

Filosofía y contingencia en Richard Rorty

Francisco Javier Méndez Pérez

Doctor en Filosofía

IES Madrid-Sur

Resumen

El filósofo norteamericano Richard Rorty propone una filosofía de la contingencia como forma de aceptar un mundo sin esencias. Para ello la filosofía debe renunciar a la búsqueda del conocimiento por la esperanza y aceptar que vivimos en un mundo complejo y multicultural sin posibilidad de encontrar universales interculturales. A lo único que podemos aspirar es a confiar en que el futuro será mejor que el pasado. En este sentido, el papel de la filosofía se asemeja más a la literatura que a una disciplina científica. La nueva filosofía no intenta ser una solución a la crisis de la razón sino su superación en lo que él llama el *neopragmatismo*, que implica dos actitudes fundamentales: la aceptación de la contingencia y la reconstrucción del sujeto moral de la Modernidad como un individuo liberal e ironista. Es de esta manera, según Rorty, como el pragmatismo se sitúa así en la culminación del pensamiento ilustrado que recoge lo mejor de las dos tradiciones más importantes de la filosofía contemporánea: el romanticismo y el positivismo.

Palabras clave: *pragmatismo, neopragmatismo, posmodernidad, contingencia, ironía, Rorty*

Abstract:

The American philosopher Richard Rorty encourages a philosophy of contingency as a means of accepting a world without essences. Accordingly, Philosophy must substitute hope for knowledge and accept we live in a complex, multicultural world with no possibilities of finding universal, intercultural values. We have to trust in that the future will be better than the past. Therefore, the role of Philosophy is closer to Literature than to Science. The new philosophy abandons its objective of being a solution to the crisis of reason but it tries instead to supersede Modernity and become what Rorty calls the *neopragmatism*. This implies two different attitudes: the assumption of contingency and the rebuilt of the modern moral agent as a liberal-ironist self. For Rorty, the pragmatism means the final stage of the Enlightenment —thought from a different point of view, as the result of two traditions of modern philosophy: the Romanticism and the Analytic Philosophy.

Key words: *pragmatism, neopragmatism, postmodernity, contingency, ironism, Rorty*

Filosofía y contingencia en Richard Rorty

Francisco Javier Méndez Pérez

Doctor en Filosofía

IES Madrid-Sur

1. Universidad Andres Bello – Universidad Complutense de Madrid

Planteamiento

Junto a la crisis de la filosofía que desde Nietzsche se ha instalado en el mundo académico e intelectual occidental se ha desarrollado, paralelamente, un proceso de destrucción de los centros que daban unidad y fundamento a la cultura: la tierra como centro del universo, el hombre como centro de la naturaleza y la conciencia como centro de la moral. Esta crisis ha venido a denominarse como una crisis de la Modernidad o de la razón moderna para ser más exactos y que se concebiría, básicamente, como la convicción de que no podemos confiar en un progreso indefinido de la racionalidad que tiene su traducción material en la historia, como así creyó la filosofía marxista.

La respuesta a esta supuesta crisis de la razón han sido los tres grandes paradigmas del siglo XX: la fenomenología, el marxismo y la filosofía analítica que han derivado en lo que se ha venido en llamar últimamente como el desafío posmetafísico provocando una serie de respuestas como el neopragmatismo, la teoría posmarxista de la acción comunicativa, la filosofía del cuerpo de la escuela neofenomenológica, la crítica textual deconstructivista y la estética neocínica de lo cotidiano (Sloterdijk, 2010 pág. 132). El nexo común de todas estas corrientes es la crítica al esencialismo latente en el proyecto ilustrado como núcleo de la Modernidad. Los filósofos posmodernos defienden una filosofía menos preocupada por buscar seguridades y universales y consideran que la Modernidad no es una continuación secularizada del escolasticismo sino un proceso deconstructivo del sujeto racional moderno y de las esencias universales: las ideas, la razón, la ley moral, el trabajo, la historia o cualquier cosa que trascienda lo meramente humano.

El filósofo norteamericano Richard Rorty va a entrar de lleno en este debate de la crisis de la Modernidad desde lo más profundo de la tradición analítica. Una filosofía que se había instalado en las universidades estadounidenses desde el final de la Segunda Guerra Mundial y heredera de los postulados del Círculo de Viena. Uno de los puntos centrales del programa de dicha filosofía era el fin de la especulación del «sin sentido» o, en otras palabras, el fin de la Metafísica. Por tanto, no puede extrañarnos que el mismo Rorty —educado y formado en dicha tradición— se apuntase a dicho programa de disolución aunque en el camino acabase igualmente con la misma filosofía analítica que, en un principio, le había dado cobijo.

