico no permite el movimiento de sus miembros a los

³⁷ *Ibídem*, p. 78.

³⁸ *Ibídem*, p. 79.

recursos económicos, políticos y sociales que les interesan. Por otro lado, ¿cómo podría una persona cambiar la condición económica de su familia si no tiene los medios materiales e intelectuales para cambiarla, es decir, si no posee experiencias que compartir y recibir con otros grupos más favorecidos?

Con lo anterior se puede concluir que el medio no únicamente se beneficia de los intereses múltiples, sino del fomento de otras formas de vida, de intereses sociales y, en general, de lo diferente. En este sentido, Dewey, tomando el papel de la familia, dijo que

[...] el progreso de un miembro tiene valor para la experiencia de los demás miembros [...] y que la familia no es un todo aislado, sino que entra íntimamente en relaciones con grupos de negocios, con escuelas y con todos los agentes de cultura tanto como con otros grupos semejantes [...]³⁹.

Por lo tanto, es indispensable la libertad del medio como mecanismo que posibilite la acción del individuo: limitar al sujeto implica negar la democracia.

No obstante, que la democracia se base en las capacidades individuales, no implica que se pase sobre los intereses del grupo, sino que los toma en cuenta: por un lado, porque estos intereses personales son disposiciones generalizadas del grupo y, en caso de una extrema independencia de las opiniones individuales (como los casos científicos o intelectuales) se requiere de cierto “tacto” diplomático para no autoexcluirse, en otros términos, empatía hacia el otro. Al respecto Dewey dijo que

[...] podemos insistir incluso en una cierta simpatía hacia los intereses humanos. [...] La falta de reverencia por las cosas que tiene un gran significado para la humanidad [...] pueden inducir a una persona a posar como un mártir de la verdad cuando en realidad no es más que una víctima de su falta de porte intelectual y moral.⁴⁰

En este sentido, Dewey dijo que el ideal de la libertad radica en la capacidad de la personalidad para encontrar su lugar en la sociedad y no fuera o al margen de ella. Como el propio autor expresó, “ese fin no se puede alcanzar al margen de la ley, de lo universal; el fin está en la completa realización de la ley, a saber, en el espíritu unificado de la comunidad”.⁴¹ Y debe esperarse que el ideal de libertad ya esté en marcha en cada individuo y que éste sea capaz de realizarlo por sí mismo, confiando, por lo tanto, en una suerte de empatía que implica el reconocimiento del otro y de sus intereses como iguales.

³⁹ *Ídem.*

⁴⁰ Dewey John, “Libertad académica” en *La democracia como forma de vida*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2017, s/p.

⁴¹ *Ibidem*, s/p.

Por consiguiente, aparte de la libertad, otro rasgo deseable en el medio social democrático es la igualdad.

Para Dewey, la igualdad del medio significa

[...] un mundo en el cual cada ser existente debe ser considerado de acuerdo con lo que es por sí mismo y no como algo susceptible de ser reducido a una ecuación y transformado en otra cosa. La igualdad implica, por decirlo así, una matemática metafísica de lo inconmensurable, en la cual cada uno se expresa por sí mismo y exige ser considerado desde su propia perspectiva.⁴²

Esto refiere, en primera instancia, que el individuo sólo es idéntico a sí mismo y a su propia consideración de sí, por lo que no puede ser reducido a ninguna percepción ajena al individuo mismo. Por ejemplo, un aficionado al fútbol y cuyo interés momentáneo se encuentra en el deseo de ver ganar a su club favorito, no puede ser reducido únicamente como aficionado a un deporte o a un club determinados, pues, esta sólo es una faceta de su amplitud vital. Lo cierto es que esta noción, más allá de lo burdo, representa una crítica a la meritocracia y un fortalecimiento de la democracia.

De este modo, Dewey veía en la democracia (entendida como una ética) la defensa de la individualidad a través de valores como la igualdad y la libertad; pero no como un elemento separado del conjunto social, sino más bien como dos momentos de un mismo proceso circular: uno depende del otro. Así, el objetivo de la democracia no era precisamente ofrecer más libertad e igualdad, sino, más bien, estos valores son requisitos mínimos para el desarrollo de la vida democrática, que, como el autor lo entendía, era sinónimo de vida misma. Por lo tanto, el verdadero objetivo de esta forma de vida era ofrecer una vía para la dirección libre e igualitaria de los miembros de una sociedad, miembros que pueden regirse de forma autónoma, pero no independiente entre ellos.

1.5. Democracia y opinión pública: un problema latente

No obstante, la vida social que Dewey deseaba se desarrolló de una manera completamente distinta, tanto en Estados Unidos como en otras sociedades democráticas. Pues a principios del siglo XX, en las sociedades modernas se había consolidado una industria y un capitalismo que ponía en duda “el sueño americano”, empezaron a surgir teóricos, entre ellos, el más destacado fue Walter Lippmann, que

⁴² Dewey John, “Filosofía y democracia” en *La democracia como forma de vida*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2017, s/p.

mostraban su desconfianza en la soberanía y capacidad de autogobierno del individuo y, por lo tanto, de su colectivo. No es la supuesta autonomía del ciudadano la que da dirección al conjunto social, sino más bien, unos agentes individuales que tienen las riendas del público; no son los grupos sociales los que determinan cuáles son sus intereses y cómo satisfacerlos, sino que estos devienen de medios de comunicación que no siempre están motivados por las necesidades de su público. En suma, la democracia que Dewey anhelaba se parecía más a una utopía que a un proyecto realizable.

El crítico de la democracia popular, Walter Lippmann, atacaba, en este sentido, la idea de un sujeto capaz de dirigir los asuntos públicos, de hecho, asumía que el ciudadano común no está siquiera interesado o motivado en conocer los asuntos que van más allá de su vida privada, ¿cómo podría, por lo tanto, involucrarse en materias que afectan a sociedades que viven en ciudades que no conoce?, ¿cómo, si apenas conoce la moralidad de su comunidad, podría inmiscuirse en tópicos que afectan la salud o seguridad de toda una nación?. Lippmann respondió contundentemente que no se puede como se nota en la siguiente cita:

Estos variados remedios, eugenésicos, educativos, éticos, populistas y socialistas, todos asumen o que lo votantes son inherentemente competentes para dirigir el curso de asuntos [públicos] o que están progresando hacia tal ideal. Creo que es un ideal falso. No me refiero a un ideal indeseable. Me refiero a un ideal inalcanzable, malo solo en el sentido que es malo para un hombre gordo tratar de ser un bailarín de Ballet. Un ideal debería expresar las verdaderas posibilidades de su sujeto. Cuando no lo hace, pervierte las verdaderas posibilidades. La idea del ciudadano omnicompetente y soberano es, en mi opinión, un falso ideal. Es inalcanzable.⁴³

Dewey era consciente que el diagnóstico de los problemas de las democracias efectuado por Lippmann era correcto, problemas que incluso, casi cien años después siguen estando vigentes. La capacidad de autodeterminación de una comunidad quedaba coartada por la censura, la limitación de acceso a la información, la pereza de sus miembros para informarse, la reticencia de los ciudadanos a cambiar las viejas formas de socialización, la manipulación de la opinión pública a través de medios de comunicación, la fuerza y la industria clientelar y el fracaso de la educación para preparar a las personas para la vida democrática son algunos de los puntos en los que Dewey da la razón a su crítico.

⁴³ Lippmann Walter, *The phantom public*, Wilder Publications, Saint Paul, 2021, p. 20.

Lippmann no pone en duda el hecho de que el centro de la democracia sea el individuo y que éste está predispuesto a la acción, noción compartida con Dewey, pero no cree que el interés de actuar en el mundo lleve al interés por los demás (al menos no en el grado que se espera de una democracia), de lo contrario, el ciudadano prestaría más atención a las consecuencias indirectas de sus actos sobre los otros o sobre el mundo y no sólo en su círculo más próximo. En este sentido, la solución que propuso Lippmann fue eliminar o limitar al individuo de la ecuación, esto es superar la democracia participativa y relegar el trabajo de “gobierno” a un grupo de expertos, científicos y políticos, que se dediquen exclusivamente a tratar los asuntos públicos, en términos del autor, se trata de “organizar la inteligencia” en esferas de acción que se dediquen a mejorar los instrumentos públicos.

Por su parte, Dewey juzgó la solución de Lippmann como “la parte menos convincente” de su análisis y mantiene su defensa de la democracia participativa en oposición de ese grupo cuasi aristocrático de expertos en asuntos públicos, el cual consideró más bien de perjudicial. Para el filósofo estadounidense, un grupo de estas características tampoco garantiza el cumplimiento de los intereses públicos, sino que, con el pasar de los años, sólo se está asegurando una oligarquía que se olvide de los otros en favor de sí mismos. Por lo tanto, el autor se mantiene firme en su posición respecto de la democracia participativa aludiendo a que la satisfacción de intereses pertenece únicamente al sujeto y no a otros que le digan qué y cómo hacer.

El planteamiento democrático de Dewey no requiere de un individuo omnicompetente, como pensaba Lippmann, sino de uno capaz de liberar sus propias potencialidades en un medio libre e igualitario. Esto significa que los ciudadanos no deben ser astutos políticos o hábiles científicos, sino mantener una amplia y fluida vida social, como lo atestigua el propio filósofo:

nuestra fe está en último término depositada en los individuos y en sus potencialidades. Al decir esto no quiero abogar, sin embargo, por eso que algunas veces se llama individualismo, en el sentido de algo opuesto a la asociación. Me refiero más bien a aquella individualidad que opera en y a través de las asociaciones voluntarias.⁴⁴

⁴⁴ Dewey John, “Una crítica de la civilización norteamericana” en *La democracia como forma de vida*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2017, s/p.

En este sentido, las críticas a la democracia participativa parten de una imagen desdibujada del individuo, como dotado de unas capacidades innatas para la política o la vida en general.⁴⁵

Por lo tanto, los malestares de la democracia que Dewey había diagnosticado en la cultura estadounidense habrán de tener una fuente parecida: la industria y el capitalismo de principios del siglo XX crearon nuevas formas en las que las personas se asociaban, pero que fueron ignoradas en favor del dogma del individualismo, así se generó una tensión entre las viejas maneras de pensar y las nuevas relaciones sociales. El conflicto interno, más que desarticular a las comunidades preindustriales, evitó que se formaran nuevas con las condiciones suficientes para que sus intereses sobrevivieran sobre los de otros grupos mejor estructurados; en este caso, las corporaciones sacaron mejor partido de la situación pues eran conscientes de que su organización perseguía un objetivo común: ganancia pecuniaria. La consecuencia fue que los modos de asociación industriales y comerciales se sobrepusieron sobre otros menos articulados.⁴⁶

Este es el motivo de lo que Dewey denominó “el eclipse del público” refiriéndose a la ausencia de intereses comunes en el ejercicio del gobierno, por lo tanto, la dificultad central de las democracias de épocas industriales no era la de formar una serie de expertos que dirijan los asuntos públicos, como pensaba Lippmann, sino integrar las partes de la sociedad a fin de lograr lo que el filósofo estadounidense denominó “la gran comunidad”:

[...] La principal dificultad, como hemos visto, es la de descubrir los medios por lo que un público disperso, móvil y múltiple pueda reconocerse a sí mismo hasta el punto de definir y expresar sus intereses [...] es, en primera instancia, un problema de orden intelectual: la búsqueda de las condiciones en las que la gran sociedad se pueda transformar en la gran comunidad [...]⁴⁷

¿Cuáles son esas condiciones que pueden rescatar al público de su extravío? Para Dewey, la respuesta a los problemas de la democracia es más democracia, pero no en el sentido de mejorar las estructuras políticas o estatales para la participación, sino en volver a la idea genérica de esta forma de vida, es decir, permitir al individuo la participación responsable en sus grupos de interés y que dichos grupos permitan, por otro lado, explotar las potencialidades de sus miembros. Dado que una sociedad está

⁴⁵ Cfr. Dewey John, *La opinión pública y sus problemas*, Ediciones Morata, Madrid, 2004, p.103.

⁴⁶ Cfr. *Ibidem*, p.114.

⁴⁷ *Ibidem*, p.137.

conformada de múltiples agrupaciones; éstas deben interactuar flexiblemente con el objetivo de lograr su integración.

Sin embargo, las asociaciones por sí solas no crean una comunidad, es decir, la vida asociada no implica la vida comunitaria, como el autor lo explica “nacemos como seres orgánicos asociados con los demás, pero no somos miembros natos de una comunidad”⁴⁸; para que ésta última se logre, es necesario, según Dewey, que los implicados sean capaces de prever las consecuencias, directas e indirectas, de su interacción y, en función de ello, promover deliberadamente unos resultados o evitar otros.

En este sentido, la comunicación interpersonal, la prensa y la publicidad juegan un papel importante en la formación del público. Dicha prensa debe ser libre no sólo en la dirección de evitar la censura, sino también de prejuicios y sentimentalismos que puedan ser explotados por unos actores políticos interesados en el control de las masas. Por lo tanto, ¿cómo lograr una prensa de estas características? Para Dewey ésta debía tener dos aspectos: basarse en la ciencia e investigación social y, por otro lado, ser una expresión artística.

Aunque Dewey fue bastante crítico respecto a los alcances de las ciencias sociales y humanas y reconoce que éstas aún estaban en etapas embrionarias frente a las ciencias naturales, también admite la importancia de que la prensa se base en sus investigaciones y conocimiento. En efecto, a medida que el conocimiento teórico de los fenómenos sociales sea diseminado entre la población, en una especie de relación recíproca, forma al público y le da un componente práctico a las ciencias:

El conocimiento de los fenómenos sociales depende de manera peculiar de la divulgación, ya que solo con ella ese conocimiento se puede obtener o verificar. Un hecho de la vida en comunidad que no se difunda hasta ser de dominio común es una contradicción en los términos. [...] La comunicación de los resultados de la investigación social es lo mismo que la formación de la opinión pública.⁴⁹

No obstante, la ciencia tiene unos métodos y un vocabulario propios, que, usualmente, son de difícil acceso para quienes no están versados en esta rama del conocimiento. Una “prensa científica” ocasionará, en el mejor de los casos, aburrimiento en sus lectores, indiferencia o que simplemente sea leída por unos pocos expertos. En otros términos, la

⁴⁸ *Ibidem*, p.141.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 152-153.

prensa que imaginaba Dewey no era una simulación de una revista de sociología, sino que su contenido era científico; pero su divulgación, artística, en el sentido de que busca un atractivo popular. En términos del filósofo: “la liberación del artista en la presentación literaria es una condición previa de la deseable creación de la opinión adecuada sobre los asuntos públicos tan importante como la liberación de la indagación social”.⁵⁰

Capítulo II. Richard Rorty y su rechazo a la epistemología como fundamento del conocimiento

2.1. De la epistemología a la filosofía analítica: el paso de los fundamentos del conocimiento a los de la cultura

El ámbito socio-político de la primera mitad del siglo XX se caracterizó por el estallido de dos guerras mundiales y sus consecuentes pérdidas materiales y humanas. Los avances tecnológicos e industriales aplicados a la producción de armamento permitieron que las partes implicadas se ahogaran en torrentes de sangre y fuego. Aunado a ello, los conflictos internos de las naciones beligerantes provocaron genocidios y exterminios. Fue tal la barbarie que, tras los juicios de los tribunales militares de Nuremberg, se instauró el “crimen contra la humanidad”.⁵¹

Este es el contexto en el que se formó una nueva “época intelectual”, no sólo para la filosofía, sino para las artes, la religión y la ciencia, denominada posmodernismo. Aunque no es fácil hallar una definición concreta de posmodernidad, el rasgo que mejor le caracteriza, tanto en defensores como en detractores, es la crisis de la razón moderna, en especial aquella que asume que el progreso podía ser indefinido a través de la tutela de Europa. Así, hay autores que defienden posturas mucho más radicales respecto a la denominada “crisis de la razón”. Por ejemplo, García-Lorente asumió que, en el ámbito de la filosofía, dicha crisis se expresó, con “el abandono de los discursos legitimadores, ausencia de criterios universales de justificación, incertidumbre sobre la verdad, carencia

⁵⁰*Ibidem*, p. 156.

⁵¹ Cfr. Servín Rodríguez Chistopher Alexis, “La evolución del crimen de lesa humanidad en el derecho penal internacional” en *Boletín mexicano de derecho comparado*, Vol. 47, No. 139, 2014. pp 209-249. DOI: [https://doi.org/10.1016/S0041-8633\(14\)70505-8](https://doi.org/10.1016/S0041-8633(14)70505-8).

de valores, estetización general de la vida y una difusión del relativismo y del escepticismo”.⁵² En suma, que se han tirado por tierra los fundamentos de la cultura.⁵³ No obstante, otros autores mantienen una posición más flexible —aunque no menos contundente en sus conclusiones— respecto a la denominada “crisis de la razón”, donde lo único que “se ha tirado” han sido los fundamentos trascendentales del conocimiento incluido el del propio humano, es decir, la posmodernidad ha sustituido términos como “naturaleza” o “esencia” por el de “condición humana”, como Edgar Morin indicó, las personas “deben reconocerse en su humanidad común y, al mismo tiempo, reconocer la diversidad cultural inherente a todo cuanto es humano.”⁵⁴ Esto significa que el posmodernismo rechaza la idea de un fin último y acabado para la humanidad y, a su vez, reconoce la posición azarosa del individuo en el mundo. El autor continúa sobre

Conocer lo humano es, principalmente, situarlo en un universo y a la vez, separarlo de él. [...] Cualquier conocimiento debe contextualizar su objeto para ser pertinente. <<¿Quiénes somos?>> es inseparable de un <<¿dónde estamos?>> <<¿de dónde venimos?>> <<¿a dónde vamos?>>.”⁵⁵

Así, existen interpretaciones desproporcionadas sobre el significado de crisis de la razón, donde, como García-Lorente, entienden que los valores de la modernidad han quedado caducos y ninguna o casi ninguna defensa y justificación es lícita a estas alturas de la historia. Otra interpretación asume una posición compleja y no determinista de lo que significa ser humano. Rorty, en este sentido se percibió más adepto al rótulo posmodernista de la segunda interpretación:

Aquellos que, como yo mismo, hemos de padecer la acusación de ser unos frívolos posmodernos no creemos que exista esa estación término de la indagación. Creemos que la investigación no es más que un sinónimo de lo que llamamos <<resolver problemas>>, y somos incapaces de imaginar que la indagación relativa al modo en que deban vivir los seres humanos, a lo que debemos hacer con nuestras vidas, pueda tener un fin.⁵⁶

Por otro lado, a principios del siglo XX, la filosofía, a través del pragmatismo norteamericano, ya estaba dudando de las grandes palabras de su vocabulario, especialmente de la Verdad trascendental, es decir, de aquella que puede sintetizar todos los usos del término “verdadero”. Es cierto que la sospecha ya estaba presente en la

⁵² García-Lorente José Antonio, *Richard Rorty: una alternativa a la metafísica occidental*, Laertes, Barcelona, 2021, s/p.

⁵³ *Cfr. Ídem.*

⁵⁴ Morin Edgar, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, UNESCO, Paris, 1999, p. 22.

⁵⁵ *Ídem.*

⁵⁶ Rorty Richard, *Filosofía como política cultural*, Paidós, Barcelona, 2010, p. 164.

historia de la filosofía, pero no fue hasta que William James publicó “Pragmatismo” en 1907 que estas sospechas comenzaron a ser conscientes de su existencia y que cada vez tomaban más fuerza, al menos dentro de la filosofía norteamericana de dicho periodo. En definitiva, la filosofía del siglo XX de Estados Unidos estaba, en primera instancia, enfrentando una crisis de sus propios fundamentos a través del pragmatismo y, en segundo lugar, el contexto socio-político mundial, por medio de la posmodernidad, era la prueba de que los fundamentos de la misma estaban flanqueando. Esta es la línea que siguió el pensamiento de Richard Rorty.

Así, el juicio contra “los fundamentos de la cultura” continuó con Rorty a través del neopragmatismo, una reivindicación de la corriente clásica de James y Dewey. Para el filósofo posmoderno, la gran importancia del pragmatismo es que

[...] de nada sirve esperar que los objetos nos compelan a tener creencias verdaderas de sí mismos, ni tratar de enfocarlos con un ojo mental clarividente, un método riguroso o un lenguaje transparente. Desea que abandonemos la idea de que Dios, la evolución o cualquier otro garante de nuestra actual cosmovisión nos ha programado para realizar descripciones verbales exactas, y que la filosofía nos ayuda a conocernos a nosotros mismos permitiéndonos leer nuestro propio programa. [...].⁵⁷

Esto significa que una de las nociones que Rorty recuperó de sus predecesores era el ataque al concepto de conocimiento verdadero, universal e independiente del contexto en el que se formó, es decir, la verdad en el sentido platónico de episteme, ya que no hay ningún problema que se satisfaga con el uso de esta idea. En consecuencia, la práctica de la epistemología resultó innecesaria, incluso estorbosa para otras áreas de la filosofía que pudieron ser más interesantes, por lo que el autor propone el abandono total de dicha actividad.

Las razones que Rorty ofreció para desatender a la filosofía-como-epistemología pueden hallarse en su interpretación de la historia de la disciplina, la cual ha de dividirse en tres etapas: primero, el origen de la mente como espejo de la realidad en el pensamiento de Descartes y Locke; segundo, los fundamentos del conocimiento *a priori* de Kant, y finalmente, el giro lingüístico en la filosofía analítica.

En este sentido, a ojos de Rorty, la epistemología inicia en el siglo VXII con los trabajos de Hobbes, Descartes y Locke, aunque sólo de manera embrionaria, es decir, el proyecto de estos filósofos no estaba dedicado a formar una teoría del conocimiento, sino, más

⁵⁷ Rorty Richard, *Consecuencias del pragmatismo*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 247.

bien a colaborar en la construcción del saber que estaban desarrollando sus contemporáneos. En términos de Rorty

[...] estaban luchando [...] para conseguir que el mundo intelectual fuera seguro para Copérnico y Galileo. No se veían a sí mismos como si estuvieran ofreciendo < sistemas filosóficos >, sino como contribuidores al florecimiento de la investigación en matemáticas y mecánica [...].⁵⁸

Sin embargo, la distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa* tomó rumbos separados de su contexto intelectual. La primera, por ser el “lugar” donde ocurrían los procesos fenoménicos como las sensaciones, recuerdos, intencionalidad, entre otros, se volvió un área separada de investigación, en otros términos, dio un salto ontológico y nació la mente como objeto de estudio filosófico, en el sentido de que se analizaban los procesos que “ahí” ocurrían sin apelar a diferenciaciones lógicas o psicológicas, simplemente porque eran inmateriales.

El reino de lo mental se impuso sobre el mundo de lo material independientemente de la postura gnoseológica que se adoptara. Para Rorty, tanto el racionalismo como el empirismo presuponían el plano mental donde se alojaban los procesos fenoménicos y como resultado se producía el conocimiento; no importa dónde se originara éste, si en la experiencia o en la razón, lo importante es que requería de un espacio interior. Esto significa que la prioridad de lo mental radicaba en la capacidad que tiene para representar incorregiblemente lo que percibe del mundo.

Por otro lado, al respecto de la incorregibilidad, Rorty la entendió como la facultad mental que proyecta inequívocamente las sensaciones y aunque el contenido de éstas sea erróneo (por ejemplo, ver cisnes negros donde sólo los hay blancos), como bien lo atestigua el sentido común, la mente no se equivoca en percibir sus propias representaciones, siguiendo la analogía del filósofo americano: hay un espacio interior donde un espejo se dedica a reflejar el mundo y dicho reflejo es visto por un Ojo Mental. En otras palabras, la incorregibilidad no era más que la estructura que seguían nociones epistemológicas de filósofos muy diversos como las de las ideas innatas de Descartes o el conocimiento directo de Russell.

En suma, la primera etapa de la epistemología dio las bases para el posterior desarrollo esta disciplina: el estudio del conocimiento y el acceso privilegiado de la mente a sí misma

⁵⁸ Rorty Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 2016, p. 127.

y su capacidad para representarse el mundo. De este modo, el siguiente paso que tomó la teoría del conocimiento fue la “autoconciencia” con Kant y, consiguientemente, su independencia como área separada de la historia de la filosofía.

Para Rorty, Kant “[...] nos presentó una historia de nuestro tema, fijó su problemática y la profesionalizó (aunque sólo fuera porque hizo imposible que nadie fuera considerado seriamente como <filósofo> sin haber conseguido dominar la primera *Crítica*) [...]”.⁵⁹ Esta conclusión se sustenta, en primer lugar, porque fue el filósofo prusiano quien “halló” —o inventó— el hilo conductor desde las *Meditaciones* de Descartes hasta las *Investigaciones* de Hume, a saber, la teoría del conocimiento. En segundo lugar, designó a la epistemología como “un departamento de pensamiento interesado por el origen y naturaleza del conocimiento humano”.⁶⁰ Finalmente, con Kant nace la filosofía-como-epistemología en el sentido de que la teoría del conocimiento adquiere primacía frente a otras ramas de la filosofía y, por lo tanto, se vuelve su principal contenido.

En torno a la idea de la filosofía-como-epistemología, Rorty añadió que ésta fue la noción que mejor perduró en la historia. Una vez que la disputa entre la ciencia y la religión habían terminado en occidente, se instauró una nueva relación entre la ciencia y la filosofía; ésta, a través de la epistemología de Kant, se encontró un lugar en el conocimiento científico como la disciplina encargada de “[...] la búsqueda de estructuras inmutables dentro de las cuales deban estar contenidos el conocimiento, la vida y la cultura [...]”⁶¹. Esto significa que la filosofía se había convertido en la inspectora de la vida humana y, por consiguiente, el papel del filósofo consistía en la función cultural de mantener la integridad de las demás disciplinas⁶². Así, tanto los neokantianos como los detractores del criticismo siguieron los pasos del filósofo de Königsberg: intentar fundamentar el conocimiento, aunque con otros métodos. El último de estos fue el análisis del lenguaje de la filosofía analítica.

Rorty vio en la filosofía analítica el último intento de ésta por mantener su imagen de “fundamento de la cultura”. Dicha labor la realizó incansablemente el círculo de Viena y Bertrand Russell a principios del siglo XX. La idea central de esta postura, aparte de

⁵⁹ *Ibidem*, p. 143.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 148.

⁶¹ *Ibidem*, pp. 154-155.

⁶² *Cfr. Ibidem*, pp. 153-154

mantener la esencia kantiana de fundamento, es que entre la realidad externa y la mente existe el lenguaje como puente, el cual, a su vez, comparte la misma estructura que la realidad. Así, el análisis del lenguaje se apareció como una nueva herramienta para la epistemología. (Integrar un *Cfr*)

El empirismo lógico fue la corriente que vertebró el proyecto de la filosofía analítica. El análisis del lenguaje podía ofrecer por un lado el rastreo, con ayuda de la lógica matemática, de las proposiciones protocolares o atómicas. Por otro lado, estas proposiciones podían confirmarse a través de la experiencia. Es decir, todo discurso, científico o no, era candidato a reducir sus enunciados a meras proposiciones de experiencia, que, en otras palabras, no era más que verificar si dicha proposición poseía una “referencia” empírica.

El propio Russell ya había explorado las consecuencias dialécticas del análisis del lenguaje a través de sus obras lógicas. Los resultados a los que llegaba podían variar desde el realismo extremo a principios de su carrera hasta el monismo neutral como su último intento por explicar la naturaleza de la mente. Rorty, consciente de los resultados de Russell y otros analíticos de primera generación, indicó que, aunque una teoría lógica pura podía ser coherente y no aceptar refutaciones, las teorías epistemológicas u ontológicas o metafísicas derivadas de este código no son, en absoluto, una representación de la realidad, pues el isomorfismo mundo-lenguaje no es un hecho, es decir, no hay una conexión especial entre uno y otro. Así, el filósofo neopragmatista concluye que la nostalgia por “[...] la filosofía en cuanto disciplina arquitectónica y envolvente sobrevive en la filosofía del lenguaje contemporáneo únicamente por obra de una vaga asociación del lenguaje con <lo *a priori*> y de esto último con la <filosofía>. [...]”.⁶³ En conclusión: no hay una relación entre el mundo, el lenguaje y la verdad.

2.2. El sujeto: la autocreación de su conciencia

Rorty criticó las ideas básicas de la nueva teoría del conocimiento, especialmente las relacionadas a la primacía del conocimiento racional a través de la mente y la conciencia, es decir, la aseveración de que la esencia del humano es lograr el conocimiento porque en él se hallan unas estructuras esenciales llamadas mente y conciencia son ya caducas.

⁶³ *Ibidem*, p. 245.

Por su parte, prefirió que éstas sean sustituidas por nociones propias de la condición humana, por ejemplo, que su conciencia sea una auto-creación, aunque contingente, valiosa y digna de ser protegida.

En su texto, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Rorty entendió la mente como la base para la epistemología. Esta invención corrió a manos de Descartes con el objetivo de fundamentar la nueva ciencia moderna de Copérnico y Galileo. La mente funcionó como el lugar donde ocurrían ciertos procesos y, por encargo de Locke, este espacio se llenó de procesos meramente cognitivos. El filósofo norteamericano reconoció la dificultad de los filósofos modernos para definir lo mental, pero en reducidas cuentas ésta se caracteriza por dos cualidades, una es la intencionalidad entendida como una especie de fuerza humana a realizar cosas, y otra es la capacidad de albergar unos estados fenoménicos.⁶⁴ La segunda característica es la problemática.

