

# In memoriam. Richard Rorty, 1931-2007<sup>1</sup>

Luisa Monsalve Medina\*

Fecha de recepción: 21 de abril de 2008  
Fecha de aprobación: 6 de mayo de 2008

## RESUMEN

Richard Rorty nació el 4 de octubre de 1931 y murió el 8 de junio de 2007. Fue profesor de filosofía en la universidad de Wellesley y de Princeton, cargo al que renunció en 1983 para ocupar el puesto de profesor de humanidades en la Universidad de Virginia y posteriormente de literatura comparada en la universidad de Stanford. Murió de cáncer de páncreas igual que Jacques Derrida, uno de sus interlocutores más destacados de la filosofía europea.

**Palabras clave:** filosofía contemporánea y actual, Neopragmatismo, antiesencialismo y antifundacionalismo rortiano.

## IN MEMORIAM. RICHARD RORTY, 1931-2007

### ABSTRACT

Richard Rorty was born in October the 4<sup>th</sup>, 1931, and died in June the 8<sup>th</sup>, 2007. He was a professor of philosophy in the university of Wellesley and in Princeton. He resigned his post in Princeton in 1983 in order to take the charge of professor of humanities in the University of Virginia, and subsequently, of compared literature in the University of Stanford. He died of pancreas cancer, as Jacques Derrida, one of his most prominent peers about the European philosophy.

**Key words:** Contemporary and present philosophy, neopragmatism, anti-essentialism, Rortyan anti-foundationalism.

<sup>1</sup> Conferencia presentada en la Universidad Externado de Colombia, en el tercer ciclo del programa de extensión "Pasiones virtudes y vicios" de la carrera de Filosofía, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, segundo semestre del 2007.

\* Profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de La Salle. Correo electrónico: lmonsalve@lasalle.edu.co, Luisa.monsalve@uexternado.edu.co

Los libros de Rorty han llegado a ser auténticos hitos del pensamiento contemporáneo en la medida que han contribuido no sólo a la renovación del pragmatismo norteamericano sino también a propiciar un fecundo diálogo con la filosofía continental. Es autor de libros tan polémicos como *la filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979), *Consecuencias del pragmatismo* (1982), *Ironía, contingencia y solidaridad* (1989), *Ensayos filosóficos* (3 volúmenes 1991-1998), *Forjar nuestra nación* (1998), *la filosofía y la esperanza social* (2000), y *Philosophy as cultural politics* (2007: Cambridge University Press). Por último, quisiera señalar también el libro *Cuidar la libertad* que reúne una serie de entrevistas concedidas por Rorty entre 1981-2001 y que han sido editadas junto con un excelente prólogo por el filósofo colombiano Eduardo Mendieta (Madrid: Trotta 2005). En estas entrevistas Rorty se perfila como un filósofo que se distancia críticamente de las posiciones militaristas y unilaterales asumidas recientemente por los EEUU en la esfera política mundial.

Hay que situar la obra de Rorty como un punto de encuentro de tres líneas de pensamiento. En primer lugar, una línea de encuentro con el pragmatismo clásico norteamericano de finales del siglo XIX de William James, Charles Pierce y John Dewey, y que recibe en el siglo XX una renovación gracias a la obra de Rorty. Este neopragmatismo radicaliza la filosofía norteamericana y la redefine por su desapego a la metafísica y por su oposición a las tradiciones del “viejo” pensamiento europeo, como el positivismo, la fenomenológica y la filosofía analítica. La segunda línea es la que enlaza el neopragmatismo de Rorty con la tradición continental de la filosofía postnietzscheana de Heidegger y Wittgenstein. Finalmente, el tercer enlace muestra las relaciones entre el neopragmatismo y los filósofos post analíticos norteamericanos, especialmente W. O. Quine, W. Sellars y D. Davidson, quienes emprendieron una crítica al esencialismo y al representacionalismo de la epistemología moderna desde una perspectiva renovada del giro lingüístico.

Rorty puede ser considerado como uno de los filósofos norteamericanos más sugestivos e importantes de la actualidad. Podemos destacar que su contribución principal fue haber defendido que la filosofía no puede imponerse frente a otras disciplinas de las ciencias naturales o de las sociales por tener un acceso privilegiado a cierto tipo de saber. La filosofía no está más cerca de la verdad, o de un saber más esencial e inamovible, y mucho menos puede considerarse como una suerte de tribunal al que se puede acudir para dirimir las pretensiones de conocimiento de la ciencia, la ética, el arte o la religión.