El planteamiento de la crítica a la Modernidad va a enfocarse en torno a tres problemas fundamentales que, según Rorty, constituyen el núcleo de la tradición cartesiano-kantiana, y que ya expone en el libro que le dio fama y atención: *La filosofía y el espejo de la Naturaleza*.¹ A saber:

1. El problema de la conciencia, que trata la cuestión de la teoría representacionista de la mente humana y de la verdad como objetividad.
2. El problema de la personalidad, que gira en torno a la libertad y la responsabilidad moral.
3. El problema de la razón, que enlaza con el problema de la existencia de verdades universales y de algo así como la humanidad o una comunidad universal.

Según Rorty, esta crítica debe dejar paso a un nuevo momento o paradigma filosófico, como una nueva forma de hacer filosofía, a la que llama la posmetafísica o la política cultural, y cuyo núcleo es la aceptación de la contingencia en todos los ámbitos del ser y la negación del cualquier seguridad o anclaje más allá del hombre mismo, y específicamente, del lenguaje.

Al hilo de esta nueva propuesta filosófica surgen tres preguntas que son las que vamos a intentar contestar:

1. ¿Es posible reconstruir el sujeto moral de la Modernidad que se ha venido abajo en la filosofía contemporánea? Esta pregunta alude directamente a la cuestión que Habermas planteara sobre si en nuestras sociedades complejas posindustriales es posible construir identidades racionales. O lo que es lo mismo, la posibilidad de otra forma o —como dice J. Muguerza(2009)— avatar de la razón llamada la razón comunicativa o dialógica.
2. ¿Es posible una ética sin conciencia? Esta pregunta implica directamente al problema de la responsabilidad moral que se habría disuelto junto a la conciencia del sujeto de la Modernidad.
3. ¿Es posible una comunidad plural? Es la cuestión si podemos abordar sociedades constituidas bajo criterios racionales y no bajo intereses personales o económicos o de cualquier otro tipo. El problema de algo así como una ética universal.

La propuesta filosófica de la contingencia como salida a esa crisis de la razón se encuentra, según Rorty, en la reconstrucción del sujeto racional moderno como un sujeto ironista y liberal que nos permita una nueva imagen no metafísica de la filosofía en un mundo sin esencias. El ironismo se convierte así en el eje vertebrador del pensamiento rortiano. En efecto, como veremos, la contingencia del yo se traduce en la creación de la ironista liberal que permite, por un lado la renuncia a la epistemología y a la conciencia como base de nuestra moral y, por otro lado, adoptar un lenguaje contingente que facilite vivir sin buscar ningún fundamento en una comunidad

¹Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979. (Trad.), *Filosofía y el espejo de la naturaleza*. Cátedra, 1989.

contingente.

En aras de la brevedad y simplificación voy a limitarme, desde el giro lingüístico y la crítica que Rorty hace a la filosofía cartesiano-kantiana, a un recorrido por los tres problemas de la filosofía tradicional que Rorty plantea (que se corresponden con las tres contingencias del lenguaje, el yo y la comunidad) para terminar en la propuesta del nuevo paradigma de Rorty como política cultural y pasar seguidamente a las consecuencias que se derivan de la aceptación de tal paradigma.

2. El giro lingüístico

A partir del giro lingüístico —término acuñado por Gustav Bergman, pero que el mismo Rorty se va a encargar de divulgar y popularizar— Rorty recoge toda la tradición del pensamiento analítico y pragmático que junto a la tradición hermeneútica va a elaborar su propio neopragmatismo.

El «giro lingüístico» representa el momento crucial en el que la filosofía del siglo XX torna su mirada hacia el lenguaje como solución a los problemas filosóficos. Esta preocupación por el lenguaje se realiza bajo tres perspectivas o modos de hacer filosofía:

1. El positivismo lógico y la filosofía analítica
2. El pragmatismo
3. La hermenéutica y la deconstrucción.

Para los positivistas, lo más importante eran las nociones de forma y sintaxis lógica del lenguaje que representaban la forma y estructura de lo real —siguiendo los postulados del primer Wittgenstein—. De esta manera, su obsesión será la búsqueda de un lenguaje perfecto y el mantenimiento de la verdad como correspondencia basada en un concepto de experiencia como «lo dado por los sentidos».²

El pragmatismo había iniciado un camino diferente preocupándose fundamentalmente del lenguaje como significado. James, Peirce y Dewey se ocuparon de la naturaleza significativa de las palabras que llevaban a considerar la experiencia como interpretación o creación de la mente humana a través de palabras que se acercan al mundo exterior cargadas de significados culturales y ocultos que hay que descifrar (En este movimiento podríamos incluir, aunque desde una disciplina totalmente distinta, al psicoanálisis de S. Freud).