Si lo fenoménico hubiese sido simplemente una condición de la mente de la persona ante su mundo físico, no hubiese problemas de los que la teoría del conocimiento se tuviera que encargar, —o al menos no serían los mismos de los que se encargaron Kant y otros epistemólogos. Es decir, ante un estímulo del exterior, la mente de la persona se encuentra en un estado específico para reaccionar ante dicho acontecimiento, esto es, se forma una creencia:

[...] un determinado evento puede describirse igualmente bien en términos fisiológicos y psicológicos, no intencionales. Cuando sucede algo en mi cabeza nada más abrir una puerta —si una constelación de unos millones de neuronas asume una determinada configuración de descargas eléctricas— algo también sucede en mi mente. Por ejemplo, puedo, si es la puerta de una casa, tener la creencia de que está lloviendo. Si se trata de la puerta de la alacena, puedo tener la creencia de que no queda pan [...]⁶⁵

Esta tesis la denominó Rorty como fisicalismo no reductivo y era su interpretación de la relación humano-mundo de Donald Davidson. Lo importante en esta concepción del mundo radicó en que no era necesario hipostatizar los estados mentales en unos particulares mentales que se alojan en un espacio especial llamado mente, en otras palabras, no era necesario crear un abismo ontológico entre el mundo exterior y el mundo interior.

No obstante, la historia de la filosofía moderna no dio este giro fisicalista no reduccionista. Por el contrario, la hipostatización de los estados mentales nació con Descartes. Fue él

⁶⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 30.

⁶⁵ Rorty Richard, *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, Barcelona, 1996, p.158.

quien distribuyó los estados del cuerpo en corpóreos y metafísicos: por un lado, estaba la certeza de los estados interiores (como las ideas claras y distintas) y, por otro, estaban las razones para asegurar dichas creencias (que eran indubitables). En este sentido surge “lo fenoménico” y a su vez dio inicio a que se hablara en occidente a partir de un abismo ontológico de corte epistemológico.

¿Qué significa lo fenoménico y qué relación guarda con el abismo ontológico contra el que pelea Rorty? Por un lado, queda el mundo exterior: a las cosas físicas se les puede atribuir, erróneamente, una propiedad que no les corresponde, como decir que todos los cisnes son negros, lo cual deviene de un error de la percepción. Por otro lado, queda lo mental junto a lo fenoménico, del cual, aunque pueda haber error, la percepción mental en sí misma no puede ser equivocada, por ejemplo, una persona con dolor, no se equivoca de que tiene dolor o al menos de que así lo percibe en el interior de su mente. Se trata, por consiguiente, de un ojo interior que mira las sensaciones proyectadas en la mente o, siguiendo la metáfora del filósofo, proyectada en el espejo interior. El sentido de dolor, para Rorty, es una cuestión epistémica, pero al identificar un dolor con la sensación (aquello que se proyecta en la mente) de dolor se hipostatiza una propiedad y por ello se pasa a una distinción de tipo ontológico. Parafraseando a Rorty, una cosa es hablar de lo que se necesita para tener un dolor (neuronas, fibras C...) y otra es hablar de lo que es esencial para que algo sea un dolor (las sensaciones fenoménicas).⁶⁶

Otros filósofos de la conciencia ponen en duda, aunque no de manera contundente, el hecho de que haya un acceso privilegiado a los datos internos, es decir, un ojo interior que mire un reflejo íntimo. Mattias Michel, por ejemplo, reconoce los alcances de teorías neurológicas que identifican las sensaciones en áreas concretas del cerebro (*local theories*), comúnmente en la corteza prefrontal. Sin embargo, dice, aunque pueda haber áreas cerebrales donde se localicen ciertas sensaciones, poco indica, bajo la luz de nuevos fenómenos descubiertos, que la conciencia pueda acceder a dichas experiencias. En otras palabras, aunque las teorías de la localización puedan ubicar las sensaciones en áreas específicas del cerebro, ello no significa que también haya un acceso a dichas sensaciones.

⁶⁶ Cfr. Rorty Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, op. cit. pp. 37-39.

Michel recurre a los bien documentados efectos postdictivos de duración extendida, esto es que, tras un estímulo, el sujeto que lo recibe puede indicar algo distinto a lo que se “alojó” en su cerebro. Por ejemplo, el paso rápido de dos discos sobre una pantalla, el primero de color rojo y el segundo verde, muestran en el cerebro la sensación de que ambos discos han pasado por el campo visual, pero el sujeto reporta haber visto un único disco color amarillo y no dos de colores distintos. Es decir, entre el estímulo y la conducta del individuo hay un estrecho que pone en duda las hipótesis que identifican las sensaciones con los datos mentales y la conducta de las personas.⁶⁷

Esta confusión se mezcló con otros problemas que sí eran auténticos. En efecto, el problema de la mente es un conjunto de otros tres que deberían estudiarse por separado o, en su defecto, dejar de estudiarse: el conocimiento, la conciencia y la personalidad.⁶⁸

Por su parte, Rorty no deseaba resolver el problema de la mente, sino disolverlo o, mejor dicho, dejar de hablar de él. El tratamiento que le dio a este problema fue meramente pragmático: se cuestionó si era necesario mantener la mente como el espacio en el que se dan las sensaciones, qué efectos positivos para la ciencia o la filosofía puede tener el mantener una idea de este tipo.

La noción de mente, acompañada de su espejo interior no ofrecía un verdadero apoyo para la cultura humana. La mente agotó sus posibilidades como sostén para la ciencia mecanicista en tiempos de Galileo, por lo tanto, mantener esta idea significaba, por un lado, mantener a la filosofía atada a la teoría del conocimiento lo cual, más que una atadura era una prisión: la filosofía se volvió técnica y especializada y funcionaba más bien como una arma para aburrir a otros académicos; cualquier “filósofo” que no dominara la teoría del conocimiento, en especial la crítica de Kant no podía ser considerado un verdadero profesional. Por otro lado, perduró la noción metafísica de que la esencia del humano era tener un alma en cuanto inmaterial-por-ser-capaz-de-contemplar-los-universales⁶⁹, es decir, la singularidad humana estaba en su capacidad cognitiva para conocer o reflejar en su espejo mental.

⁶⁷ Cfr. Michel Matthias & Doerig Adrien “A new empirical challenge for local theories of consciousness”, en *Mind & Language*, vol. 37, No. 5, 2022, pp. 840-855. <https://doi.org/10.1111/mila.12319>.

⁶⁸ Cfr. Rorty Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, op. cit., pp. 41-42.

⁶⁹ Cfr. *Ibídem*, p. 47.

Las investigaciones filosóficas de Wittgenstein habían puesto en jaque el principio de la filosofía analítica russelliana de que el lenguaje representa la realidad, es decir, de que la palabra está en el lugar de la cosa. Los juegos del lenguaje desecharon la idea de que la palabra estaba en relación con el mundo y su significado era aquello que representaba justamente de ese mundo con el que estaba en contacto. Para Wittgenstein, los términos adquirirían significado no en relación con una realidad objetiva, sino adjuntos a otros términos y a las prácticas sociales en las que se les daba uso.

Este tratamiento pragmático del lenguaje fue recuperado por Rorty como base para su crítica contra la epistemología: consideraba, junto al filósofo austriaco, que el vocabulario de la disciplina filosófica, tales como la razón, la mente, la objetividad, entre otros sólo eran la disposición de ciertos académicos a aceptar un determinado juego lingüístico especialmente filosófico, en otras palabras, sólo ha sido un producto de la historia de la cultura occidental que se haya privilegiado un lenguaje que habla de mentes y estados fenoménicos.⁷⁰

Así, ¿qué diferencia de orden práctico hay en que se tome o no como verdadera la existencia de la mente? Después de todo, lo único que se puede observar de ésta son los estados conductuales que se acompañan con el cuerpo. Si alguien tiene frío, se sabe que lo tiene no porque se pueda indagar el interior de su mente y ver el estado fenoménico de “tener frío”, sino simplemente porque coje un abrigo o tiritita o castañea los dientes o dice explícitamente “tengo frío”. En otras palabras, si se tiene o no un núcleo del yo en el que se registran las sensaciones no tiene mucha importancia pues la conducta sigue siendo la misma.

En este punto se hace necesario diferenciar la postura de Rorty frente a la de algunos wittgensteinianos⁷¹. Rorty no cree que “no hay nada adentro”. Reconoce que hay ciertos estados mentales que pueden conocerse más rápido que otras cosas susceptibles de ser conocidas, pero de ahí no se sigue que deba haber una defensa metafísica. El autor no está en contra de lo privado, sino de darle una cualidad ontológica especial (lo interior es mejor y más elevado que lo externo). Las sensaciones privadas son justamente eso, privadas e internas, pero no necesitan un revestimiento fenoménico, al igual que un

⁷⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 84.

⁷¹ Cfr. *Ibidem*, p. 107.

termostato no necesita de una mente que le informe de la temperatura para encenderse o apagarse. En otros términos, las sensaciones no son el fundamento de unas cualidades fenoménicas y de la mente.⁷²

Al respecto de la innecesaria ontología de dicho revestimiento fenoménico, los experimentos neurológicos para el tratamiento de ansiedad y fobias de Hakwan Lau⁷³ muestran que este revestimiento no es necesario, pues pueden tratarse fobias a animales como las arañas o serpientes activando regiones específicas del cerebro; siguiendo la analogía anterior, cuando se activa el termostato por medios distintos a la temperatura, éste puede encenderse. El cerebro puede hacer lo mismo sin necesidad de presentarse el agente estresante. Aunque los límites de este experimento son evidentes, por ejemplo, aunque el cerebro ya no perciba o esté acostumbrado al agente, el individuo sigue expresando conductualmente el miedo al mismo; sin embargo, no hay tampoco nada que indique una cualidad fenoménica distinta, sino que probablemente dicha fobia puede ser resultado del discurso que la persona se cuenta a sí misma sobre el miedo a las arañas o serpientes.

De este modo, el conocimiento no parte de la noción epistemológica de mente, ni de unas sensaciones reflejadas en el espejo mental, por otro lado, tampoco es necesaria una escisión entre un mundo interno y uno externo; ambos son el mismo mundo. Por lo tanto, no se requiere de una disciplina llamada metafísica que proteja los fundamentos de dicho conocimiento. El filósofo lo expresa como que

[...] La capacidad de informar no consiste en la <<presencia de la conciencia>>, sino sencillamente en enseñar el uso de las palabras. El uso de oraciones como <<Creo en p>> se enseña de la misma manera que el de oraciones como <<Tengo fiebre>>. Por ello, no hay razón especial para separar los estados <<mentales>> de los <<estados físicos>> como estados que tienen una relación metafísicamente íntima en una entidad llamada <<conciencia>>.⁷⁴

En lugar de ello, Rorty se adhiere a la postura de Wittgenstein la cual considera que el conocimiento depende del dominio que un hablante tiene de un determinado juego lingüístico.

El lenguaje, según lo indicado previamente, toma una función primordial en la formación del sujeto, pues permite insertar al usuario en la comunidad de tal juego lingüístico. La

⁷² Cfr. *Ibíd.*, p. 108.

⁷³ Cfr. Sohn Emily, "Decoding consciousness" en *Nature*, Vol. 571, No. 2, 2019, DOI: <https://doi.org/10.1038/d41586-019-02207-1>.

⁷⁴ Rorty Richard, *Objetividad, relativismo y verdad*, op. cit. p. 167.

comunidad, por lo tanto, es fuente de autoridad epistémica y no el mundo o la naturaleza interior. Rorty indicó que “incluso el conocimiento no conceptual de cómo es una sensación se atribuye a seres basándose en su posible inclusión dentro de una comunidad”⁷⁵ como el caso de los bebés y los animales atractivos. A estos últimos se les atribuyen sensaciones (perros, gatos, loros que “vociferan”), pero las arañas y los termostatos sólo son capaces de responder a estímulos. Esta posible inserción en la comunidad se debe a las características humanoides de los animales, es decir, a la posibilidad de emitir y/o recibir oraciones lingüísticas o, al menos, como posibles candidatos a la comunicación humana.

La crítica de Rorty contra la epistemología concluye con que el objetivo de ésta — encontrar un terreno común a los humanos, pero independiente de la cultura y la historia— es irrealizable y preferentemente no deberían buscarse sustitutos, sino dejar el espacio de la epistemología sin ocupar.⁷⁶ ¿Qué opciones abre esta conclusión para el ser humano?

Como se indicó más arriba, Rorty era un fisicalista, es decir, no aceptaba cortes ontológicos de tipo interno y externo o espiritual y material. Ambos mundos, por decirlo en términos dualistas, son parte y están constituidos del mismo mundo y de la misma sustancia: átomos. El autor se rehusaba a seguir hablando en términos dualistas de “espíritu y naturaleza”, “de hacer y encontrar”, pues pensaba que este léxico era inútil. Sin embargo, la alternativa de reducir lo espiritual a lo físico tampoco aportaba mucha utilidad. Cuando se reduce el espíritu a los elementos de la naturaleza sólo se hace una concesión a la tradición occidental iniciada por Demócrito⁷⁷, pero ello no hace justicia a lo que Rorty llamaba la “noción romántica del hombre como auto-creativo”.

La opción contraria de reducir lo material a lo espiritual tampoco era una opción viable pues caía en el idealismo alemán de Kant y Hegel que veían el mundo de la ciencia como un mundo fabricado por los científicos, pero que mantuvieron una naturaleza intrínseca en la mente o el espíritu.⁷⁸ No es necesaria la distinción entre naturaleza y espíritu en el

⁷⁵ Rorty Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, op. cit., p. 177.

⁷⁶ Cfr. *Ibidem*, pp.289-290.

⁷⁷ Cfr. *Ibidem*, pp. 312-313.

⁷⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 24-25.

sentido de que uno es un mundo en el que “se encuentra” y otro es uno en el que “se hace”, es decir, no se requiere una metafísica o una epistemología. El filósofo dijo:

[...] La línea que separa el hacer del encontrar no tiene nada que ver entre conmensurabilidad e inconmensurabilidad. O dicho de otra manera el sentido en que el hombre es espiritual y no meramente un ser natural [...] no es un sentido en que sea un ser que haga el mundo. Decir, con Sartre, que el hombre se hace a sí mismo, y que por eso difiere de los átomos y los tinteros, es perfectamente compatible con el rechazo de toda insinuación de que la parte de su auto-creación consista en <<construir>> átomos y tinteros. [...] ⁷⁹

En lugar de ello, la distinción entre material y espiritual es simplemente una distinción de vocabularios, en este sentido, ¿es posible un lenguaje que unifique ambas facetas del mundo? Rorty no cree posible ni viable una respuesta afirmativa, o al menos, no a estas alturas de la cultura. La filosofía analítica de primera generación ya realizó el esfuerzo por crear un lenguaje ideal que conjugue toda la realidad en un único léxico que sirva de espacio neutro, pero debía volver a los cortes ontológicos entre materia y espíritu y, por lo tanto, revivir la metafísica.

De este modo, parece que Rorty mantienen el dualismo entre espíritu y naturaleza, pero no es un dualismo ontológico ni epistemológico, sino que esta distinción es entorno a los vocabularios usados para enfrentar una u otra faceta del mundo; éste, a su vez, se encuentra en constante cambio, por lo tanto, los vocabularios para hacerle frente también serán móviles. En palabras del filósofo, “no debemos suponer que el vocabulario usado hasta ahora valdrá para todo lo demás que vaya apareciendo”.⁸⁰ Esto significa que se usa un vocabulario o, bien para los espíritus o, bien para la naturaleza en función de cuál es mejor para formular hipótesis explicativas o predictivas. Por lo tanto, la diferencia entre espíritu y naturaleza es simplemente, en términos de Rorty, “[...] la diferencia entre un lenguaje adecuado para enfrentarse a las neuronas y otro adecuado para enfrentarse con las personas.”⁸¹

Por lo tanto, puede aceptarse que el vocabulario para enfrentarse a las personas es distinto del de los átomos y los tinteros. La propia persona, se crea a sí misma a través de los vocabularios, es decir, se auto-define, pero esta auto-creación es meramente lingüística. Como se indicó en párrafos anteriores, el vocabulario del espíritu, aunque sea distinto del usado para la naturaleza, no crea un fantasma espiritual que sirve como

⁷⁹ *Ibidem*, p. 313.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 316.

⁸¹ *Ibidem*, p. 321.

núcleo del yo. El léxico con el que la persona se define a sí misma es para “denotar” una serie de creencias y deseos, pero no significa que esa persona sea esas creencias y deseos o que deban hipostatizarse en la mente o la conciencia o en el fantasma interior.

Rorty dijo

[...] una vez desechamos la noción de <<conciencia>> no hay inconveniente en seguir hablando de una entidad diferenciada denominada <<el yo>> que consiste en los estados mentales del ser humano: sus creencias, deseos, estados de ánimo, etc. Lo más importante es concebir la recolección de esas cosas como lo que constituye el Yo en vez de como algo que tiene el Yo.⁸²

En suma, la identidad personal no está determinada por una entidad metafísica, llámese alma, conciencia, fantasma o mente, sino que es una red de creencias, deseos, estados anímicos que se definen a través de un vocabulario. La persona no posee esas creencias o estados mentales, porque no hay dicho lugar ontológico para situarlos. A su vez, el vocabulario usado para definir la red personal es resultado del contacto con otros vocabularios nacidos de una comunidad de hablantes o, en términos de Wittgenstein, situados en un juego lingüístico.

De este modo, según el filósofo norteamericano, “lo más importante que podemos hacer es redescubrirnos a nosotros mismos.”⁸³ Esto significa que la auto-descripción, elemento fundamental en la personalidad, surge de hacer frente a la realidad (explicarla, describirla, predecirla y modificarla) bajo descripciones. El crecimiento personal, por lo tanto, surge del contacto de más vocabularios que puedan modificar dicho contacto con el mundo, de ahí que Rorty privilegiara la conversación más que la investigación. Dijo: “[...] la capacidad de mantener una conversación, es considerar a los seres humanos como generadores de nuevas descripciones más que como seres de quienes se espera sean capaces de describir con exactitud.”⁸⁴

Dicho crecimiento personal, por lo tanto, se forma más bien a través de léxicos espirituales, que de léxicos naturales. Rorty indicó que

Decir que nos convertimos en otras personas, que nos <<re-hacemos>> a nosotros mismos al leer más, hablar más y escribir más, no es más que una forma llamativa de decir que las oraciones que resultan verdaderas de nosotros en virtud de tales actividades son, con frecuencias, mucho más importantes para nosotros que las oraciones que resultan verdaderas de nosotros cuando bebemos más, ganamos más, etcétera.⁸⁵

⁸² Rorty Richard, *Objetividad, relativismo y verdad*, op. cit. p. 168.

⁸³ Rorty Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, op. cit. p. 324.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 341.

⁸⁵ *Ibidem*, pp. 324-325.

2.3. El historicismo de Kuhn como alternativa a los fundamentos de la ciencia

Si el conocimiento y la verdad no tienen un punto de apoyo en la realidad, en el yo o en una naturaleza trascendental, entonces, tras la caída de la epistemología, cabe cuestionar ¿cuál es la relación del conocimiento con el resto del mundo? O mejor ¿de dónde viene la verdad, si no es de la realidad? En este momento, Rorty se apoyó del historicismo de Kuhn.

Esta postura asume que la historia de la ciencia no es distinta a otras historias como la de la poesía o la política, en el sentido de que la primera es objetiva y las otras tienen rasgos “humanos”, es decir, que depende de intereses y creencias más que de hechos. Según la noción positivista, la ciencia, cuyo modelo era la física, poseían unos fundamentos firmes que la epistemología protegía y cuyo conocimiento generado era acumulativo. Esto significa que, por ejemplo, la *Física* de Aristóteles debió contribuir, aunque con una mínima aportación, a la creación de la mecánica newtoniana, y, a su vez, ésta última, a la mecánica actual. No obstante, la noción de “acumulación de conocimiento” es resultado de la enseñanza y la didáctica de la ciencia (que se muestra como una línea progresiva que va desde lo primitivo hasta lo más sofisticado, que usualmente se identifica con los avances actuales), pero no refleja, en absoluto, cómo se llegó a dicho conocimiento.

En este sentido, para Kuhn, la historia ofrece una mejor visión de la formación de la ciencia, pues es capaz de retratar las vicisitudes por las que han pasado los investigadores para llegar a unos resultados satisfactorios. Para el filósofo de la ciencia “[...] Hay siempre un elemento aparentemente arbitrario, compuesto de casualidades personales e históricas que constituye una parte componente de las creencias abrazadas por una comunidad científica dada en un momento dado.”⁸⁶ Esta historia demuestra que no hay un algoritmo *a priori* que sirva como columna vertebral de la ciencia, sino más bien que ésta depende de su contexto y sus prácticas.

Las razones que brinda Kuhn para justificar su postura se hallan en su definición de “ciencia normal” y de “paradigma”. La primera es la “[...] investigación basada firmemente en uno o más logros científicos pasados, logros que una comunidad científica particular

⁸⁶ Kuhn Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de cultura económica, México, 2019, p. 106.

reconoce durante algún tiempo como el fundamento de su práctica ulterior [...]»⁸⁷ Esto significa que aquello que se identifica como “científico” debe estar basado en una construcción teórica previa “reconocida” por los investigadores extraída de su propia práctica.

Por otro lado, el paradigma es ese “logro reconocido como fundamento”, que ha sido aceptado como modelo⁸⁸ para la interpretación de los datos futuros y, en consecuencia, como modelo de ciencia normal. A ojos de Kuhn, los paradigmas deben tener dos características básicas: primero, que no tengan precedentes como un patrón a seguir sobre otros, aquí el ejemplo que funciona es la interpretación heliocéntrica de los astros: aunque fue propuesta por Aristarco de Samos dieciochos siglos antes que Copérnico, el griego no tenía ningún adepto que tomara como canon su interpretación, cuestión completamente distinta a la del astrónomo renacentista. La segunda característica es que ofrezca una serie de problemas nuevos a resolver, esto es que los científicos posteriores, a través de su práctica, puedan resanar las fisuras del paradigma e interpretar los datos en función de éste o, como Kuhn lo llamó, “resolver los rompecabezas”.

De este modo, el éxito de la ciencia moderna se debe, en parte, a que, a través de los paradigmas, los científicos han sabido escoger los problemas y esperar unas respuestas más o menos congruentes con la forma canónica dictada. Sin embargo, no todos los fenómenos de un área determinada son explicados en el proceso de la ciencia normal, sino que algunos se resisten a este proceso de cuasi-dogmatización, en términos de Kuhn, surgen anomalías como si “[...] la naturaleza ha violado de algún modo las expectativas inducidas por el paradigma que gobierna la ciencia normal”.⁸⁹ Éstas pueden tener tres destinos, se replantean a modo que embonen en la ciencia normal, se guardan a fin de esperar mejores herramientas explicativas o se acumula a modo de crisis científicas.

Esta serie de anomalías es lo que Rorty identificó como “ciencia anormal” o en sentido más amplio, “discurso anormal”, el cual ha perdido familiaridad con el paradigma o ignora

⁸⁷ *Ibidem*, p. 114.

⁸⁸ *Cfr. Ibidem*, pp. 132-133.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 174.

las convenciones usuales del discurso.⁹⁰ Las anomalías dejan de lado el paradigma para seguir investigaciones o discusiones por derroteros distintos al del discurso normal.

En primer momento, la distancia entre el discurso normal y el anormal halla su justificación en la interpretación que Rorty ofreció de la inconmensurabilidad de Kuhn. Este último la entendió como la imposibilidad de dos candidatos a paradigma para ser compatibles entre sí, de tal modo que la transición de uno a otro no se da a través de una lógica o de un lenguaje neutro, sino por medio de un cambio de la estructura perceptiva,⁹¹ de ahí que dicha transición sea revolucionaria. Rorty adoptó con gusto la noción de que el paso de un discurso a otro no puede darse por medio de una lógica común, pero rechazó contundentemente la explicación kuhniana de que entre un paradigma y otro hay una estructura racional o “interruptor gestáltico” que impide dicho paso; en otros términos, que el investigador, cuando cambia de paradigma, también cambia el mundo en el que vive. En suma, el filósofo posmoderno aceptó que los discursos son inconmensurables, pero no las razones que ofreció Kuhn.

Para Rorty, era necesario aclarar que, cuando hay un cambio de paradigma, no hay un cambio en la percepción, sino simplemente una forma distinta de interpretar los datos. Asumir que un investigador cambia de “chip” perceptivo cada que cambia de discurso es, en términos de Rorty, volver al idealismo y tirar por la borda todo lo ganado contra la epistemología. Es importante mantener el abismo entre el discurso normal y el anormal a fin de evitar que unos valores, por ejemplo, los científicos, se impongan sobre otros con la justificación de que los valores del discurso normal sean superiores porque apelan a una estructura real o ideal o mental o cualquier otra categoría epistemológica.

Al respecto de los valores del discurso normal, estos son creados una vez que el paradigma se ha impuesto. En este sentido, Rorty reconoce que “[...] Desde la Ilustración, y especialmente desde Kant, las ciencias físicas se han considerado como paradigma del conocimiento, con el que había de compararse el resto de la cultura. [...]”⁹² Por lo que uno de sus objetivos para sincretizar la inconmensurabilidad de Kuhn con el pragmatismo de Dewey es el de arrebatar valores como objetividad y racionalidad a las ciencias y a la

⁹⁰ Cfr. Rorty Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, op. cit. p. 292.

⁹¹ Kuhn Thomas S. *La estructura de las revoluciones científicas*, op. cit. p. 311.

⁹² Rorty Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, op. cit. p. 293.

epistemología o, en su defecto, evitar que estos valores, definidos en función del paradigma antes citado, determinen el resto de discursos.

2.4. Racionalidad y objetividad sin epistemología

Así, la racionalidad y la objetividad que tanto caracterizan a la empresa científica no deben ser entendidos como parte ineludible de los discursos conmensurables, es decir, que aseguren el paso de un discurso a otro sólo porque refieren a algo que está afuera de ellos, llámese realidad o mente. Ambos “valores científicos” pierden la referencia cuando se toma su significado a partir de la historia de la ciencia que ofreció Kuhn: no hay nada que explique el cambio de paradigmas; desde consideraciones cuasi-estéticas como “esta hipótesis es más atractiva que esta otra”, hasta meras lealdades a un sistema o conceptos son lo que determina el “progreso científico”⁹³.

Si este es el caso de la ciencia, entonces no es diferente a otras áreas de la intelectualidad, cuyo “éxito” no se determina por la objetividad de sus respuestas, sino por la contribución que hace a una determinada comunidad; por ejemplo, los aristotélicos mantienen el progreso en su área, porque han aportado nuevas formas de interpretar los textos del filósofo griego, pero no porque dejaron de ser platónicos y ahora son aristotélicos. En términos de Kuhn: “[...]ninguna escuela creadora reconoce que exista un tipo de obra que por un lado sea un éxito creativo y, por otro, no sea una contribución a los logros colectivos de su grupo. [...]”⁹⁴

El carácter comunitario que Kuhn atribuyó al progreso científico fue retomado por Rorty, en primer lugar, para redefinir los valores científicos mencionados en párrafos anteriores y, en segundo lugar, introducir a la hermenéutica como alternativa a la epistemología.

Primeramente, si la racionalidad no puede lograrse a través de una referencia común, ¿qué se persigue comunitariamente con el término “racional”? o ¿qué espera una comunidad cuando habla de que una respuesta es más racional que otra? Rorty indicó que lo único que se espera de la racionalidad es que exista la posibilidad de lograr un acuerdo o entendimiento en aquellas áreas que dicha comunidad considera importantes.⁹⁵ Se hace necesario recalcar que el papel de la inconmensurabilidad en tal

⁹³ Cfr., Kuhn Thomas. S., *La estructura de las revoluciones científicas*, op. cit. p. 323-324.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 329.

⁹⁵ Cfr., Rorty Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, op. cit. pp. 301-302.

concepción de racionalidad: el acuerdo es provisional nunca absoluto, pues no hay un terreno común e inmutable del cual partir. En términos de Ávila Ferrer: “[...] es estar dispuesto a adquirir la manera de hablar del interlocutor en lugar de traducirla a la suya propia.”⁹⁶

Por otro lado, la objetividad que, en términos de la epistemología, se entendía como la correspondencia de las proposiciones con la realidad; la cual, a su vez, servía de base o terreno común para justificar dichas proposiciones, en otros términos, la realidad era la justificación última de las ciencias (siguiendo el paradigma de la física). No obstante, si se acepta la interpretación de Rorty sobre el desarrollo de las ciencias, éstas dejan de tener una correspondencia con la realidad para pasar a ser una correspondencia con los estándares del discurso en uso. Como el autor lo indica, “Resumiendo esta concepción <existencialista> de la objetividad, podríamos decir: la objetividad debe entenderse como conformidad con las normas de justificación (para las afirmaciones y para las acciones) que encontramos sobre nosotros.”⁹⁷ Dichas “normas de justificación” no son otra cosa más que compartir el discurso: sus significados, contextos, reglas gramáticas y sintácticas, entre otros.

De este modo, el filósofo posmoderno también ataca la controversia entre ciencias *naturales* versus ciencias del *espíritu*. Tradicionalmente se concebía a las primeras con una relación “especial” con la realidad, es decir, que eran objetivas. Por otro lado, las ciencias del espíritu no tenían esa relación especial con el mundo, por lo que se les consideraba subjetivas y el método para acercarse a ellas era distinto del natural. Rorty vio a esta división como indefendible, especialmente porque no aceptaba la distinción entre objetivo y subjetivo: la diferencia es que algunos discursos son más “útiles” para ciertas parcelas de la realidad que otros, pero de ahí no se pasa a la superioridad de un discurso sobre otro.

A modo de resumen, Rorty recurre al historicismo de Kuhn para demostrar que la noción de conocimiento y mente no es la de un espejo y su reflejo, sino la de un periodo de “normalidad” basada en un paradigma. Ni siquiera la ciencia escapa de esta relación histórica, pues, la historia de la ciencia no es distinta de otras, sino que está sujeta a los

⁹⁶ Ávila Ferrer Francisco José, Filosofía, epistemología y hermenéutica en el pensamiento de Richard Rorty en *A Parte Rei*, 2014. Disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/inveslibre.pdf> [15/01/23].

⁹⁷ Rorty Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, op. cit. p. 327.

mismos cambios que el resto de disciplinas, en consecuencia, el paradigma de la filosofía-como-epistemología (entendida como la correspondencia de las creencias con un código, lenguaje neutro o realidad) es insuficiente e inadecuado para dicho proceso. En efecto, la ciencia no es sino un discurso más, uno que relata la historia intelectual de occidente y que, por cuestiones desafortunadas, terminó imponiéndose al resto de relatos.

