

Revista de Filosofía, N° 26-27, 1997 - 2-3, pp. 115-138

## Creencia y etnocentrismo en R. Rorty

### Belief and Ethnocentrism in R. Rorty

*Mercedes Iglesias  
Universidad del Zulia  
Maracaibo - Venezuela*

#### Resumen

El presente trabajo analiza dos conceptos: creencia y etnocentrismo en el pensamiento de R. Rorty. La creencia se analiza bajo tres perspectivas: a) creencia y verdad, donde se analizan los problemas relativos a la ontología y epistemología; b) creencia y sujeto, en la que se analiza el sujeto entendido como red de creencias y deseos; y c) la creencia de Rorty, su división entre ironía privada y esperanza liberal. Por último, el concepto de etnocentrismo es analizado como consecuencia de su posición epistemológica y como fundamento de su propuesta política.

**Palabras clave:** Creencia, etnocentrismo, sujeto, epistemología, ética.

#### Abstract

This work analyzes two concepts: belief and ethnocentrism in R. Rorty's thought. Belief is treated under three perspectives: a) belief and truth, problems relative to ontology and epistemology; b) belief and subject considered as a net of beliefs and desires; c) Rorty's belief: his division of private irony and liberal hope. Finally, ethnocentrism is analyzed as a consequence of his epistemological position and as foundation of his political proposal.

**Key words:** Belief, ethnocentrism, subject, epistemology, ethics.

## Introducción

R. Rorty se autodenomina postmoderno; su pensamiento no se encuentra de forma acabada, sino de continua creación; es polémico, y ofrece, ciertamente, una posición en torno a la cultura postmoderna. Gran parte de sus escritos está dirigida a la crítica de la metafísica y al discurso de la modernidad, otra parte de sus escritos constituye una propuesta nueva, no sólo frente a la filosofía y la ciencia, sino también en torno a la cultura.

Sostiene que el pensamiento occidental puede denominarse metafísico por cuanto éste es la búsqueda de "...una estructura centrada... el concepto de juego basado en un cimiento fundamental, un juego construido sobre la base de una inmovilidad fundamental y de una certidumbre tranquilizadora. Lo cual va más allá del alcance del juego"<sup>1</sup>. El metafísico busca así continuidades, certezas, busca la universalidad y la necesidad para dar espacio -en ese gran marco- a lo contingente, individual, discontinuo. Esta búsqueda es también ahistórica, los fundamentos deberán ser para siempre en todo espacio y en todo tiempo. Cada encuentro con los cimientos fundamentales es esencial, final, necesario. Ahora bien, estos encuentros con el cimiento fundamental sirven para todos nosotros; nosotros los humanos también tenemos un cimiento fundamental, una esencia que nos iguala, y por esto cada verdad obtenida es una verdad para todos los hombres.

"La tradición filosófica occidental concibe la vida humana como un triunfo en la medida en que transmuta el mundo del tiempo, de la apariencia, de la opinión individual en otro mundo: el mundo de la verdad perdurable"<sup>2</sup>. Según Rorty, esta vía hay que abandonarla por completo; de esta manera se suma a los pensadores que considera sus maestros: Nietzsche, Heidegger, Derrida, James, Dewey y Davidson. Para abandonar esta vía se apoya en dos puntos: la concepción del lenguaje y la del sujeto. Como ya se ha dicho, estas vías serán en principio una crítica para luego abordar su propuesta.

El presente trabajo analiza dos conceptos: creencia y etnocentrismo en la obra de Rorty. Constituye una primera aproximación a la problemática ética y epistemológica del sujeto vista desde un paradigma postmoderno. Intentará mostrar en primer lugar que estos conceptos constituyen el nuevo fundamento del pensamiento ético-

1 Esta definición la toma Rorty de Derrida en: *Writing and Difference*, Chicago, University of Chicago Press, 1978, p. 279, cit por: Rorty, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 45.

2 Op. Cit., p. 49.

político de la filosofía posmoderna de Rorty; en segundo lugar, mostrará que estos dos conceptos sustituyen otros dos: racionalidad y subjetividad, conceptos que fundamentaban la filosofía práctica de la modernidad. Por último, se intentará mostrar que razón y sujeto deberán necesariamente constituir parte del léxico postmoderno, aun cuando sean utilizados bajo una nueva perspectiva.

## 2. Creencia

Abordaremos el concepto de creencia bajo tres perspectivas. Una primera que denominaremos de carácter ontológico y epistemológico, términos que son muy caros a Rorty, pero que no obstante, nos parece que prefiere dejarlos de lado más por la relación de estos términos con la modernidad que por la significación que puedan tener. Otra, que consistirá en incorporar el lugar de la creencia en el sujeto o en el concepto de 'yo', y una tercera que expondrá las creencias de Rorty que constituyen su propuesta ético-política: ironía privada y esperanza liberal.

### 2.1. Creencia y verdad

"Gradualmente la perspectiva pragmatista articula epistemología con la teoría social y con la teoría política"<sup>3</sup>. Ciertamente, Rorty se considera heredero del pragmatismo<sup>4</sup>, fundamentalmente de W. James y J. Dewey. Estos pensadores elaboraron una doctrina social y política acompañada siempre de una revisión de los fundamentos epistemológicos de la modernidad. Esta relación específica donde tiene predominio el aspecto ético-político sobre la dimensión cognoscitiva es también lo que caracteriza el pensamiento de nuestro autor. A esta concepción se le sumará otro elemento: su posición en torno al giro lingüístico, el cual determinará su posición en torno a la realidad y al sujeto. Al igual que el Círculo de Viena y el Neopositivismo establecieron una concepción específica en torno al lenguaje que determinó la conceptualización de la realidad, el conocimiento, el quehacer científico, así mismo sucede con el pensamiento de nuestro autor, quien asume las teorías del lenguaje de las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein, del primer Heidegger y de Donald Davidson. El asumir este giro en torno al lenguaje hará que Rorty se autodenomine antirrepresentacionista y antirrealista; la concepción moderna estableció una con-

3 ROSALES, José María, 'Diversidad, interpretación y reconocimiento: sobre las relaciones entre etnocentrismo y pragmatismo' en *Isegoría*, No. 8, Octubre 1993, p. 157.

4 Ver RORTY, R., en 'Norteamericanismo y pragmatismo' en *Isegoría*, No. 8, Octubre 1993.

cepción 'realista' tanto del sujeto como del mundo en términos de la 'verdadera realidad'; el lenguaje fue así el instrumento mediador por el cual se logra captar la verdadera realidad del mundo y del sujeto.

El término por excelencia para expresar esta relación del sujeto con el mundo era la representación. Efectivamente, desde Kant encontramos que el término representación logra reunir los elementos fundamentales del sujeto y la materia de la sensación que proviene del objeto (incognoscible en sí mismo); materia y forma de la representación logran de este modo reunir lo que en sí no es unificable. Por esto será que el término representación fue un concepto clave que permitía obtener un conocimiento firme del mundo y del sujeto, sin caer en la metafísica. Por supuesto, en la teoría del conocimiento de Kant subyace una concepción ontológica. Pensamos que algo similar sucede con el pensamiento de Rorty, aunque con un giro totalmente diferente. Los términos conocimiento, representación y verdad deberán abandonarse, así como también el de la aprehensión de la verdadera realidad; hasta que no abandonemos esta concepción moderna, no lograremos una nueva y más rica concepción del hombre y del mundo.