Al mismo tiempo, las nuevas corrientes hermenéuticas y deconstructivas en Europa —siguiendo al segundo Wittgenstein— empezaron a fijarse en el uso que hacemos del lenguaje. Las palabras se empezaron a contemplar

² Es importante hacer notar la importancia que los conceptos de soberanía y representación tenían en la filosofía positivista, pues permitían, como diría Rorty, mantener «la propiedad» de las palabras (el discurso) por el sujeto y mantener «el contacto con la realidad» de las palabras con las cosas (véase diapositiva 1).

como herramientas para hacer cosas. De esta manera, la palabra se independizó de la función meramente descriptiva —función que el positivismo consideraba la esencial— para establecer una nueva realidad determinada por los vocabularios, es decir, por las relaciones que se establecen entre las palabras dentro de las oraciones. Lo importante no era descubrir la correspondencia de los vocabularios con la realidad sino las posibilidades que los nuevos vocabularios abren para enfrentarnos a esa realidad.

El mismo Dewey ya consideraba el lenguaje no sólo como una red de significados sino también como una forma de relacionarse dos seres que presupone una organización social (Mead).³ Y a partir de esta concepción del lenguaje de Dewey, Quine, Davidson y Sellars van a terminar con lo que se ha llamado los tres dogmas del empirismo (el significado como referencia, la distinción analítico-sintético y la distinción entre esquema y contenido o explicación y justificación), que constituían el núcleo de reflexión de la filosofía analítica. El resultado final fue que se empezara a considerar la filosofía no como un conjunto de problemas sino como un conjunto de textos.

El giro lingüístico significó ese cambio de preocupación de la experiencia por el lenguaje que se venía fraguando desde el siglo XIX. Paralelamente, el lenguaje se había venido asociando y equiparando con racionalidad, llegando a una concepción de la filosofía como reflexión en torno a la razón. En su intento de minimizar este giro racionalista de la filosofía, Rorty lo califica como *una tempestad en la tetera académica* y propone a cambio su propio giro *hermenéutico-narrativo* hacia la contingencia que consiste en tres movimientos: la contingencia del lenguaje, del yo y de la comunidad.⁴

3. La imagen davidsoniana de la filosofía

Según Rorty, la concepción de la lengua de Davidson va a permitir esta transformación de la imagen tradicional de la filosofía que Rorty atribuía a Descartes y Kant. Davidson considera que una lengua es un mecanismo que nos pone en guardia ante cierta clase de organismos. La relación del lenguaje con el mundo no es una relación de correspondencia, sino una relación causal. El origen del lenguaje está en la interacción de unos organismos con otros, no en la naturaleza externa. Así es como se deshace la relación representacionista del mundo y como el lenguaje ocupa el lugar que la mente y la conciencia ocupaban en la filosofía cartesiano-kantiana. Con esta imagen del lenguaje como mecanismo, Rorty se deshace de la imagen del lenguaje como un espejo que capta la realidad, la

³ Recordemos que Dewey coincidió con Mead en la Universidad de Michigan.

⁴ La originalidad de Rorty es que relaciona en una misma línea evolutiva filosófica a Emerson, Dewey, James, Hook, Morris y Mead con autores tan diversos como, Nietzsche, Heidegger y Wittgenstein, Quine, Davidson, Brandon, Foucault y Derrida. La crítica a la modernidad que hace Rorty en realidad es la reordenación de los elementos que marquen una posibilidad distinta de la modernidad que lleva hasta la filosofía racionalista. Rorty prefiere una alternativa que incluya el romanticismo como un movimiento opuesto al universalismo, según la línea de pensamiento que defendía I. Berlin (Berlin, 2004 pág. 96). Cfr. Rorty, R., «Is Natural Science a Natural Kind?», en *Objectivity, Relativism and Truth*, nota a pie de página, pág. 62, Cambridge University Press, 1991. Hay traducción al castellano, *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona: Paidós, 1993; y *Contingency, Irony and Solidarity*, CUP, 1989, traducción española en *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona: Paidós, 1991.

traducción de la metáfora cartesiana del ojo de la mente y, al mismo tiempo se acaba con la idea de la existencia de un sujeto central, autónomo e independiente del mundo. La idea del sujeto se sustituye por una nueva concepción del «yo» como fruto de nuestra interpretación del mundo al interactuar con él lingüísticamente. Ahora, el Yo, *self*,⁵ es parte del mundo y puede verse como un organismo más del universo y superar así el dualismo sujeto-objeto. El yo no tiene la obligación de conocer el mundo tal y como es en realidad. Es de esta forma como se acaba con la epistemología, con la necesidad de llegar a la verdad. La experiencia ya no se constituye alrededor de los datos que llegan a la conciencia procedente del mundo exterior a través de los sentidos sino que todo lo que nos llega del exterior se adquiere mediante el uso de un instrumento especial que posee la especie humana: el lenguaje. Es así como **la experiencia se ha convertido en lenguaje** la verdad en metáfora. El lenguaje aparece ahora como una colección de metáforas y vocabularios alternativos.

