

8. Una "conversación" con Richard Rorty...

Desde el sufrimiento del Otro

"The obvious objection defining the mental as the intentional is that *pains* are not intentional" (1).
"[...] Are you suffering? This is the ability to distinguish the question of whether you and I share the same final vocabulary from the question of whether you are in pain (2).

Visitándonos Richard Rorty, con motivo de nuestro congreso filosófico bianual en la UAM/I (México), en julio de 1991, desearía poder establecer una "conversación" con él, y expresar mi punto de vista sobre su proyecto filosófico de pensador norteamericano, de un liberal ético y progresista (3), teniendo en cuenta el punto de partida radicalmente distinto de donde arranca la estrategia de la filosofía de la liberación.

8.1. LAS "SITUACIONES ORIGINARIAS" DISTINTAS

Por "situación originaria" -no a la manera trascendental de Rawls- queremos simplemente indicar distintos puntos de partida. El mismo Rorty describe su "situación":

The result is to leave American Philosophy departments stranded some where between the humanities (their ancestral home), the natural sciences (...), and the social sciences [...]. My Story has been one of struggles between kinds of professors, professors with different aptitudes and consequently with different paradigms and interests. It is a story of academic politics - not much more, in the long run, than a matter of what sort of professors come under which departmental budget [...] (4).

Su lucha es muy norteamericana, intrauniversitaria. De una tradición analítica, Rorty se levanta contra su antigua comunidad filosófica. Ya a sus treinta y dos años (1965) critica a los filósofos del "linguistic turn" (5):

The relatively pessimistic conclusions reached in the preceding sections entail that linguistic philosophers' attempts to turn philosophy into a *strict science* must fail. How far does this pessimism carry? If linguistic philosophy

cannot be a strict science, if it has a merely critical, essentially dialectical, function, then what of the future? (6)

En efecto, Rorty parte, existencial e institucionalmente -en su práctica de la filosofía-, de un medio académico universitario norteamericano, especialmente de los grupos de los filósofos del lenguaje, a los que conoce exhaustivamente por un largo trato de su problemática. Tanto a los filósofos que exponen un "lenguaje ideal", como a los que toman el "lenguaje ordinario" (7), se les puede comprender, y aun aceptar "that rational agreement is possible", dentro del ámbito limitado de sus cuestiones, pero al final caen en "circularidad".

Es decir, la filosofía de Rorty parte de una "situación" empírica, concreta e histórica académica, universitaria, donde la filosofía analítica es un "juego" entre otros "juegos de lenguaje". Dentro de dicha "situación" universitaria, académica, la "posición" personal rortyana es crítica en dos frentes: 1) ante su antigua comunidad de filósofos analíticos; 2) ante los filósofos que usan nociones metafísicas (como el tradicional tomismo, por ejemplo) o racionalizaciones universalistas (que sería la "posición" de un Karl-Otto Apel. (Es decir, escepticismo *versus* filosofía analítica, y *versus* racionalismo universalista. Rorty se propone afirmar la *solidaridad* ante el dolor ("pain") y contra la crueldad ("cruelty") -contra la posición de un Lyotard, por ejemplo-, actitud profundamente ética, que puede adoptarse, piensa él, sin necesidad de recurrir a "razones" universales. Su "posición" es la de un responsable solidario ante el dolor ("pain") del otro en abstracto, desde la contingencia del que asume participativamente los contenidos de su *Lebenswelt* (cotidianidad).

Debe indicarse, además, que la posición rortyana en una América Latina donde los filósofos analíticos han "controlado" desde la década de los sesenta lugares significativos del ejercicio filosófico (universidades, consejos nacionales de investigación, revistas, congresos, etc.; es decir, las "instituciones materiales" de reproducción de la filosofía) es sumamente "saludable", benéfica, positiva. En un I Coloquio Nacional de Filosofía en México (Morelia) de 1975, Mario Bunge identificaba conocimiento filosófico "serio" con la posibilidad de formalización (cuasi-matematización). Esas "creencias" son echadas por tierra por el Rorty post-analítico (si analítico o "filosofía lingüística" significa "the view that philosophical problems are problems which may be solved -or dissolved- either by reforming language, or by understanding more about the language we presently use" (8)).

Podremos caminar con Rorty un buen trecho, con el crítico del pensamiento analítico, con el demócrata (aunque no advierte que "liberalismo" y

"democracia" son lógicas contradictorias), con el que busca solidaridad. Pero no podremos seguirlo en su extrema ambigüedad de la inconmensurabilidad de los principios éticos, en su contextualismo neopragmático que al fin es cómplice de la dominación, en nuestro caso Norte/Sur (a la que no puede criticar racionalmente por definición), ni tampoco en su "americanismo" liberal de carácter eurocéntrico (un etnocentrismo inevitable).

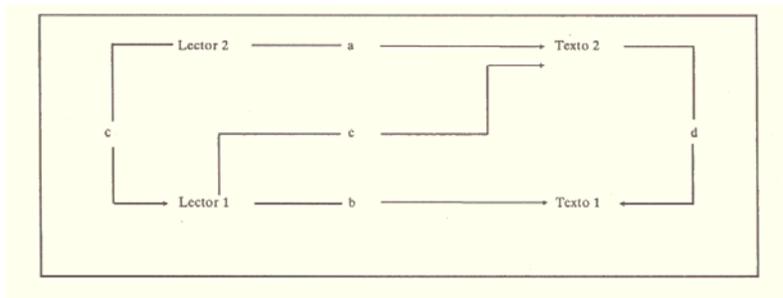
La filosofía de la liberación, en cambio, parte de otra "situación": pone a la filosofía originariamente en el contexto de la praxis concreta, en compromiso y solidaridad con el oprimido (con el *pobre* explotado en la periferia del capitalismo, la mujer dominada por el machismo, el negro discriminado racialmente, las culturas y etnias no-hegemónicas, los responsables ecológicamente ante las generaciones futuras, etc.). No se trata primeramente de una reflexión *sobre* la palabra, el lenguaje, el "texto" (9), o sobre el "libro" (10), como un observador externo. Se trata de una presencia práctica concreta "en" o "dentro" de los movimientos populares, feministas, ecologistas o antirracistas; en la relación "cara-a-cara" (11) inmediata como "intelectual orgánico" (12), dando ciertamente prioridad a la "acción comunicativa" (o al momento ilocucionario del "acto-de-habla" [speech Act]) desde donde el pensar filosófico comienza su tarea, es decir, inicia su tarea *como reflexión* (*acto segundo*) sobre la *praxis misma* (*acto primero*) -la mediación a través del análisis del texto, sea "analítico" (desde la *Lingustic Turn*) o "hermenéutico" (a la manera del "travail du lecteur" de Ricoeur), es *a posteriori* y a veces inexistente, como en el caso de la praxis del analfabeto que no se expresa por escrito-. El punto de partida es el de un sufriente ("Yo sufro..."), pero como oprimido en un nivel político, erótico, concreto (13) -no desde un ámbito universitario o académico, ni tampoco meramente como una disputa entre escuelas filosóficas lingüísticas o analíticas- que emerge como *sujeto de liberación*. Se parte del pobre u oprimido que en su corporalidad sufriente, necesitada, trabaja: donde prioritariamente es necesario construir una "económica" desde ese oprimido, desde el sufrimiento (*pain*) *como miseria* (Elend diría Marx) del dominado (momento ético). Es un partir desde un "we" que está "más-allá" (en la "ex-terioridad") del "we-intentions" dominador, hegemónico, central, vigente, de la "liberal irony". Evidentemente el oprimido (como en la "Visión de los vencidos" ante la conquista de América) tiene su lenguaje, la "voz del oprimido", pero que pasa para el opresor como "no-lenguaje" ...hasta que un solidario "liberal ironist" lo *traduzca* al lenguaje dominador del "we-intentions" de Rorty (para que éste lo acepte como lenguaje, aun el de la misma filosofía de la liberación).