2.5. Hermenéutica como alternativa a la epistemología

La propuesta del autor para librar este problema es la hermenéutica, pero no como una manera de continuar el proyecto que quedó inconcluso, sino, en palabras del filósofo norteamericano, como “[...] una expresión de esperanza de que el espacio cultural dejado por el abandono de la epistemología no llegue a llenarse -que nuestra cultura sea una cultura en la que ya no se siente la exigencia de constrictión y confrontación. [...]”.⁹⁸

En efecto, para Ávila Ferrer,

Los términos de *constrictión* y *confrontación* que utiliza Rorty [...] reflejan un rechazo hacia la confrontación de los objetos en la mente, objetos que se impongan a sí mismos o representaciones que no se puedan negar o a las reglas que, según nuestro autor, constriñen o limitan la investigación, es decir, un permanente deseo de encontrar fundamentos en todo discurso⁹⁹

Esto es que la hermenéutica de Rorty es un intento por mostrar cómo sería el mundo sin la necesidad de confrontar todo discurso con un fundamento considerado “universal”, es decir, evitar que los discursos sean investigaciones (que sea conmensurable). En su lugar, la hermenéutica es continuar la conversación sin restricciones epistemológicas o, en términos del propio autor,

[...] La hermenéutica ve las relaciones entre varios discursos como los cabos dentro de una posible conversación, conversación que no presupone ninguna matriz disciplinaria que una a los hablantes, pero donde nunca se pierde la esperanza de llegar a un acuerdo mientras dure la conversación. No es la esperanza en el descubrimiento de un terreno común existente con anterioridad, sino *simplemente* la esperanza de llegar a un acuerdo, o cuanto menos, a un desacuerdo interesante y fructífero.¹⁰⁰

Cabe resaltar el papel de la hermenéutica como aquella que mantiene la conversación entre discursos, es decir, intenta realizar la conmensuración entre dichos “cabos”, pero no a través de la epistemología, sino a través de un tratamiento holístico e histórico.

⁹⁸ *Ibidem*, pp. 287-288.

⁹⁹ Ávila Ferrer Francisco José, Filosofía, epistemología y hermenéutica en el pensamiento de Richard Rorty en *A Parte Rei*, op. cit.

¹⁰⁰ Rorty Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, op. cit. p. 289.

Las objeciones a la perspectiva de Rorty son que, en el mejor de los casos, solo desconfía de la capacidad del método científico para lograr “descubrimientos”¹⁰¹ o, en el peor de los casos, que abandona la racionalidad y permite que cada uno se inserte en su propio paradigma y, en consecuencia, lleve nuevamente a la confrontación y la beligerancia.

Rorty, sin embargo, no asumía que su postura sobre la hermenéutica lleve a las consecuencias indicadas en el párrafo anterior. La primera objeción, de que desconfía de las capacidades de la ciencia para descubrir cómo son las cosas en realidad, es una postura a medias, pues el filósofo neo pragmatista sí reconoce los alcances de la ciencia y su método, pero no cree que dichos alcances sean “descubrir cómo son las cosas en realidad”. Por el contrario, y como heredero de la tradición de William James, asume que las cosas no son independientes de las necesidades y deseos humanos. En este sentido, la ciencia sigue siendo una conversación, como la política y la ética, pero que ha logrado resultados valiosos y estables, más que los logrados en otras conversaciones.

Respecto a la objeción en la cual abandona la racionalidad en pro de un relativismo, esta es cierta, pero, como en el párrafo anterior, es una crítica a medias: no cree que abandonar la racionalidad, como lo entendía la epistemología, sea volver al anarquismo o “pensar que todo sea válido”, sino da la esperanza de lograr un acuerdo, de que la hermenéutica alcance, aunque provisionalmente, cierta conmensurabilidad entre discursos.

En suma, la hermenéutica de Rorty se opone a la epistemología, no en el sentido de que haga de manera distinta lo que la segunda no pudo, sino, por el contrario, de hacer cosas completamente distintas, es decir, que se separe del discurso normal, del paradigma. En este punto Rorty declaró que quizá su tratamiento de estas ideas no sea el más preciso: “Quizá parezca forzada mi utilización de los términos *epistemología* y *hermenéutica* para designar estos opuestos ideales. [...]”¹⁰², pero el objeto de esta dicotomía es darle una revitalización a la filosofía a partir del pragmatismo. Así, una pregunta como ¿es necesario seguir manteniendo a la filosofía en el sendero de la teoría del conocimiento? Puede ser respondida con un rotundo no, pues ya ninguna teoría de la ciencia predictiva

¹⁰¹ Cfr. Rorty Richard. *Filosofía y futuro*, Gedisa, Barcelona, 2020, pp. 101-102.

¹⁰² Rorty Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, op. cit. p. 290.

recurre a la filosofía para hallar sus fundamentos o, en palabras más llanas, no hay nada más que pueda ofrecer la filosofía normal.¹⁰³

2.6. Filosofía edificante y sistemática: los polos de la hermenéutica y la epistemología

La distancia entre epistemología y hermenéutica es la misma existente entre lo que Rorty denominó como filosofía sistemática y edificante. La primera es aquella sección de la filosofía la cual sigue los pasos del discurso normal, trata los mismos problemas heredados de la tradición de Kant y los positivistas, a saber, que el humano es capaz de descubrir los fundamentos del conocimiento. En palabras del propio filósofo norteamericano, la filosofía sistemática mantiene

[...] La idea de que nuestra tarea principal es reflejar con exactitud, en nuestra propia Esencia de Vidrio, el universo que nos rodea, es el complemento a la idea, común a Demócrito y Descartes, de que el universo está formado por cosas muy simples, clara y distintamente cognoscibles, el conocimiento de cuyas esencias constituye el vocabulario-maestro que permite la conmensuración de todos los discursos.¹⁰⁴

Por otro lado, la filosofía edificante, (término considerado por Rorty como más apropiado frente a *educación y bildung*, pero pueden considerarse sinónimos) representa todo lo contrario a la cita anterior. La imagen de hermenéutica ligada a la filosofía edificante es retomada de Gadamer que, a ojos del filósofo norteamericano, pudo sintetizar la noción tradicional de humano en una imagen más amplia y también apartarse de la problemática filosófica consagrada a la epistemología. Así, para Royo Hernández, “la idea de mantener la conversación que Rorty comparte con Gadamer [...] es la de <considerar a los seres humanos como generadores de nuevas descripciones más que como seres de quienes se espera que sean capaces de describir con exactitud>.”¹⁰⁵

Esto significa que la filosofía edificante no se interesa en fundamentar la teoría de los átomos o de buscar la realidad de los hechos ocurridos en el pasado de América, sino usar estos “datos propedéuticos” para generar nuevas descripciones tanto del individuo como del mundo a modo que estas nuevas descripciones sean más útiles respecto a las anteriores para enfrentarse al mundo. De esta manera, para Rorty

¹⁰³ Cfr. *Ibidem*, p. 322.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 323.

¹⁰⁵ Royo Hernández Simón, “Sobre la distinción de Richard Rorty entre filosofía sistemática y filosofía edificante” en *A Parte Rei*, 2007. Disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/royo50.pdf> [15/01/23].

[...] el intento de edificar (a nosotros mismos y a los demás) puede consistir en la actividad hermenéutica de establecer conexiones entre nuestra propia cultura y alguna cultura o periodo histórico exóticos, o entre nuestra propia disciplina y otra que parezca buscar metas inconmensurables con un vocabulario inconmensurable. Pero puede consistir también en la actividad <<poética>> de elaborar esas metas nuevas, nuevas palabras, o nuevas disciplinas [...] El discurso que edifica es anormal, que nos saca de nosotros mismos por la fuerza de lo extraño, para ayudarnos a convertirnos en seres nuevos.¹⁰⁶

Así, la filosofía edificante halla su objetivo en aquello que Dewey denominó como “crecimiento”, es decir, que el individuo se convierta en algo distinto para poder enfrentarse a un mundo distinto, recordando la estrecha relación entre el individuo y el medio. En este sentido, edificar no está en contradicción con la idea de búsqueda de verdad objetiva, solo con la noción de que la búsqueda de dicha verdad es el único camino para crecer. Por lo tanto, la filosofía edificante buscará aquellos otros proyectos por los cuales el individuo crece, proyectos que escapan a lo normal, pero no por ello menos válidos.

No obstante, Rorty también logró dotar a la distinción entre filosofía sistemática y edificante con una dimensión ética a través del existencialismo de Sartre. Las distinciones de este último entre *ser-en-sí* y *ser-para-sí* muestran la capacidad que tienen las filosofías consideradas anteriormente para generar ese crecimiento buscado en la filosofía edificante.

Hay un carácter existencial específico de la filosofía edificante que dota a ésta de una cualidad moral más extensa comparada a la filosofía sistemática. Sartre asumió como un fracaso la posibilidad de ser *en-sí* y *para-sí* al mismo tiempo, es decir, lograr una noción de la propia humanidad apoyada en algo no humano, en términos de Rorty: “es un intento de hallar algo que no sea obra de los seres humanos pero con lo que los humanos podamos tener una relación especial y privilegiada de la que no puedan participar los animales”¹⁰⁷ En lugar de alcanzar la conexión con “algo no humano”, la filosofía edificante la sustituye por una conexión con los otros humanos —dado que es la única conexión que hay.

En primer lugar, las proposiciones descriptivas o *ser-en-sí* no tienen una primacía sobre otras proposiciones de cualidades no descriptivas dentro del ámbito moral, como el filósofo lo expresó:

¹⁰⁶ Rorty Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, op. cit. pp. 325-326.

¹⁰⁷ Rorty Richard, *Filosofía como política cultural*, Paidós, Madrid, 2010, p.173.

[...] La utilidad de la opinión <existencialista> es que, al proclamar que no tenemos esencia, nos permite ver las descripciones de nosotros mismos que encontramos en una de las *Naturwissenschaften* en pie de igualdad con las diversas descripciones alternativas presentadas por poetas, novelistas, psicólogos profundos, escultores, antropólogos y místicos. [...]¹⁰⁸

Esto significa que una serie de descripciones sobre la naturaleza humana no determina la humanidad de un individuo, es decir, no puede formarse un carácter moral o *para-sí* únicamente a través de descripciones. En otras palabras, las proposiciones sobre hechos no tienen una conexión especial con la realidad que las convierta en mejores frente a las proposiciones sobre valores.

En efecto, para Rorty no hay siquiera una distinción entre el hecho y el valor, recordando que ninguno tiene una relación privilegiada con la realidad, o sea, están al mismo nivel. Dividir la capacidad para hablar de hechos por un lado y, por el otro, la de elegir qué hechos determinan al individuo es únicamente una distinción dentro del discurso normal, pero fuera de este ámbito no tiene ningún sentido mantenerla; por el contrario, limita la capacidad para edificar.

En este sentido, asumir que un individuo puede determinarse únicamente a través de proposiciones de hecho es un error. En primer lugar, porque es imposible: elegir determinarse únicamente por proposiciones de hecho ya implica una decisión, es decir, la valoración de que tal tipo de proposiciones son importantes. En segundo lugar, y como error más peligroso, da la ilusión de que una persona puede mantenerse al margen de la elección que ha tomado, pues al apegarse a un supuesto discurso neutro, pueden evitarse, incluso, las consecuencias de lo que se ha dicho. Un relato que versa únicamente sobre lo que realmente hay en el mundo, no puede contemplar la posibilidad del crecimiento, porque ya se ha dicho todo lo que se podía decir. En suma, un discurso sobre cuestiones de hecho que pueda determinar la cualidad ética de quien lo enuncia es sólo una ilusión; es, como indicó Rorty “un intento de sacudirse la responsabilidad”¹⁰⁹. Dicho intento es imposible de lograr, pero guarda dentro de sí la mala fe de convertirse en cosa. A modo de extender el enunciado anterior, para Rorty, la filosofía-como-epistemología es una expresión de la mala fe de los filósofos.

¹⁰⁸ Rorty Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, op. cit. p. 327.

¹⁰⁹ *Ibidem*, pp. 325-326.

Por lo tanto, la edificación no puede lograrse a través del proyecto de la filosofía sistemática, es decir, aquel en el que la filosofía se circunscribe en fundamentar los conocimientos de las ciencias naturales, porque las consecuencias de este esquema no son fructíferas ni llevan a resultados interesantes. Según Rorty, la filosofía sistemática es un área que ya resulta estéril pues, en cierto sentido, se ha convertido en un tipo especial de ciencia que no sale de las academias especializadas.

A modo de resumen, la edificación que Rorty esperaba de la filosofía no puede lograrse a través del programa sistemático. En primer lugar, la filosofía basada en la epistemología asume una concepción de la condición humana errada en el sentido de que cree que la esencia humana es la de hallar esencias y antepone esta condición sobre las demás formas de enfrentarse al mundo. En segundo lugar, la filosofía sistemática parte de una línea de salida imposible a saber, el de la aculturación; de este modo, Rorty, como heredero del pragmatismo de Dewey y el historicismo de Kuhn, no cree que pueda haber un individuo separado de los sistemas de educación y de sus instituciones. Por último, la filosofía sistemática tiene el grave peligro de dar la ilusión de que las personas pueden convertirse en cosas y, en consecuencia, poder separarse del carácter ético de elegir una forma de enfrentarse al mundo.

Capítulo III. El papel de la filosofía edificante en la cultura democrática

3.1. El papel de la metáfora en la ética pragmática

La ética de Rorty pasa por su crítica a la filosofía sistemática, esto es, aquellas construcciones filosóficas que aún persiguen la fundamentación del conocimiento verdadero a través de la epistemología y, en consecuencia, que las prácticas sociales y privadas son resultado de tal verdad. Póngase por caso que, si “el hombre es lobo del hombre”, requiere de un sistema social que limite, prohíba o castigue su innata violencia contra sus semejantes a fin de hacerle frente a esa verdad encontrada en la naturaleza humana. En su lugar, Rorty sugiere acabar con esa historia moral de confrontación entre lo humano y algo no humano, indiscutible, ahistórico y eterno e iniciar una ética de conversación entre semejantes.

Para el filósofo norteamericano, la revolución francesa fue prueba de que las instituciones y las formas de vida y pensamiento pueden cambiar de la noche a la mañana¹¹⁰. Esto no significó que la forma de vida pre revolucionaria estuviera más lejos de acoplarse a la naturaleza individual o social, sino que, las viejas instituciones ya no podían hacer frente a una nueva condición humana. Del mismo modo, movimientos como el romanticismo y el historicismo de Hegel fueron reacciones a la idea ilustrada de que la ciencia natural descubre la verdad del mundo, mientras otras actividades intelectuales como la política y la poesía estaban en una esfera distinta de la verdad. En suma, dichos acontecimientos históricos fueron antecedentes del cambio de perspectiva.

No obstante, la filosofía se bifurcó entre aquellos filósofos que siguen el camino de la verdad como representación, y otros, el camino de la verdad como construcción; distinción entre la filosofía sistemática y edificante, respectivamente. Al hallarse entre estos dos senderos, Rorty se cuestionó ¿cuál era el ámbito cultural por el que los seres humanos logran la mejor expresión de sí mismos?

Por un lado, consideró la “grandiosidad universalista” como una actitud común a ciertos filósofos en la que “los humanos pueden trascender lo contingente mediante la búsqueda de la verdad”.¹¹¹ Esta actitud puede presentarse entre filósofos como Platón y Russell que buscaban una verdad de tipo metafísica a la que ceñir las prácticas científicas, personales y sociales, pero también puede ser común, según Rorty, a filósofos anti-metafísicos como Habermas que buscan lograr acuerdos comunitariamente universales y con ello, esquivar la conversación. En suma, la grandiosidad universalista es un sedimento de la tradición platónica que consiste principalmente en lograr una noción de verdad sin conversación, independientemente de si dicha verdad se logra a partir de la metafísica, Dios, las ciencias naturales o la razón comunicativa.

Por otro lado, la actitud pragmática o neosofista es común a filósofos como Dewey, James, Wittgenstein y el propio Rorty, entre otros, que ven en la verdad “la huella de la serpiente humana” y no una representación de algo universalmente válido. Esto significa que el pragmatismo espera lograr una verdad contingente y válida para problemas temporales, es decir, sirve para enfrentarse a las vicisitudes de una época y lugar

¹¹⁰ Cfr. Rorty Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 23.

¹¹¹ Rorty Richard, *Filosofía como política cultural*, op. cit. p. 140.

determinados. En resumen, nada hay que fundamente algo como obligaciones morales incondicionadas, ni una estructura humana *a priori* ni una naturaleza objetiva, la única obligación de este tipo, en términos del filósofo norteamericano, sería “[...] la de ir alternativamente ayudándonos a cumplir nuestros deseos, alcanzando con ello la máxima felicidad posible [...]”¹¹², pero ello no está fundamentado en ninguna realidad externa, sino en el simple y llano trato con los otros.

En este sentido, Rorty aseveró más fructífero considerar a la verdad una creencia en forma de bien, como lo hacía James, o herramienta para solventar problemas contingentes. No cree que la “grandiosidad universalista” exalte la vida humana, sino que puede ser fuente de gran desdicha como lo ejemplifica el histórico trato que había tenido, y aún perdura de manera generalizada, la iglesia respecto a las conductas homosexuales —cuestión que al menos la actual iglesia católica intenta temerosamente remediar. Este intento de alcanzar lo universal es remanente de un pensamiento que divinizaba al mundo y al humano y con ello daba dignidad a ambos ya sea como obra de un arquitecto atemporal o como estructura *a priori* privilegiada de la naturaleza.

Otra ventaja hallada en la ética pragmatista de Rorty es que puede disolver la antigua dicotomía del alma humana entre razón y emociones; la primera encontraba la fría verdad en el mundo exterior, mientras la segunda se dedicaba a estropear el recto camino de dicha verdad a través de las pasiones egoístas. Para el filósofo pragmatista ambos “segmentos” del alma son maneras mediante las cuales el individuo se relaciona con su mundo. La emoción, aunque más primitiva, es una herramienta al mismo nivel que la verdad y ambas son aptas para uno u otro propósito.

Por último, la consideración pragmática de la ética resulta benéfica para una sociedad democrática y liberal. Aunque Rorty es consciente de que el antirrepresentacionalismo que él profesa no lleva necesariamente a la defensa de la democracia (aunque tampoco a su ataque), sí reconoce que la defensa de la democracia puede llegar, de manera inversa, a la verdad pragmática:

[...] Creo en cambio que existe una inferencia verosímil que nos lleva de las convicciones democráticas a dicho planteamiento antirrepresentacionista. Resulta poco probable que la devoción por la democracia sea totalmente incondicional si uno cree [...] que es posible llegar a conocer una clasificación jerárquica y <<objetiva>> de las necesidades humanas, y que ese

¹¹² Rorty Richard, *Una ética para laicos*, Katz editores, Buenos Aires, 2009, p. 16.

conocimiento tiene además la capacidad de invalidar los resultados del consenso democrático.
[...]¹¹³

En otros términos, el medio democrático exige que se piense la verdad a la manera pragmática. Así, si la verdad es una herramienta, no existe en el alma humana una necesidad por alcanzarla, sino que, en última instancia, la única necesidad es, en términos del filósofo, “[...] la afirmación por la que los utilitaristas y los pragmatistas sostienen que no existe ninguna voluntad de verdad que no sea una voluntad de felicidad.”¹¹⁴

Al no haber una distinción tajante entre la verdad como construcción y otras formas de “arreglárselas en el mundo”, Rorty sugirió cambiar el término verdad por *metáfora*, a modo de romper con la tradición analítica que le precedía. Esto significa que no hay una denotación única para un término, sino que acoge una relativa equivocidad donde la única referencia son los usos habituales que se tiene de un término, pero “uso habitual” no implica referencia única.

Así, Rorty, a través teoría del lenguaje de Davison, elimina la noción del lenguaje como algo que está entre el sujeto y la realidad en la que vive; en su lugar prioriza los usos o conductas lingüísticas: las palabras no denotan natural o artificialmente una cosa, propiedad o relación de la realidad, sino que son marcas, sonidos, gestos, símbolos, etcétera que se usan para, por ejemplo, predecir la conducta de una persona o el curso de un fenómeno, es decir, el lenguaje es una herramienta. Como el filósofo lo expresó, el lenguaje se concibe

[...] simplemente como una señal que indica que es deseable emplear un léxico cuando se intenta hacer frente a ciertas especies de organismos. [...] Decir que es el usuario de un lenguaje, no es sino decir que, el emparejar las marcas y los sonidos que produce con los que nosotros producimos, resultará ser una táctica útil para predecir y controlar su conducta futura.¹¹⁵

De este modo, aunque al humano se le da muy bien el uso del lenguaje frente a otras especies animales, no significa que éste sea una característica privilegiada de las personas con el mundo, sino, usando la expresión del filósofo, es un “experimento de la naturaleza”, uno que funcionó para lograr la comunicación. Por consiguiente, el lenguaje

¹¹³ Rorty Richard, *Filosofía como política cultural*, op. cit., p. 72.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 72.

¹¹⁵ Rorty Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, op. cit., p. 35.

es una contingencia de la naturaleza como también lo son los símbolos y las referencias de los que se sirve.¹¹⁶

Si los símbolos y sus referencias son contingentes, entonces puede aseverarse con total confianza que ningún símbolo tiene un significado único, sino que son más bien metáforas. En este sentido, la historia de la cultura y el supuesto progreso de las artes, las ciencias y la política es una historia de las metáforas, es decir, es la historia de las descripciones y redescripciones que los individuos han hecho de su medio. Algunas de esas metáforas sobrevivieron y adquirieron un uso literal, otras tantas, por el contrario, fueron olvidadas.

En este punto se hace necesario indicar el funcionamiento de las metáforas dentro de la comunicación, pues sería fácil refutar la tesis de Rorty, si se asumen que las metáforas son privadas (de hecho, lo son) y cuyos significados no son comunicables, por lo que haría imposible el trato con otros. Para ello, el filósofo indicó que la distinción entre lo literal y lo metafórico no es el significado, sino los usos dentro de un juego del lenguaje.¹¹⁷ Lo importante en el uso literal es el poder comunicar un mensaje insertado en un juego lingüístico, es decir, que conoce sus reglas y maneras comunes de uso; por otro lado, la metáfora pretende introducir un uso no habitual, es decir, su propósito es distinto al de transmitir un mensaje con los términos literales, puede ser un puñetazo en la mesa, un gesto coqueto o las palabras de un lunático. Cuando alguien la usa, no se sabe cuál es el propósito exacto de la metáfora en cuestión, sólo está ahí y quien la emitió pretende un efecto distinto al del mensaje ordinario en su interlocutor. Así, M. Figueroa aseveró que la metáfora de Rorty “[...] no modifica sólo la verdad de algunas de nuestras oraciones. Su impacto toca nuestro lenguaje, nuestros léxicos, una metáfora puede ser un motivo para rehacer nuestra red de creencias y deseos”¹¹⁸

¹¹⁶ Cfr. *Ibídem*, p. 36.

¹¹⁷ Rorty no fue el primero en enunciar una hipótesis de este tipo, como él mismo indicó en *Contingencia, Ironía y solidaridad*, ésta ya había sido esbozada por filósofos tan dispares como Nietzsche (la verdad es un ejército móvil de metáforas) y, especialmente, con Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*. Rorty indicó en *Wittgenstein y el giro lingüístico* que su crítica al lenguaje como representación del mundo proviene de su interpretación pragmática de Wittgenstein, que va desde las *investigaciones filosóficas*, a Davidson y finalmente hasta Sellars.

¹¹⁸ Figueroa Maximiliano, Rorty: Lenguaje, metáfora y política en *Pensamiento*, Vol. 70, No. 262, 2014, p. 57-72.

El filósofo norteamericano reconoce que la metáfora es privada, pero también indica que éstas se forman a partir de otras cuyos usos se volvieron comunes, es decir, literales. Rorty usa el mismo argumento que en su momento usó Dewey para explicar la moralidad: no todo es un egoísmo puro ni un comunitarismo aplastante; el individuo tiene sus propios intereses que pueden ser contrarios a los del común, pero también es cierto que estos intereses parten, a su vez, del contacto con el medio social. La metáfora sigue un razonamiento análogo: ciertamente los usos de la metáfora son privados, pero se nutren de otras metáforas y usos literales con los que conviven, en sus propios términos:

Las metáforas son usos inhabituales de viejas palabras, pero tales usos sólo son posibles sobre el trasfondo de otras viejas palabras que son usadas a la antigua usanza habitual. Un lenguaje que fuera <<todo metáfora>> sería un lenguaje que no tendría uso, y, por ello, no sería lenguaje, sino balbuceo. Porque aun cuando estemos de acuerdo en que los lenguajes no son medios de representación o de expresión, continuarán siendo medios de comunicación, herramientas de la interacción social, formas de unirse con los demás seres humanos.¹¹⁹

Con lo anterior, la metáfora no se queda en el nivel lingüístico ni en el uso literario como un ornamento o herramienta heurística; Rorty sugiere que la metáfora se debe a su capacidad para “ser usada” por los individuos más allá de su valor cognitivo, el cual está sólo por añadidura, en otras palabras, la metáfora es una analogía de la capacidad humana para imaginar y hacer cosas. La sustitución de la idea de que el lenguaje es un ente entre el individuo y el mundo, es decir, representativo, por la otra de que es una serie de metáforas que sobrevivieron a través de su uso ofrece una dimensión ética que el representacionalismo no tiene. Esto es que la persona puede reconocer su condición humana en el lenguaje metafórico: ambos son contingentes y tanto uno como el otro se debe a sus semejantes y no a la realidad.

Tanto humanos como metáforas deben sus significados a otros humanos o a otras metáforas respectivamente. Rorty enunció esta tesis en *Contingencia, ironía y solidaridad* como que “[...] el mundo no nos proporciona un criterio para elegir entre metáforas alternativas, que lo único que podemos hacer es comparar lenguajes o metáforas entre sí [...]”¹²⁰. Ello encuentra su justificación en el hecho de que los humanos son quienes hacen el lenguaje y los léxicos en función de su necesidad de enfrentarse de maneras innovadoras a viejos problemas o, en su defecto, disolver aquellos ya caducos y sustituirlos por otros más interesantes. Por lo tanto, para Rorty no hay una conciencia

¹¹⁹ Rorty Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, op. cit., p. 45.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 12.

prelingüística, como asumen los empiristas a través de las ideas de *tabula rasa* o conocimiento inmediato de lo percibido, por el contrario, ésta se formó a partir del continuado uso del lenguaje: los intercambios que unos homínidos hicieron de sus primeras metáforas y notar que era más viable el uso de sonidos y gestos para influir en la conducta de otro homínido sobre el uso de la imposición física.

A modo de resumen, la concepción de Rorty sobre la metáfora, apoyada de la noción davidsoniana del lenguaje, sugiere que la relación entre las palabras y el mundo no es la de una referencia unívoca ni de una representación de la realidad, sino, más bien resultado del contacto entre los humanos y la urgencia de estos para influir en la conducta de otros. El lenguaje entendido como una serie de metáforas no se limita al aspecto proposicional, sino que puede englobar otras formas de comunicación, es decir se trata de una herramienta flexible. La contingencia de las expresiones lingüísticas no solo es característica de las palabras, sino también de los usuarios, es decir, ambos están sujetos a las variaciones.

De esta manera, el reconocimiento de la contingencia del lenguaje y, por consiguiente, del significado de la vida humana es, entre otros, prioridad para el desarrollo de una ética enfocada en el humano y no en una naturaleza de orden metafísico, ya que abre la posibilidad para la evolución y la transformación. Lo contrario, según Rorty, apoyado en Nietzsche,

[...] Constituía un síntoma de cobardía [...] sería la incapacidad de soportar la idea de que estamos abocados a vivir, a desenvolvemos y a contemplar nuestro propio ser invariable y permanentemente envuelto en una bruma de palabras, palabras que no son sino un producto generado por las criaturas humanas, todas ellas finitas como respuesta a sus necesidades no menos humanas y finitas [...].¹²¹

Por lo tanto, la metáfora permite la creación de sí en sus propios términos, gracias a que ofrece multitud de descripciones y no una única forma de naturaleza inamovible. Cada persona hace sus propios poemas de sí mismo; estos son privados y en el fondo expresan, según la interpretación freudiana de Rorty,

[...] la parte distintivamente humana [...] de cada vida en el uso, con propósitos simbólicos, de toda persona, objeto, situación acontecimiento, o palabra hallada en una parte posterior de la vida. Ese proceso equivale a redescibirnos, diciendo de ese modo de todos ellos: <<Así lo quise>>.¹²²

¹²¹ Rorty Richard, *Filosofía como política cultural*, op. cit. p. 211.

¹²² Rorty Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, op. cit., p. 21.

Sin embargo, calificar las pretensiones de lograr una “grandiosidad universalista” con el adjetivo de “cobardía” no asegura que lo contrario valga más para el desarrollo de la vida humana. Algunos clérigos contemporáneos a Rorty supusieron más ventajosa una ética universal que una contingente, incluso en William James es posible observar algunas concesiones al universalismo cuando éste ofrece, por ejemplo, más satisfacción a los ideales humanos de trascendencia al hallar en el mundo un orden divino que un caos secular.

En defensa de su pragmatismo, Rorty pasó al ataque. Primero indicó que los intentos de lograr una ética universal son producto de la educación y la historia de las instituciones, por lo que, si se pretende llegar a una cultura literaria (así le llama a la cultura que, entre otras cosas, acepta la metáfora como parte ineludible del quehacer humano) es importante iniciar un cambio educativo donde la cultura actual debería intentar acabar con la profunda necesidad metafísica.¹²³ En Lugar de una cultura que premie a la ciencia o la filosofía como base de sus sistemas morales, propone una de tipo poética, que sustituya los lenguajes únicos y referencialistas por metáforas y significados contingentes. Una cultura de este tipo es una que privilegia la imaginación sobre la razón (entendida ésta como la secuencia del pensamiento sobre un proceso lógico) y la literatura sobre la ciencia, al menos en el aspecto ético.