4. La disolución del yo

El resultado de acabar con la imagen platónica, cartesiana y kantiana de la filosofía es el modelo *fisicista no reductivo* que ilustra la disolución del yo de la modernidad que lleva a cabo la filosofía de la segunda mitad del siglo XX.

La disolución del yo se lleva a cabo en varios puntos:

1. Eliminar la existencia de un Yo verdadero como esencia o alma del hombre. Esto implica acabar con la imagen del fantasma dentro de la máquina que Descartes había transmitido.
2. Abandonar el intento de unificar las tres esferas que la filosofía kantiana había creado: lo sublime e inefable; lo moral y lo natural. ¿Cómo? Borrando las líneas que las separan y que las relacionan con el mundo exterior —entendido ahora como el cuerpo humano, átomos y vacío—, excepto la causación.
3. El «yo» está dentro de un universo común con las cosas que admite una doble definición en términos mentales y físicos. El límite del individuo es su propio cuerpo y posee una habilidad para captar estados mentales como una habilidad para usar palabras. A esto es lo que se llama «conciencia». El yo es una reelaboración de una red de creencias y deseos que puede dar lugar a múltiples personalidades.⁶
4. La reconstrucción del sujeto moral.

Como consecuencia de la disolución del yo de la Modernidad surge este nuevo yo, la ironista liberal, que ahora ya no se define dualísticamente como una diferencia entre cuerpo y mente o sujeto y objeto, sino que la diferencia

⁵ La palabra *self* tiene dos significados en inglés: como yo mismo o mismidad que apela a un yo interior autoreflexivo; y como yo objetivado o «me», visto desde fuera que se identifica con el cuerpo y la mente. Es lo que William James llamaba el yo como sujeto, «spiritual me»; y el yo como objeto, «material me».

⁶ Está claro que en este punto, Rorty apunta contra el paralelismo lingüístico, una postura que intentó superar la filosofía del lenguaje.

esencial se establece entre lo público y lo privado. La parte ironista es privada y la liberal es pública.⁷

El yo se constituye como un remolino de contingencias: una madeja de narraciones contingentes cuyo nexo común es la conciencia, entendida ahora como memoria y autoreflexión de un pasado y un presente con proyección de futuro. La ironista liberal es una persona que no intenta responder a las preguntas kantianas, que no busca el autoconocimiento o descubrir su verdadera identidad escondida en lo más profundo de su corazón. El yo se hace sujeto como autocreación narrativa que va eligiendo y decidiendo, abriendo y cerrando «posibilidades de ser», es simplemente una persona que acepta la contingencia, que ha aprendido a vivir en una sociedad contingente. La condición de persona es una cuestión de grado, de cómo se describe a sí mismo y no como un asunto de todo-o-nada.⁸

Esta misma idea de la concepción del yo da lugar a la comunidad liberal. La comunidad contingente es la comunidad liberal. Una comunidad que ha dejado de creer en la búsqueda de cualquier tipo de universales o esencias y se define políticamente como una comunidad democrática que distingue lo público de lo privado como el dominio del liberal y el dominio del ironista.

Una comunidad que ha perdido esa identificación ideal de pertenencia (la comunidad sentimental y cercana de Tönnies, *la Gemeinschaft*).

En estas comunidades liberales la acusación de relativismo ha perdido su fuerza, pues «algo que esté más allá de la historia» resulta ininteligible.

Las sociedades no tienen un destino claro sino que son el fruto de sus elecciones y decisiones que producen situaciones mejores o peores. No se puede hablar de progreso sino de mejora y esperanzas liberales.

Estas comunidades liberales han perdido el sentido de la obligación moral que Kant proponía como condición para cualquier ser racional, y lo han sustituido por la benevolencia, en el repudio de la crueldad y la solidaridad. La única obligación es ensanchar el *ethos*, es decir, el nosotros-los liberales (el *we-intentions* de Sellars). No hay identificación entre moral y razón.