Puede partirse de la *pain* (sufrimiento), como Rorty o la filosofía de la liberación, pero aún caben algunas preguntas: ¿Qué *tipo* de sufrimiento? ¿Cuáles son las *causas* (14) de ese sufrimiento?

La filosofía de la liberación, una vez acogida ética y racionalmente la "interpelación" del oprimido, debe reflexionar sobre toda la problemática que presupone y determina la misma praxis de liberación, praxis de liberación erótica de la mujer, pedagógica del hijo y del pueblo, económica política de los pobres y naciones subdesarrolladas, etc. Todo un programa de reflexión y de praxis comunicativa, estratégica y táctica. La filosofía no termina con recepción del "acto-de-habla" *interpelativo* que pro-voca a la acción; ¡*sólo comienza con ella!*

Teniendo en cuenta lo dicho, y las posiciones teóricas a las que hemos de referirnos, podríamos proponer el siguiente esquema mínimo.

Esquema 1 Dominación de "lectores" y de "textos"



Hay un enfrentamiento, en primer lugar, de "contextualismo neopragmático *versus* racionalismo" (a), en el que la filosofía de la liberación también toma parte -pero no lo trataremos aquí-; en segundo lugar, de "neopragmatismo rortyano *versus* liberación", o el de la "inconmensurabilidad" en el diálogo intercultural, interclasista u otros de un Rorty (b); y, en tercer lugar, "racionalidad hegemónica *versus* la razón del Otro", en el de la sutil "falacia desarrollista" (o eurocéntrica) que puede empañar un racionalismo que frecuentemente no es universal, sino europeo, liberal, capitalista, etc. (c) -que venimos tratando en otros trabajos-.

8.2. EL PROYECTO FILOSÓFICO DE RORTY

Siendo poco conocida en América Latina, recorramos las obras principales de Rorty. En primer lugar, su "Dificultades metafísicas de la filosofía lingüística" (15). En ella observamos al Rorty experto filósofo de la *linguistic turn*, donde escribe en la citada introducción:

The history of philosophy is punctuated by revolts against the practices of previous philosophers (16).

Para ello los filósofos rebeldes usan nuevos métodos (como en el caso de Descartes, Kant, Marx, Husserl o Wittgenstein). Pero, en su raíz, el nuevo método presupone ciertas tesis metafísicas o epistemológicas ("criterios" metafísicos, dice Rorty); y sólo aceptando dichas tesis, el indicado método puede tener validez. Por tanto se cae en "circularity" (17).

Since philosophical method is in itself a philosophical *criteria* (...) every philosophical revolutionary is open to the charge of circularity or to the charge of having begged the question (18).

Para Rorty, aun los grandes filósofos caen en la misma ingenuidad:

What is particularly interesting is to see why those philosophers who lead methodological revolts think that they have, at last, succeeded in becoming *presuppositionless*, and why their opponents think that they have not (19).

De la misma manera, Rorty demuestra que la "filosofía lingüística" o analítica carece de *criterios* metafísicos, se trate de los que proponen un lenguaje ideal (desde Carnap por ejemplo) u ordinario (del segundo Wittgenstein), inclusive la lingüística empírica (de un Chomsky). Todos han fracasado, piensa Rorty, porque no pudieron definir criterios sostenibles intersubjetivamente para saber, por ejemplo, cuando se realiza un "buen *análisis*" o un "buen *significado*". Rorty destruye uno por uno los pretendidos criterios y llega a un escepticismo radical (20). A partir de Quine, Sellars, Davidson, Kuhn o Putnam, Rorty pulveriza los "dogmas" tenidos por válidos por las generaciones anteriores (desde Locke hasta Ayer o Carnap). Lentamente se irá alejando de los analíticos, para acercarse al contextualismo metodológico o crítico, un neopragmatismo, un historicismo -partiendo del segundo Wittgenstein en camino hacia el segundo

Heidegger, a Derrida, a los postmodernos-, y todo esto a partir de la crisis del 1968. y por ello concluye:

"Desearía argumentar que lo más importante que ha ocurrido en filosofía durante los últimos treinta años no es el giro lingüístico mismo, sino el comienzo de una revisión a fondo de ciertas dificultades epistemológicas que han turbado a los filósofos desde Platón y Aristóteles. (21)

La crisis universitaria de 1968 permite a los jóvenes intelectuales norteamericanos, entre ellos a Rorty, volver los ojos hacia el pensamiento "continental". Así se redescubre Kant, Hegel, Marx, Heidegger y poco después será la lectura de Derrida y Foucault. Todo esto le lleva a escribir su primera y única obra hasta ahora estructurada propiamente como libro: *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (22).

En referencia a los proyectos filosóficos de Wittgenstein, Heidegger o Dewey -los grandes filósofos "edificantes" (en el sentido de Bildung o paideia)-, escribe Rorty:

"Cada uno de ellos terminó considerando que sus primeros esfuerzos habían estado mal dirigidos, que eran un intento de mantener una cierta concepción de la filosofía después de haber rechazado las nociones necesarias para dar contenido a tal concepción [...] todos ellos, en sus obras posteriores, se emanciparon de la concepción kantiana de la filosofía en cuanto disciplina fundamental" (p; 15). (23)

Es un libro "terapéutico", como el de los "escritos de los filósofos que más admiro" (24) -escribe Rorty-, y por ello "parasitario" de los filósofos analíticos. Es decir, nuestro filósofo, como nueva generación norteamericana, usa el "vocabulario" de la comunidad de filósofos analíticos como medio -para probar su inconsistencia-, y el de los "continentales" -como Nietzsche, Heidegger o Derrida posteriormente- como fin (25). Para cumplir este objeto Rorty ataca frontalmente la "teoría de la representación" (la *Darstellung* kantiana). Sería interesante mostrar aquí algunas analogías con el pensamiento de Emmanuel Lévinas (26) -de donde partirán Derrida (27), Lyotard y la misma filosofía de la liberación latinoamericana-. Lo cierto es que los sucesores de los grandes fundadores contemporáneos de la "filosofía estricta" (Husserl y Russell), después de cuarenta años (que van del 1910 al 1950) fueron puestos en cuestión por sus mejores herederos (Heidegger o Sartre y Sellars o Quine), y setenta años después (piensa Rorty en sí mismo) estamos de nuevo como a fines

del siglo XIX: junto a Nietzsche o Royce (28). La superación de la "representación" como epistemología, como un "espejo" en el que vemos la naturaleza (lo óptico, o la "objetividad" intramundana), le abre a Rorty la posibilidad de entender el intento de la "hermenéutica" {de un Gadamer, por ejemplo, lo ontológico existencial). Rorty piensa que el camino a seguir es el de una "filosofía edificante" (*edifying philosophy*) (29), que no intenta argumentar sino simplemente entablar una "conversación" (30). Rorty quiere situarse en una línea periférica de la historia actual de la filosofía:

"En la periferia de la historia de la filosofía moderna, aparecen figuras que, sin llegar a formar una *tradición*, se parecen entre sí por su desconfianza ante la idea de que la esencia del hombre es ser un conocedor de esencias. Pertenecen a esta categoría Goethe, Kierkegaard, Santayana, William James, Dewey, el segundo Wittgenstein, y el segundo Heidegger. Muchas veces se les acusa de relativismo o de cinismo" (p. 332) o La filosofía de la liberación, por su crítica a la razón *hegemónica* o *dominadora* (la tautología de la *Totalidad* para Lévinas o Marcuse en el *One Dimensional Man*), adopta alguna de las tesis de estos autores, pero en otro sentido que Rorty. De todas maneras, no puede sino "simpatizar" con algunas de sus posiciones. (31)