El aspecto central que nos permitirá romper con esta tradición será una concepción diferente del lenguaje: "Excluir la idea del lenguaje como representación y ser enteramente wittgensteiniano en el enfoque del lenguaje, equivaldría a desdivinizar el mundo... en la medida en que pensemos que 'el mundo' designa algo que debemos respetar y con lo que nos hemos de enfrentar, algo semejante a una persona, en tanto tiene de sí mismo una descripción preferida, insistiremos en que toda explicación filosófica de la verdad retiene la 'intuición' de que el mundo está 'ahí afuera'"<sup>5</sup>. Para Rorty, en la medida en que pensemos que hay una realidad verdadera ahí afuera, intentaremos tratar de aprehenderla tal cual es; como consecuencia, el lenguaje debe ser tal que logre captar tales esencias. Por otro lado, esta concepción también supone un sujeto que tiene una capacidad específica para captar y reconocer las verdaderas esencias tanto objetivas como subjetivas; esta facultad es la razón. Romper con esta concepción del mundo supone desencantarlo, incorporar un nuevo léxico: frente a la razón, la creencia; frente al lenguaje ideal, los léxicos y metáforas contingentes; frente a la verdad, la redesccripción; así crea un lenguaje nuevo, distinto, y con esto, un nuevo modo de pensarnos y pensar la realidad. Para su concepción es esencial entender que no hay conciencia pre-lingüística a la cual el lenguaje pueda adecuarse; nuestro pensamiento es nuestro lenguaje.

5 RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad* (en adelante *Cis*), Op. Cit., p. 41.

Toda la historia del pensamiento, y esto incluye tanto la filosofía como la ciencia, la literatura, el pensamiento político, etc. es una historia de los diferentes léxicos, de las diferentes metáforas redescritivas en torno al mundo. Los diversos ámbitos de la cultura responden así a las diferentes necesidades históricas, de modo que es la contingencia y no la razón y la necesidad lo que ha producido los diferentes léxicos. Estos son producto de lo que denomina 'creencias y deseos'; deberemos ser capaces de concebir la vida intelectual, social y política como un ensayismo sin criterio<sup>6</sup>; la racionalidad que Rorty acepta es una noción cuya idea básica se expresa o está encarnada en los léxicos contingentes. Una cultura determinada logró resolver los problemas de un modo determinado, construyó así un léxico específico para concebir la ciencia, la poesía, una autoimagen en tanto ciudadanos y en tanto individuos; este modo de concebirse es la racionalidad, que es un modo de adaptación, el cual no implica en ningún momento unos 'criterios de verdad', por el contrario, estas formas de adaptación son modos en que los hombres resolvieron satisfactoriamente sus problemas. La racionalidad es expresión de esas formas, que fueron o son útiles y eficientes en determinado momento histórico. De esta manera, la racionalidad entendida en su carácter universal y necesario, se va trasladando a una concepción de formas de adaptación de carácter práctico que terminarán denominándose creencias.

Tomando como punto de partida a Freud, elaborará una concepción del sujeto sin centro, un sujeto que es una red de creencias, deseos e intenciones, todos ellos entretejidos por un contexto cultural, por una relación del hombre con su entorno. Rorty asume la propuesta de Davidson en referencia a la relación sujeto-mundo que, aunque cabalmente 'naturalizado' no excluye ninguna dimensión<sup>7</sup>. El naturalismo acepta la concepción de que cualquier cosa podría haber sido de otra manera, de que no existen condiciones incondicionadas. Los naturalistas creen que toda explicación es una explicación causal de lo real, y que no existe nada semejante a una condición de posibilidad no causal. Esto supone que no existe lo que Rorty denomina el modelo Esquema-Contenido (tomándolo de Davidson), que es la expresión con que se caracteriza la modernidad: una serie de condiciones de posibilidad, incondicionadas: el 'yo pienso', los conceptos, la sustancia, etc. que permiten incorporar todo el material empírico, condicionado, individual y contingente. Al no existir este modelo nos encontramos con una naturalización del sujeto, del mundo y del lenguaje. El punto

6 RORTY, R., '¿Solidaridad u objetividad?' en *Objetividad, relativismo y verdad* (en adelante *Orv*), Edit. Paidós, Barcelona, 1996, p. 49.

7 RORTY, R., 'Fisicalismo no Reductivo' en *Orv.*, p. 157. Estas dimensiones incluyen todo tipo de relaciones entre el sujeto, el mundo y los otros.

que nos interesa es que las creencias y deseos se realizan en un sujeto que tiene una mente. Davidson, si bien naturalista, no pretende reducir todas las relaciones a elementos físicos, aunque sí los incorpora. La tesis fundamental de este autor, asumida por Rorty, es denominada el modelo materialista no-reductivo. Aquí nos encontramos con un sujeto que tiene influencias externas y con un entorno fuera de este cuerpo humano de modo que ambos interactúan, influyen y se determinan mutuamente. Una de las objeciones a esta propuesta, está expuesta por aquellos que apelan al mundo interior, a la conciencia como lugar privilegiado y distinto del resto de los eventos que ocurren en el sujeto. Según este modelo existen eventos mentales y físicos; no hay razón para separarlos como dos ámbitos que suponen entidades diferentes. No hay ningún misterio en el hecho de que un ser humano tenga conciencia de sus estados psicológicos, como tampoco en que tenga conciencia de la presencia de adrenalina en su circulación sanguínea. Una vez que abandonamos la noción de conciencia como hecho particular y diferente, podemos seguir hablando de un 'yo' "que consiste en los estados mentales del ser humano: sus creencias, deseos, estados de ánimo, etc. Lo importante es concebir la recolección de esas cosas como lo que *constituye* al yo en vez de como algo que *tiene* el yo"<sup>8</sup>. Rorty insiste en que debemos alejarnos de la concepción moderna que nos ha inculcado que existe un yo interior neutro que juzga en torno a nuestras creencias y deseos, que puede juzgar cuáles de ellas serían las mejores, o las más verdaderas. No tenemos ese yo interior, *somos* esa red de creencias y deseos y son éstas quienes determinan nuestras acciones en el mundo y con los otros. Tanto Rorty como Davidson definirán la creencia como lo hizo Peirce: "... como norma de acción más que como una suerte de imagen realizada a partir de materia de la mente. Es decir, consideramos las creencias como instrumentos para manejar la realidad, determinaciones de la forma de actuar en respuesta a ciertas contingencias, en vez de como representaciones de la realidad"<sup>9</sup> y "Según la concepción quineana, la conducta racional es simplemente conducta adaptativa más o menos paralela a la conducta, en circunstancias similares, de los demás miembros de una comunidad semejante"<sup>10</sup>. La racionalidad es una racionalidad de carácter instrumental, que asume un grupo determinado, bajo circunstancias similares, la "irracionalidad tanto en física como en ética, es una conducta que nos lleva a abandonar o perder, la pertenencia a una comunidad"<sup>11</sup>. Irracional es aquello o aquél que

8 Op. Cit., pp. 167-168.

9 Op. Cit., p. 164.

10 RORTY, R., 'Liberalismo burgués postmoderno' en *Orv.* p. 270.

11 *Ibid.*

no comparte las formas de adaptación preyalectantes. Volveremos más adelante sobre este punto.