Confían en la tolerancia y la persuasión y en mantener la separación entre lo público y lo privado como forma de conciliar la tensión rawlsiana entre lo razonable y lo racional.

⁷ Según R. del Águila, para Rorty, los buenos son ellas, las ironistas, y los malos ellos, los liberales metafísicos. El uso del femenino para el sujeto ironista liberal parece más un guiño al feminismo, aunque algunas filósofas, como Celia Amorós, no lo compartan y critiquen duramente la filosofía de Rorty por considerar que identifica lo privado con lo femenino y lo público con lo masculino (Rorty and the tricoteuses, 1997).

⁸ De esta manera es como la persona ironista-liberal, al ser *causa-sui*, puede recuperar la responsabilidad moral y acabar con la contradicción a la que se llegaba en un sujeto con una naturaleza o esencia previa (El yo verdadero platónico o el yo moral kantiano).

La comunidad liberal puede estar constituida por pequeñas comunidades locales o más pequeñas de pertenencia personal (lo que Salvador Giner llamaba *asociaciones*).⁹ Esta comunidad liberal es, según Rorty una comunidad de comunidades que se asemejaría a «unagran elaborada colcha multicolor hechas de viejos retales» (Rorty, 1999 p. 86).

La pérdida del mundo, del yo y de la comunidad ideal o esencial que Rorty dibuja lleva directamente al núcleo de su pensamiento: **la contingencia**.

5. La contingencia.

En la contingencia ocurre lo siguiente:

1. El cambio axiológico de la verdad por la solidaridad.¹⁰ Este cambio implica:
 - a. La solidaridad se ha convertido en el punto de unión entre el individuo y la comunidad, pues ambos defiende que hay que mejorar la suerte de los más desfavorecidos y evitar el dolor innecesario. Pero la solidaridad se ejerce de manera distinta en el ámbito privado y en el público. Nuestras aspiraciones privadas no tienen por qué coincidir con las propuestas morales y sociales que propongamos en lo público. En la esfera de lo público debemos renunciar al lenguaje filosófico por un lenguaje político, más pragmático, lenguaje que se traduce en cursos de acción política. De hecho, la solidaridad es una cuestión pública, una preocupación por los otros, los que han tenido peor suerte. «La solidaridad es para los grupos lo que el respeto es para el individuo» (Rorty, 2007 pág. 168).
 - b. La sustitución de la historia como necesidad por la historia como azar y contingencia.¹¹
 - c. El abandono de la moral concebida como valores universales.
 - d. El progreso moral se entiende como la adquisición de una mayor solidaridad y no en términos kantianos, como un avance de la razón humana.
2. Aparece un nuevo sujeto como la ironista-liberal que quiere cambiar conocimiento por esperanza, que lo lleva a cabo de la siguiente manera:
 - a. Como ironista, sustituye la soberanía que el sujeto ejercía sobre la mente o el lenguaje por la persuasión.

⁹ para las cuales se utiliza comúnmente la palabra alemana de Tönnies, *la Gesellschaft*, que designa a las comunidades de interés común: sindicatos, clubes, asociaciones profesionales... (Giner, 2010 pág. 384).

¹⁰ Cfr. Bello, G. (Richard Rorty: Democracia y filosofía. Diálogo con Gabriel Bello Reguera, 1992) y (Rorty y el pragmatismo, 2000).

¹¹ Asunto que recuerda y tiene paralelismo indudables con la idea de «La suerte moral» de B. Williams.

- b. Como liberal, sustituye la representación del mundo mediante las palabras por la confianza, como un sentimiento de que ahora estamos mejor que antes y estaremos mejor en el futuro que ahora.
3. El cambio de una concepción unitaria del lenguaje por los vocabularios alternativos. Los vocabularios son colecciones de metáforas que:
 - a. son herramientas que nos permiten enfrentarnos con éxito a las diversas parcelas de la realidad dentro de una misma comunidad.
 - b. Son vocabularios contextuales, de comunidades que comparten un conjunto de creencias, deseos y convicciones.
4. La concepción de la libertad como el reconocimiento de la contingencia: la finitud y fragilidad del mundo, el hombre y la sociedad que se expresa mediante lenguajes finitos y cambiantes. Lenguajes que sólo pueden aspirar a participar en la conversación de la humanidad.¹²

La aceptación de la contingencia implica en definitiva la aceptación de la filosofía como política cultural.