Se trata, entonces, de una lucha enconada contra todo esencialismo, contra toda metafísica o argumentación. Como veremos, la filosofía de la liberación, filosofía también periférica que piensa la periferia misma, no tiene la soberbia de las grandes "filosofías sistemáticas", pero tampoco la posición desesperanzada o escéptica de las meras "filosofías edificantes" -en el vocabulario rortyano la filosofía de la liberación debería igualmente ser "edificante", *como crítica ética*, pero su intención es "constructiva" de la liberación, *como política y estrategia*-. No nos molesta que la filosofía de la liberación pueda ser considerada un tipo de "filosofía edificante" (por ética), pero ciertamente sería rechazada por su pretensión de ser constructivo-revolucionaria (por responsabilidad); sería una "Gran Palabra" en el vocabulario de Rorty (32). Rorty es más kierkegaardiano (quien criticaba a Hegel de "especulativo", de *speculum* = espejo, al que enfrentaba con la "ironía" y desde el "absurdo" de la "fe") que la filosofía de la liberación -aunque ésta partió igualmente de Kierkegaard (33)-. Rorty quiere mantener la "conversación de la Humanidad" sin caer en las argumentaciones racionales de la "filosofía sistemática". Es el asombroso y apasionante camino crítico de una generación norteamericana que, partiendo del estilo "analítico", termina en el "continental" -pero en su tra-

dición escéptica, como "crítica de la metafísica" en el sentido tradicional anglosajón-.

Poco después aparece una colección de artículos en forma de libro con el título: *Consecuencias del pragmatismo (Ensayos: 1972-1980)* (34). Esta obra es sumamente útil para comprender el proyecto filosófico de Rorty. Además nos esclarece sobre la historia de la filosofía norteamericana (no "americana" como ellos abusivamente escriben siempre, arrinconándonos a los latinoamericanos simplemente a ser "nada"). En efecto, Rorty pertenece a una élite filosófica, la nueva generación de jóvenes de postguerra, que tuvo, por ejemplo, a Rudolph Carnap y Carl Hempel como maestros directos (35). Para siempre, hasta hoy, su "estilo" filosófico será el de los "filósofos analíticos" (36) -sean positivistas o postpositivistas-, pero que podríamos llamar de "segunda generación", influenciados ya por Quine, el segundo Wittgenstein, Sellars o Davidson; es decir, no se aceptan ya los "dogmas" de un Hans Reichenbach (37), que despreciaban olímpicamente toda filosofía no analítica (38). Será una larga evolución lo que le permitirá a Rorty descubrir el valor del pragmatismo norteamericano o de la filosofía "continental" antimetafísica (como Nietzsche, Heidegger o Derrida). El camino fue aproximadamente el siguiente:

1. Analytic philosophy started off as a way of moving from speculation to science [...]. 2. The notion of *logical analysis* turned upon itself, and committed slow suicide, in Wittgensteinian *ordinary language*, Quinean, Kuhnian, and Sellarsian criticism of the purportedly *scientific* vocabulary [...]. 3. Analytic philosophy was thus left without a genealogy, a sense of mission, or a *metaphilosophy* [...]. 4. This development hardened the split between *analytic* and *Continental* philosophy by moving the study of Hegel, Nietzsche, Heidegger, etc., out of philosophy departments (39).

En cierta manera el mismo Rorty, sin renunciar al "estilo" de la filosofía analítica, se abre hacia un nuevo campo: un neopragmatismo redefinido -en la tradición norteamericana de Peirce, Dewey, Ch. Morris (40)-, y una hermenéutica en sentido amplio -en la senda de Nietzsche, Heidegger, Derrida, Foucault, etc.-. Adopta entonces una posición crítica "post-analítica" y "post-filosófica" -en el sentido tradicional del término *filosofía* (¿"post-moderna"?)-:

On the pragmatist's account, positivism was only a halfway stage in the development of such a culture [the post-philosophical culture] -the progress toward, as Sartre puts it, doing without God [...]. Pragmatism does not erect

Science as an idol to fill the place once held by God. It views science as on genre of literature [...] (41).

Ni el "irracionalismo" (42), ni el "escepticismo" (43) asustan a Rorty. Muy por el contrario, los afronta contra la filosofía "analítica", que conoce muy bien "por dentro" (44).

Su reciente obra *Contingencia, ironía y solidaridad* (45) cierra el ciclo, y es la síntesis más actualizada que por el momento tenemos de la posición de Rorty. Es un intento de hacer justicia a dos posiciones aparentemente opuestas: la autorrealización de la autonomía de lo privado (la "private perfection" de Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger) y de la justicia de lo público (Marx, Mill, Habermas o Rawls) (46).

La filosofía de la liberación, podría creerse aunque sería una consideración superficial, parece coincidir con Rorty en la importancia del descubrir el sufrimiento "del Otro":

In my utopia, human solidarity [contra Lyotard] would be seen [...] as imaginative ability to see strange people as fellow sufferers. Solidarity is [...] created. It is created by increasing our sensitivity to the particular details of the pain and humiliation of other, unfamiliar sorts of people (47).

Pero esa solidaridad tiene sus límites, ya que Rorty debe afirmar como único punto de referencia la "pertenencia a una determinada comunidad de lenguaje" (48) -en su caso la "comunidad norteamericana" (49)-. y por ello, contra la "ilustración" racionalista y científica, Rorty levanta el romanticismo que redescubre la poesía, la cultura y la tradición: "The imagination, rather than reason, is the central human faculty" (50).

Para Rorty ese descubrimiento del otro es entonces -en confrontación con las "metáforas" de Davidson- función de la "ethnography, the journalist's report, the comic book, the docudrama, and, especially, the novel" (51), pero no de la filosofía. "Only poets, Nietzsche suspected, can truly appreciate contingency" (52): *contingencia del lenguaje*. De paso nos quita esa arma, la misma razón filosófica, de nuestra liberación.

Además, "for Freud's account of unconscious fantasy shows us how to see every human life as a poem -or, more exactly, every human life not so racked by pain as to be unable to learn a language nor so immersed in toil as to have no leisure in which to generate a self-description. He sees ever such life a sum attempt to clothe itself in its own metaphors" (53): *contingencia de la mismidad (selfhood)*; pero mismidad inconmensurable -y más peligrosa cuando, armada de los instrumentos guerreros más tecnifi-

cados, atómicos, computarizados... como lo hemos visto en la Guerra del Golfo-

El vocabulario, en tercer lugar, de la Ilustración racionalista se ha constituido en un obstáculo para las sociedades democráticas. No se trata de "fundar" racionalmente el liberalismo, sino de descubrir un lenguaje (una metáfora) más apropiado: "The citizens of my liberal utopia be people who had a sense of the contingency of their language of moral deliberation, and thus of their consciences, and thus of their community" (54): "we liberals". La cuestión no es sólo lo público, sino "the ironist's *private* sense of identification" (55). El "ironist" Rorty es un escéptico (en su buen sentido, como Kierkegaard) de un "vocabulario final" (56), y es un liberal ("cruelty is the worst thing they do"). Es un crítico de la cotidianidad ("The opposite of irony is common sense" (57), pero cae en ella al afirmarla etnocéntricamente. Al fin y al cabo es un crítico de la pretensión del "common sense of the West" (58)-Hegel, para Rorty, fue un buen "dialectical ironist", pero en su sentido metafísico la "ironía" no puede socializarse ("Irony seems inherently a private matter" (59)). "The ironist takes the morally relevant definition of a person, a moral subject, to be *something that can be humiliated*. Her sense of human solidarity is based on a sense of a common danger, not on a common possession or shared power" (60).

Kant logró despertar en la ética el sentido de la racionalidad y la obligación, no dependiendo de los accidentes de la historia. Rorty, en cambio, se propone despertar el sentido de la "pity for pain and remorse for cruelty" (61), desde la solidaridad con "validez intersubjetiva", tanto entre los habitantes de Milanesia (62) como en New York: "We can have obligations by virtue of our sense of solidarity with any of these groups" (63), desde un "*we-intentions*", como en el enunciado: "Todos *nosotros* queremos...", donde significamos una participación ("memberships") que no queda indicado en "Yo quiero...". Esa "participación", para Rorty, es fruto de "certain historical circumstances" (64), y por ello "we are under no obligations other than the *we-intentions* (Sellars (65)) of the communities with which we identify" (66).