Esta conducta racional, para ciertos fines puede llamarse 'aprendizaje', para otros, 'redistribución de las descargas eléctricas en el tejido neuronal', y para otro fines 'deliberación o elección'. No hay privilegio de vocabularios. A estas creencias que se fijan transitoriamente les damos el nombre de 'verdad', pero no de verdad en tanto 'correspondencia con la realidad' sino de verdad en el sentido que James define lo verdadero, es decir, en tanto expediente de nuestra forma de pensar. Es por esto que Davidson plantea que las creencias son siempre verdaderas. Por supuesto, si se acepta que nuestro pensar es aquello que es verdadero, las creencias serán verdaderas en tanto que constituyen el entretejido de nuestros pensamientos. Davidson explica el hecho de la veracidad de nuestras creencias por medio de un ejemplo: un acto de observar que supone un intérprete o un antropólogo que mire y observe otra cultura. En esta observación, habrá conductas lingüísticas y otras no-lingüísticas. En un primer tiempo, el intérprete ajustará las conductas lingüísticas con las no-lingüísticas como una interacción entre el nativo y su entorno. Esta interacción está guiada por una regla de acción en el mundo (creencia). En un segundo tiempo, asume estos datos partiendo de que la mayoría de las reglas son las mismas que las de su propia cultura (lo que equivale a decir que son verdaderas). En el primer tiempo se define la creencia como interacción causal, según el intérprete; para el nativo que la vive como propia, la creencia es una norma de acción. Lo que no tendrá sentido a los ojos de Rorty es preguntarnos si esas creencias representan fielmente el mundo, ni tampoco pretender una tercera perspectiva.

El único modo en que podemos concebir las creencias es tomándolas como norma de acción para el que las vive y experimenta o como interacción causal para quien las ve de afuera. Davidson plantea que: "... conocemos nuestra propia mente exactamente del mismo modo en que conocemos la mente de los demás, a saber observando lo que decimos, hacemos y pintamos"<sup>12</sup>. El hecho de que no haya mucha diferencia entre las creencias vistas desde el sujeto y las creencias vistas desde el otro no impide que se pregunte si estas creencias son verdaderas o equivocadas; no obstante el autor sostiene que 'uno sabe lo que cree', esto es, el hecho de tener un pensamiento supone una creencia, basta para justificar el pensamiento. "...la cuestión es si podemos pensar lisa y llanamente, sin irracionalidad, incoherencia o confusión, que tenemos una creencia que no tenemos, o que no tenemos una creencia

12 DAVIDSON, D., 'El conocimiento de la propia mente' en *Mente, mundo y acción*, p. 119.

que de hecho tenemos<sup>13</sup>. Es decir, por un lado nos encontramos con que podemos tener creencias, en las cuales en realidad no creemos, pero pensamos que sí, que son nuestras; y también al revés: podemos considerar no tener determinadas creencias y no obstante, nos pertenecen, y realmente las tenemos. Paralelamente surgen otros problemas. Uno es el autoengaño no consciente, es decir, cuando las creencias son absolutamente desconocidas para el agente, y otro problema es el del pensamiento desiderativo, esto es, cuando creemos algo porque deseáramos que fuera así.

"Lo que aquí me preocupa es el enigmático descubrimiento de que, aparentemente, no sabemos lo que pensamos; al menos del modo en que creemos saberlo... El problema surge porque admitir el papel de identificación e individuación desempeñado por los factores externos parece llevar a la conclusión de que nuestros pensamientos pueden no ser conocidos para nosotros"<sup>14</sup>. Creemos que Davidson plantea problemas que son pertinentes no sólo a la psicología sino también a la epistemología; pero, además, a los efectos del presente trabajo, la creencia no es un concepto tan claro que pueda aspirar, como la concibe Rorty, a ser base o fundamento de la conversación dialógica entre miembros de la misma comunidad o entre miembros de diferentes culturas. Es decir, el sujeto como red de creencias y deseos, parecería no soportar muy bien la posibilidad de una conversación. Rorty ha dicho, no obstante, que a los efectos de su interés práctico, le basta sostener que el sujeto es una red de creencias y deseos, sustituyendo así los conceptos de verdad y criterios racionales. Para él, "...lo que realmente importa son los cambios del léxico antes que los cambios de las creencias, los cambios en los candidatos a poseer valor de verdad y no las asignaciones de valor de verdad"<sup>15</sup>. Los léxicos serán para él como las metáforas, y los cambios de creencia estarán dados por los cambios de léxico, los cuales son siempre redescrpciones, nuevos modos de pensar las cosas. La historia de la cultura, en este sentido, vienen a ser las diversas metáforas que el hombre ha creado. Ciertamente, las metáforas nuevas amplían nuestra red de creencias, "son las nuevas metáforas las que han hecho posible el progreso intelectual. Si se aceptan esas afirmaciones, no hay cosas tales como un 'criterio relativista' de igual modo que no existiría una blasfemia para quien piensa que Dios no existe... Porque no habrá forma de elevarse por encima del lenguaje, de la cultura, de las instituciones y de las prácticas que uno ha adoptado, y ver a éstas en plano de igual con todas las demás"<sup>16</sup>. Lo importante es el cambio de léxico, por cuanto una vez que hemos cam-

13 Op. Cit., p. 123.

14 Op. Cit., p. 133.

15 RORTY, R., *Cis*, p. 67.

16 Op. Cit., p. 69.

biado nuestras palabras, hemos cambiado nuestra forma de pensar y de ser. ¿Cómo surgen los cambios de léxico? Surgen por medio de los poetas ('el que hace las cosas de nuevo') quienes crean nuevas metáforas y nuevos léxicos. Sin embargo, al no existir un criterio racional y verdadero más elevado, no puede llamarse relativista a esta posición, pues la misma palabra supone que 'relativo' es en referencia a algo más elevado, o más absoluto, que no tiene cabida en este tipo de discurso.

## 2.2. Creencia y sujeto

Estas creencias están encarnadas en un sujeto particular o en una comunidad. Intentaremos ver cuáles son las nociones del sujeto en estas creencias.

En primer lugar este sujeto, red de creencias y deseos, es un producto histórico, es un yo creado por una interacción con su entorno, y en consecuencia, es una creación social. "...el yo en lugar de ser expresado adecuada o inadecuadamente por un léxico, es creado por el uso de un léxico"<sup>17</sup>. Por contraposición al sujeto moderno que tenía una razón universal, común a todos los otros seres humanos en donde lo que nos diferenciaba eran los deseos, las pasiones y los sentimientos, para Rorty, el yo es tan vacío y tan hueco como la muerte. A su juicio, quien logra acabar con la distinción moderna es Freud. Como bien lo señala Rorty el verdadero logro de Freud no consistió en decirnos que la moral es un producto histórico, sino en mostrarnos los detalles, en hacernos explícito cómo la moral es una invención poética que realizan los individuos en respuesta a los acontecimientos azarosos de sus vidas.

Así, por ejemplo, Freud explica el origen narcisista de la compasión como una reacción del yo frente a la severidad del super-yo, y no como una identificación con el núcleo humano, con la especie humana. Por su parte, Rorty coloca el ejemplo del dolor de dos amigos: a uno de los cuales socorremos inmediatamente porque nos conmueve, y otro, cuyo dolor quizás es mayor, no nos inmota. Estos elementos comunes a todos pueden ser explicados por la teoría freudiana, pero la explicación será siempre individual, particular y contingente. Como también esta teoría nos muestra cómo determinados eventos insignificantes suscitan sentimientos de culpa y otros que de acuerdo con la teoría moral deberían causarlos, no lo hacen. Así, para Rorty, Freud "...echa abajo las tradiciones entre lo más elevado y lo más bajo, lo esencial y lo accidental, lo central y lo periférico, nos deja con un yo que consiste en un tejido de contingencias antes que un sistema de facultades estructurado al menos virtualmente"<sup>18</sup>. Freud colabora en la construcción holística y pragmática de la realidad, de

17 Op. Cit., p. 27.

la cual Rorty es un exponente. El tejido de creencias y deseos es una mezcla donde no existen puntos privilegiados, pues todos ellos conforman la caracterización del yo o del sujeto. El holismo -en oposición al atomismo- considera toda realidad, cualquier realidad, como nodos de una red de relaciones; el pragmatismo sugiere que esa red se ha creado de forma práctica, esto es, en la interacción directa con el mundo y con los otros.