6. La política cultural

La política cultural se sustenta en tres ejes principales:

1. **El antirepresentacionalismo** que significa:
 - a. La solidaridad, que no conviene identificar con la «humanidad como tal» sino como sensibilidad hacia el dolor y la humillación de otros.
 - b. La filosofía se ha convertido en literatura y ya no acoge las verdaderas aspiraciones de conocimiento del espíritu humano, de conocer el mundo tal y como es. Es el fin de la filosofía como epistemología. La filosofía se puede recuperar como conversación e incorpora nuestras ansias de perfección como forma de incrementar el bienestar social en una sociedad plural. El objetivo de la filosofía es el cambio cultural: **«encontrar nuevas formas de ayudarnos a superar el pasado para crear un futuro humano mejor».** Cambiar conocimiento por **esperanza.**
 - c. Universo posideológico: No hay diferencia entre hecho y valor o conocimiento y creencia.

¹² Siguiendo a Hegel y Whitehead para quienes la existencia de la contingencia es la condición de posibilidad de la libertad.

2. El antifundamentalismo:

- a. Es imposible una ética universal: no hay posibilidad de encontrar un fundamento trascendental para la ética. Solo podemos aceptar una sensibilidad moral.
- b. El ironismo. El filósofo es ironista, es decir, pertenece a la parte privada. Es un intelectual romántico. Su función consiste en la crítica cultural. Es un negociador entre generaciones o tradiciones que trata de reconciliar lo viejo con lo nuevo (Dewey).
- c. No podemos aspirar a salvar las contradicciones entre lo privado y lo público. La moral pertenece al ámbito privado y la acción política al público. En este sentido Rorty hace una distinción entre movimientos y campañas que resulta interesante: en lo privado podemos defender nuestras ideas dentro de grandes movimientos generales, pero en lo público es mejor comprometerse en campañas, en acciones concretas, por las situaciones reales de las personas, por fines específicos, acciones limitadas que pueden tener éxito o fracasar.

3. El antiautoritarismo:

- a. El liberalismo: Priorizar la libertad sobre la verdad y la obligación moral.
- b. La lealtad recíproca: Se trata de ensanchar el *ethos*, los nosotros-liberales en un sentimiento de patria, es decir, una relación sentimental con nuestro grupo próximo, “los nuestros” y es con respecto a ellos como podemos sentirnos responsables porque es ante ellos que tenemos que justificar nuestras acciones y las consecuencias que se derivan de ellas. La responsabilidad solo puede asumirse con respecto a una comunidad particular de la que uno se sienta miembro y no ante una comunidad ideal. La responsabilidad no está en el cumplimiento del deber.
- c. Racionalidad es sinónimo de cultura y tolerancia, un conjunto de hábitos compartidos de acción que buscan el consenso intersubjetivo.
- d. Significa el final de la filosofía porque en el ámbito público la democracia es prioritaria a la filosofía. El lenguaje público es un lenguaje en términos políticos. La filosofía tiene que ser edificante y no sistemática, propone nuevos vocabularios que estimulen la imaginación y no teorías. Una conversación sin pretensiones teóricas.

Como elementos comunes habría que añadir lo siguiente:

- Dejar de pensar en términos dualistas de realidad-apariencia, mente-cuerpo o intelecto-ciencia.
- La apuesta por esta cultura posfilosófica no debería significar la renuncia a la utopía social, a la búsqueda de la Buena Sociedad Global.

7. Las consecuencias de la contingencia

Las consecuencias de la contingencia rortiana las vamos a analizar por separadamente en relación a las tres contingencias que Rorty considera esenciales para su política cultural: la contingencia del lenguaje, la contingencia

del yo y la contingencia de la comunidad. Estas consecuencias, además, las vamos a poner en relación con las tres formulaciones del imperativo kantiano según el análisis que J. Rawls hace en sus *lecciones sobre historia de la filosofía moral* ((Rawls, 2007 págs. 211-273). Esto nos permitirá responder a las tres preguntas que nos hacíamos al principio.

Empecemos, pues, planteando las consecuencias que llevan las tres contingencias a las que Rorty ha llegado para ver la naturaleza de los problemas que surgen.

Primer problema: la contingencia del lenguaje implica que perdemos la conciencia del mundo. El mundo se nos pierde como entidades esenciales para convertirse en átomos y vacío con los que mantenemos una pura relación causal. Esto implica, como es obvio que debemos olvidarnos de algo así como la ontología: intentar contestar a la pregunta clásica de «qué es lo que hay». El problema que plantea esta cuestión es si en un mundo que ha perdido las esencias podemos todavía aspirar a la universalidad que nos remite directamente a la primera formulación del imperativo categórico kantiano.