Explica Rorty que "the ironist [...] thinks that what unites her with the rest of the species is not a common language but *just* susceptibility to pain and in particular to that special sort of pain which the brutes do not share with the humans humiliation. On her conception, human solidarity is not a matter of sharing a common truth of a common goal but of sharing a common selfish hope" (67).

Para Rorty, "pain is non linguistic: It is what we human being have that ties us to the non language-using beasts. So victims of cruelty, people

who are suffering, do not have much in the way of a language. That is why there is no such things as the *voice of the oppressed* (68) or the *language of the victims*. The language the victims once used is not working anymore, and they are suffering too much to put *new words* together. So the job of putting their situation into language is going to have to be done for them by somebody else [...] The liberal theorist usually is not" (69).

La solidaridad no puede fundarse, para Rorty, en ninguna consideración metafísica como el encontrar en el otro algo así como "resonates to the presence of this same thing in other human beings" (70). No hay que buscar ese "común" más allá de la historia y las instituciones. En realidad actuamos solidariamente, dice Rorty, "by nothing deeper than contingent historical circumstances" (71). Pero, ¿de dónde procede "a moral obligation to feel a sense of solidarity with all other human beings"? (72)

Rorty piensa que hay una universalidad, la del "ironism" (73), pero por la contingencia del lenguaje, de la mismidad y la comunidad no tiene "universal validity" (74).

Rorty afirma:

Our insistence on contingency, and our consequent opposition to ideas like *essence, nature, and foundation*, makes it impossible for us to retain the notion that some actions and attitudes are naturally *inhuman* (75).

Sólo quedan "nothing deeper than contingent historical circumstances" (76) para actuar solidariamente. Y como Rorty se vuelve más y más sensible a la diversidad ("It is thought of as the ability to see more and more traditional differences -of tribe, religion, race, customs, and the like- as unimportant when compared with similarities with respect to pain and humiliation the ability to think of people wildly different from ourselves as included in the range of us" (77)). La descripción etnográfica o novelística de ese sufrimiento y humillación, y no la filosofía, piensa Rorty, permite el progreso moral. También los marginalizados deben ser incluidos dentro del horizonte del "nosotros": a fin de no ser crueles. "It is the ethnocentrism of a we (we liberals) which is dedicated to enlarging itself, to creating an ever larger and more variegated ethnos" (78).

Lo importante de Rorty es que no desea afirmar *demasiado rápidamente* la "solidaridad humana como la identificación con la *humanidad en cuanto tal*" (79), y esto porque, históricamente, el "nosotros" que pudiera abarcar dicha humanidad debe ir creciendo en la medida de "own sensitivity to the pain and humiliation of others" (80). La cuestión es separar la pregunta de: "-¿Cree Ud. y desea lo que yo creo y deseo? -una pregunta

representacional-, de la pregunta: "-¿Sufre Ud. ?" (*Are you suffering?*). Esto es tener conciencia en distinguir entre el buscar ambos un "vocabulario final", a buscar si "-¿Ud. está sufriendo?" (*you are in pain?*) (81).

De todas maneras, si se enfrentaran dos "we-intentions" donde una domina cruelmente ("cruelty is the worst thing we do" (82)) a la otra, Rorty tendría alguna dificultad. En ese caso no hay un "we-intentions" que abarque a ambas, y por lo tanto la solidaridad o participación de un grupo no tiene "razones" para abarcar también al Otro (con el que no forma ningún "we"). ¿Qué es lo que permite sobre-pasar (übergehen) el horizonte de nuestra "we-intentions" (83) y abrirnos a la solidaridad del Otro, de otro mundo, pueblo, cultura... ? Rorty puede, a lo más, mostrar una solidaridad *ad intra*, pero nunca *ad extra* del "we-intentions". Su contextualismo inmanentista, neopragmático, se lo impide. Aun el "negro" es visto como "uno de los nuestros: un norte-americano". Pero, ¿y un mexicano extranjero? Que se diga que es un "ser humano", escribe Rorty: "is a weak, unconvincing explanation of a generous action" (84). "The position put forward in Part I of this books is incompatible with this universalistic attitude" (85). Pero ¿puede extenderse al pueblo que eran "ellos", el horizonte del previo "nosotros"?: es un acontecer contingente e histórico, piensa Rorty.

8.3. EL PRAGMATISMO DE RORTY Y LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Al leer, escuchar la exposición y "conversar" con el mismo Rorty, aquí en México, los dos últimos trabajos a los que me referiré, entiendo, sólo ahora, la opinión de amigos filósofos norteamericanos cuando me indicaban la aparente similitud de la filosofía de la liberación con el pragmatismo norteamericano. Creo que es el momento de ver dicha similitud, pero igualmente la gran distancia.

Tales trabajos son: "Feminismo y pragmatismo" (Rorty, 1990) y "Esperanza humana e historia como marco cómico" (Rorty, 1991). El primero de ellos entra por su temática (no por su intención, que es siempre y sólo de una filosofía del lenguaje) dentro de la filosofía de la liberación de la mujer⁸⁶, puede servirnos para ver las similitudes. Sin embargo, no debemos llamarnos a engaño. Rorty se ocupa del problema del feminismo para mostrar las ventajas que este movimiento podría obtener adoptando su neopragmatismo. *En realidad es una reflexión sobre filosofía del lenguaje*. Un texto de Catherine Mac Kinnon será su punto de apoyo, especialmente cuando escribe:

Estoy evocando para las mujeres un papel que aún tenemos que construir, en nombre de *una voz que, silenciada, puede decir algo que no ha sido nunca escuchado* (87).

A partir de esta expresión acertada, Rorty deducirá la conveniencia de abandonar el lenguaje esencialista, representacional, universalista, realista, teleologista o racionalista (88). Se trata de dejar crecer el "espacio lógico" o "semántico", hasta ahora dominado por los varones, para que pueda crearse un "nuevo lenguaje" femenino. Lo interesante para nosotros es que Rorty capta perfectamente que la situación de "oprimida" de la mujer le exige no reconocer al horizonte semántico masculino como un lenguaje que expresaría la "naturaleza" o la "esencia" humana en general. Esto lleva a Rorty a negar toda racionalidad, universalidad, etc., ya asumir su irracionalismo neopragmaticista ambiguo:

Esto significa que uno apreciará *los movimientos de liberación* no por la precisión en su diagnóstico, sino por la imaginación y el coraje de sus propuestas [...] Abandonan el contraste entre la apariencia superficial y la realidad profunda, en favor del contraste entre el presente doloroso y la posibilidad de hacerlo menos doloroso, visto indistintamente, hacia el futuro (89).

A los movimientos de liberación les queda entonces la "imaginación" y el "coraje", y deben renunciar a la "razón" (90), ya que "la función de la filosofía es más bien clarificar" (91) el camino que en la realidad recorren los profetas y los poetas (92). y tomando otra expresión de Marilyn Frye, Rorty cita que "el reto mortal consiste en estar fuera del espectro de la visión de un ojo arrogante" (93). Acierta Rorty totalmente cuando afirma:

Si te das cuenta que eres esclavo, no aceptes las descripciones *de lo real* que te dan tus amos; no operes dentro de los *límites de su universo moral* (94).