Con lo anterior, el progreso intelectual no es producto de una mejor conjunción entre un tipo de lenguaje, el científico, por ejemplo, con la realidad o que cada vez el conocimiento humano se está emparejando a la estructura del mundo. Más bien, como indicó Rorty, “[...] el progreso poético, artístico, filosófico, científico o político deriva de la coincidencia accidental de una obsesión privada con una necesidad pública”.¹²⁴ El término “coincidencia” juega aquí un papel importante, primero porque remarca la cualidad azarosa no solo de la condición humana, sino también de la cultura y, en segundo lugar, porque muestra una de las tesis centrales del pensamiento político de Rorty: no hay un puente entre lo público y lo privado.

Respecto a la imposibilidad de llevar los deseos privados a lo público se justifica porque no hay creencias que los humanos compartan válida y universalmente los unos con los

¹²³ Cfr. *Ibidem*, p. 65.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 57.

otros, sino que algunos intereses meramente privados coinciden con otros de la misma condición. De este modo, los valores que una comunidad comparte son producto de esa coincidencia, los valores de un grupo son, por lo tanto, formas abreviadas del quehacer común y de aquellos deseos y creencias que coincidieron.

En este sentido, si la relación entre lo público y lo privado es sólo una coincidencia azarosa, el papel moral que cabría esperarse del contacto con los otros radica en intentar cumplir alternativamente los deseos privados de unos y otros, de intentar conciliar las creencias de unos y las de otros y, en virtud de la primacía que tiene el lenguaje, lograr los objetivos comunes a través de la persuasión más que de la fuerza.

Respecto a que la moralidad deba tener por objetivo el cumplimiento alternativo de los deseos privados de unos y otros, responde a la afirmación ética de que el individuo se crea a sí mismo a través de sus propias metáforas, las cuales usa para justificar sus acciones y creencias o, en términos del filósofo norteamericano, que tiene un *léxico último*, es decir, “[...] Son las palabras con las cuales narramos, a veces prospectivamente y a veces retrospectivamente, la historia de nuestra vida [...]”.¹²⁵

Los léxicos últimos son privados, pero comunicables y también son ineludibles, es decir, no hay forma de que un individuo escape a su propia definición, salvo en condiciones intelectuales por debajo del promedio o en situaciones gravemente adversas (que sufra tanto y no pueda, en consecuencia, crear sus propias metáforas). Sin embargo, Rorty reclama una distinción entre los individuos respecto al léxico último: unos se autodescriben a conciencia, porque se reconocen en un contexto social, histórico e intelectual determinado, a estos el filósofo les llamó “ironistas”; por otro lado, aquellos que crean sus léxicos últimos bajo el intento de que se basen en un orden natural les denominó metafísicos. El filósofo, por supuesto, se decanta por los del primer tipo, los ironistas.

En este sentido, aquello que cohesiona a los miembros de una sociedad es el simple deseo de crear sus propios léxicos últimos, independientemente de si son ironistas o metafísicos. Por lo tanto, la única labor social común es la de crear las condiciones para que lo anterior suceda. Así, Rorty, como heredero de la tradición política ilustrada, cree que la mejor manera de lograr ese objetivo común es a través de la libre discusión, la

¹²⁵ *Ibíd.*, p. 91.

cual, en sus términos, no consiste en una discusión libre de ideologías, sino una que se lleva a cabo en un medio donde

[...] la prensa, el poder judicial, las elecciones y las universidades son libres, la movilidad social es frecuente y rápida, el alfabetismo es universal, la educación superior es común y la paz y la prosperidad han hecho posible que se disponga de tiempo necesario para prestar atención a muchísimas personas diferentes y para pensar acerca de lo que éstas dicen. [...]”¹²⁶.

Esto significa, por lo tanto, que Rorty cree que las instituciones políticas democráticas son capaces de ofrecer ese medio o, en su defecto, que condiciones sociales diferentes no permitirían fácilmente el objetivo de autocreación.

Por otro lado, espera que los ciudadanos de ese medio sean “ironistas liberales”, es decir, personas capaces de reconocer que la sociedad liberal en la que actúan y defienden es sólo una contingencia histórica más. La defensa de dicho ironismo liberal se sustenta, primero, en que no hace falta ninguna justificación metafísica para defender a la democracia o a las instituciones liberales. Es más, nada asegura que un orden natural sea suficiente para convencer, por ejemplo, a un fascista de que la democracia es mejor que la dictadura, porque la primera parte de la naturaleza del mundo y la segunda parte del egoísmo o de las pasiones. En efecto, Rorty pensaba que una respuesta de ese tipo es simplemente ridícula.

En segundo lugar, el ironismo liberal se apoya de la idea de que los intereses privados pueden convergir en un punto público común; éste es, a ojos de Rorty, el deseo animal de querer evitar cualquier tipo de sufrimiento y en el caso meramente humano, la humillación. El filósofo pensaba que aquello que hace comunes a los humanos no es una noción trascendente, sino inmanente a la condición animal: el peligro constante de ser sometido al sufrimiento. Así, tal condición lleva a la solidaridad.

3.2. Democracia y contingencia

Para Rorty, la noción de solidaridad es una consecuencia de considerar en serio la ironía liberal. Aunque en cierto sentido parece que estas nociones se excluyen (dado que una es privada y la otra exige una consideración pública), también es cierto que ambas pueden convivir sin que haya una cadena de inferencias que lleve de una a otra. El deseo de “unir” ambas ideas es más bien práctica, o emotiva, que lógica. Por un lado, la ironía liberal requiere de un medio para hacerse efectiva, es decir, para que “el mundo de uno

¹²⁶ *Ibidem*, p. 102.

no sea destruido” requiere que el de los otros tampoco lo sea. El filósofo norteamericano define este aspecto del ironismo a través de las palabras de Judith Shklar: “[...] el criterio del liberal es considerar la crueldad como la peor cosa que se puede hacer”¹²⁷, por lo tanto, un ironista liberal aspira a minimizar o acabar con el sufrimiento a pesar de que no posee ninguna garantía de algún orden superior para lograrlo, sólo posee a los otros para que ese miedo no se haga patente, en términos de Truchero Cuevas “[...] Solo sirve la convicción resuelta pero irónicamente infundada de que viviremos mejor reduciendo la crueldad y la injusticia de aquellos con los que nos identificamos. [...]”.¹²⁸

No obstante, una definición de solidaridad basada en el miedo común al sufrimiento y la humillación puede ser interpretada como una desafortunada concesión al universalismo o la metafísica en Rorty como dedujo Norman Geras en *La solidaridad en la conversación de la humanidad: el infundable liberalismo de Richard Rorty*.¹²⁹ Las esperanzas sociales en las instituciones se sustentan en la idea de solidaridad como se muestra en la interpretación del filósofo sobre los textos del novelista Nabokov: comparte la idea de que “el temblar de vergüenza y humillación ante la muerte innecesaria de un niño con el que no se tiene relación alguna es la forma de emoción más elevada que se ha logrado mediante las instituciones y políticas modernas”¹³⁰. Pero si ésta no es consistente con su crítica a la metafísica, puede, por lo tanto, ser desechada y llevar el planteamiento político de Rorty al más ingenuo anarquismo.

Esta crítica encuentra su justificación en las afirmaciones de Rorty de que lo único común al humano es la capacidad de sufrir y ser humillado. La primera, aunque no tiene una definición clara en el pensamiento del filósofo, puede interpretarse como un dolor continuado en el tiempo y de cierta intensidad que limita o interrumpe la capacidad de autodefinition, es decir, que el individuo no tiene oportunidad para crear su propio léxico último. Por otro lado, la humillación tiene una definición más precisa y genial que su compañera en la desdicha, es, con ayuda de *1984* de Orwell, una destrucción del yo, se

¹²⁷ *Ibidem*, p. 164.

¹²⁸ Truchero Díaz Javier, “Rorty y la solidaridad” en *Anuario de Filosofía del derecho*, No. 25, 2009, p. 400. Disponible en: https://www.boe.es/biblioteca_juridica/anuarios_derecho/abrir_pdf.php?id=ANU-F-2008-10038500408_ANUARIO_DE_FILOSOF%C3%8DA_DEL_DERECHO_Rorty_y_la_solidaridad#:~:text=Para%20Rorty%2C%20no%20hace%20falta,el%20dolor%20y%20el%20sufrimiento [15/01/23].

¹²⁹ *Cfr. Ídem*.

¹³⁰ Rorty Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, *op. cit.*, p. 165.

trata de una experiencia meramente humana que se liga al lenguaje, es la destrucción de las estructuras del lenguaje formadas con la socialización y las propias metáforas. En términos del propio autor, el individuo “ya no es capaz de usar el lenguaje y ser un yo”¹³¹. Aún más extraña es la afirmación de que la tortura, medio por el que se logra cualquiera de estas experiencias indeseables, es un fin en sí mismo, aunque uno que debe ser evitado a toda costa. ¿Son, por lo tanto, las nociones de sufrimiento y humillación un desliz metafísico de Rorty?

No obstante, la defensa de la solidaridad de Rorty surge de considerar, nuevamente, su crítica a la razón como fundante de instituciones justas y democráticas. Aunque el filósofo acepta ser fiel a los logros occidentales, especialmente a las democracias liberales surgidas tras la ilustración, no cree que éstas pueden lograr un sustento a través de algo llamado razón o, en su defecto, que las democracias occidentales han alcanzado sus logros gracias a que sus ciudadanos son más racionales que otros, entendiendo “racional” en el sentido ilustrado. El filósofo norteamericano simplemente cree que algunas nociones más cercanas a las emociones, como el miedo, son más útiles para generar adecuación al sistema occidental, comparado con nociones como las de razón o verdad. En otras palabras, cree que el miedo a sufrir y ser humillado es un mejor pegamento social que las alusiones a la razón humana, de ahí que el pragmatismo esté muy interesado en diluir la diferencia entre razón y pasión.

En este sentido, ¿liberalismo significa únicamente intentar evitar el sufrimiento innecesario?, es decir, ¿la comunidad liberal que describe Rorty no equivale a la vida de animales domésticos dentro de una granja familiar previo a su sacrificio? Esto es, que los animales humanos no sufran las tempestades del tiempo y el hambre, las inesperadas y rabiosas riñas contra otra especie salvaje o contra sus mismos compañeros de granja. En otras palabras, ¿qué ofrece una comunidad liberal que no ofrezca, por ejemplo, una persona a sus mascotas domésticas?

Es cierto que la vida humana difiere de la de, por ejemplo, un regordete gato doméstico por el hecho de que el primero puede usar el lenguaje para describirse y el segundo no. Pero esta cualidad parece insuficiente cuando se reconoce la contingencia del lenguaje y que éste es únicamente una herramienta usada para influir en la conducta del otro. En

¹³¹ *Ibidem*, p. 197.

este sentido, no parece que Rorty reconozca la capital importancia que tiene para una persona y su comunidad el poder hacer uso de un lenguaje común y como una cualidad, aunque no intrínseca, sí valiosa para la vida humana.

El filósofo se mantuvo firme al mantener el lenguaje y los léxicos últimos como meros instrumentos contingentes. Afirmó la posibilidad de una sociedad tecnocrática donde las máquinas puedan ofrecer infinitas, diversas y jocosas descripciones del mundo y de las personas sin que éstas tengan ya la necesidad de crear. Sin embargo, no parece que una comunidad, liberal democrática o de cualquier otro tipo, pueda mantenerse sin un grado mínimo de autonomía individual específicamente en la que se halla en la creación de las propias metáforas y relatos.

La comunidad liberal que describe Rorty, por lo tanto, requiere, aunque de manera contingente, la capacidad de autodescribirse: requiere algo para proteger sin que sea ella misma el objeto de dicha defensa. Es decir, no se trata de una omniabarcante comunidad que penetre hasta el individuo, pero tampoco es el individuo quien mantiene el centro de gravedad de dicha comunidad. En otros términos, la comunidad liberal está para proteger la libertad del individuo como el autor indicó: “[...] Para mí el valor último de la política liberal es dejar el mayor espacio posible a la privacidad”¹³². Así, el objetivo liberal que persiguió el filósofo se entendió como una comunidad que protege la capacidad de autodescripción de la persona, pero sin tomar como universal cualquiera de sus valores¹³³, incluido, por ejemplo, el de la propia libertad. En suma, acoge la contingencia de sus valores comunes, personales y de sus propias instituciones.¹³⁴

Por lo tanto, la noción de libertad que Rorty amparó es una que permita la capacidad de autocreación privada, en este sentido,

[...] En una comunidad liberal ideal donde el respeto por las idiosincrasias y particularidades es generalizado, la clase de libertad a la que seguimos aspirando es la <<libertad negativa>> de Isaiah Berlin: *being left alone*, que lo dejen a uno en paz.¹³⁵

De este modo, la solidaridad es un aglutinante social más que una fundamentación de las instituciones. Dicho aglutinante posee, en cierto sentido, dos características dignas de ser remarcadas y que llevan a la democracia como medio social deseable. Por un

¹³² Rorty Richard, *Cuidar la libertad*, Trotta, Madrid, 2005, p. 47.

¹³³ Cfr. *Ibidem*, p. 61.

¹³⁴ Cfr. Rorty Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, op. cit., p. 65.

¹³⁵ Rorty Richard, *Filosofía y futuro*, op. cit., p. 43.

lado, el concepto de justicia para Rorty no puede estar separado de la solidaridad y, en segundo lugar, ésta puede interpretarse como una esperanza social.

Siguiendo la misma crítica a la metafísica que se ha esbozado, la justicia tiene el mismo destino pragmatista que otras nociones rortyanas como racionalidad y objetividad. Para Rorty, el concepto de justicia no puede sustentarse en la noción de obligación moral o, como el caso de Habermas, de “el peso del mejor argumento”, pues entiende que ello implicaría volver a trazar una línea fronteriza entre la razón y la pasión, entre el consenso universal y el histórico. En su lugar propone que la justicia sea un tipo de solidaridad ampliada y, a su vez, ésta depende de ciertas condiciones del medio. Por ejemplo, aunque se pueda estar de acuerdo, más o menos, con Peter Singer y asumir que la moralidad implica a los animales no humanos a través de su capacidad para sentir dolor, ello no lleva necesariamente a que en todos los casos la vida animal deba ser resguardada. Evidentemente la historia humana está plagada del intenso sufrimiento de otros animales, pero ello no es resultado de una especial crueldad humana o una deficiencia cognitiva para reconocer el dolor en otro ser, sino porque históricamente se ha dado prioridad a los intereses de la especie humana. Rorty le denominó a esta característica como lealtad, la cual depende de las condiciones de los individuos más que de una noción racional.

Para Rorty, las épocas de crisis -las cuales abarcan casi la totalidad de la historia humana, salvo por los últimos doscientos años en los que los avances tecnológicos, sociales y económicos pudieron llevar una relativa prosperidad a las clases comunes- son prueba de que los círculos de lealtad pueden estrecharse, esto significa que la solidaridad que se tiene con otros grupos o individuos puede reducirse, la tolerancia a soportar el dolor ajeno puede aumentar y, en el peor de los casos, la persona puede ser cruel con tal de salvar la lealtad que le tiene a sus más cercanos allegados. De este modo, se entiende que la justicia, en palabras del filósofo, “viene determinada por el grupo o grupos con los que nos identificamos; esto es, por el grupo o grupos con los que no podemos permitirnos el lujo de mostrarnos desleales sin sufrir una pérdida de autoestima.”¹³⁶

¹³⁶ Rorty Richard, *Filosofía como política cultural*, op. cit., p. 92.

Por otro lado, si la solidaridad o la tolerancia al dolor ajeno puede ser modificada por las condiciones del medio en el que los individuos actúan, la mejora de dicho medio es antecedente para lograr ampliar el círculo de lealtad. Mejorar la condición de los individuos equivale a aumentar la solidaridad, por lo que ésta es un fin deseable. Rorty, como occidental y heredero de la ilustración piensa que los valores liberales y la democracia son la mejor vía, hasta ahora, para lograr dicho fin y no al contrario, es decir, que empeorando las condiciones del medio a tal modo que cada individuo viva en constante miedo lleve a la solidaridad.

3.3. Conversación cultural y su defensa de los valores democráticos

En este sentido, Rorty cree que la noción de justicia y otras más ideas morales son “una útil forma abreviada de hacer referencia a una concreta red de prácticas sociales”¹³⁷ y no al contrario, que las ideas morales surgen del interior del individuo y se llevan, posteriormente al ámbito social. Esto significa, por lo tanto, que aquello entendido como justicia en las sociedades occidentales democráticas es un símbolo de sus prácticas sociales y sus instituciones. Se trata, por lo tanto, de una tensión de lealtades entre “nosotros” y “ellos”.

De este modo, la noción de democracia de Rorty surge de su concepto de “nosotros, los occidentales liberales” y no de una definición única que pueda llevarse a otras culturas o tiempos, es decir, los valores democráticos no pueden ajustarse a un orden previo, como el individuo, sino a la práctica liberal que consiste básicamente en disminuir el sufrimiento. Ello da a entender que la democracia es meramente una condición incidental de occidente que se fue configurando a través de sus momentos históricos y la inevitable necesidad de hacerles frente. En resumen, la democracia es una condición etnocéntrica de occidente, la cual inició, según el filósofo norteamericano, durante la revolución francesa y la ilustración.

Para Rafael Del Águila, el concepto de democracia rortyano depende de su relación con la tradición moderna liberal y se resume en tres vínculos, con la modernidad, con el liberalismo y con occidente.¹³⁸ A estos tres vínculos habrá de añadirse un cuarto no

¹³⁷ *Ibidem*, p. 95.

¹³⁸ Cfr. Del Águila Rafael, “Introducción” en Rorty Richard, *Pragmatismo y política*, Paidós, Baecelona, 1998, p 18.

histórico: con la metáfora, dado que sería imposible darle a la democracia un carácter práctico, etnocéntrico y deseable (en el sentido de querer ampliar el círculo de “nosotros”) sin la mutabilidad del lenguaje ofrecida por Rorty.

En primer lugar, ¿qué entiende el filósofo pragmatista por “nosotros”? Del Águila ofrece el enfoque de un andamio frágil del edificio democrático de Rorty. Según su opinión

El insuficiente tratamiento rortyano del nosotros es quizá uno de los puntos más débiles de su pragmatismo. Su ya aludida ingenuidad al ver en el nosotros el producto de una sola tradición, apoblematiza precisamente las decisiones más trágicas a las que nos vemos forzados en el seno de nuestra cultura occidental.¹³⁹

Esto refiere a, por ejemplo, eliminar de la tradición moderna situaciones históricas vergonzosas, como los campos de exterminio nazis o el imperialismo estadounidense, es decir, que estas no son consecuencias de la tradición a la que Rorty se añade y que simplemente desdibuja de su panorama.

Sin embargo, en defensa de este “nosotros”, Rorty sólo estaba pensando en aquellos que como él comparten las mismas esperanzas políticas y sociales liberales y no en una cadena de sucesos la cual lleve necesariamente de la revolución francesa al holocausto, por ejemplo. Es decir, el “nosotros” refiere a quienes están de acuerdo con él en cuestiones políticas básicas y no en las filosóficas: pone el énfasis en aquellos que tienen el compromiso con los valores e instituciones que pueden apoyar a mejorar la vida y a disminuir la crueldad y las desigualdades.

El filósofo estadounidense pensaba que las instituciones de la democracia pueden tener una articulación filosófica, pero en ningún caso era necesario que tuvieran una “fundamentación” de dicho tipo:

[...] el filósofo de la democracia liberal podría querer elaborar una teoría sobre el ser humano que concuerde con las instituciones que él o ella admire. Pero ese filósofo no estaría con ello justificando dichas instituciones al referirlas a premisas más fundamentales, sino más bien lo opuesto: él o ella estaría poniendo a la política en primer término y después buscando una filosofía que estuviera de acuerdo con ésta [...]¹⁴⁰

De este modo el filósofo pone primacía en las bondades de las sociedades democráticas, más que las críticas o sus defectos. Sin duda, Rorty era consciente de los problemas a los que se enfrentaban las instituciones occidentales o de las atrocidades cometidas por

¹³⁹ Del Águila Rafael, “El caballero pragmático: Richard Rorty o el liberalismo con rostro humano” en *Isegoría*, No. 8, 1993, pp. 26-48.

¹⁴⁰ Rorty Richard, “La primacía de la democracia frente a la filosofía” en *Sociológica*, Vol. 2, No. 3, 1987. Disponible en: <http://www.sociologicamexico.azc.uam.mx/index.php/Sociologica/article/view/1078> [05/01/23].

éstas en el pasado, especialmente las de su país, pero no creía que ello era motivo para fundamentar o cambiar de instituciones, sino que éstas ya estaban configuradas de tal manera que puedan diezmar el sufrimiento, pensaba que la última revolución conceptual se dio durante la ilustración y buena parte del quehacer intelectual consistía en depurar el lenguaje de las instituciones de sus remanentes metafísicos y en denunciar las formas en las que las personas sufren. Siguiendo la opinión de Dewey, “[...] las instituciones democráticas ya están organizadas alrededor de la necesidad de una continua denuncia del sufrimiento y la injusticia, [...] no se precisa de una crítica radical, sino de una atención al detalle [...]”¹⁴¹

En este sentido, la tarea de occidente está en ampliar el círculo del nosotros, lo cual no consiste en convencer a los demás no-liberales de que sus instituciones o tradiciones son irracionales, sino en mostrar que gracias a ciertas instituciones de tipo democrático se ha llegado a disminuir lo indeseable y, por otro lado, que se ha estado más cerca de configurar una sociedad que pueda cumplir los deseos individuales de cada uno, al menos de manera alternativa. No requiere de un convencimiento racional u objetivo de que esto es mejor, sino de que gracias a ciertas instituciones y valores se han alcanzado ciertos logros.

En este punto, Rorty se enfrenta a la crítica de que su posición es como mínimo irresponsable y laxa y, en el peor de los casos, que es inmoral por atentar contra la dignidad humana. Al delimitar cínicamente su postura política a las “ricas democracias occidentales”, sin duda, Rorty desatiende otras culturas del globo, es decir, las instituciones que el filósofo identifica con la forma de vida democrática como la justicia, la prensa libre, las universidades, entre otros, son ciertamente de carácter occidental y no pueden separarse de esa característica histórica. Sin embargo, justamente la peculiaridad histórica y contingente impresa en las democracias liberales evita que se lleve esta forma de vida a su formulación como un “principio general”. Por lo tanto, el etnocentrismo de Rorty es consecuencia de su concepción pragmática de la democracia y sus instituciones. Sin embargo, el filósofo no vio nada malo en esta visión etnocéntrica, por el contrario, la defendía.

¹⁴¹ Rorty Richard, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Paidós, Barcelona, 2014, p.45.

Rorty no creía que su postura fuera irresponsable con el resto del mundo, sino que se cuestionó si era posible ser irresponsable con una comunidad a la que no se siente identificado.¹⁴² Ello no significa que los liberales no se sientan parte de la humanidad o que rechacen categóricamente que otra persona deba ser tratada dignamente, sino que rechazan los principios universales intrínsecos al humano y separados de su comunidad. Es decir, cualquier rasgo de moralidad debe estar conjunta a su contexto de origen y al grupo o grupos de los que el individuo es miembro; en respuesta a sus críticos:

[...] espero sugerir de qué manera estos liberales pueden convencer a nuestra sociedad de que la lealtad a ella es suficiente moralidad, y que semejante lealtad no necesita ya un respaldo ahistórico. Creo que deberían intentar sacudirse la acusación de irresponsabilidad convenciendo a nuestra sociedad de que sólo tiene que ser responsable ante sus propias tradiciones, y no también ante la ley moral.¹⁴³

En efecto, los mismos atropellos que presentó la religión en una sociedad aún no secularizada, pueden presentarse en una sociedad liberal, si no se “seculariza” de la filosofía universal. Las generalizaciones en forma de ley universal representan un riesgo para la democracia actual, —al menos para las democracias ricas—, así lo notó Rorty cuando citó el caso del director general de la compañía Caterpillar cuando su empresa se mudó al extranjero a fin de pagar menos por mano de obra en países pobres. La justificación de tal decisión fue la de anteponer la justicia universal a la justicia local: los hombres de negocios se comportan deslealmente cuando prefieren pagar a un trabajador de Tailandia la décima parte del salario que tendría que pagarle a un obrero de Ohio.¹⁴⁴ De manera más concreta, Rorty vio en la globalización del mercado laboral un riesgo latente para las democracias de Atlántico Norte.

¿Esto significa que las democracias están recluidas a occidente y que, por otro lado, sólo pueden funcionar a partir de un sistema económico determinado?, ¿son las democracias liberales aislacionistas en el mejor de los casos o despreciativas de lo ajeno en el peor? El etnocentrismo de Rorty parece llevar a esta conclusión, pero el filósofo norteamericano no cree que considerar a las democracias liberales como “mónadas semánticas, casi sin ventanas”¹⁴⁵ sea una consecuencia necesaria. Aquí echó mano del concepto de Sellars “nosotros-intenciones”. Es cierto que la moralidad es una cuestión de “nosotros”, es decir,

¹⁴² Cfr. Rorty Richard, *Objetividad, relativismo y verdad*, op. cit., p. 267.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 270.

¹⁴⁴ Cfr. Rorty Richard, *Filosofía como política cultural*, op. cit., p. 88.

¹⁴⁵ Rorty Richard, *Objetividad, relativismo y verdad*, op. cit., p. 276.

nosotros, los que hacemos ciertas cosas; nosotros lo que valoramos ciertos actos. Pero esta moralidad del nosotros no es fija, sino mutable; se abre a los otros, primero cuando otras mónadas pueden aceptar, no por la fuerza, sino por la persuasión, los mismos valores y en segundo sentido cuando el “nosotros” puede aceptar otros valores. La única constante es el beneficio de ser liberal, a saber, disminuir la crueldad y la humillación, dar más espacio para lo privado.

Al respecto de las “mónadas sin ventanas” indicó que

[...] Nuestra comunidad liberal burguesa no lo es. Por el contrario, es una cultura que se enorgullece de agregar constantemente nuevas ventanas, de ampliar constantemente sus simpatías. Es una forma de vida que constantemente extiende pseudópodos y se adapta a lo que encuentra¹⁴⁶.

A modo de resumen, el etnocentrismo de Rorty es consecuencia de su noción de democracia liberal, pues insistió en el carácter social e histórico de sus valores y renunció a las justificaciones universales, por considerar que éstas ya agotaron sus beneficios al liberalismo. No obstante, el etnocentrismo no es un aislacionismo a pesar de que puede llevar a esta consecuencia. Por el contrario, el filósofo prefiere una noción abierta y conversacional con otras culturas a modo de ampliar, por un lado, la lealtad a lo que considera un “nosotros” y, por otro lado, permitir que las democracias liberales amplíen sus metáforas en la conversación con otros.

En primer lugar, cabe una pregunta muy obvia respecto a las aspiraciones etnocéntricas de Rorty: ¿por qué personas tan distintas deberían integrarse en una misma comunidad identificada con la forma de vida occidental? El punto de partida para dar una respuesta es la posición liberal del filósofo: las democracias occidentales, como bien apunta Gamero Cabrera, persiguen “[...] una vida segura antes que la injusticia o las amenazas constantes.”¹⁴⁷, es decir, persiguen el ideal liberal en tanto que la seguridad personal permita al individuo elegir su plan de vida y desarrollarlo. Aunado a ello, la preferencia por la democracia también se sustenta, al menos en Occidente, por las lecciones históricas del siglo XX, pues, después de todo, las democracias son preferibles a los totalitarismos.¹⁴⁸ Esto significa que para Rorty, las instituciones democráticas ayudan a cumplir el ideal liberal:

¹⁴⁶ *Ídem.*

¹⁴⁷ Gamero Cabrera Isabel Gloria, “Richard Rorty, o la posibilidad de un etnocentrismo universal” en *Hybris: revista de filosofía*, Vol. 2, No. 1, 2010, pp. 27-43.

¹⁴⁸ *Cfr.*, Rorty Richard *Objetividad, relativismo y verdad*, *op. cit.*, p. 295.

Lo importante en un sistema de gobierno democrático representativo es que da a los pobres y los débiles un contrapoder que pueden emplear contra los ricos y poderosos, especialmente contra la crueldad inconsciente de las instituciones con las que los poderosos hacen cargar a los débiles. Una sociedad democrática no se distingue sólo por el hecho de estar gobernada democráticamente, sino que también dispone de instituciones importantes como la prensa, la universidad, la justicia, que continuamente están al acecho de formas de crueldad y sufrimiento que no han sido percibidas hasta ahora. [...] En una sociedad perfectamente democrática no habría sufrimiento *innecesario*: todo sufrimiento sería sólo una consecuencia inevitable de nuestra mortalidad.¹⁴⁹

Al respecto de lo anterior, puede notarse la estrecha relación entre las promesas liberales y la democracia. Esto lo entendió, por ejemplo, Norberto Bobbio cuando identificó el estado democrático con ciertas libertades fundamentales: “[...] el Estado liberal y el Estado democrático cuando caen, caen juntos.”¹⁵⁰ No obstante, se debe ser claro en el hecho de que el liberalismo de Rorty es mucho más “simple” que el entendido por una serie de derechos constitucionales, en otras palabras, el liberalismo de Rorty es primero ético y después jurídico, político o social... a pesar, de que dicha ética no puede funcionar sin unas instituciones sociales que le respalden.

Respeto a lo anterior, es cierto que las demandas de la sociedad civil sobre las formas de sufrimiento son la base para el mantenimiento y transformación de las democracias liberales, pues esta es la forma, a ojos de Rorty, en la que las instituciones se forman. Estas demandas son obvias en países violentos: una mujer salvadoreña¹⁵¹ no estará muy interesada en denunciar la falta de oportunidades laborales para las mujeres, cuando las pandillas de fuera se disputan, a base de balas y navajas, las plazas del narcotráfico. Por otro lado, en las democracias más consolidadas y pacíficas, el sufrimiento puede venir, por ejemplo, del alto coste de la vivienda que impide a las clases menos favorecidas adquirir el cobijo mínimo para su subsistencia. En suma, los intereses de la sociedad civil no son los mismos al pasar de una democracia a otra.