Si, el neopragmatismo de Rorty puede considerarse como el rechazo a esta noción de “verdad” y “objetividad” que implica una idea de racionalidad ahistórica, capaz de definir lo que es moral y lo que no lo es, lo que es justo o no lo es, desde unos supuestos hechos y unas supuestas esencias, entonces permítanme que ordene mis esfuerzos para descifrar los alcances de la narración del antiesencialismo y antifundacionalismo rortiano.

En un texto autobiográfico *Trostky y las orquídeas silvestres* (1992), Rorty describe cómo es clasificado su pensamiento en la academia norteamericana: “La palabra preferida de la izquierda respecto de mí es “complaciente”, la preferida de la derecha “irresponsable” (1992: 28). La hostilidad de la izquierda se explica porque quien como Rorty asume tan profundamente su afiliación con filósofos como Nietzsche, Heidegger y Derrida, pronto es etiquetado como un filósofo posmoderno que prefiere asumir una posición cómoda en vez de comprometerse con posiciones más radicales de “todo o nada”. Para esta izquierda, la sociedad norteamericana es, en términos de Foucault, una “sociedad disciplinaria”, dominada por un odioso “individualismo liberal” que produce racismo, sexismo, cinismo y violencia. Esta posición contrasta con la del mismo Rorty, para quien los EEUU pese a su continua ansiedad por elegir “tontos y truhanes para altos cargos, es un buen ejemplo del mejor tipo de sociedad

inventada hasta el momento” (1992: 29). Y aunque rechazó la invasión de Irak, y reconoció que eventos como los ataques terroristas del 11 de septiembre son la excusa perfecta para que personajes como Bush puedan llevar a los Estados Unidos a un nuevo fascismo; también afirmó que ese país tiene aún posibilidades abiertas al proyecto democrático, como lo vieron en su tiempo W. Whitman y J. Dewey.

Respecto de los pensadores derechistas y conservadores, para ellos no es suficiente con que un intelectual como Rorty prefiera la democracia, sino que debe hacer también proselitismo filosófico, demostrando que se puede justificar esa forma de gobierno de forma “objetiva” como la mejor, y ofrecer principios que puedan zanjar cualquier tipo de disputa al respecto. Sin embargo, sostener algo así como una creencia en la verdad y en la objetividad con mayúsculas, no le parece a Rorty una forma de reflexión ventajosa, ya que tales pretensiones están todavía presas del viejo paradigma moderno de una razón sin presupuestos. Y es esta posición antiautoritaria y antitradicional la que coloca a Rorty como un filósofo irrespetuoso ante la mirada intelectual de la derecha.

Igualmente en este texto autobiográfico del que venimos hablando (*Trotsky y las orquídeas salvajes*), Rorty cuenta cómo llegó a ser el tipo de filósofo que es. Recuerda, que en su infancia, vivió en un hogar en el cual un viejo libro rojo, que contaba la defensa de Trotsky contra el estalinismo, era visto como la Biblia y cómo, al mismo tiempo, desarrolló un amor por las orquídeas salvajes que lo acompañaría hasta el final de sus días.

Del trotskismo, afirma Rorty, comprendió a los 12 años “que el sentido de la vida era luchar por la justicia social”; de las orquídeas, un gusto por el mundo real, exquisito, singular y esencial. El intento de hacer compatibles a Trotsky y a las orquídeas salvajes y de fundir en una sola imagen la justicia y la realidad, estuvo en el corazón de su motivación intelectual.

Por realidad, entendió la presencia de algo inefable, algo así como las pequeñas orquídeas amarillas del bosque de Flatbrookville. Mientras que por justicia, entendía el objeto de lucha de Trotsky, “la liberación de los pobres de la opresión de los ricos.” Cuenta Rorty que por aquella época deseaba ser un platónico, encontrar un modo de argumentar que ofreciera “certeza racional” a los temas de debate, y cuyos principios estuvieran “más allá de todas las hipótesis y posiciones”. Sin embargo, nada parecía colmar esta pretensión rortiana y la idea socrática platónica de la certeza, tendría que ser remplazada por un modelo más humano que le diera motivación a la razón: la pasión y la empatía.