El otro aspecto por el cual Rorty se apoya en Freud, es porque el psicoanálisis nos pone en condiciones de esbozar una narración de nuestro propio desarrollo, de nuestra lucha moral individual, cuyo tejido es mucho más fino y complejo, y está hecho mucho más a la medida de nuestro caso individual, que el léxico moral que nos ofrece la tradición filosófica. La teoría freudiana permite hacer posible uno de los postulados más importantes de la filosofía de Rorty: la creación de sí mismo.

Un individuo que es capaz de repensarse no tal cual lo han señalado, sino tal cual se fue construyendo, con sus propias creencias, quizás no conscientemente, podrá elaborar una narración de sí, y crearse a sí mismo desde un punto de vista propio. Freud señala que la infelicidad humana no proviene de vivir en conformidad o no con las normas morales, sino de no lograr liberarnos de nuestro pasado. A Rorty les interesa la posibilidad de que el individuo, el sujeto particular, pueda lograr su propia diferencia, (lo que él denomina el poeta vigoroso); solamente creando su propia diferencia, sus propias "marcas", es que logra tener un yo que se respete a sí mismo.

Freud contribuye de esta forma a establecer un concepto de racionalidad, que no será espacio de lo universal sino un mecanismo que ajusta las diferentes contingencias entre sí<sup>19</sup>. "Nos permite ver la ciencia y la poesía, la genialidad y la psicosis... la moralidad y la prudencia, no como productos de facultades distintas, sino como modos alternativos de adaptación"<sup>20</sup>. De aquí que racionalidad y creencia sean prácticamente sinónimos, lo cual vuelve a marcar el carácter holista y pragmático de la realidad y del sujeto: "...consiste en colocar un tejido de relaciones contingentes, una trama que se dilata hacia atrás y hacia adelante a través del pasado y del futuro, en lugar de una sustancia formada, unificada, presente, completa en sí misma, de una cosa que pueda ser vista constante y totalmente"<sup>21</sup>. Esta red de creencias implica que no hay unidad del yo, sino múltiples divisiones y fragmentos, esto es, implica

18 Op. Cit., p. 52.

19 Op. Cit., p. 52.

20 Ibid.

21 Op. Cit., p. 61.

que no hay centro. Al no ser nosotros capaces de narrar una historia accrea de las causas de nosotros mismos deberemos desarrollar más la imaginación que la razón, deberemos ser capaces de ser poetas vigorosos, es decir, personas que emplean palabras en la forma que nunca antes han sido empleadas; de esta manera estas personas serán las más capacitadas para apreciar su propia contingencia. Cada sujeto particular, a juicio de Freud, realiza esta construcción poética aún sin saberlo. Rorty comparte la tesis de Nietzsche de que 'la verdad es un ejército móvil de metáforas'. Cada actividad humana constituye un modo de expresar nuestras identificaciones, nuestra identidad. Algunas veces sucede que las creaciones individuales son comprendidas por otros miembros de la especie humana: "Resumiendo: el progreso poético, artístico, filosófico, científico o político, deriva de la coincidencia accidental de una obsesión privada con una necesidad pública"<sup>22</sup>. El sujeto individual, tejido de contingencias, logra a veces, y también accidentalmente, tener eco en otros seres humanos, y de este modo, estas metáforas son las que caracterizan a través de léxicos específicos, una época. Y, como Rorty insiste, ninguno de estos léxicos supone haber encontrado lo necesario, la verdad, lo verdadero; por el contrario, el hombre postmoderno acepta la contingencia de sí mismo, de sus diferencias y también de sus léxicos en tanto metáforas.

Como podemos observar, Rorty exalta al individuo, al sujeto creador de su propia diferencia; exalta la dimensión que permite construirse a partir de sí mismo y no a partir de los medios de socialización. Por esta vía, el 'yo' logra construir creencias propias, auténticas desde su propia construcción, aunque, ciertamente, éstas seguirán siendo contingentes e históricas. "Una percepción de la historia humana como la historia de metáforas sucesivas, nos permitirá concebir al poeta... como formador de nuevos lenguajes, como la vanguardia de la especie"<sup>23</sup>.

Muchos autores<sup>24</sup> han criticado la posición de Rorty, señalando que es imposible dejar de tener una cierta noción de sujeto, algún tipo de identidad y unidad en el yo, que permita construir un sujeto moral y político. Rorty juzga que esto no es necesario: "Somos libres de concebir el yo como una entidad carente de centro, una contingencia histórica de principio a fin"<sup>25</sup>. Admite, al igual que Rawls, una especie de 'unidad esencial del yo', pero ésta es "sencillamente el sistema de sentimientos morales, de hábitos y de tradiciones interiorizadas típicas del ciudadano políticamente consciente de una democracia constitucional. Este yo es, una vez más, un pro-

22 Op. Cit., p. 57.

23 Op. Cit., p. 40.

24 Entre ellos, Sandel, McCarthy, West, MacIntyre, Habermas.

25 RORTY, R., 'La prioridad de la democracia sobre la filosofía' en *Orv.*, p. 256.

ducto histórico. Nada tiene que ver con el yo empírico que Kant tuvo que postular según los intereses del universalismo ilustrado<sup>26</sup>. No interesa entonces ninguna noción de sujeto o de yo; la imagen de un yo carente de centro debe bastarnos para los fines que interesan: las bases de la sociedad liberal democrática. Para los fines de una teoría social liberal puede prescindirse del modelo del yo. No es necesario, por cuanto lo que interesa es que todos compartan la creencia de que la sociedad liberal y democrática es lo mejor que podemos tener; para esto no es necesaria ninguna imagen particular y determinada del sujeto.

Ahora bien, si a uno le gusta la filosofía, como es su caso, querrá tener una imagen del yo: "Puesto que mi vocación personal es de esa clase y la identidad moral alrededor de la cual deseo construir tales modelos es la de un ciudadano perteneciente a un estado democrático liberal, recomiendo la imagen del yo como trama carente de centro y contingente, a aquellos que poseen un gusto e identidad similares a los míos"<sup>27</sup>. En realidad lo que está proponiendo es crear una imagen del yo; así, de acuerdo con nuestro juicio, de acuerdo con nuestras creencias más fundamentales estableceremos aproximadamente una imagen del yo adecuada a ellas. No recomiendo su imagen para aquellas personas que tienen identidades morales diferentes, por ejemplo, aquellos que creen en el amor a Dios, o en la búsqueda de la verdad. A los efectos de la creación de sí mismo, el sujeto podrá elaborar una imagen propia y exclusiva; a los efectos de la discusión liberal le bastará la noción de sujeto como red de creencias y carente de centro. "Para los fines de la liberación moral y política una persona es simplemente esa red, igual que para los fines de la balística es un punto de masa o para los fines de la química un agregado de moléculas"<sup>28</sup>.

Ciertamente, Rorty considera que esta imagen del yo suficiente, el otro tipo de imagen es particular y específica de cada quien, atañe a la creación de sí mismo, de la autorrealización; pero estas dimensiones constituyen el reino de lo privado, no necesitan una generalización ni tampoco podríamos obtenerla. A los efectos de lo social lo que interesa es ponernos de acuerdo en el tipo de comunidad que deseamos, esto sí debemos establecerlo con claridad, y podemos dejar de lado la noción de sujeto o imagen del yo.

Continuaremos con esta problemática en el siguiente apartado.