¹⁴⁹ Rorty Richard, *Cuidar la libertad*, op. cit., p. 103.

¹⁵⁰ Bobbio Norberto, *El futuro de la democracia*, FCE, México, 1986, p. 16.

¹⁵¹ The Economist Intelligence Unit Limited (2022). *Democracy Index The China Challenge*. Disponible en: https://pages.eiu.com/rs/753-RIQ-438/images/eiu-democracy-index-2021.pdf?mkt_tok=NzUzLVJJUS00MzqAAAGCgy-w6hk2IF_vT4IQ91UVQ_laRb8r8cikpBPHo_DNz49c4my3i3d1srYOpGPWuHXSMp8yDf-1Xw2N3vBCd42WJ0boKY6UJEMywsMHqnx1sHC7yg [15/01/23].

3.4. El etnocentrismo inclusivista y sus límites políticos: el fascismo y la revolución

Dada la pluralidad de intereses en las democracias, el liberalismo sólo está obligado, teóricamente, a disminuir el sufrimiento y la humillación. Por lo tanto, las instituciones y regímenes jurídicos, políticos y sociales que aparezcan posterior a esta promesa son sólo formas en las que la democracia se concretiza. En consecuencia, no hay una estructura o definición única de esta forma de vida, salvo por su relación ética con el liberalismo más simple.

De este modo, la justificación que ofreció Rorty para ampliar el círculo de nosotros, es decir, para ampliar la forma de vida occidental a otros grupos humanos, radica exclusivamente en una valoración de los costos y beneficios de la democracia liberal. La democracia ha ayudado históricamente a hacer la vida humana un poco más llevadera. Sin embargo, este sistema no es definitivo, por el contrario, y a ojos del autor norteamericano, la democracia debería superarse a sí misma a modo de que cumpla sus expectativas liberales, a saber, que descubra las nuevas formas de sufrimiento humano. Esta tarea no puede realizarse en un sistema estático. Gamero Cabrera invita a recordar el carácter relativista de la obrar rortyana: la verdad se concibe como un acuerdo intersubjetivo que puede cambiar con el tiempo.¹⁵²

Justificada la preferencia por el sistema democrático liberal, se procede a indagar las formas de ampliar el etnocentrismo. En primer lugar, se valora la posibilidad de que la ampliación etnocéntrica pueda darse en otras culturas, sistemas políticos o formas de organización social, en términos del filósofo pragmatista, ¿cuáles son las similitudes o condiciones mínimas que se esperan de “el otro” para ser considerado un interlocutor para “nosotros”? En segundo lugar, se valora la condición económica de las democracias occidentales, o como dice el autor, de las ricas democracias del Atlántico Norte.

En el ensayo *Ética sin obligaciones universales*, el filósofo da una pista de aquello que considera mínimo para ampliar las democracias liberales. En primera instancia rehúye de elementos metafísicos integradores o totalizantes, es decir, no se trata de indagar cuál es la gran cosa que une a todos los humanos, sino en las pequeñas similitudes que unen a unos y otros:

¹⁵² Cfr. Gamero Cabrera Isabel Gloria, *op. cit.* pp. 27-43.

Los pragmatistas proponen abandonar, simplemente, el intento de hallar unos rasgos comunes. Creen que si nos concentramos en nuestra capacidad para hacer que las pequeñas cosas que nos separan parezcan insignificantes —comparándolas no con aquella gran cosa que nos une sino con otras pequeñas cosas—, entonces podremos acelerar el progreso moral. [...] ¹⁵³

Más adelante, el autor explica que esas “pequeñas cosas unificadoras” se sitúan en línea contraria a la moral kantiana, es decir, en el extremo de Hume. ¹⁵⁴ Esas similitudes no se hallan del lado de la razón, sino de los afectos, concretamente, de la esperanza en que ciertos ideales serán útiles para mejorar la calidad de vida del individuo y de sus cercanos. Rorty no creía que la moral debía ser una obligación con todos los humanos, sino sólo con aquellos que pueden considerarse posibles conversadores. Esto es que sólo cuando se siente cierta afinidad por el otro se pueden tomar en serio sus vocabularios y, de manera análoga, sólo cuando se comparten ciertos vocabularios y esperanzas es como se puede generar un “nosotros”, es decir, sólo cuando hay algo común, como las creencias, es que se puede hablar de una posibilidad de “nosotros”.

Así, como se ha indicado en párrafos anteriores, el vocabulario que el pragmatismo de Rorty privilegia es el de la democracia liberal: “[...] la idea de una nueva comunidad autocreada, unida no por el conocimiento de las mismas verdades, sino por compartir las mismas generosas, inclusivistas, democráticas esperanzas [...]”. ¹⁵⁵

Por supuesto que esta noción emotiva del etnocentrismo presenta un problema. Dado que la afinidad no se basa en cuestiones intelectuales o racionales, sino emotivas y afectivas en función de los vocabularios, entonces puede que comunidades tengan afinidad a vocabularios violentos o autócratas o humillantes. En otras palabras, el vocabulario del que se sirven las democracias liberales puede estar enfrentado a otros tipos de vocabularios.

De inicio, se descarta la idea de que se pueda convencer o persuadir a cualquiera o a todos. La razón es la misma que se ha esbozado a lo largo de este trabajo: para el pragmatismo de Rorty no hay un marco de referencia neutro desde el cual se pueda argumentar unívocamente hasta llegar a una verdad evidente ni tampoco una naturaleza

¹⁵³ Rorty Richard, *El pragmatismo, una versión*, Ariel, Barcelona, 2000, p. 221.

¹⁵⁴ *Cfr. Ibídem*, p. 222.

¹⁵⁵ Rorty Richard & Habermas Jürgen, *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007, p. 17.

humana que pueda referenciarse a través de una verdad u obligación moral. Por lo tanto, la preferencia por un orden social o político no puede deducirse intelectualmente.

De este modo, la preferencia por la democracia y el liberalismo o, en su defecto, por el fascismo es una cuestión más bien local y accidental que intelectual. Esto significa que no hay una verdad moral ni un orden argumentativo el cual garantice convencer al fascista de que su posición política es irracional y, por lo tanto, que está equivocado. Tanto el vocabulario del fascista como el del liberal tiene su propia coherencia, su propia razón, por lo que demostrar el equívoco de uno u otro no es posible.¹⁵⁶ Esto viene a colación con la concepción pragmática de las creencias, pues difícilmente una persona puede tener creencias falsas; bien, éstas pueden ser extrañas o polémicas, pero en su vocabulario la creencia tiene una utilidad, ya sea como justificación de sus actos o como punto de apoyo para otras creencias.

De este modo, la diferencia entre el fascista y el liberal no depende de quién sea el personaje más racional y, por lo tanto, más cercano a la verdadera forma de vida, sino de los valores que uno u otro adopta. Umberto Eco, en su texto *Fascismo eterno*, ejemplifica esta opinión. El escritor italiano dice claramente que “[...] el Ur-fascismo puede definirse como <<irracionalismo>>”¹⁵⁷ pero esta característica sólo se entiende como oposición a los valores surgidos en la revolución francesa: “El rechazo del mundo moderno se camufla como condena de la forma de vida capitalista, pero concernía principalmente a la repulsa del espíritu de 1789”.¹⁵⁸ Donde “espíritu de 1789” es la serie de valores los cuales surgieron durante la revolución. No es que los fascistas estuvieran en contra de una razón trascendental o de un orden natural, sino, más bien, en contra de unos valores y una forma de vida específica, en otros términos, estaban en contra de un tipo de racionalidad concreta: la del liberalismo.

Lo anterior demuestra que no es posible convencer a cualquier persona de que la forma de vida occidental es la mejor o la más buena, o al menos no es posible por la vía intelectual. El filósofo norteamericano deja abierta la opción de la imaginación y las emociones, sin embargo, éstas parecen insuficientes cuando el sujeto a persuadir es “un nazi convencido”:

¹⁵⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 47.

¹⁵⁷ Eco Umberto, *Contra el fascismo*, Lumen, Buenos aires, 1995, p. 12.

¹⁵⁸ *Ídem*.

<<estoy preparado para justificar esta creencia no solo ante las personas que comparten las siguientes premisas conmigo, sino ante muchas otras que no comparten esas premisas pero sí comparten ciertas otras>>. La pregunta acerca de si estoy preparado es una cuestión práctica y concreta cuya respuesta determino, por ejemplo, a través de la previsión imaginativa de las respuestas a otros diversos públicos [...].¹⁵⁹

Hay posibilidad de escuchar al otro, a pesar de que tenga ideas diferentes, pero más adelante el autor aclara que “esos experimentos sobre la imaginación, obviamente tienen límites. No puedo imaginarme defendiendo mi aserción ante cualquier público posible”.¹⁶⁰

En un debate entre democracia y fascismo, el lado democrático puede servirse, por ejemplo, de la contingencia, el capitalismo o la industria como punto de apoyo para su argumentación, no obstante, el nazi puede servirse de la superioridad de la raza aria para su propio juego argumentativo. Las fuentes y las evidencias importan poco en este juego, pues ni el demócrata puede tomar en serio al nazi ni viceversa.¹⁶¹

El ejemplo del fascismo presentado en el párrafo anterior representa el caso paradigmático en el que el “otro” no puede convertirse en un posible interlocutor para la democracia occidental. Los posibles conversadores para el etnocentrismo dependen de nociones relacionadas a los afectos, la educación, la tradición y, en suma, de las relaciones interpersonales y no de una razón argumentativa. En consecuencia, el nazi no puede ser una opción para la persuasión. Si el nazi amenaza la libertad, indica Rorty, la violencia aparece como una vía:

Yo no puedo tomar este punto [respecto a la superioridad de la raza aria] seriamente, pero tampoco puedo pensar que hay algo autocontradictorio en el rechazo de los nazis a tomarme a mí seriamente. Quizás ambos debamos recurrir a las armas”.¹⁶²

Sin embargo, fuera de este paradigma histórico, las democracias pueden tener problemas en identificar a los públicos competentes para el intercambio argumentativo. Se le llama caso paradigma a la lucha de las democracias occidentales contra los fascismos, porque fueron las primeras las que se impusieron tras la segunda guerra mundial y la posterior guerra fría, pero fuera de este contexto resulta más complicado discernir entre los interlocutores aptos y no aptos. No resulta difícil saber que Goebbels se reusará a aceptar los términos liberales en un hipotético debate o en diagnosticar como autoritarismo al gobierno nicaragüense que usa sus instituciones de justicia para apresar

¹⁵⁹ Rorty Richard & Habermas Jürgen, *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, op. cit., pp. 39-40.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 40.

¹⁶¹ *Cfr. Ibidem*, pp. 48-49.

¹⁶² *Ídem*.

a sus opositores políticos. Sin embargo, esta certeza no está muy presente a la hora de diagnosticar grupos sociales que, por ejemplo, piensan que el franquismo no fue un régimen fascista el cual cometió graves atropellos a los derechos fundamentales, sino un periodo de gobierno más con sus altas y bajas¹⁶³ o entre grupos de crimen organizado en México que pueden comprar instituciones de justicia y hasta financiar elecciones.

Sin duda, la labor de las instituciones democráticas como portavoces de los valores y la forma de vida liberal es de importancia extrema, como bien se indicó más arriba, su papel, desde el punto de vista pragmático, radica en denunciar las nuevas formas de sufrimiento y humillación. Se reitera, en este sentido, que las democracias no pueden sustentarse sin unas instituciones que sigan los puntos más básicos del liberalismo. No obstante, queda la duda de los casos contrarios, es decir, cuando las instituciones no persiguen el ideal liberal.

Fuera de las instituciones en regímenes totalitarios, las cuales sirven como herramientas de opresión. La pregunta con la que se concluyó el párrafo anterior está centrada en la situación de instituciones democráticas que más bien olvidaron el vocabulario liberal y sirven, por ejemplo, a intereses de grupos empresariales privados. En este campo pueden incluirse instituciones de justicia deficientes o corruptas, pero no la policía secreta rusa. La justificación de tal diferencia radica en que las primeras nacieron en una comunidad democrática que, por razones materiales, sociales o históricas, fueron perdiendo su rumbo. El caso de las segundas es que su nacimiento fue exclusivo para el apoyo de un régimen autocrático, aunque, como demuestra el caso del franquismo, éstas pueden dar el giro a la democracia.

Desde el pragmatismo de Rorty y Dewey, la revolución no es una opción o, al menos, no la primera. El cambio radical de instituciones es más bien una puerta abierta para los fascismos que una opción viable para las democracias. Dice Rorty, los demagogos pueden escabullirse entre los recovecos dejados por el cambio de instituciones, pues es fácil, al menos desde la perspectiva de su país, que los populismos se alcen con apoyo de las clases bajas que concibieron el “sistema” democrático como un proyecto fallido y no como uno que está en constante creación y modificación. Un populismo desencantado

¹⁶³ Cfr. Navarro Vincenç, “¿Existe fascismo en España?” En *El país*, 30/06/2002. Disponible en: https://elpais.com/diario/2002/07/01/catalunya/1025485643_850215.html [16/08/22].

con el sistema, dice, buscará a un “hombre de hierro” al cual votar y a partir de ahí, nadie sabe lo que va a pasar.¹⁶⁴

Otros casos donde las instituciones han desaparecido pueden llevar a la anarquía y a la justicia por propia mano. Los vacíos institucionales, especialmente los de justicia permiten la formación de sistemas de venganzas de sangre, es decir, cuando no hay una institución que sirva como mediadora del conflicto, ya sea eficiente o no, la resolución de estos puede escalar rápidamente a la violencia, y ésta, a su vez, alcanza a otros que en principio no estaban implicados. La ley del talión, el Blutrache y, como caso más reciente, el Kanun en Albania¹⁶⁵ son formas en las que el ojo por ojo puede comprometer la seguridad y la vida de generaciones enteras.

Sin duda, no se puede ser categórico respecto a lo que pasaría tras una revolución o cambio radical de instituciones, el fascismo y la utopía son dos extremos que pueden delimitar el resultado. Sin embargo, desde la visión pragmática, no vale la pena intentar una opción que perfectamente puede tirar los logros obtenidos en los últimos setenta años posteriores a la segunda guerra mundial.

La opción de Rorty, en este sentido, pasa por el reformismo. Aunque el diagnóstico político del filósofo pragmatista es más complejo, su conclusión lleva a prestar atención al detalle y no tanto a los grandes cambios políticos. En otras palabras, la indagación debería ser dónde las instituciones están flanqueando, es decir, permitiendo o promoviendo nuevas formas de sufrimiento. El detalle está, por lo tanto, en mirar hacia los desempleados, indigentes, adictos y gente que vive en remolques¹⁶⁶ y mirar qué cambios hacen falta para mejorar sus condiciones materiales.

No se descarta un cambio radical, pero éste debería ser producto de actos concretos y específicos en las condiciones de vida de las personas y no en un hipotético sistema. El autor dice

Algún día, quizá resulta que las sucesivas reformas parciales acaban produciendo un cambio revolucionario. Algún día esas reformas podrían producir una economía, hoy día inimaginable, que no fuera de mercado, y unos poderes de toma de decisión distribuidos más ampliamente. Si surgieran reformas similares en otros países, quizá también conducirían en el futuro a una confederación internacional, a un gobierno mundial. [...] Pero mientras tanto, no deberíamos

¹⁶⁴ Cfr. Rorty Richard, *Forjar nuestro país*, Paidós, México, 1999, p. 83.

¹⁶⁵ Cfr. Hosken Andrew & Kasapi Albana (14 de noviembre de 2017) “Qué es la venganza de sangre que afecta a decenas de familias en un país de Europa” en *BBC*. Disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-41961251> [22/08/20].

¹⁶⁶ Cfr. Rorty Richard, *Forjar nuestro país*, *op. cit.* p. 75.

dejar que lo óptimo —tan abstractamente descrito— sea enemigo de lo bueno. No deberíamos dejar que las especulaciones sobre un sistema completamente transformado y una forma totalmente diferente de concebir la vida y las preocupaciones humanas reemplacen a las reformas, hechas pasito a pasito del sistema que actualmente tenemos.¹⁶⁷

En resumen, las aspiraciones etnocéntricas de Rorty deben partir desde la noción de “nosotros”, es decir, de intentar que los “otros” se adecuen a las mismas aspiraciones liberales de occidente. No vale, en ese sentido, intentar conversar o convencer al fascista de que su posición es errónea, dado que, en términos del autor, no es un público competente, pues no comparte las mismas aspiraciones y valores. Es posible la conversación intercultural, pero está sólo se puede dar sobre la base de unas aseveraciones parecidas.

¿Cuáles son esas aspiraciones y valores? De entrada, se asume que son los del liberalismo de J. Shklar e Isaiah Berlin, a saber, perseguir el sufrimiento y dar mayor espacio a lo privado. Sin embargo, Rorty añade otros caracteres a su pronunciado etnocentrismo. Gamero Cabrera indica que la inclusión es uno de sus principales valores, obviamente en apoyo de la ampliación de la forma de vida Occidental: “[...] Para Rorty, el objetivo de la política debe identificarse con la admisión en una misma comunidad de cada vez más personas diferentes, en la búsqueda de una sociedad completamente inclusiva”¹⁶⁸. Ya se ha indicado que dicha inclusividad tiene límites, los cuales están en función de que los posibles participantes compartan ciertas pequeñas similitudes y, por el contrario, rechacen o ignoren las pequeñas diferencias. Esas pequeñas similitudes no son otra cosa que las mismas esperanzas liberales.¹⁶⁹ A ello, habría de añadirse otra característica ética: la tolerancia, pues ¿cómo ser inclusivo si las “pequeñas” diferencias son insoportables?

3.5. Hacia las fronteras de la democracia liberal: la tolerancia, lo privado y los fanatismos.

De inicio se asume que las pequeñas diferencias no son otra cosa que todas aquellas creencias o conductas que no limiten la libertad, piénsese, por ejemplo, en la adoración a un Dios específico o en conductas alimentarias, entre otros. Estas diferencias pueden

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 94.

¹⁶⁸ Gamero Cabrera Isabel Gloria, “Richard Rorty, o la posibilidad de un etnocentrismo universal” en *Hybris: revista de filosofía*, *op. cit.* pp. 27-43.

¹⁶⁹ *Ad Intra*. p. 72.

venir, no sólo desde fuera de las democracias como el caso de los fascismos, sino también de los propios ciudadanos democráticos, de ahí deviene la separación entre lo público y lo privado. Rorty reconoce que algunos vocabularios privados pueden ser humillantes para algunos y no para otros, es más, este vocabulario posiblemente humillante puede ser vital para el perfeccionamiento individual de una o varias personas, por ello, indica el autor, lo ideal sería que “[...] las cuestiones sobre el objeto de la existencia humana, sobre el significado de la vida humana queden reservadas al ámbito privado.”¹⁷⁰

El concepto de tolerancia está íntimamente relacionado a la noción del ironista liberal. Volviendo al desarrollo de la filosofía de Rorty, éste concibe a la vida cultural humana como sujeta a la contingencia, pues tanto la cultura del budista, como la del fascista y la del propio liberal democrático son resultado de una serie de contingencias históricas, y dada la estrecha conexión simbiótica entre el medio social contingente con la formación del léxico último del individuo, la aceptación de la contingencia es una de las mayores virtudes del ciudadano liberal. Al respecto el autor indicó en *Contingencia, ironía y solidaridad* que el léxico de una persona es último porque

[...] si se proyecta una duda acerca de la importancia de esas palabras, el usuario de éstas no dispone de recursos argumentativos que no sean circulares. Esas palabras representan el punto más alejado al que podemos ir con el lenguaje: más allá de ellas está la estéril pasividad o el expediente de la fuerza.¹⁷¹

Esto significa que el usuario no puede “demostrar” que su concepción y forma de vida sea la correcta, salvo que incurra en una petición de principio. El ironista, dice Rorty, renuncia al intento de ceñir su vocabulario a criterios extra culturales, sabe que una idea puede ser buena o mala si la redscribe en otros términos y circunstancias. Por lo tanto, el ironista no puede tomarse en serio a sí mismo, pues su vocabulario y, por lo tanto, su yo son cambiantes.

Es común, en este sentido, la crítica que se hace a Rorty respecto a la viabilidad de una vida en constante duda; por ejemplo, se indica que existe una gran dificultad para eliminar la relevancia que tienen categorías ontológicas como las de “mundo objetivo” para la política y la antropología: “[...] los humanos se adaptan mediante diversas estrategias a su entorno, un hecho que concede primacía ontológica e interpretativa [a la realidad

¹⁷⁰ Rorty Richard, *Objetividad, relativismo y verdad*, op. cit., p. 249.

¹⁷¹ Rorty Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, op. cit., p. 91.

objetiva] por encima de la verdad construida mediante la interacción lingüística.”¹⁷². Sin embargo, el filósofo norteamericano sí reconoce la dificultad de que una persona común rechace la seguridad psicológica que ofrece la certeza. Resulta cansada, sin duda, una vida donde la incertidumbre sea eje vertebral de la existencia, sería una vida llena de preguntas sin respuestas satisfactorias. El propio Rorty lo expresó del siguiente modo:

[...] El ironista pasa su tiempo preocupado por la posibilidad de haber sido iniciado en la tribu errónea, de haber aprendido el juego de lenguaje equivocado. Le inquieta que el proceso de socialización que le convirtió en ser humano al darle un lenguaje pueda haberle dado el lenguaje equivocado y haberlo convertido con ello en la especie errónea de ser humano. [...] ¹⁷³

Por consiguiente, se puede afirmar que no es común el ironismo propuesto por Rorty, pero introduce la esperanza de un ideal educativo donde las masas puedan, aunque no ser ironistas, sí nominalistas e historicistas por sentido común. Así como el ateísmo ha ganado espacio en la cultura cristiana occidental, la aceptación de la contingencia puede ser una posibilidad futura.¹⁷⁴

Dejando a un lado uno de los aspectos educativos de Rorty, se indagará la relación entre el ironismo y la tolerancia y algunas de sus posibles consecuencias. En *La primacía de la democracia frente la filosofía*, el filósofo pragmatista adoptó y amplió el ideal jeffersoniano. Respecto del anterior dice “[Él] consideraba suficiente privatizar la religión, considerarla irrelevante para el orden social [...]”¹⁷⁵ Con ello se esperaba que aquellas cuestiones relacionadas a cómo llevar la vida individual debían quedar fuera del escrutinio público, no pueden ser prohibidas o, en caso contrario, obligatorias. Sin embargo, a medida que la cultura se ha ido secularizando, esas cuestiones privadas, que Jefferson identificaba con la tolerancia religiosa, se han ido moviendo a las cuestiones filosóficas relacionadas a la vida individual.

En la medida que una persona pueda aceptar la contingencia de su propio léxico último, es decir, ser ironista, podrá aceptar “las pequeñas diferencias” en los demás. Una persona así reconoce, en primer lugar, que los otros léxicos son también contingentes, y, en segundo lugar, dado que ninguno de esos léxicos se debe a un orden extra cultural

¹⁷² Escámez Navas Sebastián, *El pensamiento liberal contemporáneo sobre la tolerancia. Autores orígenes y contextos*, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, 2014, p. 254.

¹⁷³ Rorty Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, op. cit., p.93.

¹⁷⁴ Cfr. *Ibidem*, p.105.

¹⁷⁵ Rorty Richard, *Objetividad, relativismo y verdad*, op. cit., p. 239.

sino a otros léxicos, podrá aceptar a los otros como posibles conversadores para redescubrir su propio vocabulario.

En este sentido, la tolerancia que desarrolló Rorty es también contingente, porque no hay una manera de justificarla fuera de la propia comunidad. Como bien se indicó más arriba, no se puede conversar con todos, por lo tanto, no se puede ser tolerante con cualquiera, sino con aquellos dispuestos a aceptar ciertos ideales,¹⁷⁶ en otros términos, la tolerancia queda delimitada en el proyecto etnocéntrico del liberalismo. De este modo, la tolerancia es más bien una actitud deseable y no una regla moral: aquellas sociedades que han experimentado históricamente actitudes como la esclavitud o la discriminación prefieren sus contrarias, la libertad y la tolerancia.¹⁷⁷

No obstante, Rorty marca una excepción a la tolerancia. La libertad y la seguridad son preferibles a la perfección individual. Por lo tanto, aquello que limite dicha libertad es intolerable. Una comunidad democrática, dice, “[...] utilizará la fuerza contra la conciencia individual en tanto en cuanto ésta haga actuar a las personas de manera que pongan en peligro las instituciones democráticas.”¹⁷⁸ Lo anterior se refiere a los fanatismos, ya sean políticos o filosóficos. El filósofo de la democracia no tiene los mismos miedos que tuvo Nietzsche respecto al “último hombre”, sino que su miedo está depositado en la crueldad y la humillación. “[...] Incluso si los tipos de carácter típicos de las democracias liberales son blandos, calculadores, mezquinos y nada heroicos, el predominio de estas personas puede ser un precio razonable a pagar por la libertad política”¹⁷⁹. De este modo, la imposición democrática que defiende Rorty no es la de un comunitarismo, sino que se deposita en la defensa de la libertad para definirse a sí mismo. No es una imposición en sentido estricto, sino una protección contra los fanatismos.

Aunque Rorty nunca definió qué es un fanatismo, éste puede inscribirse, al igual que lo hizo Popper, en la idea de las absolutizaciones. Cuando no es posible advertir la contingencia del vocabulario propio o la falibilidad inherente al ser humano, como el caso del filósofo vienés, las ideas propias tienden a totalizarse y formarse como fuente de autoridad absoluta. Una persona así termina convencida de que sus ideas son las

¹⁷⁶ Cfr. Jiménez Peña Gabriel, “Con Rorty contra Rorty: De la tolerancia a la solidaridad” en *Filosofía UIS* vol. 14, no. 1, 2015, pp. 45-53. DOI: <https://doi.org/10.18273/revfil.v14n1-2015002>.

¹⁷⁷ Cfr. Rorty Richard, *Objetividad, relativismo y verdad*, op. cit., p. 49.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 249.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 260.

buenas, por lo tanto, él es el bueno; los otros, el exogrupo, quienes tienen ideas diferentes y equivocadas, son los malos e inferiores.¹⁸⁰

Para Popper, por ejemplo, las ideas absolutas e irrefutables adquieren el nombre de “dogma”; éste no cambia, sino que mantiene su base estática, por consiguiente, es imposible de refutar.¹⁸¹ Para el fanático, sólo los locos y peligrosos pueden ir contra la ortodoxia y así, el resultado de unos contra otros es violento. Umberto Eco resume este punto en *El fascismo eterno*: las muestras de desacuerdo y diversidad sólo significan la traición¹⁸² tanto al dogma como a los creyentes y a la comunidad formada mediante la creencia. El fanatismo es intolerante por definición y, en este sentido, ¿por qué no acabar con el traidor?

De este modo, el fanático muestra otra característica que lo define: su apasionada entrega al dogma. Esta noción remarca un componente emocional, sentimental y hasta cognitivo del fanatismo. Javaloy indicó que éste se entiende principalmente por “[...] su intensidad emocional, dedicación a la causa y no permisión de otras causas [...]”¹⁸³ Esto significa que el fanatismo tiene la capacidad para comprometer la conducta de una persona apelando a sus emociones e ideas. El compromiso, según Javaloy, sobrepasa las convenciones sociales y puede crear escenarios destructivos.¹⁸⁴ Si el dogma está encima de la socialización, nada impide que se sacrifique el segundo a favor del primero, el dogma, por lo tanto, ofrece motivación y dirección a la vida. Enmarcando esta idea en el pensamiento de Rorty, se puede asumir que el fanático sólo siente lealtad hacia la idea directriz del dogma, pero no a la comunidad, esto significa que el sujeto puede matar incluso a su vecino sin sentir una bajada de autoestima, pues su compromiso no está con la víctima, sino con la idea.

La pregunta pasa ahora al plano de la operatividad del fanatismo, es decir, ¿por qué una persona sentiría más lealtad a una idea que a un grupo humano? Ello no es equivalente al odio que puede sentir una persona o grupo de personas contra otras, por ejemplo, un

¹⁸⁰ Cfr. Javaloy Federico, *Psicología del fanatismo*. Tesis doctoral no publicada. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1982, p. 49.

¹⁸¹ Cfr. Popper Karl, “Tolerancia y responsabilidad intelectual” en *En busca de un mundo mejor*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 243.

¹⁸² Cfr. Eco Umberto *Contra el fascismo*, op. cit. p. 12-13.

¹⁸³ Javaloy Fedderico, *Psicología del fanatismo*, op. cit., p 44.

¹⁸⁴ Cfr. *Ibidem*, p 47.

soldado soviético de Stalingrado no tendrá los mejores sentimientos contra su homónimo al otro lado de la línea de fuego o un padre no sentirá necesariamente compasión contra el asesino de su hija, pero el odio o la aversión es diferente de la animosa adhesión que siente el fanático hacia el dogma. El padre está dispuesto a matar a causa del dolor y el deseo de venganza vertidos contra alguien en específico, pero el fanático mata porque todos los demás son posibles enemigos. Así, la pregunta por las motivaciones del fanatismo no es una que cuestione el origen del odio, sino que interroga el odio a lo diferente y el absoluto e incondicional amor a lo propio.

Javaloy halla tres fuentes del fanatismo: el psicológico, el psiquiátrico y el social; cada uno de estos orígenes está definido, pero a la vez comparten intersecciones. Marca casos anormales como tipos de esquizofrenia y paranoias. Pero por motivos de interés, en este trabajo no se pueden abordar casos de anomalías psicológicas, defectos del aprendizaje o de la socialización -psicópatas, por ejemplo-, pues estos no son el común al que se refieren Rorty o Popper cuando argumentan contra los fanatismos. Una comunidad puede tener múltiples individuos enfermos de psicopatologías, pero el alcance que estos pueden tener se circunscribe en los marcos de la comunidad, es decir, sólo una comunidad negligente con su escala jerárquica castrense, por ejemplo, puede permitir que alguien como Pinochet adquiriera poder absoluto, pero el punto no es el dictador, sino quienes apoyaron y continuaron su régimen, es decir, tanto de quienes le apoyaron como de los que no hicieron nada. En palabras de Rorty, lo que interesa es saber cómo “los movimientos populistas podrían llegar a derrocar a gobiernos constitucionales.”¹⁸⁵

El seguidor incondicional y los movimientos extremistas son, según E. Bittner, la base de los fanatismos.¹⁸⁶ Sin estos componentes los fanatismos no serían socialmente relevantes o, en su defecto, se quedarían en el ámbito privado como el del fervoroso creyente. Ambos ingredientes están sometidos a “una forma de obediencia permanente e incuestionable.”¹⁸⁷ El seguidor somete sus propias capacidades a un ideal, es decir, se niega a ser un yo. Dicho sometimiento, según el autor, es posible gracias a problemas

¹⁸⁵ Rorty Richard, *Forjar nuestro país*, op. cit. p 82.