Más o menos veinte años después de dejar de buscar la eternidad, de manos de los dos “logros más importantes de la especie, la *Fenomenológica del espíritu* de Hegel y *en busca del tiempo perdido* de Marcel Proust”, redescubre a Dewey al tiempo que comienza su encuentro con Derrida. Derrida lo condujo a Heidegger, y de allí pasó a ocuparse con las críticas anti-cartesianas que simultáneamente realizaban autores de tradiciones tan diferentes como Dewey, Wittgenstein, Ian Hacking y Alasdair MacIntyre. El resultado de todo este itinerario filosófico fue el libro titulado *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Sin embargo, todavía no había logrado la fusión entre realidad y justicia, no había visto por qué homologar la verdad y el poder podría ser un gran error.

En su libro *Contingencia, ironía y solidaridad*, (1991), Rorty muestra que es necesario separar la justicia de la verdad, es decir, de la búsqueda de la certeza absoluta, de algo más amplio que uno mismo, la Razón, el Bien, lo Sagrado, en vez de aceptar la propia finitud. Lo que se comparte con los demás, no es algo como la naturaleza humana, o ser hijos de Dios, o conocer la ley moral, sino la habilidad de simpatizar con el dolor de los otros. Se trata de un giro narrativo de la Ética; no existe ninguna instancia de metateoría que legitime sus enunciados, ningún punto de vista

trascendental; solo la literatura puede narrar la ambigüedad de la moralidad, pues sin una imaginación literaria no será posible conmoverse ante el mal. No es una razón teórica sino una razón estética, la que es sensible al sufrimiento del otro y despierta compasión.

Al igual que le sucedió a Dewey en su momento (en la década de los treinta y cuarenta), este libro generó críticas de la derecha como de la izquierda. Plantear que no existe nada más detrás de nuestra obligación moral frente a los que sufren, que ciertos fenómenos contingentes como el hecho de pertenecer a una cultura que contiene la idea de que el sufrimiento de los otros cuenta, no importa a que raza pertenezcan o a que religión, significa solamente que pertenecemos a una comunidad moral, la del humanismo liberal, y que si la filosofía nos parece más penetrante se debe a la fortuna de ser parte de ésta sociedad.

Por supuesto, que esta posición tiene riesgos y uno de ellos es verse cuestionado por sostener un “relativismo cultural” en el que “todo vale”. Sin embargo, Rorty sostiene que el planteamiento pragmatista es mejor, que siempre es posible escoger entre sociedades como las nuestras y los nazis, aunque haya personas que no lo crean así. Claro que esto no puede llevarnos a pensar que tenemos argumentos neutrales que están más allá de la contingencia de una comunidad moral liberal. Como demócrata de izquierda, contempla la posibilidad de que las tendencias culturales de su sociedad puedan colaborar para producir un aumento de la igualdad y una disminución del sufrimiento. Esta posición se diferencia de algunos autores, que tienden a compartir el punto de vista de Chomsky, que considera que los EEUU están regidos por una ética corrupta, que explota al tercer mundo, y que hay que deshacerse del humanismo, el individualismo liberal y el exceso de tecnología. Para un pragmatista como Rorty, no hay nada malo con esta herencia de la ilustración y siempre conservó una cautelosa esperanza frente a la democracia

norteamericana. No albergaba la creencia de que uno tuviese que ser purista en sus posiciones políticas, como cuando Lenin temía perder su corazón revolucionario por escuchar demasiado a Beethoven.

Para Rorty la responsabilidad moral, más que algo que los filósofos puedan contribuir a esclarecer, es el resultado de cómo hemos sido educados y en qué comunidad moral vivimos. Desacralizar el lenguaje de la filosofía, y explorar otras fuentes de inspiración moral, en escritores como Henry James, o poetas como Whitman, es sin duda, un ejercicio difícil, que implica verse a sí mismo de una manera que resulta decepcionante para muchas personas: no como parte de algo más grande que uno mismo, -un credo religioso, un partido político-, sino de forma finita, limitada y tolerante. A su vez, acaso lo más difícil para lograr esta visión humana de tolerancia, como lo recuerda Rorty, sea el aceptar que aquello que más le importa a uno, bien puede ser algo que nunca les llegue a interesar a los demás.