26 Op. Cit., p. 262.

27 Op. Cit., p. 258.

28 Op. Cit., p. 271.

### 2.3. Ironía privada y esperanza liberal

Es aquí cuando comenzamos a sentir la tensión en la propuesta de Rorty: lo público y lo privado deben mantenerse como dos esferas irreconciliables a nivel teórico. Admite que en la práctica un individuo puede optar, como él, por la ironía a nivel privado y por la esperanza liberal a nivel político, pero son dos concepciones que no tienen modo de reconciliarse. "Pero no hay forma de reunir a la creación de sí mismo con la justicia en el plano teórico. El léxico de la creación de sí mismo es necesariamente privado, no compartido, inadecuado para la argumentación. El léxico de la justicia es necesariamente público y compartido, un medio para el intercambio de argumentaciones"<sup>29</sup>. El léxico de la modernidad (razón, unidad del sujeto, verdad, obligación moral) será un léxico inadecuado para lo que él considera prioritario: permitir que los individuos se realicen al máximo en tanto individuos y lograr que se continúen desarrollando las democracias liberales. Ambas propuestas no podrán reconciliarse por cuanto esto no es posible, no hay modo de reconciliar individualismo y comunitarismo, por lo menos no a nivel teórico. "Intentaré mostrar que el léxico del racionalismo ilustrado, si bien fue esencial en los comienzos de la democracia liberal, se ha convertido en un obstáculo para la preservación y el progreso de las sociedades democráticas"<sup>30</sup>. El proyecto democrático exige que abandonemos ese léxico por cuanto es un léxico que se complace en preguntas como ¿Cuál es la verdad de tal proposición? o ¿Qué elección debo tomar? ¿Cuál es la correcta? Estas preguntas no sirven a los efectos de nuestros problemas actuales, y se pierden energías en lugar de ocuparlas en lo que realmente nos interesa en estos momentos lo cual es una tarea ético-política. El nuevo léxico descartará esas preguntas, esas palabras y se comenzará a hablar en términos de metáfora, redescrpción, léxicos de las culturas, creencias, deseos, poeta, revolucionario utópico. Este léxico permitirá crear una sociedad basada más en la solidaridad que en la objetividad o la ciencia o la verdad, un hombre más poetizado, más creativo, que utilice más la imaginación que la razón; una humanidad que se interese más por ensanchar sus propios criterios, escuchando otras culturas diferentes, que por establecer cuál es la mejor o la más verdadera. Reconoce que no hay razones para cambiar de léxico. En algunas sociedades como la de él comienza a vislumbrarse un cambio de léxico, pero Rorty ha renunciado a la idea de que el progreso intelectual sea racional; con la palabras lo único que podemos hacer es persuadir. "Para la idea de una sociedad liberal es fundamental que, con respecto a las palabras en tanto opuestas a los hechos, a la persuasión en

29 Cis. p. 16.

30 Op. Cit., p. 63.

tanto opuesta a la fuerza, todo vale... una sociedad liberal es aquella que se limita a llamar 'verdad' al resultado de los combates así, sea cual fuere ese resultado"<sup>31</sup>. Rorty considera que las sociedades liberales son la mejor propuesta hasta los momentos, juzga que no podemos contrastar esta sociedad con una inexistente, que la contrastación debe ser realizada con otro tipo de comunidad que sea mejor, efectivamente, en la realidad, y hasta los momentos, la sociedad liberal ha sido la mejor que los seres humanos han logrado realizar. Esto no quiere decir que no sea perfeccionable, pero es lo más democrático que hemos realizado hasta los momentos.

La Ilustración se apoyó en otro tipo de léxico: el método científico, la verdad, el conocimiento, etc., pero este léxico -que fue adecuado en el momento- no es el más apropiado para nuestros tiempos. Los héroes de la sociedad liberal serán el poeta vigoroso, el revolucionario utópico, que representan las árcas de la literatura y la política, ya que éstas tienen mucho que decirnos hoy en día, lo cual no era el caso en la época moderna.

"En realidad mi presentimiento es que el pensamiento político y social de Occidente puede haber tenido la última revolución conceptual que necesita... ello no equivale a decir que el mundo haya tenido la última revolución política que necesita"<sup>32</sup>.

Tendríamos así una vida privada dedicada a la creación de sí mismo, y por lo tanto poetizada, y por otro, una comunidad de carácter democrático y liberal que permitirá que los individuos escojan el modo particular de tratar con su soledad y finitud. A su vez, esta comunidad será guardinana para evitar la humillación y el sufrimiento (características de la sociedad liberal). Afortunadamente, las democracias liberales han decidido dar cabida a un feliz y contingente concepto: la solidaridad. "Yo quisiera recomplazar tanto las experiencias religiosas como las filosóficas de un fundamento suprahistórico o de una convergencia en el final de la historia, por una narración histórica acerca del surgimiento de las instituciones y costumbres liberales: las instituciones y las costumbres elaboradas para hacer posible la disminución de la crueldad, el gobierno basado en el consenso de los gobernados, y para permitir tanta comunicación libre de dominación como sea posible"<sup>33</sup>. Ahora bien, a nivel privado propone la ironía. ¿Qué significa ser ironista a nivel privado?

Significa, en primer lugar, tener dudas radicales y permanentes en torno a nuestros léxicos; aspirar a cambiarlos permanentemente cada vez que juzguemos ne-

31 Op. Cit. p. 71.

32 Op. Cit. p. 82.

33 Op. Cit. p. 87.

cesario hacerlo, mantenernos en tanto individuos, en sospecha continua; en segundo lugar, comprender y aceptar un léxico propio, individual; que jamás se aclararán todas las dudas; que no aspira resolver problemas o preguntas hechas en general por la humanidad o por la comunidad sino preguntas específicas, individuales; que constituyen un modo de concebir el mundo y la realidad exclusivamente desde la perspectiva personal y particular; y en tercer lugar, el ironista no pretende establecer en su posición un nexo particular y profundo con la realidad. Tener esperanza liberal significa crear una sociedad que piense que la 'crueldad es la peor cosa que se puede hacer'<sup>34</sup>. En una sociedad liberal lo más importante a dilucidar será: 1) ¿Cómo equilibrar las necesidades de paz, de bienestar y de libertad, cuando las condiciones exigen que una de esas metas sea sacrificada en favor de otras? y 2) ¿Cómo igualar las oportunidades de creación de sí mismo y dejar entonces que las personas aprovechen o desaprovechen por su propia decisión esas oportunidades? Hay dos críticas principales a las cuales él atiende y trata de dar una respuesta. La primera crítica, señalada ya anteriormente, es que es imposible lograr una cohesión a nivel social bajo las premisas de su pensamiento, la retórica de la modernidad es necesaria como medio para aglutinar socialmente a las personas; la segunda radica en que es imposible ser ironista y liberal a la vez.

Frente a la primera crítica, Rorty sostendrá que sí es posible que los seres humanos permanezcan unidos bajo otra perspectiva que no sea la retórica metafísica: "Es posible que esa predicción sea correcta, pero existe al menos una razón para pensar que es falsa. Se trata de la analogía con el declinar de la fe religiosa. Ese declinar, y en especial el declinar de la capacidad de la gente para considerar seriamente la idea de una recompensa después de la muerte, no ha debilitado a las sociedades liberales, y en realidad las ha fortalecido. En los siglos XVIII y XIX mucha gente predicaba lo opuesto. Pensaban que se necesitaba la esperanza en el cielo para proporcionar un factor de entrelazamiento y aglutinación social... Resultó, sin embargo, que la disposición a soportar el sufrimiento en razón de las recompensas futuras podía transferirse de las recompensas individuales a las sociales; de las esperanzas en el paraíso a las esperanzas en los propios nietos"<sup>35</sup>. Lo que mantiene unidas a las sociedades son los léxicos comunes, las esperanzas comunes. Reconoce, no obstante que en los últimos siglos de la historia europea y norteamericana (siglos de esperanza pública y de ironismo privado crecientes), ésta constituye una isla en el tiempo y en la historia, una isla rodeada por la miseria, la tiranía y el caos. También admite

34 Op. Cit., p. 91.

35 Op. Cit., p. 103.

que el discurso privado de la ironía no sirve en tanto discurso público, no puede imaginarse a unos jóvenes socializados por una cultura que los haga dudar continuamente acerca de su propio proceso de socialización. Es inherente a la ironía el ser privada. "La ironía sí no es intrínsecamente resentida, es al menos, reactiva"<sup>36</sup>. Esto significa que la ironía es una respuesta a la alienación, a los procesos de socialización, al entorno tanto público como privado; es reactiva en los términos que utiliza Nietzsche, no tendría una propuesta desde sí, necesita de un otro del cual partir para poder reaccionar, en general, en contra. La ironía no tiene modo de adquirir forma de actuar en positivo, esto es, en construir, puesto que ella se eleva desde su inicio como reacción ante otro, cualquier otro.