Es toda la cuestión que en filosofía de la liberación hemos situado bajo la temática de "Totalidad-Exterioridad". Por ello, pienso, Rorty sobrepasa los límites de la crítica al rechazar *toda razón posible*, o todo sentido de realidad. Los "límites de su universo moral", sus "razones" o sus descripciones "de lo real", no deben confundirse con lo ético, lo racional ni con la realidad -en su sentido crítico, sin caer en esencialismos "metafísicos" que el mismo Habermas ha superado claramente (95)-. Creo que el tema de fondo a discutir con Rorty (y con un cierto aspecto del racionalis-

mo de Apel, en sentido exactamente contrario), es del alcance del concepto de "razón". Si por "razón" se entiende la comprensión limitada a la totalidad vigente, al horizonte representacional como sistema semántico dominante, entonces Rorty tiene razón en cuanto a que hay que rechazarla en su pretensión universalista -porque no es más que una razón particular, totalizada-. Pero Apel está completamente advertido sobre este tema, por contar con una comunidad de comunicación siempre ya presupuesta a todo acto-de-habla seriamente comunicativo (y dejamos de lado lo de "argumentante", para no exasperar a Rorty); en este caso la razón no queda cerrada a la mera *aceptación del acuerdo vigente* o válido, sino que la racionalidad se juega esencialmente en la apertura constante a la "aceptación" de nuevas palabras, lenguajes o razones más válidas porque intersubjetivamente mejor probadas (en el caso del feminismo, éste irá "mostrando", a partir de la praxis de liberación, las "razones" de su "realidad" construida histórica y novedosamente, impredecible y única, *nueva*). Es una racionalidad "del Discurso", y desde la construcción práctica de la realidad (si hablamos de la "realidad humana"), y no metafísica en un sentido ingenuo. La "trascendencia" de Apel, sin embargo, puede hacerle perder la necesidad y urgencia de una descripción más detallada de la efectuar empírica, siempre cambiante y nueva, del contenido semántico de lo válido ahora y aquí -sería el plano B, empírico y hermenéutico-. La filosofía de la liberación acepta perfectamente la no validez última (absoluta) de lo tenido por una "Totalidad" vigente y hegemónica, dominante como "verdadero", "esencial", "universal" -estamos en esto con Rorty entonces, cuestión ya mostrada por Lévinas-. Pero estamos contra Rorty cuando piensa que dicha negación de la pretensión universal de validez de un acuerdo concreto, dominante (como el "machismo" o la "ideología burguesa", que él rechaza como una "Oran Palabra"), es también negación de un concepto dialéctico, diacrónico y siempre progresiente de lo "racional" o lo "real". La "realidad" de la mujer se va efectuando (en la praxis histórica) y manifestando históricamente, no como si se fuera mostrando paulatinamente por aspectos una esencia ahistórica o eterna, sino en cuanto se "fenomeniza" en el mundo concreto, práctico, histórico, cambiante, dialéctico, la "realización" (más que "producción") de lo que la "mujer" *va siendo al ir haciéndose* (una "*Selbst-herzeugung*" diría Marx).

De esta manera puede aceptarse perfectamente la expresión citada por Rorty: "lo que parece naturaleza [para el lenguaje opresor machista] comienza a ser cultura [para la feminista]" (96). Pero esto en vez de negar la razón o el conocimiento válido, simplemente cuestiona la pretendida "naturaleza" de una "totalidad" semántica del lenguaje dominador, desde la

"Exterioridad" de una persona que crea paulatinamente un nuevo lenguaje que sitúa al anterior (al machista) como un producto histórico o cultural (y no "natural") (97). Es entonces un proceso dialéctico, histórico -como la misma "razón" (98)-. Hemos escrito hace años en nuestra *Philosophy of Liberation*:

The ineffable, wordless *saving* (99) that springs from the exteriority of the oppressed questions the fetishist absolutization of a semiotic system (100) [...] The interjection as exposition of *the pain of the oppressed* (101), the protest of women's liberation, are messages, words, revelation metaphoric apocalypse, for they take us beyond the spoken word toward the one who speaks as a distinct exteriority [...] A semiotic of liberation should describe the process of the passage of a given system of signs to a *new order* that surges forth when the *old order* is surpassed (102).

Pienso que Rorty no da razones suficientes para abandonar el horizonte "racional" -que sin embargo no debe ser "totalizado" (en el sentido de Martin Jay) en manos del dominador-, para no dejar la tarea de la liberación sólo en manos de una valentía de pura sensibilidad o de una praxis ciega. La negación de "un" cierto ejercicio ilegítimo de la razón (esencialista, "metafísico") y la de "un" lenguaje dominador, no niega la necesidad de la afirmación de un "nuevo" momento del ejercicio de la racionalidad, de un "nuevo" lenguaje liberador. Rorty identifica razón dominadora con la "razón *histórica*", que es siempre dialéctica, y niega su capacidad para crear nuevos "espacios lógicos"; la razón *liberadora* (103) se abre siempre a futuros *nuevos*.

Pero es ahora; al pasar al segundo trabajo leído por Rorty en México, "Esperanza social e historia como marco cómico", que nuestro filósofo comienza a manifestar una profunda contradicción performativa, o simplemente inconsecuencias. En su renexión sobre la mujer, tomó a ésta en serio, y vio la necesidad de un nuevo lenguaje que ocupara el "espacio lógico", que su praxis deliberación irá creando. En cambio, ante el pobre, el trabajador, los países periféricos explotados, en vez de situarse en solidaridad con ese nuevo sujeto y procurar encontrar un nuevo lenguaje para decir sus sufrimientos (*pain*), se ocupa en cerrar violentamente las puertas -a partir de una obra del argentino exiliado (como yo) en Inglaterra, Ernesto Laclau (104)-. El texto de Rorty, elegido y quizá escrito *ex profeso* para ser leído en México, es una apología contra el marxismo en nombre del neopragmatismo contextualista, que toma como "demostra-

ción" el "hecho" de 1989. Laclau o Kenneth Burke son los anti-Marx, Vaclav Havel el anti-Lenin.

La "narración" comienza considerando la historia reciente, a partir de los acontecimientos desencadenados desde el 9 de noviembre de 1989, y sacando conclusiones como evidentes e irrefutables (siendo que en verdad los "hechos" no hablan por sí, sino que habla la "interpretación" que hace de ellos Rorty) de los sucesos políticos inmediatos. La práctica nominalista irónica de Rorty tiende ahora a quitar todo significado a las "Grandes Palabras" de las "Grandes Narraciones" los que había usado la izquierda, tales como "capitalismo", "clase obrera", "ideología burguesa", etc.:

Since *capitalism* can no longer function as the name of the source of human misery (106), nor *the working class* as the name of the redemptive power, we need to find new names for these things. But until some new meta-narrative replaces the Marxist, we shall have to characterize the source of human misery in such untheoretical and banal ways as *greed, selfishness, and hatred* (107).

Rorty encuentra ahora un héroe, símbolo de esta época post-1989: Vaclav Havel (108). Ya no hay más "Incarnación del Logos", ni el "capitalism bourgeois ideology as the name of *The Great Bad Thing*" (109). El discurso de Marx, como tantas otras narraciones apocalípticas, desaparece del horizonte rortyano como en un cierto "End of History" -aunque Rorty no admite la interpretación de Fukuyama, sí en cambio la de Laclau-

Las feministas pueden usar términos como "feminismo", "dominación masculina", "naturaleza", "cultura", o "la experiencia masculina de las cosas" de Dewey (110). Mientras que los oprimidos económico-políticamente (obreros, marginales, países periféricos), deben resignarse a "banalize the entire vocabulary" (111). Es decir, Rorty lanza toda su argumentación antiesencialista contra la terminología marxista, y deja simplemente a los explotados del "sistema capitalista" (horrible expresión de una "gran narrativa", ante la cual la ironía rortyana debe sentir realmente lástima de tanta ingenuidad), a los trabajadores, a los marginales, a las masas pobres y miserables (sólo en América Latina hay más de 100 millones de personas por debajo del nivel de pobreza absoluta), a las naciones periféricas, los deja, digo, *sin palabras, sin lenguaje*. La crítica radical del lenguaje rortyano no se dirige contra el lenguaje dominante (el de la economía neoliberal y conservadora del mercado total de Friedrich Hayek o Milton Friedman, por ejemplo), sino con el golpeado, criticado y titu-

beante lenguaje de los pobres, de los explotados (a los que Marx tiene todavía mucho que decirle(112)).