¹⁸⁶ Cfr. Javaloy Federico, *Psicología del fanatismo*. op. cit. pp. 77-79.

¹⁸⁷ Bittner Egon, *Radicalism and the organization of radical movements* citado en Javaloy Federico, *Psicología del fanatismo*. Tesis doctoral no publicada, Universidad de Barcelona, Barcelona, 1982, p.47.

emocionales profundamente arraigados. En este sentido, los vínculos humanos y los intereses personales previos al dogma se rompen -o ya estaban rotos. El sujeto que obedece ciegamente se caracteriza por rasgos psicológicos específicos: la grandiosidad de sí mismo y de su movimiento, el egocentrismo y una desconfianza exagerada en el "enemigo". Sin duda, estos rasgos pueden presentarse en muchas personas no necesariamente fanáticos, pero al introducir en la ecuación un movimiento extremista, estas personas se vuelven seguidores. Así, se puede notar que los movimientos radicales aprovechan vicios humanos que no se relacionan directamente con la crueldad, es decir, vicios que no rompen con el ideal liberal. Popper, en este sentido, dijo que "tras las ideas de la ortodoxia y la herejía están ocultos hasta los vicios más insignificantes [...]: arrogancia, autosatisfacción rayana en el dogmatismo, vanidad intelectual. Todos estos vicios son pequeños, y no mayores como la crueldad."¹⁸⁸

Por otro lado, el movimiento radical, para volverse atractivo, enuncia una serie de promesas colectivas, la salvación, la victoria, el milagro, la redención, entre otras. Ninguna de estas promesas es inherentemente perjudicial, pero la enunciación vaga y el requisito de la acción inmediata vuelven al movimiento radical. Salvación, prometen, ¿pero de qué?, victoria..., ¿pero con qué medios? El radicalismo, dice Javaloy, considera a la lucha social como un episodio urgente e ineludible que permite el escape de un mundo no deseado.¹⁸⁹

Sin embargo, no se puede sacar de la ecuación aquellas luchas sociales embarcadas en el mismo proyecto liberal, esto es diferenciar los fanatismos de aquellos llamamientos sociales contra la violencia y la opresión. Las marchas feministas en México, las manifestaciones contra el racismo y la brutalidad policiaca en Estados Unidos, el movimiento de trabajadores rurales en Brasil, entre otros son también formas de escapar de un "mundo no deseado", de un mundo donde, por ejemplo, la vida de un negro o una mujer o un pobre vale menos que la de un varón adinerado. Con lo cual, se hace necesario diferenciar el fanatismo del reclamo social, aunque a veces ambos pueden tener tintes violentos.

¹⁸⁸ Popper, Karl, "Tolerancia y responsabilidad intelectual" en *En busca de un mundo mejor*, op. cit., p. 244.

¹⁸⁹ Cfr. Javaloy Federico, *Psicología del fanatismo*, op. cit., pp. 77-79.

Para Obarrio y Procupez, los movimientos sociales emergentes se caracterizan, entre otras cosas, por su reclamo democrático, es decir, están enmarcados en una ideología que reclama una mayor introducción de nuevos agentes en el ámbito civil. Ellos dicen que estos movimientos “[...] propone[n] la democratización de la sociedad como un todo incorporando nuevos actores a los principios de equidad y justicia social incluyendo prácticas culturales negadas por relaciones sociales de exclusión y desigualdad.¹⁹⁰ En términos del pragmatismo de Rorty, se adecúan al proyecto liberal: la denuncia de la crueldad y la humillación. Esta adecuación se comprueba, a su vez, por la asociación de dichos llamamientos con otras instituciones de tipo democrático, llámense cumbres de derechos humanos, alianzas internacionales y otros movimientos análogos.¹⁹¹

En este sentido, los reclamos sociales “legítimos”, desde el punto de vista de la democracia liberal, son aquellos que exigen mayor inclusión. Por otro lado, los fanatismos, según Enzensberger, proclaman el extremo contrario a la inclusión, es decir el aniquilamiento de los otros. El autor indicó que

el perdedor radical [como él llama al fanático] desconoce cualquier solución de conflicto o compromiso que pueda involucrarlo en un tejido de intereses normales y desactivar así su energía destructiva. Cuantas menos perspectivas tiene su proyecto, tanto más fanáticamente se agarra a él.¹⁹²

La exclusión, en este sentido, se lleva al límite, pues desemboca incluso en la propia destrucción del fanático, se tiene como ejemplo el caso límite del nazismo: su verdadero objetivo, dice Enzensberger, no fue la victoria, sino el exterminio, pues

[...] No hay otra explicación para el hecho de que los alemanes lucharan en la Segunda Guerra Mundial hasta que Berlín quedó reducido a escombros. El propio Hitler confirmó este diagnóstico al decir que el pueblo alemán no merecía sobrevivir. A base de sacrificios inmensos consiguió lo que quería: perder. [...] ¹⁹³

Se observa, por lo tanto, que los fanatismos se caracterizan por valorar una forma de vida contraria al proyecto etnocéntrico de Rorty: la exclusión extrema, la cual puede concluir en la muerte del otro, del diferente.

De este modo, aunque al principio, el fanatismo fue exclusivo de las religiones, después de la ilustración las ideas que adquirieron el estatus de dogma fueron variando -pero no

¹⁹⁰ Obarrio, Juan Manuel, & Procupez, Valeria, *Los nuevos movimientos sociales en América Latina: Ciencias sociales*, Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología, Buenos Aires, 2007, p. 5.

¹⁹¹ *Cfr. Ídem.*

¹⁹² Enzensberger Hans Magnus, *El perdedor radical. Ensayo sobre los hombres del terror*, Anagrama, Barcelona 2006, pp. 14-15.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 15.

desapareciendo. Popper dice que “otras ideologías compitieron en la justificación de la persecución, la crueldad y el terror: el nacionalismo, la raza, la ortodoxia política y otras religiones.”¹⁹⁴ De ese modo, el fanatismo y la intolerancia pueden estar ocultos dentro de las propias sociedades democráticas ya secularizadas. Quizá de ahí deviene el miedo de Rorty a las izquierdas culturales, aquellas que han conseguido algo demasiado parecido a la religión, pues tratan temas lejanos al quehacer democrático activista y se centran en ideas como raza, género o clase social¹⁹⁵. El fanatismo, la intolerancia y el fascismo hallan sus semillas y fertilizantes dentro de las propias sociedades democráticas, liberales y tolerantes.

A modo de síntesis, el papel jugado por la tolerancia dentro de las comunidades democráticas radica en intentar frenar los vicios humanos donde se gestan los fanatismos. Como se indicó más arriba, el ciudadano de la democracia puede ser egoísta o abnegado, timorato o heroico, no importa, mientras estas características no entorpezcan el proyecto liberal. La democracia se sirve de la tolerancia en la medida de que permite la convivencia de personas diferentes, aunque no necesariamente implica una ampliación de la comunidad; éste trabajo es responsabilidad de la solidaridad y la imaginación.

Para el filósofo norteamericano, la tolerancia implica una paradoja autorreferencialista. Dado que el modo de vida de la democracia liberal está en pie de igualdad con otras formas de arreglárselas con el mundo, entonces nada hay que privilegie a la primera respecto de las otras, salvo el mero etnocentrismo. Una tolerancia extrema a las otras formas de vida lleva a lo que el autor denominó “el liberal húmedo”, esto es, una persona capaz de tolerar tanto y a tantos que pierde sensibilidad ante el sufrimiento, dice respecto de este liberal:

Empezamos a perder capacidad de indignación moral, capacidad de sentir desprecio. Se disuelve nuestro sentido de la identidad. Ya no podemos sentir orgullo por ser liberales burgueses, por formar parte de una gran tradición, ciudadanos de una cultura nada mediocre. Hemos llegado a tener una mente tan abierta que se nos ha salido el cerebro.¹⁹⁶

En este sentido, los límites de la tolerancia están en la misma comunidad democrática a fin de que ésta no pierda sus propias aspiraciones y diferencias con otras comunidades.

¹⁹⁴ Popper, Karl, “Tolerancia y responsabilidad intelectual” en *En busca de un mundo mejor*, op. cit., p. 244.

¹⁹⁵ Cfr. Rorty Richard, op. cit., p. 86-87.

¹⁹⁶ Rorty Richard, *Objetividad, relativismo y verdad*, op. cit. pp. 275-276.

Dicha limitación permite, según Jiménez Peña que el ironista liberal sea consciente de sus diferencias y las de los otros y, en consecuencia, no perderse en la paradoja de intolerar lo intolerable.¹⁹⁷

El tema de la tolerancia en el etnocentrismo es un tanto complejo, pues requiere de cierto malabarismo para mantenerse. Por un lado, una de las aspiraciones de la democracia rortyana es el de ser inclusiva: aceptar a cada vez más personas hasta llegar a lo que el autor llamó un etnocentrismo universal¹⁹⁸ bajo la condición de minimizar las diferencias y privilegiar las similitudes; por otro lado, la misma comunidad que se pretende universal debe mantener sus límites y diferencias respecto de otras a manera de no perderse en el liberalismo húmedo, es decir, tolerar tanto que se olvida de sus propios ideales.

Con lo cual, el valor de la tolerancia no es el de ampliar la comunidad democrática, sino sencillamente es condición para la comunidad, pues permite dejar lo privado justo donde debe estar, en la individualidad, y permitir que los actores de las democracias personifiquen el papel de liberal, mientras los otros, puedan interpretar sus propios personajes. Rorty ejemplifica este hecho comparando el ejercicio de la tolerancia con un bazar kuwaití: “Imagino a muchas de las personas en semejante bazar como personas que prefieren morir antes que compartir las creencias de muchos de aquellos con los que regatean, y sin embargo regateando provechosamente.”¹⁹⁹

Este caso puede llevarse incluso a la multiculturalidad pretendida de las democracias. ¡Qué importa si el adicto desatiende las recomendaciones de su médico y en consecuencia muere!, el verdadero logro no está en meterse en la piel del enfermo como sucedería con el liberal húmedo, sino en tener las instituciones y en sentir la indignación suficiente para atenderlo. Desde esta óptica, qué importa si el indígena tzeltal que vive en un caracol de Chiapas sustituye su dosis de vacunación por medicina herbal.²⁰⁰ Se puede o no compartir el punto de vista del adicto o del indígena, se puede incluso indagar en las condiciones materiales e intelectuales de estos y descubrir aspectos adversos en

¹⁹⁷ Cfr. Jiménez Peña Gabriel., Con Rorty contra Rorty: De la tolerancia a la solidaridad en *Filosofía UIS*, *op. cit.*, p. 49.

¹⁹⁸ Cfr. Rorty Richard, *Objetividad, relativismo y verdad*, *op. cit.*, p. 287.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 283.

²⁰⁰ Cfr. Hegarty Stephanie “Coronavirus en México: los pueblos se niegan a vacunarse contra la covid-19” en *BBC*, 21/07/2021, Disponible en <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-57913890> [22/09/22]

sus razonamientos. Sin embargo, la tarea de la tolerancia no está en actuar a su favor en o su contra, sino, sencillamente en regatear y volver al puesto propio.

Como se indicó más arriba, la tolerancia tiene sus límites en la propia comunidad, y ésta no puede ampliarse por acción de tolerar al otro. Como indicó Jiménez Peña, el concepto de tolerancia, aunque importante, sólo es puerta de entrada para una noción más relevante: la solidaridad.²⁰¹

Antes de continuar con el análisis del concepto de solidaridad, se vuelve necesario introducir una crítica que se le hace al etnocentrismo propuesto por Rorty. Como se ha notado, el carácter propio del “nosotros”, cuya labor en el etnocentrismo universalista radica en la ampliación, es predominantemente estadounidense o, de manera más suavizada, “de las ricas democracias del Atlántico Norte”. En cualquier caso, cuando Rorty habla de “nosotros” se refiere a la forma estadounidense de hacer las cosas. Son casi nulas las referencias del autor a otras formas de democracia que no sea la de su país; la justificación es llanamente las ventajas ofrecidas por esta forma de vida y sus consecuentes instituciones sociales. Además, la primacía de lo público exige recluir a lo privado todas aquellas formas de vida que limiten el proyecto liberal.

De este modo, se levanta la sospecha respecto a ¿por qué necesariamente debe ser la forma de vida estadounidense? Y más específicamente, ¿por qué otras culturas deberían recluir su individualidad a lo privado para darle primacía a una forma de vida que no les pertenece? Gamero Cabrera remarca esta situación indicando la dificultad de que lo anterior suceda: se necesita que todos los miembros de una comunidad liberal hayan aceptado libre y racionalmente pertenecer a una cultura tal de corte cosmopolita, pero esto, desde su punto de vista, no sucede. Por el contrario, muchas formas de individualidad son producto de la socialización de la cual no se puede elegir, pues se nace en un medio con una religión, costumbres, sexualidad, incluso sistemas de creencias filosóficas, las cuales se aceptan sin más; por lo tanto, recluir esas formas de vida con importancia puede “perjudicar al individuo, cuyas necesidades y afecciones no serán tenidas en cuenta en este sistema”.²⁰² Más adelante la autora compara esta forma

²⁰¹ Cfr. Jiménez Peña Gabriel, “Con Rorty contra Rorty: De la tolerancia a la solidaridad” en *Filosofía UIS*, *op. cit.*, p. 51.

²⁰² Gamero Cabrera Isabel, “Richard Rorty, o la posibilidad de un etnocentrismo universal” en *Hybris: revista de filosofía*, *op. cit.*, p. 27-43.

de reclusión de lo privado con la discriminación —interpretando justamente el papel esperado de las instituciones liberales, a saber descubrir nuevas formas de sufrimiento—, remarca irónicamente que la postura de Rorty puede caer en un tipo de sufrimiento. Ella pregunta “¿no encontramos aquí, de nuevo, discriminación y un ejercicio de imperialismo por parte de Rorty [...]?”²⁰³

Jesús Ojeda continua esta línea de crítica situando el etnocentrismo rortyano en el patriotismo, el cual se sostiene “en la firme convicción de que Norteamérica debe ejercer su <<misión>> de conductora y de paradigma del mundo actual [...]”²⁰⁴ El autor nuevamente advierte una especie de imperialismo justificado por las supuestas ventajas del sistema democrático. A través de Nussbaum, el crítico sostiene que esta postura “puede llevar a un cerrado y agresivo nacionalismo que traería como consecuencia el racismo, la xenofobia, la exclusión, la insensibilidad social [y] el prejuicio [...]”.²⁰⁵

Lo anterior se inserta en el debate sobre el etnocentrismo entre Rorty y el antropólogo Clifford Geertz. El primero acentúa un favoritismo del propio grupo y de sus creencias, valores y formas de vida, con el objetivo de mantener la lealtad y la cohesión del conjunto social; el segundo ejemplifica las críticas esbozadas por Cabrera y Ojeda, a saber, que el etnocentrismo y la ampliación de éste muestra una forma de discriminación y reclusión.²⁰⁶ Geertz consideraba el etnocentrismo de Rorty como una filosofía moral temerosa de otras formas de vida y, en consecuencia, terminaría muriendo de inanición pues no podría nutrirse de los otros, dice al respecto: “Cualquier filosofía moral [...] que no pueda pensar en nada mejor que hacer con los otros modos de lidiar con la vida más que hacerles parecer peores que el nuestro, está condenada simplemente a hacer del mundo un objeto de piadosa condescendencia [...]”²⁰⁷ Desde su punto de vista, Rorty sólo miró un extremo del etnocentrismo: el que justifica los valores de la comunidad consigo misma. Sin embargo, el otro extremo termina por opacar el poder de la diversidad:

Oscurecer estos hiatos y estas asimetrías relegándolos al ámbito de la reprimible o ignorable diferencia, a la mera desemejanza, que es lo que el etnocentrismo hace y está llamado a hacer

²⁰³ *Ídem.*

²⁰⁴ Ojeda Jesús, Singularidades y contradicciones en la solidaridad liberal de Richard Rorty en *Episteme*, vol. 33, No. 2, 2013, p. 45-64.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 58.

²⁰⁶ Cfr. Rorty Richard, *Objetividad, relativismo y verdad*, op. cit., p. 275.

²⁰⁷ Geertz Clifford, *Los usos de la diversidad*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 75.

[...] es apartarnos de tal conocimiento y de esta posibilidad: la posibilidad de cambiar nuestra mentalidad de forma amplia y genuina.²⁰⁸

La crítica del antropólogo incluso puede verse ejemplificada en el pensamiento de propio Rorty cuando éste rechaza la posibilidad de que Estados Unidos se convierta en una comunidad bilingüe dado el constante movimiento migratorio desde América del Sur. Se le preguntó si veía con buenos ojos la posibilidad de que sus conciudadanos aprendieran el idioma de los migrantes del sur. Él respondió que el bilingüismo es una alternativa corta de miras, pues el debate político se realiza en inglés, por lo tanto, son los migrantes latinos quienes deben convertirse, a pesar de que la nación del Norte es el cuarto territorio con mayor número de hispanoparlantes.²⁰⁹ En este sentido, ¿no es la postura de Rorty una forma de discriminación al enviar el idioma de los migrantes a lo privado?, después de todo, el lenguaje, no sólo de las supuestas minorías sino de los ciudadanos nativos, es la vía por la que se crea el sujeto; la limitación del uso del lenguaje es una manera de acortar la creación de sí.

Sin duda, esta otra versión del etnocentrismo presentada por Geertz y demostrada por Rorty presenta una comunidad estadounidense cerrada en sus propios problemas sin la posibilidad de nutrirse de otras formas de vida y, en cierto sentido, perpetuando sus dificultades. De este modo, los mercados de opiáceos cuasi-despenalizados en Kensington²¹⁰, la adicción al crédito en casi todas las instituciones estadounidenses y su imposibilidad para liquidarlo,²¹¹ las deudas de estudiantes universitarios casi impagables,²¹² la política clientelar a través de los lobbies de Washington,²¹³ entre otros males se presentan como obstáculos insuperables desde un etnocentrismo patriótico y orgulloso de sí, tal como lo concibió el filósofo pragmatista.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 80.

²⁰⁹ Cfr. Rorty Richard, *Cuidar la libertad*, op. cit., pp. 190-191.

²¹⁰ Cfr. Percy Jennifer "Trapped by the 'Walmart of Heroin'" en *The New York Times Magazine*, 10/10/2018. Disponible en: <https://www.nytimes.com/2018/10/10/magazine/kensington-heroin-opioid-philadelphia.html> [02/10/2022].

²¹¹ Cfr. Blanco Moro Victor "El ciudadano americano pagará el doble de interés por su deuda que el europeo" en *El economista*, 09/05/2021. Disponible en: <https://www.eleconomista.es/mercados-cotizaciones/noticias/11203428/05/21/El-ciudadano-americano-pagara-el-doble-de-interes-por-su-deuda-que-el-europeo.html> [02/10/2022].

²¹² Cfr. Gil Tamara "Universidades en Estados Unidos: las enormes deudas de hasta US \$ 1 millón en el país más rico del mundo" en *BBC News*, 22/06/2020. Disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-51540091> [02/10/2022].

²¹³ Cfr. Rowlatt Justin & Gerken Tom "La filtración que revela el lobby de gobiernos por cambiar un informe clave sobre cambio climático antes de la COP26" en *BBC News*, 21/10/2021. Disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-58990682> [02/10/22].

Con lo anterior, Rorty imprimió en su etnocentrismo un tinte inclusivo con miras al cosmopolitismo, aunque sin dejar de estar centrado en sí mismo. Dicha tesis responde a los problemas citados en párrafos previos, especialmente el peligro de que la comunidad estadounidense se sintiera orgullosa incluso de sus peores males, es decir, evitar que el etnocentrismo se convirtiera en un chauvinismo. Se trata de un juego que se balancea entre el excesivo orgullo (chauvinismo) y el cosmopolitismo vacío que no se interese por los males ajenos, ejemplificado por la postura de la UNESCO; ésta, dice el autor, se conforma con guardar el *status quo* en nombre de la diversidad, a pesar de que justifique violaciones a los derechos humanos.²¹⁴

A modo de resumen, la comunidad democrática pensada por Rorty era una que estaba entre un etnocentrismo que consumiera las diferencias culturales y el cosmopolitismo que pasara por alto las crueldades. Esta tarea puede ilustrarse, según Lévi-Strauss con un etnocentrismo moderado, “al menos en la medida en que no se nos vaya de las manos”²¹⁵

La respuesta tentativa a este problema gira en torno a la solidaridad, no como un proyecto político, o al menos no de inicio, sino ético-sentimental. Esto significa que antes de que las instituciones adquieran la forma democrática, por ejemplo, división de poderes, prensa y universidades libres..., las personas deben primero querer unas instituciones y forma de vida democrática, esto es, deben estar convencidas de que valorarán y repudiarán ciertos valores o actos. Ello, sin embargo, no es posible a partir de un razonamiento que apele a una moralidad común a todos los humanos, por el contrario, este proyecto se persigue a través de la imaginación y la sensibilidad.

De inicio, se asume que la solidaridad, según Rorty, no parte de un núcleo individual el cual se reconoce en cada persona. Una noción de este tipo puede considerar a los sujetos que cometen o cometieron un acto reprobable como inhumanos²¹⁶; la reinserción social y los reformatorios no tendrían lugar en una cultura de este tipo, pues difícilmente se podría concebir la redención para algo no-humano. Por lo tanto, la imagen desde la que surge la solidaridad depende de las circunstancias históricas y los acuerdos

²¹⁴ Cfr. Rorty Richard, *Filosofía y futuro*, op. cit., p. 23.

²¹⁵ Aguilera Rafael, “El problema del etnocentrismo en el debate antropológico entre Clifford Geertz, Richard Rorty, y Lévi-Strauss” *Gaceta de antropología*, vol. 11, No. 18, 2002, s/p. Disponible en: http://www.ugr.es/~pwlac/G18_11Rafael_Aguilera_Portales.html#:~:text=El%20etnocentrismo%20de%20L%C3%A9vi%20Strauss,de%20vista%20de%20los%20b%C3%A1rbaros [15/01/2023].

²¹⁶ Cfr. Rorty Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, op. cit., p. 207.

intersubjetivos transitorios nacidos de dicho contexto. En términos del filósofo, “no es posible aspirar a algo que se encuentre más allá de la historia y de las instituciones”²¹⁷ El objetivo de esta distinción se halla en el intento de superar la dicotomía kantiana entre la benevolencia y la obligación moral.

Capítulo IV. La Solidaridad y los sentimientos como nueva medida del progreso moral

4.1. Solidaridad en la sociedad democrática liberal.

En lo que sigue se expondrá el particular concepto de solidaridad para Rorty. En primer lugar, se justificará la noción como útil para el progreso moral, es decir, para ampliar el sentido de “nosotros” expuesto anteriormente. En segundo lugar, se definirá el concepto y la relación que guarda con otras nociones, a saber, la imaginación y los sentimientos. Posteriormente se enunciarán algunas críticas que recibe el autor y sus posibles respuestas. Finalmente se indicará una de las posibles vías para la solidaridad: la educación.

En principio, se asume que la solidaridad tiene dos posiciones dentro del planteamiento moral de Rorty. Primero funciona como puente inconmensurable entre el lado público y el privado de la vida humana, específicamente como exigencia pública. En segundo lugar se entiende como medida del progreso moral, pues a mayor sentimiento de solidaridad con otros, la comunidad adquiere mayor capacidad para redescibirse y, por lo tanto, para hacer efectivo el ideal liberal. Se procede a exponer ambos puntos.

El filósofo pragmatista aseveró que la solidaridad es un deber público: “tenemos la obligación de experimentar un sentimiento de solidaridad con todos los seres humanos”.²¹⁸ Como se ha indicado anteriormente, el autor divide la vida humana entre el aspecto privado, perteneciente a la autocreación metafórica, y el lado público de la vida, perteneciente al liberalismo. Así, la solidaridad representa el lado público de esta división, es decir, sólo mediante los sentimientos de solidaridad es como puede hacerse patente la esperanza de reducir la crueldad y la injusticia.

²¹⁷ *Ibíd.*, p. 208

²¹⁸ *Ídem.*

Se hace necesaria una breve aclaración en este punto: aunque parece que las exigencias públicas deberían sobreponerse a lo privado, el planteamiento pragmatista no asume tal proposición como necesaria, es decir, no siempre debe imponerse lo público sobre lo privado ni viceversa. El autor matiza su postura diciendo que algunas veces se puede dar prioridad sobre uno o sobre otro, pero la decisión depende del contexto, no hay, por lo tanto, una guía que determine cuándo se debe sacrificar uno en favor del otro.²¹⁹

Así, la exigencia de solidaridad necesita estar insertada en un contexto, esto es, en la comunidad democrática liberal, es decir, el deber que pide el autor no puede ser expuesto fuera de la comunidad en la que surgió, sino sólo con los individuos a los que se les tiene cierto sentimiento de lealtad. El sentimiento de solidaridad se justifica en la comunidad porque es más fácil sentir compasión por uno de nosotros que por cualquier otro ser humano. Dice “Mi posición involucra que los sentimientos de solidaridad dependen necesariamente de las similitudes y las diferencias que nos causen la impresión de ser más notorias [...]”²²⁰

Aunque Rorty no niega que pueda haber solidaridad apelando a la humanidad común de todo el género de *Homo Sapiens*. Por ejemplo, todo el mundo puede sentir compasión al ver la fotografía de un niño desnutrido en el sur de Sudán, sin embargo, apelar al sentimiento de que “es uno de nosotros” resulta más persuasivo. La verdadera indignación —y motivación para el acto— surgiría cuando el niño que sufre es “un mexicano, como nosotros” o es “hijo de mi vecino”. En suma, Rorty cree que el sentimiento puede surgir ante cualquier contexto, pero es más útil aludir al etnocentrismo. Truchero Cuevas explica que para Rorty “[...] no hay diferencia esencial entre los seres humanos y los demás seres y sostiene que la persuasividad de las obligaciones parte de esas semejanzas y diferencias que definen el grupo.”²²¹ En conclusión, puede haber solidaridad por varios medios, pero se prefieren razones etnocéntricas por ser más útiles. Ahora bien, como se ha advertido, el deber en el que piensa Rorty es de carácter emotivo y no racional. Una obligación, desde el pragmatismo, sólo es un acuerdo intersubjetivo de larga duración o extensión que no comparte un aspecto objetivo con el mundo, sino subjetivo con los otros miembros de la comunidad. La compasión, en este sentido, nace

²¹⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 212.

²²⁰ *Ibidem*, p. 210.

²²¹ Truchero Javier., “Rorty y la solidaridad” en *Anuario de Filosofía del derecho*, op. cit. s/p.

de la emoción, de la sensibilidad ante el dolor ajeno, pero a la vez cercano. De este modo, el deber de ser solidario parte de la sensibilidad emotiva y no racional.

El segundo punto que justifica a la solidaridad es que ésta puede ser medida del progreso moral. Se la concibe como el aspecto público de la vida humana, esto significa que es eminentemente etnocéntrica, pues está en relación directa con la comunidad, con los sentimientos comunes y, por lo tanto, con un vocabulario último, es decir, con la narración que la comunidad tiene de sí misma.²²²

En este orden, y siguiendo la convicción pragmática de que no hay un punto final al que el mundo y la humanidad deben llegar, los vocabularios de las comunidades son cambiantes y contingentes, pues las exigencias del medio obligan a modificar las creencias. Según Rorty, las comunidades humanas no pueden llegar a un estado de reposo, como un paraíso terrenal donde todas las necesidades humanas sean satisfechas²²³. Las exigencias siempre cambian, por lo tanto, siempre habrá algo nuevo a lo que aspirar, mejorar, eliminar o reestructurar. En este sentido, la moral pragmática no busca un estado de quietud, sino asumir la constante y perpetua actividad humana sobre el mundo, en consecuencia, la ética de Rorty pretende hacer la vida humana más rica y fructífera. El progreso moral va encaminado a este postulado.

Para que la comunidad humana sea “mejor” no es necesario relacionarla a un orden objetivo o metafísico, sino ponerla en conexión con otras personas, es decir, aumentar las relaciones interpersonales a través de un diálogo abierto y libre. Abierto porque requiere de un mayor número de personas que puedan ofrecer sugerencias y argumentos sobre el vocabulario propuesto²²⁴, a saber, el del liberalismo.

Es este sentido, la solidaridad trata de ampliar la etnia con esperanzas liberales. El diálogo con más personas diferentes puede ampliar el vocabulario liberal, pero también puede mostrar otras formas de sufrimiento que no son advertidas por las instituciones de la comunidad. Por último, el diálogo libre se refiere a un ambiente libre de cohesión, en el sentido de que prefiera la persuasión antes que la fuerza, pero no libre de ideologías, porque no es posible salir de la comunidad e ignorar el marco ideológico desde el que se parte.

²²² Cfr. Rorty Richard, *Objetividad, relativismo y verdad*, op. cit., p. 51.

²²³ Cfr. *Ibidem*, p. 62.

²²⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 63.