Frente a la segunda crítica, reconoce que evitar el dolor y el sufrimiento es una insoslayable obligación de todos los seres humanos, y esto parecería que da por sentado "... que hay algo en los seres humanos que exige respeto y protección, con absoluta independencia del lenguaje que hablen. Sugiere que una aptitud no lingüística, la aptitud de experimentar el dolor, es lo que importa, y que las diferencias en el léxico son mucho menos importantes"<sup>37</sup>. Hay en consecuencia algo de cierto en que la ironía no resuelve en absoluto esta 'inoslayable obligación para los otros'. La ironía desarrolla el poder de la redescipción, pero los seres humanos, en su mayoría, no desean ser redescritos, desean ser tomados literalmente, tal cual se ven a sí mismos; desean que se los tome en sus propios términos, pero esto será grave, "... porque la mejor manera de causar a las personas un dolor prolongado es humillarlas haciéndoles ver que las cosas que a ellos les parecían ser más importantes, resultan fútiles, obsoletas e ineficaces"<sup>38</sup>. Sin embargo, también puede humillar el metafísico, el cristiano o el marxista cuando convence a alguien de su verdadera naturaleza, o del verdadero fin al cual debe dirigir su vida; éstos también ejercen un poder sobre otros, inclinándolos hacia formas de vida diferentes a las que originariamente habían establecido. Pero mientras que el metafísico piensa que hay una relación entre la redescipción y el poder, por cuanto considera que la redescipción correcta puede hacernos libres, el ironista no siente que tiene ese poder, carece en absoluto del sentimiento de ese poder. Mientras que el ironista se pregunta ¿Qué humilla?, el metafísico quiere además responder ¿Por qué debo evitar la humillación? Este quiere creer que nuestro deseo de ser benévolos está apoyado en argumentos; el ironista sólo desea que las posibilidades de ser benévolos se expandan. A nuestro juicio, el único elemento que une al ironista con otros, es el dolor no lingüístico. Este es el

36 Op. Cit., p. 106.

37 Ibid.

38 Op. Cit., p. 107.

único elemento que encuentra Rorty para establecer un nexo entre individuo-comunidad; es un nexo que no permite elaborar propuestas comunitarias, pero permite o permitirá fundamentar desde un sujeto, individuo particular, un lazo con cualquier otro humano o no que padezca dolor. "Como he dicho anteriormente el dolor no es algo lingüístico. Es el vínculo que a los seres humanos nos liga con los animales que no emplean el lenguaje. Por eso las víctimas de la crueldad, las personas que están padeciendo, no tienen algo semejante a un lenguaje. Por eso no hay cosas tales como 'la voz del oprimido' o 'el lenguaje de las víctimas'. El lenguaje que las víctimas una vez usaron, no opera ya, y están sufriendo demasiado para reunir nuevas palabras. Así pues, el trabajo de llevar su situación al lenguaje tendrá que ser hecho, en su lugar, por otra persona. El novelista, el poeta o el periodista liberales son los idóneos para eso. El teórico liberal habitualmente no lo es"<sup>39</sup>. Serán entonces el dolor, la capacidad de experimentar el dolor, lo que permita al ironista establecer un enunciado que implique a los otros, un enunciado que diga que 'todos los seres humanos tenemos la insoslayable obligación', independientemente de los lenguajes que hablen, independientemente de sus culturas, independientemente de sus 'marcas y ruidos personales'. No obstante esto, "esta distinción nos ayudará a explicar por qué la filosofía ironista no ha hecho mucho por la libertad y por la igualdad, ni lo hará. Pero también da cuenta de por qué la 'literatura' (en el sentido más antiguo y estrecho), lo mismo que la etnografía y el periodismo están haciendo muchísimo"<sup>40</sup>. La distinción a la que se refiere es la señalada anteriormente, ya que el ironista carece de poder; su redescrición al ser contingente, al saberse propia de un solo individuo, al no contener razones y argumentos, le impide tener el poder para incidir en los otros, le impide tener la fuerza para establecer cambios. Por esto será que para contrarrestar esta carencia, les da fuerza a las disciplinas que se especializan en la descripción intensa de lo privado y lo individual, en particular las novelas y las obras de etnografía que nos hacen sensibles al dolor de los que no hablan nuestro lenguaje. Precisamente son estas disciplinas las que deberán realizar la tarea que realizaban las demostraciones de la existencia de una naturaleza común.

### 3. Etnocentrismo

"...utilizo la idea de etnocentrismo como enlace entre antirepresentacionalismo y el liberalismo político"<sup>41</sup>. Vemos una vez más, la tradición pragmática: como

39 Op. Cit., p. 112.

40 Ibid.

41 RORTY, R., *Opv.*, Introducción, p. 16.

consecuencia de una epistemología -solapada quizás- y de una creencia ético-política, considera que debe asumir el etnocentrismo como consecuencia de la una, para poder justificar la otra. Ciertamente, la epistemología de la modernidad justificaba no sólo las teorías científicas sino también los fundamentos de donde podía ampararse la obligación moral. Una vez que Rorty rompe con este pensamiento, debe, sin embargo, asumirlo hasta sus últimas consecuencias. Al abandonar el concepto de representación, de verdad y de objetividad, el autor sostiene que su pensamiento tiene un predominio ético-político, que ha decidido abandonar el saber por la esperanza<sup>42</sup>. "Afirmo que una concepción antirrepresentacionalista de la indagación intelectual nos deja sin un anclaje con el que huir del etnocentrismo producido por la aculturación"<sup>43</sup>. El etnocentrismo será entonces consecuencia de cierta posición epistemológica que le impide postular sin más las democracias liberales y progresistas; en consecuencia, como él mismo señala, aceptando el etnocentrismo -y con esto entrando en la extensa serie de autores que se denominan comunistas- asume su tradición y cultura como punto de partida de todo pensamiento ético-político, como reconocimiento de las condiciones particulares e históricas donde los individuos adquieren sus léxicos y desde la cual no existe otro punto de vista posible del cual partir.