Segundo problema: la contingencia del yo implica que perdemos el sujeto moral racional autónomo que la Modernidad exigía para la posibilidad de misma moralidad como un conjunto de normas que se traducen en derechos y deberes que debemos respetar. Esta contingencia plantea el problema de si todavía podemos aspirar al bien y la justicia, problema que nos remite a la tercera formulación kantiana de su imperativo, la autonomía del hombre como legislador universal.

Tercer problema: la contingencia de la comunidad implica la imposibilidad de mantener un vocabulario filosófico en el ámbito de lo público, un vocabulario compartido por cualquier comunidad. Según Rorty no hay posibilidad de mantener un discurso más allá de las propias creencias y convicciones, con lo cual la metafísica se vuelve imposible. Este problema nos remite directamente a la importancia de los contextos que se relaciona con la dignidad del ser humano en la segunda formulación del imperativo kantiano.¹³

El primer problema se aborda desde la separación que Rorty hace de la lengua y el mundo lo que le permite zafarse de la objetividad para sustituirla por la intersubjetividad, pero a diferencia de la propuesta Habermasiana, el consenso fruto de esta intersubjetividad no puede aspirar a la universalidad sino que tiene que limitarse a la propia comunidad que genera los consensos. Rorty apunta aquí a evitar que la ciencia como discurso privilegiado sobre la realidad pueda ocupar el lugar que la religión y la metafísica ocuparon en otras épocas. La idea es que ningún discurso puede aspirar a la verdad sino tan solo al éxito de su utilidad. Obviamente si no hay lenguajes

¹³ Analizamos ahora estos problemas con más detalle. Pero antes hay que aclarar que de la misma manera que las formulaciones del imperativo categórico son distintos puntos de vista de una misma ley, estos problemas son distintos puntos de vista de un mismo problema, que, en resumidas cuentas, es el problema de la razón. Estos puntos de vista son: desde el hombre individual, desde lo colectivo y como diría Putnam, desde el punto de vista del ojo de dios o, en palabras de Nagel, desde el punto de vista de ningún sitio.

privilegiados, el lenguaje moral no puede tampoco, por los mismo que decíamos antes, aspirar a ser la expresión de una moral, conjunto de valores, objetivos o universales para cualquier ser racional. En este sentido la moral no es más que un código que aprendemos a usar dentro de nuestra propia comunidad, de la misma manera que aprendemos un idioma extranjero. No hay un lenguaje moral universal, algo así como un esperanto moral, sino que cada comunidad se expresa con sus propios códigos (las esferas de justicia de Walzer). No hay posibilidad de un interculturalismo sino que debemos confiar más en la integración mediante lapersuasión: el multiculturalismo.

El segundo problema es el problema de si es posible la existencia de un sujeto como agente moral en donde el lenguaje ha dejado de ser el resultado de individuos reconocidos como autónomos, es decir, individuos con identidad. Como hemos visto el modelo fisicalista no reductivo de Rorty hace imposible la existencia de un yo dotado de una naturaleza esencial, es decir, de una identidad propia que podamos descubrir dentro de nosotros. Esto implica la imposibilidad de mantener un vocabulario moral racional, como descubrimiento. No hay obligaciones sino descripciones que podamos hacer de nosotros mismos. El lenguaje moral nos ayuda a construirnos moralmente no a descubrirnos como realmente somos. La aspiración al bien y a la justicia puede ser un asunto personal o público. Debemos evitar en lo posible traspasar nuestras aspiraciones privadas al dominio público pues pueden terminar en convertirse en dogmatismos peligrosos. Es la imposibilidad de situarnos en la posición de ese legislador universal kantiano. El espacio público se convierte en un espacio desideologizado. El peligro, es que este espacio se convierta en un espacio de evasión y no de pensamiento y emancipador. En este espacio la manipulación sería mucha más fácil y efectiva, en el cual los sujetos alienados, ahora desidentificados, serían fácilmente manipulables.¹⁴

El tercer problema es si podemos aspirar a hablar a una comunidad universal o estamos encerrados en nuestros contextos culturales de los que no podemos salir. Es el etnocentrismo de Rorty. No hay vocabularios privilegiados. Todos están a un mismo nivel, incluso la filosofía que se ha convertido en literatura. El progreso moral no es una cuestión de ir incrementando nuestra racionalidad sino de disminuir el prejuicio y la superstición. El vocabulario filosófico puede ayudar en la educación de la tolerancia y la solidaridad pero eso no significa que esté en contacto con algo así llamado razón. El discurso moral no es ni más ni menos racional sino un instrumento para conseguir lo que queremos. Las sociedades son producto de nuestras elecciones y la mayoría de las veces de la suerte y el acierto y para ello la imaginación y la esperanza en un futuro mejor son mejores armas que la creencia en algo así como la racionalidad. La filosofía como literatura, que ofrezca modelos y formas imaginativas de llegar a ser, es mucho más efectiva para llegar a la utopía social, a la buena sociedad global. Según Rorty no necesitamos conceptos abstractos como la Humanidad o los Derechos Humanos, que en Kant expresaban la dignidad del hombre, para ser sustituidos por el respeto y el repudio al dolor y la crueldad. En este escenario la filosofía pierde toda su función pública como un discurso de emancipación del hombre para refugiarse en la esfera privada como un divertimento. Aquí, desde mi punto de vista, significa la pérdida de la filosofía, pues nadie, o muy pocos, estarían dispuestos al esfuerzo que