En suma, la solidaridad tiene la tarea pública de crear sociedades más libres y abiertas, a través de la sensibilización de los ciudadanos respecto de otras formas de vida. Para que esta inclusividad sea concretada, se requiere de una sensibilización de carácter emotivo o sentimental, en el sentido de que la persona pueda imaginarse al otro en su dolor, como dice el autor, la solidaridad se logra “por medio de la capacidad imaginativa de ver a los extraños como compañeros en el sufrimiento”.²²⁵

4.2. Imaginación y solidaridad

No obstante, una inclusividad que depende de los horrores externos puede parecer un tanto reducida, pues está sujeta, primero, a la capacidad imaginativa del individuo, (que la persona pueda imaginar el dolor del otro), y segundo, a la generosidad de dicha imaginación, dado que no todas las formas de imaginar son caritativas. Por ello, la solidaridad debe apelar a dos objetivos: el de ampliar la capacidad imaginativa de las personas y el de crear descripciones del otro que de algún modo apelen a la generosidad. Sin embargo, a lo largo de las próximas páginas se verá que la imaginación se va moviendo desde el espectro más puro del liberalismo (el que está enfocado sólo en apalear el dolor ajeno) a la novedad narrativa (centrada en el acto romántico de ampliar el yo).

Ambos objetivos de la solidaridad sólo son posibles en el marco de una filosofía edificante. En su texto *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Rorty concluye con una diferenciación dentro de la historia de la filosofía Occidental, por un lado, se halla la filosofía sistemática y su intento de crear un conjunto ordenado de conocimientos congruente a un mundo extra humano. Por otro lado, la filosofía edificante simplemente ignora el papel de la teoría del conocimiento en la formación del humano y sus comunidades y filosofa sin este marco epistemológico. Este segundo tipo de filosofía es más óptimo para la solidaridad.

Rorty pensaba que ambas tradiciones surgen de la misma preocupación ética, a saber, sobre qué hacer con la vida humana.²²⁶ Para la tradición sistemática la respuesta a esta pregunta estaba determinada por un orden trascendente y la vida se adecuaba a éste,

²²⁵ Rorty Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, op. cit., p. 18.

²²⁶ Cfr. Rorty Richard, *Filosofía como política cultural*, op. cit., pp. 163-164.

pero para la filosofía edificante no hay una realidad de este tipo que otorgue jerarquía a las necesidades humanas, por lo tanto, la especie queda a su suerte, no para descubrir, sino para crear su propia felicidad.²²⁷

Así, la manera de formar sociedades más inclusivas depende, según Rorty, de “una descripción detallada de cómo son las personas que desconocemos y de una redesccripción de cómo somos nosotros.”²²⁸ Dicha descripción proviene de los “agentes del amor” o del “intelectual literario”, ambos tienen la misma función social: ampliar los límites de la imaginación a través de sus descripciones. Dice de ellos: “insisten en que existen pueblos fuera que la sociedad no ha percibido. Hacen visibles a estos candidatos al ingreso mostrando cómo explicar su extraña conducta en términos de un conjunto de creencias y deseos coherentes [...]”²²⁹ Dichos agentes, por lo tanto, trabajan cumpliendo dos tareas, la de describir otras formas de vida y hacer que estas formas diferentes sean coherentes con la narración que la propia comunidad se hace de sí misma.

Una labor de este tipo, dice, no es posible a partir de una teoría que apele a lo universal, como el caso de la filosofía, la religión e incluso la ciencia, sino más bien de una tradición que conciba a las sociedades humanas como dependientes de la narrativa, esto es, una cultura de tipo literaria.

Para Rorty, la cultura centrada en la narrativa ofrece salidas éticas que no pueden hallarse en la tradición sistemática. Primero, al no haber un orden atemporal sobre las necesidades humanas, entonces la vida ofrece multitud de respuestas tentativas a la pregunta ética de qué hacer con uno mismo. En segundo lugar, privilegia las relaciones interpersonales y, por lo tanto, intenta mejorarlas. Una cultura literaria, dice el autor, presta atención a “un conjunto de relaciones de índole no cognitiva con otros seres humanos, relaciones mediadas por artefactos humanos como los libros, los edificios, los cuadros y las melodías.”²³⁰ En consecuencia, no es que las personas necesiten un orden que les diga cómo son las cosas, sino uno que permita decir cosas.

En términos de Rorty, únicamente los intelectuales se preocupan por encontrar la verdad, el resto de personas sobre el mundo se ocupan de quehaceres más mundanos:

²²⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 66.

²²⁸ Rorty Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, op. cit., p. 18.

²²⁹ Rorty Richard, *Objetividad, relativismo y verdad*, op. cit. p. 279.

²³⁰ Rorty Richard, *Filosofía como política cultural*, op. cit. p. 169.

entretenerse, distraerse de sus problemas, mejorar sus actividades o hábitos laborales y personales, etcétera; pero nunca o casi nunca invertirán su tiempo en hallar un objeto trascendente al cuál aspirar. Esta es la razón, según el autor, de que los géneros narrativos como el guionismo (televisión, radio...), la novela, la crónica; géneros líricos como la poesía y la canción coman terreno a la filosofía, la religión y la ciencia:²³¹ los primeros son más accesibles que los segundos. La cultura literaria, en este sentido apela a un público muy amplio (a todos los que puede decodificar el lenguaje), la cultura sistemática apela a un reducido grupo de expertos. El primero es óptimo para medir el progreso moral; el segundo, quizá para mantener a las academias vivas.

Aunque la distinción entre los dos tipos de culturas indicados en párrafos anteriores ha existido, según Rorty, desde el romanticismo, la balanza sobre cuál privilegiar ha sido un tema relativamente recurrente dentro de la filosofía, especialmente desde el nacimiento del positivismo. Bertrand Russell, por ejemplo, priorizaba, --quizá de una manera un tanto cínica-- la cultura sistemática sobre la literaria. Actuar sobre un orden independiente del humano permite a las personas centrarse en objetos que no pertenecen al escrutinio público, por lo tanto, la literatura u otras formas de narrativa ofrecen una salida a los posibles encierros de la ciencia o la filosofía. Sin embargo, según Russell, las personas dedicadas exclusivamente a la literatura dependen de la opinión de los otros: si un poema o una crónica no son comprendidos por el público, entonces es un mal poema; si un no-intelectual lee algo sobre filosofía o ciencia y no lo comprende, simplemente pensará que no sabe lo suficiente y dejará en paz al autor. El filósofo de los *Principia* dice al respecto: “La consecuencia es que Einstein es venerado mientras los mejores pintores se mueren de hambre en sus buhardillas, y Einstein es feliz mientras los pintores son desgraciados.”²³²

Esta perspectiva se inserta en la disputa que tuvo Rorty frente a la filosofía analítica. Evidentemente el filósofo pragmatista prefiere una cultura literaria porque ve en ella mejores justificaciones para el progreso moral en el ámbito público, especialmente en la solidaridad. No obstante, Russell igualmente ofrece razones pragmáticas para preferir su postura, pero más dedicadas al aspecto privado. Aunque este trabajo se decanta por el

²³¹ Cfr. Rorty Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, op. cit. p. 18.

²³² Russell Bertrand, *La conquista de la felicidad*, Debolsillo, México, 2019, p. 110.

aspecto literario, resulta conveniente resaltar el relativo cansancio personal que implica llevar una vida profundamente politizada como la descrita por Rorty en el ámbito de la narrativa. El arte y especialmente la literatura no son escapes intelectuales de las frustraciones personales o simples placeres, sino que están al servicio de la política y del avance moral. Aunque Rorty no asume que la única labor de la literatura sea el progreso,²³³ sí resulta sospechoso y reduccionista que la cultura que él denomina como literaria sea exclusivamente basada en sus alcances públicos.

A modo de resumen sobre el primer objetivo de la imaginación y su relación con la solidaridad es que la segunda surge de imaginar cómo sufren los demás, pero sólo insertada en una cultura que privilegie las narraciones sobre la investigación. Ello se debe a que entre más narraciones y acceso a ellas es más fácil ampliar los límites de la propia imaginación. De esta cultura literaria, el filósofo pragmatista privilegia a la novela y en menor medida a la poesía, pues consideró que éstas ofrecen muchos más detalles y matices sobre las distintas formas de dolor.

El segundo objetivo al que apela la solidaridad de corte sentimental de Rorty radica en crear descripciones generosas del otro. Como se ha indicado más arriba, no basta con inventar novedosas descripciones de distintas formas de vida, si éstas son humillantes, por ejemplo, al estilo de los *minstrel shows* norteamericanos del siglo XIX.²³⁴

La escritora norteamericana Elaine Scarry trató los problemas de imaginar benignamente a los demás. Su propuesta es, en primer lugar, congruente con el etnocentrismo de Rorty, pues reconoce la imposibilidad de salir del propio tribalismo y, en consecuencia, también distingue que una de las formas para evitar la crueldad cometida contra los extraños subyace en imaginar generosamente a los desconocidos. Sin embargo, su postura se aleja del pragmatismo rortyano cuando limita los alcances de la imaginación. Para la autora estos esfuerzos por describir indulgentemente a los demás son infructuosos si no se sustentan en una base normativa-jurídica: “si las soluciones constitucionales a la extranjería no se hacen efectivas, entonces la práctica diaria y espontánea de la

²³³ Cfr. Rorty Richard, *Cuidar la libertad*, op. cit., p. 89.

²³⁴ Cfr. Gómez Daniel Domingo, “Los cantores africanos. Llegada y recepción del *blackface minstrelsy* en la segunda mitad del siglo XIX en Chile” en *revista musical chilena*, No. 235, 2021, pp. 152-176.

generosidad tendrá poco efecto, y todas nuestras conversaciones sobre la alteridad serán ociosas.”²³⁵

Para Scarry, no es suficiente encargar la generosidad a la buena voluntad de las personas ni a su capacidad imaginativa. Por un lado, dice, las personas tienen gran dificultad para identificar las formas de sufrimiento ajeno, especialmente si el trato no es continuo y cercano y, por el contrario, la facilidad para ignorar el dolor. Prueba de ello ha sido la existencia del contrato social entendido como el compromiso de respetar ciertos límites corporales, principalmente, de no dañar o invadir el cuerpo de los demás.

En otro sentido, la imaginación por más generosa que sea, tiene límites bien marcados en la potencia y cantidad. Es difícil imaginar con viveza el rostro de un amigo, análogamente, se vuelve casi imposible imaginar generosamente a los millones de inmigrantes indocumentados que residen en Estados Unidos. En suma, para la autora, la capacidad para hacer daño a otros es posible gracias a la reducida capacidad para imaginar.

De este modo, la generosidad debería estar sostenida en una autoridad jurídica que marque cuáles son los límites que no deben superarse. Dice al respecto “[...] los poderes de la imaginación muestran su <<mejor resultado>> no con los ensueños cotidianos de la mente, sino cuando ésta produce imágenes siguiendo los dictados de un autor”²³⁶ Así, la imaginación debería estar sujeta a una cultura de respeto a las normas jurídicas y no en una cultura literaria.

Lo anterior se justifica, dice la autora, porque el relato ficticio no siempre se encarna en la realidad histórica de las personas²³⁷: se puede salir del teatro conmovido por la vida y penurias de los personajes, pero al mismo tiempo ignorar al mendigo y al lisiado que claman por compasión. Por otro lado, cuando la caridad se hace efectiva, se pelea en cambiar las leyes y las condiciones que constriñen a los marginados y no tanto en crear descripciones sentimentales de estos.

Por lo tanto, Scarry cree que una serie de normas bien redactadas sirven para dar poder a los más desprotegidos, por ejemplo, oportunidad para participar en el debate político y

²³⁵ Scarry Elaine, “La dificultad de imaginar otras gentes” en Nussbaum Martha & Cohen Joshua (comp.). *Los límites del patriotismo*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 121.

²³⁶ *Ibidem*, p. 127.

²³⁷ *Cfr. Ibidem*, p. 128.

votar al respeto, conseguir trabajo y las protecciones legales que ofrece, entre otros; incluso el aspecto jurídico puede llevarse fuera de las fronteras del país en el que nacen: proteger a otras naciones de la destrucción nuclear es mucho más fácil, dice la autora, cuando hay una serie de leyes que coaccionan el actuar del parlamento o del congreso. Sin duda, las leyes internacionales de carácter vinculativo serían de gran ayuda desde esta visión de la solidaridad. Por el contrario, apelar a la caridad de las personas está limitado sólo a su personalidad. La literatura, en este sentido, no ofrece mucho por sí sola.

Rorty no es ajeno a este debate, reconoce que ambos lados de la balanza, el de la imaginación y el de las leyes, tienen un papel importante para hacer efectiva la inclusión en las sociedades democráticas. No obstante, el filósofo cree que primero son necesarias una serie de descripciones que apelen no solo a la compasión sino a explicar las costumbres extrañas en términos conocidos y coherentes para que, posteriormente, los agentes de la justicia hagan su trabajo como guardianes de la igualdad y la justicia universal.

Desde el punto de vista del pragmatismo rortiano, Scarry cae nuevamente en el ensueño metafísico al intentar universalizar una serie de leyes de carácter local, como si éstas fueran una forma acultural de asegurar la dignidad y el trato justo para todos. Ramírez apunta las dificultades de la postura jurídica:

No hay un programa político para sincronizar nuestras creencias y nuestros hábitos con creencias y hábitos ajenos, y si tal programa pudiese sancionarse como pretende Scarry, no escaparía al carácter etnocéntrico en el que se originan nuestras dificultades para imaginar a los demás.²³⁸

Prueba de esta crítica recae, por ejemplo, en la disputa entre los países occidentales y los de ex unión soviética sobre si los derechos humanos civiles y políticos tienen o no más primacía sobre los derechos económicos, sociales y culturales; una disputa que no concluyó, sino hasta la adopción de dos pactos distintos.

En suma, la dificultad de lograr tratados vinculantes de corte cosmopolita sólo es prueba de la imposibilidad de salir de la propia narración y de la tentación por privilegiar una descripción sobre las otras por considerarla más justa.

²³⁸ Ramírez Juan José, "Educación, sentimientos y solidaridad en la comunidad democrática liberal de Richard Rorty" en *Diálogos pedagógicos*, vol. 14, no. 27, 2016. pp. 45-55.

No es fácil dar prioridad a uno u otro punto. Sin duda, los experimentos para medir la capacidad imaginativa de una persona respecto del dolor del otro, o sea, la empatía, son múltiples y con resultados variados, algunos contradictorios respecto de otros. Sin embargo, desde el punto de vista de este trabajo se asume que la solidaridad tiene más posibilidades de hacerse patente cuando inicia con la pregunta pragmática --y un tanto retórica-- sobre ¿quiénes son los marginados? Esta cuestión no se responde desde las leyes, sino desde la conversación con los otros, es decir, desde el intento de imaginarse al otro.

Así, dicha pregunta no sólo se responde con los extranjeros, los inmigrantes o los de costumbres extrañas, sino también con los indigentes, los convictos, los enfermos, los adictos y principalmente, los pobres.

4.3. La mayoría que sufre: los pobres

Rorty es muy enfático en este último punto. Congruente con su proyecto liberal, consideró que los esfuerzos de las democracias ricas, especialmente la de su país, deben enfocarse en acabar con la pobreza, pues halla en esta condición una forma de sufrimiento innecesario, en particular, cuando los estados tienen los recursos pecuniarios para enfrentar este tipo de desigualdad.²³⁹

Si se recuerda en el pragmatismo de Rorty la verdad se logra en el consenso, las democracias, dice, deben inclinarse por la mayoría y en EEUU “[...] Los pobres son la gran mayoría”.²⁴⁰ Sin embargo, la balanza no se inclina a su favor. Ello se debe, en primer lugar, a que las clases ricas tienen ventajas sobre el resto de la población gracias a su poder adquisitivo, en consecuencia, pueden mantener el *status quo*: tienen más herramientas para sortear los obstáculos presentados a lo largo de sus vidas; sin embargo, un obrero lastimado puede endeudarse por el resto de su vida, el segundo debería estar mucho más interesado en actuar sobre el debate político que el primero, pero la realidad apunta en sentido contrario. Otra de las razones por las cuales, según su opinión, la guerra contra la pobreza no se ha iniciado es debido a las políticas de la identidad.

²³⁹ Cfr. Rorty Richard, *Cuidar la libertad*, op. cit., p. 81.

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 80.

Las políticas de la diferencia, dice el autor, se han enfocado en la clase de otredad que es “interesante”, por ejemplo, de los negros adictos, los homosexuales lastimados, las mujeres humilladas, pero no de la otredad aburrada, es decir, de los pobres. En sus términos:

[...] A nadie se le ocurre crear un programa de estudios sobre desempleados, sobre indigentes, o sobre gente que vive en los remolques, porque [...] no son <<el otro>> en un sentido interesante. Para ser <<el otro>> en sentido interesante debes padecer un estigma que no se pueda solucionar [...].²⁴¹

Aunque el autor reconoce que centrar la atención en los estigmas sociales ha dado resultados en la educación de las personas, por ejemplo, los universitarios se dirigen con mayor respeto a los negros; este tipo de logros pueden perderse, si no mejoran las condiciones económicas de sus conciudadanos²⁴². Con ello, Rorty insinúa que la pobreza puede ser la base de otras condiciones marginales; prueba de ello puede encontrarse en la relación entre pobreza y la violación de los derechos humanos mencionada por la CEPAL: grandes concentraciones de personas quedan excluidas de los procesos económicos, de la participación política, de los avances tecnológicos, científicos y médicos, dando como resultado una vulnerabilidad muy particular.²⁴³

En este sentido, las políticas de la identidad no ofrecen una salida a la miseria de los ciudadanos, sino que se quedan estancadas en debates, aunque geniales, estériles en el ámbito público. Rorty se lamenta de la proliferación de estas políticas en su país, dice que la filosofía sistemática se ha encarnado en la discusión estatal impidiéndole crear programas legislativos cercanos a los obreros, empleados, amas de casa, los niños sin educación, los sin hogar...²⁴⁴ En vez de acercarse a su población, la política de izquierdas al igual que la filosofía, se ha centrado, por un lado, en las diferencias, esto es, en mantener la alteridad en lugar de ignorarla y, en segundo puesto, en sueños angelicales más cercanos a la metafísica y la religión que a las necesidades humanas, dice al respecto que

Introducirse en el mundo intelectual en el que algunos de estos izquierdistas viven, es salirse de un mundo en el que los ciudadanos de una democracia pueden unir fuerzas para resistirse

²⁴¹ Rorty Richard, *Forjar nuestro país*, op. cit., p. 75.

²⁴² Cfr. *Ibidem*, p. 83.

²⁴³ Cfr. Bengoa José, *Pobreza y derechos humanos: un desafío*, CEPAL, Santiago de Chile, 2016. Disponible en: <https://www.cepal.org/sites/default/files/events/files/bengoaj.pdf> [12/11/22].

²⁴⁴ Cfr. Rorty Richard, *Forjar nuestro país*, op. cit., p. 84.

al sadismo y al egoísmo y meterse en un mundo gótico en el que la democracia política se ha convertido en una farsa.²⁴⁵

Expresiones como “el sistema”, “el pueblo”, “el poder” o “el capitalismo tardío”, aunque tengan pleno significado en el vocabulario filosófico, no son útiles para el ideal liberal, pues nadie sabe, por ejemplo, cómo aterrizar el poder en manos del pueblo. Estas palabras embonan a la perfección dentro de un debate académico, pero son superfluas en la escena pública. De este modo, si en verdad se quiere una izquierda liberal y democrática, la política debería romper el trato con las academias y formar alianzas con los individuos, los grupos sociales, los sindicatos, entre otros y no con un lenguaje rebotante de términos filosóficos, sino en un léxico claro y concreto²⁴⁶.

En este sentido, la propuesta de Rorty para atacar la desigualdad pecuniaria recae en reformas de corte social y económico. Siguiendo el ejemplo del obrero lastimado, si éste no tuviera la necesidad de recuperarse de la factura del hospital, a parte de su lesión, su vida tendría una salida mucho más satisfactoria o como mínimo, menos susceptible de padecer sufrimiento innecesario. En otros términos, el autor habla de una “carta sobre los derechos del pueblo” o una lista de las necesidades de las personas²⁴⁷, pero se trata de un remedio que debe estar necesariamente unido a la vida concreta de los individuos y no a las especulaciones académicas.

Así, parece que la academia y la formación educativa tienen poco peso en las prácticas políticas según el pensamiento de Rorty. Las universidades han estado perdiendo su lugar como centros de protesta social, pues las cátedras sobre ética parecen más enfocadas, por ejemplo, en los eternos debates sobre el libertarismo y el determinismo, sobre la primacía del individuo o de la comunidad y no tanto por la pregunta liberal sobre quiénes son los marginados. ¿A quién, fuera de la universidad, le interesa saber si se es biológicamente determinado o condenado a la libertad?

En conclusión, el avance moral y cambio en las condiciones de vida de las personas menos favorecidas, proviene de una serie de reformas bien concretas, donde se pongan sobre la mesa cuáles son sus ventajas y desventajas respecto de otras propuestas. Lo anterior se halla justificado para el pragmatismo, pues el conocimiento no es otra cosa

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 87.

²⁴⁶ *Cfr. Ibidem*, p. 93.

²⁴⁷ *Cfr. Ibidem*, p. 90.

que una serie de creencias útiles, y éstas, por lo tanto, sólo pueden sustituirse en presencia de otras más efectivas, es decir, de una alternativa con miras a convertirse en una mejor regla de acción. De este modo, no cabe la posibilidad de “cambiar el sistema del capitalismo tardío” o de “colocar el poder en manos del pueblo”, cuando no se ofrecen opciones concretas sobre qué significa el sistema capitalista y sus alternativas de mercado o sobre las opciones que ofrezcan más recursos a los débiles para protegerse de los fuertes.

4.4. Democracia y educación

En lo que sigue, se analiza la concepción de Rorty sobre la educación. En primer lugar, interesa conocer cuál es el rol de las universidades y de la educación en general dentro de la particular noción democrática del filósofo; al respecto, Saharrea y Viale enfatizan esta relación afirmando que “los fines de la educación en Rorty suponen o dan por sentado el fomento de un *éthos* democrático”²⁴⁸, y en segundo lugar, por la estrecha relación entre la educación y la democracia, pues otros pragmatistas, especialmente Dewey, habían establecido un vínculo entre la tarea pedagógica, la condición pragmática del conocimiento humano y la democracia como medio social.

De este modo, se vuelve importante una revisión sobre la función de la educación escolarizada para la democracia. El propio Rorty también veía este vínculo y en su ensayo titulado *Los riesgos del exceso de filosofía—respuesta a Arcilla y Nicholson* se lamentaba del poco compromiso de las escuelas por crear un electorado competente para participar en el debate político: “nuestras escuelas no están produciendo un electorado capaz de entender muchas cuestiones políticas.”²⁴⁹ Así, se nota una preocupación en el pragmatismo por vincular positivamente la tarea pedagógica con el desarrollo de la democracia.

Primero se realiza un breve recorrido por las nociones más importantes del concepto y función educativa de Rorty, prestando especial interés en el hecho de que el filósofo concibe la educación básica de su país como vertebrada por una especial visión

²⁴⁸ Saharrea Juan Manuel. & Viale Claudio Marcelo, “Pragmatismo, método y educación: Dewey y Rorty acerca de How We Think” en *Análisis filosófico*, vol. 41, No. 2, 2021, p. 197-229.

²⁴⁹ Rorty Richard, “The danger of over-philosophication: reply to Arcilla and Nicholson” en *Educational Theory*, Vol. 1, No. 40, 1990, pp.41-44.

pragmática y de compromiso con el cambio y la democracia. Posteriormente se revisan algunas críticas a la postura del autor y, por último, se rescatan algunos puntos de interés resultados de la postura rortyana.

La noción de educación en Rorty es congruente con su filosofía pragmatista. En primer lugar, se asume inverosímil la noción de una estructura trascendental que sustente el conocimiento verdadero. De hecho, el término conocimiento da a entender una relación denotativa de una figura mental con una realidad, comúnmente llamada objetividad. Por ello, en su lugar, el filósofo prefiere ver a la verdad en forma de una creencia útil, es decir, que sirve como instructivo de cómo enfrentarse al mundo a través de ciertas acciones. En este sentido, sería improbable que una persona tenga creencias falsas, pues estas representan para el sujeto su mejor manera de actuar en el mundo.

En consecuencia, la educación tampoco puede seguir las directrices de la epistemología tradicional. Una estructura de la realidad, del conocimiento y, por lo tanto, del ser humano llevaría a la necesidad de sincronizar la educación con dichas estructuras a priori, pues se esperaría que el proceso de aprendizaje escolarizado conduzca a los individuos, en el mejor de los casos, a ese punto culmen de todo ser humanos o, en su defecto, manejar la mente para lograr el pensamiento correcto.

De este modo, el contextualismo y su consecuente etnocentrismo aparecen como una alternativa casi necesaria en el planteamiento educativo del filósofo norteamericano. No hay una serie de conocimientos verdaderos, o una forma correcta de estar en el mundo, en consecuencia, la idiosincrasia de una comunidad se vuelve parte indispensable de la formación académica.

Así, para Rorty, la educación puede bifurcarse en grupos con tareas completamente disyuntivas. En el primero, concibe la educación básica; ésta tiene por principal tarea la socialización, esto es, inculcar en sus alumnos el estilo de vida de la sociedad en la que viven con la finalidad de convertirlos en ciudadanos útiles. Para ello, la narración y los valores que la comunidad se cuenta a sí misma deben ser considerados como verdades, no porque epistemológicamente lo sean, sino porque conviene que los educandos compartan dicho vocabulario y reproduzcan lo que conjuntamente es valorado. En esta etapa, según el autor, no hay espacio para la duda subversiva, la cual puede insertar

recelo hacia la sociedad y con ello se invalidaría su objetivo común: enseñar a los más jóvenes la forma de vida de la comunidad.

El otro grupo comprende la educación superior; ésta se encarga de individualizar, esto significa que el alumno debería ser capaz de describirse a sí mismo, de crear su propio vocabulario y ser un yo. La imaginación y la literatura cobran un sentido especial en esta etapa, pues ya no serían vehículos de ciertos valores sociales, sino maneras de sensibilizar al discente ante otras maneras de vivir. Como se ha indicado anteriormente, la literatura sirve para formar un vocabulario propio, el caso de la educación superior sería el mismo: formar un yo.

Por otro lado, gracias a la libertad intelectual, dice el autor, las dudas sobre la sociedad pueden volverse centrales en el nivel superior, pero nunca en el inferior, el autor indicó que

[...] con suerte, muchos estudiantes ingresarán a la educación superior. Ahí, dentro del santuario de una especie de libertad académica la cual no puede ser extendida a las escuelas secundarias, las dudas sobre la sociedad, más que marginales, pueden volverse centrales en la educación.²⁵⁰

Lo anterior, aparte de volver la crítica social un asunto de académicos bien estudiados, muestra un carácter eminentemente socializador de la educación. Este hecho cobra especial importancia en la actualidad, dado que los porcentajes de ingreso a la educación superior ha ido disminuyendo,²⁵¹ es decir, cada vez menos ciudadanos estadounidenses ingresan a niveles superiores de educación, por lo que la capacidad de criticar a la sociedad estadounidense se vuelve, desde esta perspectiva, más complicada.

El aspecto socializador de la educación básica, aunque no tenga suficiente sustento en otras teorías del aprendizaje moral,²⁵² sí es congruente con la propuesta en torno al conocimiento y el etnocentrismo del autor. Se recuerda que la solidaridad sólo es posible con aquellos que pueden ser considerados como uno de “nosotros”, esto es, que comparten hábitos y valores y, por lo tanto, puede ser fuente de obligaciones morales. En consecuencia, la principal tarea de la educación básica es la de generar un sentimiento de solidaridad en los estudiantes hacia sus iguales en sentido moral, el cual

²⁵⁰ *Ídem.*

²⁵¹ Cfr. National Center for Education Statistics, *Undergraduate Enrollment. Condition of Education*. U.S. Department of Education, Institute of Education Sciences, 2021, Disponible en: <https://nces.ed.gov/programs/coe/indicator/cha/undergrad-enrollment> [15/12/2022].

²⁵² Cfr. Pablo Ballesteros Juan Carlos, “La educación en Richard Rorty” en *TOPICOS Revista de filosofía de Santa Fe*, No. 7, 1999, p. 25-41.

se limita al medio democrático-liberal en el caso que ocupa al pragmatismo norteamericano.

Sin embargo, el vínculo entre solidaridad y educación es limitado. Una de las funciones que tiene la solidaridad para el filósofo neo pragmatista es la ampliación del círculo del nosotros, es decir, de la inclusión social de más personas que comparten el vocabulario liberal. A través de la literatura como vehículo de la indignación ante el sufrimiento de los otros, la inclusión se hace patente; se reconocen nuevas formas de dolor que no eran advertidas y el sentimiento se vuelve motor del cambio.

Pero la escuela, según Rorty, no tiene la capacidad para volverse agente de cambio social, sino que se limita a la transmisión de una forma de vida entendida como una verdad. Una educación que incluya todas las implicaciones del etnocentrismo propuesto por Rorty, debería incorporar múltiples vocabularios, no sólo de las históricas formas en las que los miembros de la comunidad han sufrido, sino otras que no son tomadas en cuenta por las personas, además de otros léxicos sobre formas de vida diferentes. Llegado este punto, se hace difícil evitar en los alumnos las dudas sobre la sociedad a la que se pertenecen y, de este modo, se rompe la principal tarea de la educación básica. Por otro lado, tanto la educación básica como la superior se enfrentan al problema de no poder explotar todas las posibilidades del etnocentrismo y la solidaridad según el pragmatismo propuesto. Aunque en la educación superior, como se ha indicado en párrafos anteriores, la duda sobre la sociedad puede volverse central; ésta tampoco se convierte en agente de cambio. La función de esta duda es la formar un yo y no la de crear un crítico social. Congruente con el escrito de Ballesteros, “[...] Rorty se suma a aquellos pensadores que recientemente han expresado su escepticismo acerca de lo que era corrientemente aceptado como una tarea esencial de la escuela: promover la autonomía, el pensamiento crítico y reflexivo.”²⁵³

Con lo anterior, se inserta una dificultad sobre la posibilidad de lograr una comunidad completamente inclusiva propuesta por Rorty,²⁵⁴ es decir, que se enorgullece de su capacidad para incluir a personas diferentes y no de su capacidad para cerrarse. Una comunidad inclusiva se logra a partir de la educación de los sentimientos: en primer lugar,

²⁵³ *Ídem.*

²⁵⁴ *Cfr. Rorty Richard & Habermas Jürgen, Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?, op. cit., p. 9.*

de que las personas sientan indignación ante el dolor de los otros y, en segundo lugar, de que los vocabularios de otras formas de vida sean congruentes, o como mínimo asimilables, con el de la democracia liberal. Lo anterior implica que las personas deban tener no sólo el acceso a dichos vocabularios, sino también la oportunidad de interpretarlos y discutirlos.