Señala que hemos venido de una tradición que ha insistido en saltar nuestro punto de vista particular para acceder a algo más 'universal y trascendente', pero dado que esto no es posible debemos aceptar lo opuesto: el etnocentrismo. Este tendrá dos acepciones: "Esta ambigüedad ha hecho que parezca que esté intentando una deducción trascendental de la política democrática a partir de premisas antirrepresentacionalistas. Debería haber distinguido con más claridad entre etnocentrismo como condición ineludible -más o menos sinónima de finitud humana- y como referencia a un ethnos particular. En este último uso, etnocentrismo significa lealtad a la cultura sociopolítica de lo que los marxistas solían denominar 'democracias burguesas' y de lo que Roberto Unger llama, en términos más neutrales, 'las prósperas democracias del Atlántico Norte'<sup>44</sup>. Se identifica con ambas concepciones, con la primera en tanto asume el proceso histórico concreto en el cual nacemos, con la segunda, como miembro de una comunidad democrática liberal y próspera, cultura con la cual se identifica y aspira a que continúe, aceptando las reformas necesarias. Hasta aquí parecería que es algo como un sistema cerrado: nacemos en esta cultura, nos identificamos con ella, nos gusta, queremos continuar en ella. Por lo menos así pare-

42 RORTY, R., 'Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo' en *Praxis Filosófica*, No. 5, Octubre 1995.

43 RORTY, R., *Op. cit.*, Introducción, p. 16.

44 *Op. Cit.*, p. 33.

ce pensar Rorty con respecto a su cultura. Pero él sostiene que las democracias liberales han encontrado un camino para que este etnocentrismo no se transforme en un sistema cerrado, para que el etnocentrismo no sea la postulación de una isla, "la cultura liberal de la época reciente ha encontrado una estrategia para evitar la desventaja del etnocentrismo. Consiste en estar abiertos a los encuentros con otras culturas reales y posibles, y convertir esta apertura en un elemento esencial de su autoimagen. Esta cultura es un etnos que se enorgullece de su sospecha de etnocentrismo, de su capacidad de aumentar la libertad y apertura de encuentros, en vez de su posesión de la verdad"<sup>45</sup>.

El etnocentrismo supone asumir un sujeto-nosotros, y la moralidad será entendida con un 'nos intenciones'<sup>46</sup>. Este sujeto-nosotros es un sujeto que se identifica con una cultura, que será local y temporal. En este momento, supone identificarse con las democracias liberales y pluralistas, donde los individuos solapan sus creencias personales a los fines de la deliberación socio-política y le permiten decir 'Nosotros no hacemos ese tipo de cosas'. Pero, ¿qué tipo de cosas? Rorty dirá, en primer lugar, permitir el sufrimiento y la humillación, en segundo lugar, aislarse con respecto a las demás culturas y comunidades. Al 'sospechar' de su etnocentrismo, la democracia liberal está en continua escucha de otras culturas, de otras identificaciones, de otras narraciones de dolor y sufrimiento. Por esto será que Rorty sostiene que actualmente las áreas de la cultura significativa son las que nos permiten abrirnos a otros léxicos: la literatura, la antropología, los medios de comunicación social. Estas áreas son las que nos cuentan otras narrativas distintas a la de la cultura propia, las que no permiten repensar nuestra propia concepción de la libertad, así como nuestros propios modos de vida. Sin embargo, estos son los modos encontrados hasta ahora para no caer en un etnocentrismo ciego y de espaldas a otra cultura, pero no podemos sino partir del términos etnocéntricos: "ser cristiano o norteamericano, o marxista o filósofo, o antropólogo o liberal burgués postmoderno. Al adoptar estas caracterizaciones de nosotros mismos anunciamos a nuestro auditorio "de dónde procedemos", nuestras afiliaciones espacio-temporales contingentes"<sup>47</sup>.

Por último, Rorty afirma que uno de los modos de ampliar nuestros horizontes 'aumenta con la educación'. En principio, cada individuo se relaciona con su cultura, y define hombre como 'gente como nosotros'. En realidad, en su artículo *Derechos Humanos, racionalidad y sentimentalismo*, refiriéndose al problema de Bosnia,

45 Op. Cit., p. 16.

46 Esta expresión la toma el autor de Wilfrid Sellars.

47 RORTY, R., "Sobre el etnocentrismo: Respuesta a Clifford Geertz" en *Orv.*, p. 282.

reconoce 'que somos un tipo de animal singularmente malévolo y peligroso'<sup>48</sup>. Sostiene, además, que el fundacionalismo de los derechos humanos supone la tesis filosófica de que éstos están incorporados en la naturaleza ahistórica de los seres humanos. Frente a esto señala: "El mejor argumento, y probablemente el único, a favor del abandono del fundacionalismo es el que ya he propuesto: sería más eficaz hacerlo, porque nos permitiría concentrar nuestras energías en la manipulación del sentimiento, en la educación sentimental"<sup>49</sup>. Esta educación sentimental permitirá en primera instancia que las personas se familiarizaran con distintos tipos de personas, de tal modo que tuvieran menos tentaciones de sentir que los 'otros' son 'cuasi-humanos'; y en otra instancia, ampliaría la referencia de los términos 'nuestra clase de gente' y 'gente como nosotros'.

Para lograr que los blancos sean más amables con los negros, los hombres con las mujeres, los serbios con los musulmanes, no necesitamos el argumento de Kant: 'observe que lo que Ud. posee en común con su humanidad, es más importante que estas diferencias triviales'. No necesitamos ese argumento, según Rorty, porque sencillamente no lo entenderán, no verán la trivialidad en esas diferencias que sienten. En cambio, si apelamos a los sentimientos, a la educación sentimental, es más probable que lo vean, por cuanto estas personas que supuestamente desconocen el código de Helsinki, en realidad carecen de dos cosas más concretas: la seguridad y la simpatía. "Por seguridad quiero decir condiciones de vida lo suficientemente libres de riesgos como para que la diferencia respecto a otros sea insencial para la autostima... Por simpatía quiero decir que la especie de reacciones que los atenienses tuvieron más frecuentemente después de haber visto *Los Persas* de Esquilo que antes, la especie de reacciones que los estadounidenses blancos tuvieron más frecuentemente después de leer *La Cabaña del Tío Tom* que antes..."<sup>50</sup>.

## Conclusiones

Como dice Habermas, "el contextualismo es el reverso del logocentrismo"<sup>51</sup>. Nos encontramos con una propuesta que en casi todos los aspectos constituye el reverso de los planteamientos de la modernidad, pero fundamentalmente a nivel teóri-

48 RORTY, R., 'Derechos Humanos, racionalismo y sentimentalismo' en *Praxis Filosófica*, p. 214.

49 Op. Cit., p. 222.

50 Op. Cit., pp. 227-228.

51 HABERMAS, J., *Pensamiento postmetafísico*, Edit. Taurus Humanidades, Madrid, 1990, p. 61.

co y epistemológico, pues en lo que se refiere a los ideales ético-políticos Rorty no se encuentra tan alejado de la modernidad. En las propuestas postmodernas en general y específicamente en Rorty hay un predominio del interés práctico por encima de la teoría, y esto conlleva a un nuevo modo de abordar los órdenes del saber.

Las nociones de sujeto y racionalidad se han desplazado a las nociones de creencia y sujeto, al ser entendido éste como red de creencias y deseos. Estos dos aspectos constituyen -a nuestro juicio- un modo de justificación que no puede ser denominado de otra forma que como epistemológico e incluso ontológico. Que su epistemología sea solapada, que no intente formularla en cuanto tal, podemos aceptarlo: que su epistemología sea antirrepresentacionista, antirrealista, también, pero eso no quita que esta actividad sea conocida -por lo menos hasta ahora- como un intento de fundamentar o justificar a partir de una concepción de la realidad y el conocimiento, los demás órdenes. Rorty no escapa así a lo que plantea José María Rosales al afirmar que aquél es fiel heredero de la corriente pragmatista, que intenta una propuesta socio-política con algunas propuestas epistemológicas. El concepto de creencia en tanto norma de acción, y en tanto regla causal de nuestras acciones, no resuelve el modo específico en que nos situamos con respecto al conocimiento. Al respecto, Rorty propone que debemos confrontar léxicos y optar por el que sea más útil, pero esto podemos decirlo retrospectivamente, ya que en el momento del que-hacer cognoscitivo tienen que establecerse unos ciertos criterios que nos digan que entendemos al conocimiento, por ejemplo, en biología de esta manera o en física de esta otra. Es imposible que los diferentes campos del saber se desliguen de una teoría específica. El hecho de que cambien los modos de pensar la realidad y el conocimiento no supone abandonar una posición que reflexione en torno a cómo se concibe la realidad o cómo establece el sujeto un conocimiento determinado. De hecho, en su discurso Rorty sigue exponiendo cómo concibe la realidad y cómo piensa que debemos verla, y cómo podemos construir léxicos de esos haceres y conocimientos.