Aplaudiendo a Habermas, Rorty habla de "the logic of self regulation of a market economy" (113). Franz Hinkelammert (114) ha demostrado el carácter encubridor y místico de ese concepto. Ahora Rorty construye su narración sobre "The Great *Good Thing*" llamado "Economía de mercado" -pero a sus oídos son una expresión no metafísica, no esencialista-. De nuevo, como en el caso del feminismo, el tema no es el de la liberación del dolor (*pain*) desde el 1989 (como filosofía de la liberación), sino que todos esos eventos dan ocasión al "narrador" (Rorty) para tomar un ejemplo en un ejercicio de filosofía del lenguaje: de cómo un lenguaje puede desaparecer (el de la izquierda marxista), y sería esencialista el querer resucitarlo. Esto manifiesta, como es evidente, intenciones profundas políticas -en especial si pensamos que Rorty es lá escribiendo este "paper" en el momento de la Guerra de Golfo, y no hay la más mínima referencia a ese hecho de infinita "cruelty", que, pedía su "solidarity" contra las miles de toneladas de bombas lanzadas por el "We-Americans". Lo peor es que, en este caso, no hay ni la pretensión, ni se dan pasos positivos concretos en reconstrucción ninguna de lenguaje -como en el caso del feminismo-

Cabría todavía una larga conversación sobre lo que pueda significar un "demócrata liberal" (115). No podemos referirnos a la larga tradición que, iniciada por John Locke, culmina en John Rawls; ambos, al final, deben postular la igualdad política (libertad del ciudadano ante la ley), pero ambos admitirán la desigualdad económica (lo que exige en Rawls inventar el subterfugio de un segundo principio "de la Diferencia"). En realidad el "demócrata-liberal" debe superar una contradicción: cómo lograr gobernar ante una mayoría que en la desigualdad económica son los pobres ("gran palabra") o los "menos favorecidos" (palabra que aparece en una "narrativa" más discreta: es decir, más liberal).

En la "conversación" de Rorty nunca toma la primera persona (yo) cuando habla sobre el dolor (*pain*). No considera tampoco la corporalidad sufriente misma desde una ética, desde una económica del trabajo-necesidad como reproducción de la "*vida humana*". Siempre, su filosofía permanece sólo como una filosofía del lenguaje (el dolor como un momento no representacional, un ejemplo lingüístico), contra todo "vocabulario final"; como un lenguaje provisorio, de narraciones; en fin, una "conversación" sin mayores pretensiones, aparentemente.

La filosofía de la liberación puede apreciar que Rorty coloque, entonces, como problema central la cuestión: "¿Sufre Ud?". (*Are you suffering?*)? (116). Es un punto central de su exposición, a fin de ponerse de

acuerdo con el otro sobre" el vocabulario que debe emplearse en el asunto de si "-¿Sufre Ud. dolor? (you are in pain?). Desde este tema se podría establecer una "conversación" entre el neopragmatismo rortyano y la filosofía de la liberación. Pero la "intención" de esa conversación inmediatamente nos separaría. Para Rorty la conversación debe versar sobre el lenguaje; para la filosofía de la liberación sobre el dolor mismo del Otro, sobre la causa de ese dolor y sobre la manera de superarlo.

Pensamos que nuestro filósofo, consecuente con su proyecto en estos últimos treinta años (al menos desde el primer artículo comentado de 1965), al final, ha quedado enredado en la "red" -por hablar como Foucault- de su propio punto de partida: la filosofía del lenguaje. Crítico implacable desde la propia lógica del pensar analítico, la única posibilidad de "ejercicio" filosófico es la "conversación" que habla con alguien sobre diversos tópicos acerca del lenguaje mismo. Eventualmente ejerce su crítica, de manera tajante, contra ciertos lenguajes críticos de izquierda en el nivel económico-político: deja a los pobres sin palabras.

"*Are you suffering?*". Si en esa conversación el otro respondiera: "-¿Si sufro... sufro porque me están torturando, sufro porque me golpean en la manifestación de mi sindicato, sufro porque no tengo qué comer, porque no tengo vestido, no tengo casa, no tengo recursos para pagar educación a mis hijos que como perros deambulando por la ciudad huérfanos de padre y madre, sufro ...". Creo que la conversación podría honesta y seriamente sólo continuar gracias a dos preguntas; la primera: "-¿Por qué sufres?"; y la segunda, inevitable si la solidaridad rortyana fuera seria: "-¿Cómo puedo ayudarte?" Pero, para hacer estas preguntas honesta y seriamente es necesario estar dispuesto a "entender", "comprender", "razonar" ...*lo que* el Otro me diga. Será necesario usar la "razón" para interpretar un "significado", un "referente". Además, la descripción del tipo y de la causa (el *por qué*) del sufrimiento exige ir de las estructuras personales, privadas (ontogenéticas o biográficas), a las sociales e históricas, públicas (filogenéticas ó económico-políticas). Es aquí donde debemos con Rorty dejar la *mera "conversación"*, y *comprometernos en un uso práctico de la razón* (117). Pareciera que Rorty se encuentra en la situación de Sartre en *Les mots*, o como dice la canción italiana popular: "Parole, parole, parole...". En el mundo periférico (el llamado tercer mundo, del cual Rorty nunca hace referencia alguna: ¡80% de la humanidad!), los pobres, miserables, marginales de las ciudades del capitalismo periférico en India, África, América Latina... toda "conversación" no puede evitar el tema: "-¿Tengo hambre! ¡Ayúdeme!" La solidaridad se sigue necesariamente como acción, como praxis, como política, como razón estratégica y táctica

-habiendo sido en su inicio acción comunicativa (para Habermas), cara-a-cara (para Lévinas), desde la utopía como idea reguladora o situación trascendental de la "comunidad de personas libres" de Marx.

Nadie puede ironizar ni banalizar su propia hambre; mucho menos puede tomarse con espíritu cómico (la cuestión es trágica) la "interpelación" que surge desde el sufrimiento del pobre, ni los lenguajes que intentan explicar las causas del sufrimiento (como el de Marx mismo) y, sobre todo, que tienden a eliminarlos prácticamente. Para terminar citemos una "Gran Palabra" de una "Gran Narrativa", del Marx que hoy no está de "moda" en la "conversación" de las universidades norteamericanas:

Pero súbitamente se alza la voz (*Stimme*) del obrero, que en el estrépito y agitación del proceso de producción había enmudecido [...] Bien puedes - exclama el obrero- ser un ciudadano modelo, miembro tal vez de la Sociedad Protectora de Animales y por añadidura con olor de santidad, pero a la cosa que ante mí representas no le late un corazón en el pecho [...] Exijo [...] el valor de mi mercancía (118).

Creo que este texto tiene hoy todavía sentido en Chicago (sobre todo si se habla de un negro) o Los Angeles (sobre todo si es un hispano), en Nueva Delhi, Nairobi o Sao Paulo. Ese "lenguaje" tiene pertinencia donde hay "capital": es decir, donde un trabajador vende su trabajo por un salario que deja ganancia -con precisión Marx diría plusvalor-. Su "vigencia" (¿realidad?) da vuelta a todo el "globo terráqueo" (para no hablar de "universalidad" y despertar así el proceso de inmunización antimetafísico y antiesencialista).