La propuesta rortiana invita a reflexionar sobre la objetividad de las creencias al nivel de la significación y sin sobrepasar la esfera de la intersubjetividad. Ahora hablamos desde el lenguaje moral en el que expresamos nuestras creencias y sobre las teorías contextualistas de la referencia, más que desde las esferas íntimas de la experiencia moral o de las relaciones entre sujetos y objetos.

En un artículo titulado un “mundo sin sustancias o esencias”, (en *Esperanza o conocimiento. Una introducción al pragmatismo*, publicado en español, por el FCE, México 1997), Rorty señala su postura antimetafísica y antiautoritaria en epistemología, al afirmar que “todas nuestras prácticas lingüísticas están tan unidas a otras prácticas sociales que nuestras descripciones de la naturaleza, como las de nosotros mismos, serán siempre una función de nuestras necesidades sociales” (1997: 45). No tenemos un conocimiento directo de la “realidad” sea lo que sea que

esto signifique; solo tenemos conocimiento bajo descripciones o interpretaciones que resultan adecuadas para nuestros propósitos sociales corrientes. Si no hay hechos sino solo interpretaciones, entonces, conceptos como “naturaleza” o “realidad” pueden ser difuminados.

Desde el siglo XVII los filósofos habían sugerido que es posible que no conozcamos la realidad porque hay una barrera entre ella y nosotros: nuestros órganos sensoriales y mentales; esta barrera también puede estar presente cuando no son nuestras facultades sino el lenguaje quien opera como un velo entre la realidad y la representación. Para el pragmatismo sin embargo, estos efectos distorsionantes del lenguaje se pueden superar, ya que el lenguaje no es un medio que representa la realidad sino que es una actividad, a saber: un intercambio de sonidos y marcas que actualizamos para alcanzar ciertos propósitos. El lenguaje no distorsiona nada porque simplemente no representa nada. Conocer  $X$  es afirmar que se está en condiciones de hacer algo con  $X$  o de ponerla en relación con algo más. Desde este punto de vista no hay descripciones lingüísticas que se puedan ajustar definitivamente en lo que  $x$  realmente es, más allá de las necesidades humanas o de la conciencia del lenguaje. El lenguaje nos proporciona instrumentos para arreglárnosla con los objetos no para corresponder con ellos, y en esto coinciden tanto Darwin como Wittgenstein.

Según lo anterior, el término objetividad no es definido como una propiedad que describe algún tipo de esencia intrínseca de una  $X$  sino que se refiere a la facilidad relativa de consensuar reglas de uso de descripciones entre los investigadores o los usuarios de una lengua. Sin duda, algunas descripciones son mejores que otras, y otras son falsas. Pero esto sólo quiere decir que, el nivel de nuestras descripciones y

la justificación de nuestras creencias, se pueden modificar porque nuevas descripciones desplazan como insuficientes las anteriores y resultan más útiles y mejor justificadas.

Abandonar críticamente el esencialismo significa no tanto descalificar como falsas las posiciones metafísicas, sino considerarlas como inoperantes e incompatibles con los proyectos de una sociedad igualitaria y tolerante. Bajo las descripciones de la contingencia de una comunidad liberal, los proyectos metafísicos esencialistas o religiosos simplemente no son candidatos para el juego de la verdad, en el sentido único y exclusivo que no son útiles a nuestros propósitos culturales y nada más.

Dos ventajas propone el pragmatismo que suscribe Rorty frente a la tradición platónica. En primer lugar, su función terapéutica para disolver o dejar de formular cierta cantidad apreciable de problemas filosóficos (las discusiones entre lo aparente y lo verdadero, lo interno y lo externo, la objetividad y la subjetividad y cuestiones por el estilo). En segundo lugar, la continuidad y enlace que permite con las ideas de Darwin respecto al lenguaje. Es el lenguaje y no la mente lo que nos distingue de animales no humanos y nos facilita articular las razones y justificar nuestras creencias. Los humanos simplemente nos movemos en el lenguaje y en las prácticas sociales que lo generan; preguntarse por los límites o si existe una entidad fuera del tiempo que sostiene y le da sentido a esos ‘juegos de lenguaje’ es, o bien, una práctica inútil, o bien, sólo un juego de las semánticas de la cultura humana. Quizás, el fin de toda investigación debiera ser como piensa Rorty, afrontar más exitosamente el entorno físico y la convivencia social, y la función de la filosofía contribuir, desde la crítica cultural, a que esto sea posible.