Comúnmente, la escuela, básica y superior, ha sido el lugar donde los vocabularios de otras formas de vida se han enseñado, no sólo con el objetivo tradicional de ampliar el conocimiento de lo otro, sino también como objetivo para enfrentar las futuras dificultades de una comunidad mundial. Al respecto, Jacques Delors con motivo del *Informe a la UNESCO de la Comisión Internacional sobre la Educación para el siglo XXI*, indicó que una de las metas que tiene y ha tenido la escuela ha sido la convivencia mutua a través de la comprensión de otras formas de vida:

Se trata de aprender a vivir juntos conociendo mejor a los demás, su historia, sus tradiciones y su espiritualidad y, a partir de ahí, crear un espíritu nuevo que impulse la realización de proyectos comunes [...]²⁵⁵

En este sentido, si no es la escuela el lugar donde las otras formas de vida se aprenden, entonces ¿dónde? Rorty hablaba de una cultura literaria en la que las narraciones de los otros son comunes. Imaginaba una especie de mercado en el cual una persona podía salir de su puesto para regatear ideas con los demás y después, si quiere, volver a su sitio. No obstante, no queda claro cómo se concreta la analogía del autor. Quedan otras alternativas: la prensa, por ejemplo, vista al estilo de John Dewey, como una combinación entre el arte literario y las ciencias sociales.²⁵⁶ Pero la educación sigue apareciendo como una de las opciones más viables dada su relativa obligatoriedad en las naciones de Occidente.

Así, la educación, tanto inferior como superior, queda limitada principalmente a sus aspectos adaptativos y formativos y pierde su posición como agente activo de cambio social. Esta posición también se justifica en el espíritu reformista del autor, pues no quiere darle a la educación una tarea revolucionaria (por ejemplo, con P. Freire) que funcione como una ensoñación en la que todos los problemas se solucionan con la misma

²⁵⁵ Delors Jacques "La educación o la utopía necesaria" en *Delors Jacques (comp.). La educación encierra un tesoro, informe a la UNESCO de la Comisión Internacional sobre la Educación para el siglo XXI*, UNESCO, 1996, p. 16.

²⁵⁶ Cfr. Dewey John, *La opinión pública y sus problemas*, op. cit., p. 156.

respuesta. Además, darle al proceso de enseñanza-aprendizaje un papel activo en el cambio social llevaría a hipotecar dicho avance en las generaciones más jóvenes, lo cual es más bien egoísta (relega la responsabilidad en otros). En este sentido, la propuesta de Rorty contrasta con la de su antecesor pragmatista, J. Dewey, para quien la educación sí cumplía un papel activo en la dinámica social.²⁵⁷

Tomar en serio la limitada posición de la educación en la sociedad también implicaría reevaluar el extenso tiempo que tardan los jóvenes en formarse. Si la educación básica se limita al adiestramiento civil, entonces no hace falta que tanto tiempo de juventud se invierta en la escuela. Al estilo de Montaigne:

[...] si se reflexionara en la fragilidad de nuestra vida y en los mil escollos ordinarios y naturales a que está expuesta no debería repararse tanto en el año en que nacimos, ni dejarnos tanto tiempo en la inactividad, ni emplearlo tan de sobra en nuestro aprendizaje²⁵⁸.

En suma, una educación tan circunscrita en su objetivo de socialización sería una forma de hacerle perder el tiempo a los jóvenes o, en el mejor de los casos, retrasarles en la formación de otras habilidades no escolarizadas.

En resumen, Rorty divide la escuela en dos tipos: la básica encargada de la socialización de los alumnos a manera de crear ciudadanos competentes y la superior encargada de ofrecer herramientas para la auto-descripción del individuo. Sin embargo, aunque esta diferenciación carece de soporte pedagógico, sí es congruente, en principio, con el marco democrático liberal del autor, pero dentro de los márgenes del etnocentrismo. La principal crítica hallada en su planteamiento es la enorme limitación impuesta al hecho educativo, pues éste se convierte en mera adaptabilidad al medio y pierde su fuerza como motor del cambio social. Sin duda, este aspecto de la educación queda abierto a muchas conclusiones poco ortodoxas.

Otro aspecto educativo que puede ser rescatado del pragmatismo de Rorty es derivado su noción historicista de la sociedad y la posibilidad de actuar sobre ella. Sin estructuras *a priori* que garanticen el buen curso de la historia hacia una meta establecida, ésta queda entendida como una narración abierta a la re-descripción. La escuela puede dejar atrás la noción meramente cognitiva de los hechos históricos y verla como una narración de los valores de la comunidad, concretamente el de la libertad. Esta visión entraña dos

²⁵⁷ Cfr. Niebles Reales Eleucilio "La educación como agente del cambio social en John Dewey" en *Historia Caribe*, No. 10, 2005, pp. 25-33.

²⁵⁸ Montaigne Michel, *Ensayos*, Santillana, México, 2014, p. 63.

características relevantes: primero, la persona se concibe como un ser activo en el hacer humano y, segundo, la educación, al menos la básica estadounidense, encarna una duda sobre el pasado. Se procede a revisar ambas características.

Dado que no hay una realidad trascendente, el humanismo, como lo entendió W. James, es la única vía de las personas: el individuo es el absoluto responsable de su destino. Al respecto, Daros indicó que en la filosofía de Rorty “el hombre es el centro del interés, el cual tiene en sus manos su propia vida individual, cultural, social, moral: la visión del mundo y el mundo de los valores depende del hombre [...]”²⁵⁹. Esta idea implica la aceptación de dicho inmanentismo y su constante contingencia. En relación con ello, la educación básica encarna, según Rorty, el continuo movimiento de las cosas y las ideas, es decir, que continuamente está rompiendo la cáscara de la convención:

En este particular país y en esta particular época aún se considera correcto que los profesores sugieran que nuestra sociedad es el resultado de una duda escéptica sobre el pasado. Los maestros aún pueden enseñar que el principal resorte de nuestra sociedad es la continua reforma social.²⁶⁰

Dicho inmanentismo se halla fijado a la utilidad, es decir, aquellas creencias que permiten mejorar el curso de una acción. Los problemas que enfrenta un individuo o comunidad no son los mismos de una época a otra, por ello, las creencias no pueden ser las mismas, en consecuencia, las descripciones útiles sustituyen a las correctas. En la educación, el humanismo sustituye a los caracteres cognitivos de la misma, esto es, ya no se requiere un conocimiento objetivo de la naturaleza, el humano o el curso de la historia, sino las descripciones de que permitan mejorar el paso del humano o de la comunidad por el mundo. En suma, el pragmatismo sustituye los problemas sobre la realidad por la creación de un futuro humano mejor.²⁶¹

Quedan aún muchas aristas sobre la postura pedagógica del autor, entre ellas se halla su interpretación sobre el método o el pensamiento y el hecho educativo; la función de la literatura, en especial la narrativa, dentro de la educación; la tendencia del pragmatismo

²⁵⁹ Daros William, “Una educación para un futuro mejor en la concepción de Richard Rorty” en *Philosophica*, vol. 16, No. 1, 2004, pp. 31-46.

²⁶⁰ Rorty Richard, “The danger of over-philosophication: reply to Arcilla and Nicholson” en *Educational Theory. op. cit.*, p.42.

²⁶¹ Daros William, “Una educación para un futuro mejor en la concepción de Richard Rorty” en *Philosophica, op. cit.*, p. 40.

por difuminar las autoridades y los puntos de vista únicos ya sean epistémicos o personales y la nueva racionalidad que forma la concepción gnoseológica del pragmatismo rortyano.

Conclusiones

En la presente investigación se consideró la relación entre el pragmatismo y la democracia, entendida como un ethos, es decir, como una forma de vida que encarna ciertos valores tanto en la individualidad como en la colectividad. El problema giró en torno a descubrir cuáles son dichas creencias a partir del pragmatismo estadounidense de John Dewey y Richard Rorty, y como hipótesis se consideró que encarnar valores democráticos como la igualdad, la libertad, el liberalismo en términos de Judith Shklar, la tolerancia y la solidaridad son suficientes para asegurar el bienestar humano tanto individual (la creación de un plan de vida) y social (el plan de vida puede realizarse). Los objetivos usados para demostrar tal suposición fueron, primero, demostrar que estos ideales funcionan en la práctica o como mínimo que disminuyen el sufrimiento innecesario; el segundo fue indagar la noción de democracia en el pragmatismo de J. Dewey y Richard Rorty, y el último fue analizar el funcionamiento de dichas creencias democráticas dentro del medio social de las comunidades occidentales.

La investigación arrojó no sólo la confirmación de estas creencias, sino también otras nuevas como la justicia social a través de los sentimientos de lealtad, el etnocentrismo como marco de justificación, la imaginación en sustituto de la razón ilustrada y la educación como socialización. En este sentido, se enumeran los resultados a través de diez ideas claves las cuales responden a los objetivos propuestos.

Una de las principales consecuencias del pragmatismo fue la sustitución de premisas relativas a la mente, la naturaleza o la realidad, por aquellas que vislumbran el futuro humano, concretamente desde la utilidad de las creencias. Esto implicó que la filosofía abandonara la epistemología para dar más peso a las cuestiones éticas. Preguntas relacionadas con el lenguaje o el conocimiento o la estructura de la realidad perdieron importancia, por el principio pragmático de encontrar una diferencia en la práctica, por otras relacionadas, por ejemplo, a cuáles serían los límites de la tolerancia en una comunidad liberal. El viraje de esta filosofía es claro: lograr un futuro mejor. De este modo, el pragmatismo fue definido a través de los términos de William James, para quién la verdad de una proposición filosófica sólo se determinaba por ser una mejor regla de acción.

Segundo, para el pragmatismo de John Dewey, la democracia fue la expresión de dicho futuro mejor pues permitía la libertad y la igualdad humanas. Pero tal régimen no fue una

respuesta estática y acabada, sino un medio social indefinible y en perpetua mutación. En esta línea, Dewey también identificó algunos problemas de la democracia especialmente relacionados a la poca injerencia de los intereses de las personas y las comunidades en las decisiones estatales, es decir, la política no siempre, o casi nunca, refleja los intereses de los individuos gobernados. Sin embargo, el filósofo de Vermont se mantuvo firme respecto a la democracia participativa: la democracia necesita más democracia en el sentido de mejorar la participación de las personas, es decir, más libertad e igualdad para que estas puedan intervenir en los asuntos que les convienen. Aunque se asumió que el medio democrático es la mejor alternativa a mejorar el futuro de las personas, ello no conllevaba a una ceguera selectiva respecto de los problemas de esta forma de gobierno, sino más bien, preferir la democracia frente a otras formas de organización dados sus relativos beneficios respecto de las otras que se han intentado a lo largo de la historia. En resumen, se reconocieron los problemas y obstáculos de las democracias occidentales, pero también se las aceptó como la mejor manera, hasta ahora, de evitar las desigualdades y las injusticias. Lógicamente no siempre se logran esos objetivos, pero otras alternativas eran peores. En este sentido, se recordó la famosa frase del ex primer ministro británico, Winston Churchill, para quién la democracia ha sido la peor forma de gobierno, a excepción de todas las demás.

En tercer lugar, Richard Rorty, aunque se nutrió del pragmatismo de Dewey, también mantuvo algunas diferencias: el pragmatismo de Rorty era mucho más inmanentista y daba un viraje hacia la literatura, especialmente a la narrativa y la lírica. La filosofía de Dewey, sin embargo, tenía un tinte más naturalista. De este modo, se examinaron las particularidades de la filosofía rortyana, donde cualquier referencia al núcleo del yo, llámese alma o mente, quedaron rechazados por ofrecer más dificultades que soluciones. Al no haber una mente, la teoría del conocimiento dejó de tener primacía para la filosofía y la vida humana. En lugar de esperar que una persona conozca el mundo a través de representaciones objetivas de éste, se espera que pueda conversar con otros iguales a manera de obtener no un conocimiento de la realidad, sino una mejor creencia para estar en el mundo o, en su defecto, un desacuerdo interesante. Con ello, se puso más interés en las relaciones interpersonales que en la epistemología.

Cuarto, la persona era más bien un ser quien posee un conjunto de creencias y vive a través de ellas. La creación de estas creencias, o de un léxico último según Rorty, se volvió central para la práctica humana, pues tales autocreaciones eran lo que dotaba de personalidad al individuo. En otros términos, la persona no poseía un alma o un ser inmaterial que residía al interior del cuerpo, sino que era una autocreación narrativa. Por lo tanto, el fin social era permitir y proteger dicho “yo narrativo”.

Quinto, Rorty pensó que la democracia era el medio que mejor se acoplaba a este ironismo humano, pues no sólo permitía dicha creación, sino que también se comprometía a protegerla. Por lo tanto, el liberalismo de Judith Shklar tomó relevancia. Para la autora, una persona liberal consideraba que la crueldad y la humillación eran las peores cosas que podían realizarse, pero no porque hubiera una fundamentación contra la crueldad, sino porque el paso de la historia humana ha demostrado más conveniente vivir con esta convicción que con su contraria.

Sexto, la noción de democracia liberal apoyada en el pragmatismo resultó en un particular etnocentrismo; éste marcó los límites ideológicos de la comunidad, pues las creencias no podían ser justificadas frente a cualquier persona, sino sólo con aquellas quienes comparten las mismas creencias liberales. El ejemplo del filósofo posmoderno fue claro: no es posible persuadir a un nazi convencido y la conversación con él únicamente sería un círculo vicioso donde uno y otro se tomarían por locos. Esto significó que las obligaciones morales no se fundamentaban sobre la base de una cualidad común humana, sino a través del sentimiento de lealtad.

La séptima consecuencia fue una consideración sentimental de la justicia; ésta se convirtió en una obligación para quienes son considerados como “uno de nosotros”, alguien a quien se le ha guardado cierta lealtad, es decir, que comparten algunas creencias vitales y, por otro lado, que las diferencias pueden tolerarse. Así, se pudieron vislumbrar los límites de la tolerancia y asumir que hay ciertos actos que la comunidad puede juzgar públicamente intolerables. En estos últimos se consideraron los fanatismos y los fascismos como inadmisibles en una comunidad democrática.

Octavo, la justicia como lealtad al círculo de “nosotros” concluyó en el etnocentrismo. Sin embargo, este último figuró un problema: las sociedades se volvían cerradas y, en principio, esta era una cualidad a evitar para las democracias dada la convivencia de

múltiples léxicos. Rorty no pensaba que fuera posible salir del etnocentrismo, pero sí asumía posible evitar el exclusivismo. Para ello, se exploraron algunas características de la solidaridad entendida como una forma de ampliar el sentido del “nosotros”.

Noveno, la solidaridad, aunque delimitada por el etnocentrismo, consistió en ampliar la comunidad democrática liberal a partir de los sentimientos y la imaginación. El filósofo neopragmatista pensaba que apelar a las emociones era mucho más efectivo para hacer patente la inclusión de los otros. Esta noción permitió la pregunta liberal sobre ¿quiénes son los marginados y cómo sufren? Cuya respuesta no sólo radicó en los migrantes o los de costumbres extrañas, sino también en los pobres.

De este modo, la décima consecuencia señaló a la pobreza como una forma de sufrimiento innecesario la cual antecedió a otras injusticias y desigualdades. Por lo tanto, atender esta condición se volvió imperativo en el pensamiento político de Rorty. Sin embargo, el filósofo pensaba que este problema había quedado sepultado entre otras discusiones de corte más académico. Por ejemplo, en lugar de pensar en un programa para disminuir la indigencia, se discutían los problemas del capitalismo tardío. Ello sólo era un exceso de filosofía en la política. De este modo, ambas disciplinas debían quedar separadas, la primera podía pertenecer, como la religión, a la esfera de lo privado.

Finalmente, se revisó el caso de la educación según Rorty. Ésta tenía, en principio, la tarea de socializar a los ciudadanos a manera de enseñarles el modo de vida de la comunidad. Pero el hecho educativo estuvo limitado en el pensamiento del autor: no sirve como medida del progreso moral y, en consecuencia, de la solidaridad. No se trató de un hecho revolucionario, sino más bien instructiva y no transformadora. Al igual que la política, su deber era público, por lo tanto, la filosofía no tenía injerencia en este campo.

Aún quedó abierto el estudio sobre la relación entre la educación, el pragmatismo y la democracia, cuyo tratamiento en Rorty fue poco sistemático. Primero, una educación de corte pragmático puede ofrecer alternativas al proceso de enseñanza-aprendizaje y complementarlo con su noción de conocimiento no representativo del mundo: entender la vida y el conocimiento humanos como una construcción en lugar de algo ya acabado o establecido puede permitir el diseño de otras estrategias. En segundo lugar, no quedó claro el papel de la educación en la solidaridad y la democracia, pues usualmente se espera una educación que prepare para la vida democrática y su inevitable pluralidad de

opiniones y no sólo una manera de adiestramiento. Finalmente convendría comparar la noción educativa de Rorty con la de otros pragmatistas, especialmente con Dewey y otros filósofos de la educación que le otorgan a este hecho un papel más importante, por ejemplo, la pedagogía de la liberación con Freire o la filosofía para niños de Lipman, entre otros.

Referencias

Aguilera Rafael, "El problema del etnocentrismo en el debate antropológico entre Clifford Geertz, Richard Rorty, y Lévi-Strauss" en *Gaceta de antropología*, vol. 11, No. 18, 2002, s/p. Disponible en:

http://www.ugr.es/~pwlac/G18_11Rafael_Aguilera_Portales.html#:~:text=El%20etnocentrismo%20de%20L%C3%A9vi%2DStrauss,de%20vista%20de%20los%20b%C3%A1rbaros [15/01/2023].

Ávila Ferrer José., Filosofía, epistemología y hermenéutica en el pensamiento de Richard Rorty en *A Parte Rei*, 2014. Disponible en:

<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/inveslibre.pdf> [15/01/23].

Barrena Sara, "El pragmatismo" en *Factotum Revista de filosofía*, No. 12, 2014, p. 10. Disponible en: http://www.revistafactotum.com/revista/f_12/articulos/Factotum_12_1_Sara_Barrena.pdf [21/02/2021]

Bengoa José Pobreza y derechos humanos: un desafío, *CEPAL*, Santiago de Chile, 2016. Disponible en:

<https://www.cepal.org/sites/default/files/events/files/bengoj.pdf> [12/11/22].

Bernstein Richard, *The pragmatic Turn*, Polity Press, Cambridge, 2010.

Bittner Egon Radicalism and the organization of radical movements citado en Javaloy Federico, *Psicología del fanatismo*. Tesis doctoral no publicada, Universidad de Barcelona, Barcelona, 1982.

Blanco Moro Víctor "El ciudadano americano pagará el doble de interés por su deuda que el europeo" en *El economista*, 09/05/2021. Disponible en:

<https://www.eleconomista.es/mercados-cotizaciones/noticias/11203428/05/21/El-ciudadano-americano-pagara-el-doble-de-interes-por-su-deuda-que-el-europeo.html> [02/10/2022].

Bobbio Norberto, *El futuro de la democracia*, FCE, México, 1986.

Daros William, "Una educación para un futuro mejor en la concepción de Richard Rorty" en *Philosophica*, 16(1), 2004, pp. 31-46.

Del Águila Rafael, "El caballero pragmático: Richard Rorty o el liberalismo con rostro humano" en *Isegoría*, No. 8, 1993, pp. 26-48.

Delors Jacques “La educación o la utopía necesaria” en Delors Jacques (comp.). La educación encierra un tesoro, informe a la UNESCO de la Comisión Internacional sobre la Educación para el siglo XXI, UNESCO, 1996, p. 16.

Dewey John “Democracia creativa: la tarea que tenemos por delante” en *La democracia como forma de vida*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2017.

Dewey John, “¿Qué es la democracia?” en *La democracia como forma de vida*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2017.

Dewey John, “Cristianismo y democracia” en *La democracia como forma de vida*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2017.

Dewey John, “El desafío de la democracia a la educación” en *La democracia como forma de vida*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2017.

Dewey John, “Filosofía y democracia” en *La democracia como forma de vida*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2017.

Dewey John, “La ética de la democracia” en *La democracia como forma de vida*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2017.

Dewey John, “Libertad académica” en *La democracia como forma de vida*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2017.

Dewey John, “Una crítica de la civilización norteamericana” en *La democracia como forma de vida*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2017.

Dewey John, *Democracia y educación*, Ediciones Morata, Madrid, 1998, p. 20.

Dewey John, *La opinión pública y sus problemas*, Ediciones Morata, Madrid, 2004.

Dewey John, *Naturaleza humana y conducta*, FCE, México, 2014, p. 253.

Dewey John, *The influence of Darwin on philosophy, and other essays in contemporary thought*, Perlego, 2016

Eco Umberto, *Contra el fascismo*, Lumen, Buenos aires, 1995.

Escámez Navas Sebastián, *El pensamiento liberal contemporáneo sobre la tolerancia. Autores orígenes y contextos*, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, 2014.

Figuroa Maximiliano, Rorty: Lenguaje, metáfora y política en *Pensamiento*, Vol. 70, No. 262, 2014.

Gamero Cabrera Isabel, "Richard Rorty, o la posibilidad de un etnocentrismo universal" en *Hybris: revista de filosofía*, Vol. 2, No. 1, 2010, pp. 27-43.

García-Lorente José Antonio, *Richard Rorty: una alternativa a la metafísica occidental*, Laertes, Barcelona, 2021.

Geertz Clifford, *Los usos de la diversidad*, Paidós, Barcelona, 1996.

Gil Tamara "Universidades en Estados Unidos: las enormes deudas de hasta US \$ 1 millón en el país más rico del mundo" en *BBC News*, 22/06/2020. Disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-51540091> [02/10/2022].

Gómez Daniel Domingo, "Los cantores africanos. Llegada y recepción del blackface minstrelsy en la segunda mitad del siglo XIX en Chile" en *revista musical chilena*, No. 235, 2021, pp. 152-176.

Guichot Reina Virginia, *La democracia como modo de vida: ¿La última cruzada del siglo XX?: Reflexiones a partir de la teoría moral de John Dewey*, 2009, Disponible en: <https://revistascientificas.us.es/index.php/Cuestiones-Pedagogicas/article/download/10166/8965/31112>. [05/04/2021].

Hegarty Stephani "Coronavirus en México: los pueblos se niegan a vacunarse contra la covid-19" en *BBC*, 21/07/2021. Disponible en <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-57913890> [22/09/22]

Hosken Andrew & Kasapi Albana (14 de noviembre de 2017) "Qué es la venganza de sangre que afecta a decenas de familias en un país de Europa" en *BBC*. Disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-41961251> [22/08/20].

James William, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Madrid, 1994

James William, *Pragmatismo: un nuevo nombre para viejas formas de pensar*, Alianza Editorial, Madrid, 2000

Javaloy Federico, *Psicología del fanatismo*. Tesis doctoral no publicada. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1982.

Jiménez Peña Gabriel, Con Rorty contra Rorty: De la tolerancia a la solidaridad en *Filosofía UIS* vol. 14, no. 1, 2015, pp. 45-53. DOI: <https://doi.org/10.18273/revfil.v14n1-2015002>.

Kuhn Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de cultura económica, México, 2019.

Lippmann Walter, *The phantom public*, Wilder Publications, Saint Paul, 2021.

Michel Matthias & Doerig Adrien “A new empirical challenge for local theories of consciousness”, en *Mind & Language*, vol. 37, No. 5, 2022, pp. 840-855. <https://doi.org/10.1111/mila.12319>.

Montaigne Michel, *Ensayos*, Santillana, México, 2014

Morin Edgar, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, UNESCO, Paris, 1999.

Mougan Rivero Juan Carlos, “Dewey: el significado democrático de la primacía de los hábitos” en *Daimon Revista internacional de filosofía*, No. 68, 2016, p. 87. DOI: <https://doi.org/10.6018/daimon/212671>.

National Center for Education Statistics, Undergraduate Enrollment. Condition of Education. U.S. Department of Education, *Institute of Education Sciences*, 2021, Disponible en: <https://nces.ed.gov/programs/coe/indicator/cha/undergrad-enrollment> [15/12/2022].

Navarro Vincenç, “¿Existe fascismo en España?” En *El país*, 30/06/2002. Disponible en: https://elpais.com/diario/2002/07/01/catalunya/1025485643_850215.html [16/08/22].

Niebles Reales Eleucilio “La educación como agente del cambio social en John Dewey” en *Historia Caribe*, No. 10, 2005, pp. 25-33.

Nussbaum Martha & Cohen Joshua (comp.). *Los límites del patriotismo*, Paidós, Barcelona, 1999.

Obarrio, Juan Manuel, & Procupez, Valeria., *Los nuevos movimientos sociales en América Latina: Ciencias sociales*, Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología, Buenos Aires, 2007.

Ojeda Jesús, Singularidades y contradicciones en la solidaridad liberal de Richard Rorty en *Episteme*, vol. 33, No. 2, 2013.

Pablo Ballesteros Juan Carlos, "La educación en Richard Rorty" en *TOPICOS* Revista de filosofía de Santa Fe, No. 7, 1999, p. 25-41.

Percy Jennifer "Trapped by the 'Walmart of Heroin'" en *The New York Times Magazine*, 10/10/2018. Disponible en: <https://www.nytimes.com/2018/10/10/magazine/kensington-heroin-opioid-philadelphia.html> [02/10/2022].

Popper Karl, "Tolerancia y responsabilidad intelectual" en *En busca de un mundo mejor*, Paidós, Barcelona, 1996.

Ramírez Juan José, "Educación, sentimientos y solidaridad en la comunidad democrática liberal de Richard Rorty" en *Diálogos pedagógicos*, vol. 14, No. 27, 2016. pp. 45-55.

Rorty Richard, "The danger of over-philosophication: reply to Arcilla and Nicholson" en *Educational Theory*, vol. 1, No. 40, 1990, pp.41-44.

Rorty Richard & Habermas Jürgen, *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007.

Rorty Richard, "La primacía de la democracia frente a la filosofía" en *Sociológica*, vol. 2, No. 3, 1987. Disponible en: <http://www.sociologicamexico.azc.uam.mx/index.php/Sociologica/article/view/1078> [05/01/23].

Rorty Richard, *Consecuencias del pragmatismo*, Tecnos, Madrid, 1996.

Rorty Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991.

Rorty Richard, *Cuidar la libertad*, Trotta, Madrid, 2005.

Rorty Richard, *El pragmatismo, una versión*, Ariel, Barcelona, 2000

Rorty Richard, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Paidós, Barcelona, 2014.

Rorty Richard, *Filosofía como política cultural*, Paidós, Madrid, 2010.

Rorty Richard, *Forjar nuestro país*, Paidós, México, 1999

Rorty Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 2016.

Rorty Richard, *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, Barcelona, 1996.

Rorty Richard, *Pragmatismo y política*, Paidós, Barcelona, 1998.

Rorty Richard, *Una ética para laicos*, Katz editores, Buenos Aires, 2009.

Rorty Richard. *Filosofía y futuro*, Gedisa, Barcelona, 2020.

Rowlatt Justin & Gerken Tom “La filtración que revela el lobby de gobiernos por cambiar un informe clave sobre cambio climático antes de la COP26” en *BBC News*, 21/10/2021. Disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-58990682> [02/10/22].

Royo Hernández Sebastián, “Sobre la distinción de Richard Rorty entre filosofía sistemática y filosofía edificante” en *A Parte Rei*, 2007. Disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/royo50.pdf> [15/01/23].

Russell Bertrand, *La conquista de la felicidad*, Debolsillo, México, 2019.

Saharrea Juan Manuel & Viale Claudio Marcelo, “Pragmatismo, método y educación: Dewey y Rorty acerca de How We Think” en *Análisis filosófico*, vol. 41, No. 2, 2021, p. 197-229.

Servín Rodríguez Christopher Alexis, “La evolución del crimen de lesa humanidad en el derecho penal internacional” en *Boletín mexicano de derecho comparado*, Vol. 47, No. 139, 2014. pp 209-249. DOI: [https://doi.org/10.1016/S0041-8633\(14\)70505-8](https://doi.org/10.1016/S0041-8633(14)70505-8)

Sohn Emily, “Decoding consciousness” en *Nature*, Vol. 571, No. 2, 2019, DOI: <https://doi.org/10.1038/d41586-019-02207-1>

Suckiel Ellen K., *The pragmatic philosophy of William James*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1982.

The Economist Intelligence Unit Limited (2022). *Democracy Index The China Challenge*. Disponible en: https://pages.eiu.com/rs/753-RIQ-438/images/eiu-democracy-index-2021.pdf?mkt_tok=NzUzLVJJUS00MzgAAAGCgy-w6hk2IF_vT4IQ91UVQ_laRb8r8cikpBPHo_DNz49c4my3i3d1srYOpGPWuHXSMp8yDf-1Xw2N3vBCd42WJ0boKY6UJEMywsMHgnx1sHC7yg [15/01/23].

Truchero Díaz Javier, “Rorty y la solidaridad” en *Anuario de Filosofía del derecho*, No. 25, 2009, pp. 385-406. Disponible en: https://www.boe.es/biblioteca_juridica/anuarios_derecho/abrir_pdf.php?id=ANU-F-2008-10038500408_ANUARIO_DE_FILOSOF%3%8DA_DEL_DERECHO_Rorty_y_la_solidaridad#:~:text=Para%20Rorty%2C%20no%20hace%20falta,el%20dolor%20y%20el%20sufrimiento [15/01/23].

Westbrook Robert, *John Dewey and American Democracy*, Cornell University Press, Ithaca, 2015.