NOTAS

1. Rorty, 1979, p. 22. Véase la bibliografía usada de Rorty al final de las notas de este capítulo 8.
2. Rorty, 1989, p. 198.
3. Rorty piensa que "from Judith Shklar [...] that liberals are the people who think that cruelty is the worst thing we do" (Rorty, 1989, p. XV). El problema consiste en poder estar de acuerdo sobre la cuestión de ¿en qué consiste la "cruelty"? Por ejemplo, ¿es "cruel" arrojar centenas de miles de toneladas de bombas sobre un enemigo y matar cientos de miles de enemigos para "salvar vidas" ("our boys"), como en la guerra de Irak en 1991 o en la "invasión" de Panamá en 1990 -esta última invasión norteamericana de igual tipo que la cumplida por Irak sobre Kuwait; en el primer caso Estados Unidos lucha por "liberar" Kuwait; en el segundo ocupa Panamá sin que haya un liberador que lo pueda expulsar del Istmo? ¿Qué tipo de "solidaridad" pueden exigir (con derecho) éticamente los kuwaitíes o los panameños a los norteamericanos si éstos son participantes de "otro" *we-intentions*? Quizá piense Rorty que el resolver este dilema consistiría en transformarse en "a theologian or a metaphysician" (ibid.). Si así fuera, todo el mundo periférico (el antiguo tercer mundo) sería criticado por Rorty de ser "teólogo" o "metafísico" al querer dar alguna razón contra el genocidio que hoy sufrimos en América Latina, África y Asia.
4. Rorty, 1982, p. 228.
5. En Rorty, 1967, p. 9, muestra que Bergmann usa por primera vez esa expresión.
6. Ibid" p. 33.
7. Rorty, 1967, pp. 24ss.
8. Ibid., p. 3. Rorty, muestra, como hemos indicado arriba, la circularidad en que caen las posiciones de la filosofía lingüística o analítica.
9. Véase por ejemplo Paul Ricoeur.
10. Por ejemplo R. Rorty, 1989, p. 141: "The first sort of book is typified by books about, for example, slavery, poverty, and prejudice".
11. Véase por ejemplo, Emmanuel Lévinas.
12. Véase Antonio Gramsci.
13. No es lo mismo, éticamente, un "dolor" de muelas porque tiene una carie, que dicho dolor "producido" por un acto de tortura (por ejemplo, cuando el torturador arranca una muela brutalmente a un prisionero político para "producir" un "dolor" a fin de conseguir por delación, "traición" a sus compañeros, una cierta información).
14. Es sabido, y volveremos sobre el tema, que para Marx el problema "racional" consistía en saber el *origen* o *causa* de la *pain*, de la "miseria" del trabajador, lo que concluye: "Esta ley (de la acumulación] produce una *acumulación de miseria* (*Akkumulation von Elend*) proporcional a la acumulación de capital. La acumulación de riqueza de un polo es al propio tiempo, pues, *acumulación de miseria, tormentos de trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación ética en el polo opuesto*" (*El capital*, I, cap. 23;

MEGA II, 6, p. 588, 13-22). Esta es la cuestión "racional" por excelencia que a Rorty no pareciera preocuparle, pero a nosotros sí, aun en un sentido estricto de la filosofía "pragmática" norteamericana: Marx nos es *útil* para responder esas preguntas que nos "duelen" en nuestras carnes, en las del pobre, explotado, enfermo de cólera.

15. Rorty, 1967.

16. Rorty, 1967, p. 1. También la filosofía de la liberación latinoamericana responde a la misma exigencia histórica.

17. Rorty, 1967, *ibid.* Para Apel esta es la "estrategia argumentativa" permanente de Rorty: "Im Grunde ist Rortys Argumentationsstrategie sehr einfach: Geht es um die Frage der normativen Maßstäbe Oder Kriterien einer kritischen Beurteilung oder Legitimation moralisch-politischer Ordnungen, so wird diese Frage *als metaphysisches Scheinproblem* zurückgewiesen" (K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, p. 400; Apel dedica a Rorty todo el apartado 1.3.2. de "Zurück zur Normalität", en el libro citado, pp. 393-412). Y como los problemas metafísicos o esencialistas son descartables *a priori*, se concluye que siempre puede descartarse la argumentación de un racionalista o analítico.

18. Rorty, 1967, *ibid.*, p. 2.

19. Rorty, 1967, p. 2.

20. K.-O. Apel, por el contrario, radicaliza los pretendidos criterios y muestra que todos suponen ya siempre una "comunidad de comunicación". El de Rorty es un método destructivo; el de Apel reconstructivo.

21. Rorty, 1967, p. 39.

22. Véase Rorty, 1979.

23. Rorty, 1979, p. 5.

24. Rorty, 1979, p. 7; edición en castellano, p. 16.

25. La estrategia, como puede verse, es en cierta manera semejante a la de Apel. Éste usa a los analíticos para mostrar también sus aciertos -a diferencia de Rorty-, pero igualmente sus límites; y se apoya en ciertos filósofos continentales (como por ejemplo articulando Wittgenstein con Heidegger o Gadamer) para permitirle llegar a lo ya siempre pre-sub-puesto (a la "comunidad de comunicación"), pero de manera completamente diversa a cómo Rorty usa los filósofos "edificantes".

26. Para Husserl dice Lévinas "notre contact avec le réel á la structure de la représentation" (*Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris, 1970, p. 101). Contra Husserl, escribirá: "Loin de nous la pensée de partir de la représentation comme d'une condition non-conditionée! La représentation est *liée* à une *intentionnalité* tout autre dont nous essayons de nous approcher dans toute cette analyse" (*Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, Nijhoff, La Haye, 1968. p. 98). Este es un punto de partida de la filosofía de la liberación: el Otro como otro está más allá de toda "representación" inicial (*Philosophy of Liberation*, Orbis, New York, 1985, pp. 39 (2.4) y 120ss (4.2)). Sólo por "revelación" y "analogía" (inicialmente) puede 'comprenderse' acabadamente su palabra. La crítica rortyana de la "representación" ha sido asumida por la filosofía de la liberación como crítica de la Totalidad -crítica de la razón *hegemónica*, de dominación, "cerrada" unidimensionalmente, al decir de Marcuse-, pero no como crítica de la "razón *histórica*" o de liberación.

27. Véase *La voix et le phénomène*, PUF, Paris, 1967, pp. 53ss: "Le vouloir-dire et la représentation". Véase mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. II, 1973, cap. 6: "El método de la ética" (pp. 129-195).
28. Cuestión que Rorty presenta en el capítulo 4 de la nombrada obra, donde expone las posiciones de Quine y Sellars (pp. 165ss; edición en castellano, pp. 157ss).
29. Rorty, 1979, cap. VIII, 2 (pp. 365ss; edición en castellano, pp. 330ss).
30. Este concepto antiepistemológico se lo sugiere N. Oakhesott (que lo precisa en *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind*, Bowes and Bowes, Londres, 1957). Para Oakhesott la "conversation" es el acto cuasi-poético por el que un grupo de personas, mutuamente conscientes de pertenencia a una comunidad (*universitas*), se unen eventualmente desde caminos diversos de la vida, para recorrer un trecho en el respeto y la solidaridad (sin necesidad de intereses comunes estratégicos ni tácticos). Es un acto gratuito.
31. Rorty, 1979, p. 367.
32. Magníficas líneas escribe nuestro filósofo sobre este tema (Rorty, 1979, pp. 367-368; edición en castellano, pp. 333-334).
33. Véase mi *Método para una filosofía de la liberación*, parágrafo 20: "La primera síntesis de la crítica, pero nuevamente teologizante: Soren Kierkegaard" (pp. 149ss).
34. Véase Rorty, 1982.
35. Rorty, 1979, p. XIII; edición en castellano, p. 11. Por mi parte, como filósofo de la "periferia", debí viajar a Europa, para tomar cursos de Ricoeur en La Sorbona, o escuchar algún seminario de Heidegger en Freiburg -diez años de peregrinaje "a la fuente"-.
- ¡Nuestra tarea fue inmensamente más difícil que la de los estudiantes del "centro"! Sin embargo, fue apasionante igualmente el momento en que "aterrizamos" en América Latina, a finales de la década de los sesenta,
36. Cabe destacar, sin embargo, que no expone Nunca la línea analítico-pragmática, a la manera de un Austin (en *How to do Things with Words?*) o de un Searle (en *Speech Acts*). Este punto es determinante para comprender la "clausura" de Rorty dentro de una tradición analítico proposicional (of Sentences) y no práctico-comunicativa (of Statements). Véase el capítulo "La razón del Otro, La interpelación como acto-de-habla".
37. Por ejemplo, en su obra *The Rise of Scientific Philosophy*, University of California Press, Berkeley, 1951.
38. Esa actitud de soberbia "científica" cundió por América Latina después de la segunda guerra mundial, y, como hemos dicho, tuvo control en numerosos organismos desde la década de los sesenta -coincidiendo con las dictaduras militares, ya que tenía una particular "ceguera" para con la filosofía práctica, ética o política, permitiéndoles "vivir" sin "ver" las torturas, sufrimientos, injusticias ... meras experiencias empíricas sin relevancia o pertinencia filosófica para ellos-. Escribe Rorty: "The great emigrés -Carnap, Hempel, Feigl, Reichenbach, Bergmann, Tarski- began to be treated with the respect they deserved. Their disciples began to be appointed to, and to dominate, the most prestigious departments. Departments which did not go along with this trend began to lose their prestige" (Rorty, 1982, p. 214).
39. Rorty, 1982, p. 227. "1. La filosofía analítica se inicia como un modo de pasar de la especulación a la ciencia [...]. 2. La noción de *análisis lógico* se replegó sobre si misma y comenzó un lento suicidio, en el wittgensteiniano *lenguaje ordinario*, en la crítica de