A los efectos de las redescripciones, la propuesta radica en que solamente contamos con estas redescripciones, pero suponiendo que una institución o un Estado, un instituto de investigación, decidieran comenzar a pensar de esta manera, la pregunta sería después de escuchar las diversas descripciones de cómo ven el problema. ¿Cuál es la actitud que deben tomar? ¿Elegir una de ellas? Mas, con qué criterios pueden elegir, si esto es justamente lo que tenemos que empezar a renunciar. Ciertamente, él aclara también que no le interesa esta problemática, la cual debe ser abandonada, que su interés es ético-político, de carácter práctico. Esto nos lleva a preguntarnos si realmente es posible salirnos completamente de las categorías del pensamiento metafísico occidental, esto es, si hay algún modo de reflexionar con los otros que pueda excluir las categorías filosóficas establecidas hasta los momentos. Rorty podría respondernos que Foucault, Nietzsche, Heidegger y Derrida lo han

hecho. Desde luego que sí, pero jamás han intentado discursos ético-políticos con miras a argumentar con los otros para ponerse de acuerdo, objetivo que Rorty reconoce tener a través de la esperanza liberal.

Otra perspectiva analizada en el trabajo es un concepto de sujeto, que lleva entre muchas otras perspectivas, a plantear el problema de la mente. Esta dimensión la hemos analizado puesto que Rorty asume los postulados de Davidson en torno al lenguaje y a la creencia.

Compartimos con Davidson -y con Freud-, que un individuo ciertamente puede no saber lo que piensa, o puede no saber cuáles son sus verdaderas creencias. Analizar los problemas de la mente y del sujeto supone un nuevo intento de descifrar el modo en que el hombre piensa y actúa. Asumir que el sujeto es una red de creencias y deseos sin centro, sin unidad, es concebir un sujeto que no puede apelar a una racionalidad unitaria que le otorgue una identidad, por lo menos no de modo absoluto. Pensamos que este modo de concebir el sujeto es válido, es válida la propuesta de un individuo dividido, fragmentado, cuya identidad es algo a crear, a construir. Todos los estudios de la alteridad han demostrado que la unidad no está dada y no podrá jamás lograrse; lo máximo a lo que podemos aspirar es a que sea una tarea ética, tal como lo plantean MacIntyre y Ricoeur, y a que nos preguntemos quiénes somos y quiénes queremos ser, y esto no sólo a nivel social o político sino también a nivel individual. Por otro lado, creemos que asumir esta no-identidad del yo es válido para la discusión y argumentación socio-política por cuanto ha facilitado discursos más transparentes, y permite elaborar y asumir contradicciones que antes estaban negadas dentro de los discursos en discusión, al igual que permite asumir las contradicciones que supone asumirse como individuo en un mundo social.

Como consecuencia, la propuesta de Rorty: ironía privada y esperanza liberal, nos parece un modo válido de plantear esa contradicción entre individuo y mundo social, nos parece que son válidos los planteamientos de asumir el individuo como una forma particular y específica de creación de sí, de asumir que los individuos no tenemos modos de adaptación uniformes con respecto al mundo social, y también nos parece válida la exigencia de responsabilidad para con los otros en términos de evitar el dolor y la humillación. Pero es ESTA tensión la que hay que resolver, pues no logramos nada haciendo dos planteamientos separados, muy coherentes porque justamente no los relaciona el sujeto. El problema es resolver prácticamente, lo que como dice Rorty, sabemos que es imposible reconciliar a nivel teórico. Como dice Nancy Fraser, "Rorty ha encontrado una vía para neutralizar las implicaciones polí-

ticas no-liberales del pensamiento radical del poeta fuerte: negar que el pensamiento radical tenga implicación política alguna<sup>52</sup>. Efectivamente, si hay individuos que se crean a sí mismos, y que tienen 'dudas radicales constantes', estos individuos plantearán conflictos a la comunidad liberal; en realidad, debería tratarse de eso, y no suponer que el pensamiento radical no deba entrar en la discusión pública.

Asumir la división subjetiva, en el individuo carente de centro, implica, a nuestro juicio, dos tareas a resolver: 1) lograr mediante la creación de sí mismo 'devenir quienes somos' en términos de Nietzsche, y esto permitirá aclararnos con nosotros mismos, con el mundo y con los otros, permitirá ubicarnos en tanto individuos en referencia a las prácticas sociales, y 2) intentar ver cómo en tantos sujetos individuales, logramos modos de conversar con los otros y de ponernos de acuerdo. Pero son las dos tareas a la vez que debemos resolver, porque justamente resolverlas es la tarea ético-política.

Esto implica asumir también el etnocentrismo de Rorty, en el primer uso del término, en el sentido que no podemos evitar asumir el proceso de aculturación del cual hemos sido objeto. Cada cultura debe reflexionar desde sí, ver cuáles son sus valores y qué tipo de comunidad desea y también a través de cuáles medios puede lograrlo. Estas soluciones son necesariamente contextuales, las narrativas pueden ayudarnos a clarificar quién es ese sujeto-nosotros, el cual quisiéramos llegar a ser. En cambio, el segundo uso de etnocentrismo de Rorty, nos parece una propuesta desde una cultura que como él mismo reconoce es una isla en medio de la miseria, la tiranía y el caos, es una narración que quizás no tenga mucho que decir al resto del mundo, justamente porque no es lo que está padeciendo la mayoría de las otras comunidades. Hay una serie de problemas relativos a la creencia que tienen que ver con intereses y deseos, y en ese sentido pensamos que habrá que retomar -a los efectos del planteamiento político- el concepto de ideología en Marx.

Para finalizar, Rorty no rompe con la modernidad como cree; en definitiva los ideales de creación y libertad individual conjuntamente con progreso y justicia estaban plasmados en ella, éstos no han sido logrados hasta los momentos, y a nuestros ojos, la esperanza de Rorty no aporta elementos concretos para lograrlos, por lo que constituye una tarea ético-política continuar con este intento.

52 FRASER, N., 'Solidarity and Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy' en *Unruly Practices*, Cambridge, 1989, Polity Press, cit. por: Del Aguila, Rafael, 'El caballero pragmático: Richard Rorty o el liberalismo con rostro humano' en *Isegoría*, No. 8, Madrid, 1993.

**Bibliografía**

DAVIDSON, D. *Mente, mundo y acción*. Ediciones Paidós. Barcelona, 1992.

DEL AGUILA, Rafael. "El caballero pragmático: Richard Rorty o el liberalismo con rostro humano". *Isegoría*. No. 8, Octubre 1993.

HABERMAS, Jürgen. *Pensamiento postmetafísico*. Taurus Humanidades, Madrid, 1990.

RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Edit. Paidós. Barcelona, 1991.

RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. Edit. Paidós. Barcelona, 1996.

RORTY, R. "Norteamericanismo y pragmatismo" en *Isegoría*. No. 8, Octubre 1993.

RORTY, R. "Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo" en *Praxis Filosófica*, N° 5, Octubre 1995.

ROSALES, J.M. "Diversidad, interpretación y reconocimiento: sobre las relaciones entre etnocentrismo y pragmatismo" en *Isegoría*. No. 8, Octubre 1993.