¹⁴ Para Aranguren la identidad es el reverso de la alienación marxista. En las sociedades posindustriales actuales la alienación del proletariado consiste en que no se siente identificado con su clase.

exige una filosofía no mundana (en términos kantianos) si no tiene ninguna utilidad social al convertirla, de nuevo, en un divertimento, una manera de pasar el tiempo. O en palabras de Ortega, una diversión entendida en su doble sentido, como juego y como distracción de lo verdaderamente importante.

8. El nuevo paradigma

Como últimas reflexiones quisiera entrar en la consideración del la propuesta rortiana de un nuevo paradigma de la filosofía que supere y reemplace al viejo paradigma del giro lingüístico.

Rorty piensa, al igual que Habermas (1990 pág. 150) (2000 pág. 37), que ha habido tres paradigmas en la historia de la filosofía:

1. La metafísica: la preocupación por las cosas. Las cosas expresan el límite de la mirada humana.
2. La epistemología: la preocupación por el conocimiento. Nace el concepto que se dirige a las cosas.
3. La filosofía del lenguaje: la preocupación por la verdad. La verdad se encuentra sólo en el lenguaje. Es nuestra manera de hablar lo que define el marco de referencia en el cual es posible establecer la verdad y la falsedad.

Para Rorty el pragmatismo significa la inauguración de un nuevo paradigma que pone en el centro de la discusión la preocupación por el progreso social en el cual la utilidad y no el conocimiento o la verdad ocuparían el núcleo de la discusión. Esto implica que, situándonos de nuevo en la crisis de la Modernidad o de la razón y la actitud metafísica que pudiéramos tener ante la misma, solo caben dos posibilidades, una, sería volver a una metafísica racionalista que, en definitiva, no es más que seguir instalados en una filosofía del lenguaje preocupada por la verdad; y la otra, es el pragmatismo, como una filosofía que nos enseñe a vivir en la pluralidad y abandone la filosofía del sujeto. Esta nueva filosofía sería la política cultural como una forma de este nuevo paradigma pragmatista o neopragmatista.

Trabajos citados

Berlin, Isaiah. 2004. *Sobre la libertad*. Madrid : Alianza ensayo, 2004.

Ética y Metafísica (Una reconsideración de la cuestión). XVI Conferencias Aranguren. **Muguerza, Javier. 2009.**

41, Madrid : CSIC Instituto de Filosofía, julio-diciembre de 2009, *Isegoría*, págs. 11-68.

Giner, Salvador. 2010. *Sociología*. Barcelona : Península, 2010.

Habermas, Jürgen. 1990. *El pensamiento postmetafísico*. Madrid : Taurus, 1990.

—. **2000.** Richard Rorty's Pragmatic Turn. [aut. libro] Robert Brandon. *Rorty and His Critics*. s.l. : Blackwell

Publishing, 2000. [trad] *Isegoría*, 17 (1997).

Rawls, John. 2007. *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Barcelona : Paidós, 2007.

Richard Rorty: Democracia y filosofía. Diálogo con Gabriel Bello Reguera. **Bello, Gabriel. 1992.** 20, marzo de 1992, Claves de la razón práctica.

Rorty and the tricoteuses. **Amorós, Celia. 1997.** 3, Enero de 1997, Constellations, Vol. 3, págs. 364-376.

Rorty y el pragmatismo. **Bello, Gabriel. 2000.** 23, 2000, Doxa.

Rorty, Richard. 1999. *Philosophy and Social Hope.* Londres : Penguin Books, 1999. Traducción castellana en *El pragmatismo, una versión*, Barcelona: Ariel, 2000, pág.221.

—. **2007.** *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers.* [trad.] Tomás Fernández Auz y Beatriz Eguibar. s.l. : Cambridge University Press, 2007. Vol. 4, *Filosofía como política cultural*, Barcelona: Paidós, 2010.

Sloterdijk, Peter. 2010. *Temperamentos filosóficos.* Madrid : Siruela, 2010.