- Quine, Kuhn y Sellars contra el pretendido vocabulario *científico* [...] 3. La filosofía analítica se encontró así sin genealogía, sin sentido de su misión, o sin metafilosofía [...]. 4. Este desarrollo aumentó la fractura entre la filosofía analítica y la continental, expulsado el estudio de Hegel, Nietzsche, Heidegger, etcétera, a otros departamentos" (edición en italiano, p. 225).
40. Charles Morris puede ser considerado el primero que une la tradición analítica con la pragmática. Es posible que el temprano descubrimiento de Peirce (1961) por parte de Rorty, le haya llevado desde ese tiempo a mirar críticamente toda la tradición "analítica".
41. Rorty, 1982, p. XLIII. "En sentido pragmático, el positivismo era sólo la mitad del camino en el desarrollo de una tal cultura [la cultura post-filosófica], en el camino hacia, en términos de Sartre, el vivir sin Dios [...]. El pragmatismo, en cambio, no erige a la Ciencia como un ídolo que ocupa el lugar que antes tenía Dios. Considera a la ciencia como un género literario [...]" (edición en italiano, p.37).
42. Capítulo 9 (Rorty, 1982, pp.160ss; edición en italiano, pp, 167ss).
43. Ibid., pp. 176ss, 181ss.
44. Claro que, posteriormente, las críticas de Jürgen Habermas (por ejemplo en *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp. 241ss y 246) o Karl.Otto Apel (por ejemplo *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp. 161ss, 176ss, 381ss, 394ss, 399-413, 426ss, donde, como puede verse, le da una importancia central) no serán tan fáciles de responder, por proceder de la tradición "continental", que Rorty domina menos, Fue alumno de Carnap o Hempel, pero no de Heidegger o Lévinas.
45. Véase Rorty, 1989.
46. "This book tries to show how things look if we drop the demand for a theory which unifies the public and private, and are content to treat the demands of self-creation and of human solidarity as equally valid, *yet forever incommensurable*" (Rorty, 1989, p. XV).
47. Rorty, 1989, p. XVI.
48. Véase de Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, p. 175. Aquí Habermas critica largamente este "contextualismo" extremo: "Dieser ethnozentrische Standpunkt bedeutet ja nur, dass wir alle fremden Auffassungen im Lichte unserer eigenen Standards prüfen müssen" (ibid" p, 176). Habermas piensa que Rorty se cierra el camino para el "proceso del mutuo entendimiento (*Verständigungsprozess*)" (p. 178). Este punto nos interesa sobremanera para un diálogo Norte/Sur. Rorty no es buen candidato para un tal diálogo, su "conversation" es un pasatiempo sin demasiada importancia para él.
49. Cuenta Arel que en una discusión en Viena, la argumentación de Rorty sobre la democracia liberal fue simplemente la siguiente; "*It's just common sense, I am just an American, we have just to persuade the others that our way is the right one.* Ich fragte [Apel] ihn daraufhin etwas konsterniert: could I also simply say: *I am just a German* [...] die Berufung der Nazis auf die partikuläre Konsensbasis des gesunden Volksempfindens der Struktur nach schon ganz in Ordnung war, nur sei es eben nicht die richtige" (K.-O. Apel, op. cit., p. 409). Para nosotros, latinoamericanos, la cuestión es más grave, porque ese "contextualismo inmanentista" no es peligroso porque *pudo ser nazi*, es peligroso porque es actualmente el punto de partida de la invasión de Granada, Nicaragua, la guerra centroamericana solventada por el organismo en acción post-Reagan, etc. "I am just an American" (y no dice "a Northamerican", lo cual, como decimos en otros lugares,

nos reduce como latinoamericanos a la "nada", y no tiene ninguna solidaridad con nuestro "sufrimiento").

50. Rorty, 1989, p. 7.

51. Ibid.

52. Rorty, 1989, p. 28.

53. Rorty, 1989, pp. 35-36.

54. Rorty, 1989, p. 61. Comentando el artículo "The Priority of Democracy to Philosophy", en M. Peterson-R. Vaughn (ed.), *The Virginia Statute of Religious Freedom*, Cambridge, 1987, Apel escribe: "man setzt die Politik an die erste Stelle und entwirft eine dazu passende Philosophie. Hier kann ich mir bereits kaum noch die Anmerkung versagen: So ungefähr haben es gewisse Philosophen im *Dritten Reich* tatsächlich gemacht" (op. cit., p. 403). Nuevamente Apel critica a Rorty de "nazi". Apel y Habermas son racionalistas ante el *terror del nazismo*; la filosofía de la liberación afirma una razón histórica anti-eurocéntrica ante el *terror del imperialismo americano* (y también ante el *populismo latinoamericano*, que coincide con el nazismo en una profunda ambigüedad antirracional). Rorty, en su contextualismo inmanentista se torna a nuestros ojos sumamente inquietante; alguien usaría aun una "Gran Palabra": un liberal demócrata en Estados Unidos puede apoyar a los "contras" en Nicaragua y no criticar la "invasión de Panamá". Hay cierta solidaridad con la "American way of life" que es mortal, injusta, tiránica para una "Latinamerican way of life". La *Lebenswelt* como tal no puede ser criterio de racionalidad (aunque reflexivamente puede afirmarse).

55. Rorty, 1989, p. 68.

56. Rorty, 1989, p. 73.

57. Rorty, 1989, p. 74. "The ironist is a nominalist and a historicist" (ibid.). Sólo habla de Weltanschauung, perspective, dialectic, conceptual framework, historical epoch, language game, redescription...

58. Ibid., p. 77.

59. Rorty, 1989, p. 87.

60. Rorty, 1989, p. 91.

61. Ibid., p. 192.

62. Sin embargo, corta los puentes para llegar a un diálogo real con los habitantes del Pacífico, una vez que El "we-intentions" del "American" que Rorty es, se coloca como punto de partida inconmensurable.

63. Ibid., p. 195.

64. Ibid.

65. Véase Wilfrid Sellars, *Science and Metaphysics*, Routledge and Kegan Paul, London, 1968.

66. Rorty, 1989, p. 198.

67. Rorty, 1989, p. 92.

68. Veremos posteriormente, contradictoriamente, aprobar esta expresión en boca de la feminista Mac Kinnon.

69. Rorty, 1989, p. 94. Esa es la función histórica de la filosofía de la liberación.
70. Rorty, 1989, p. 189.
71. Ibid
72. Rorty, 1989, p. 190.
73. Rorty, 1989, p. XV: "... a liberal utopia: one in which ironism, in the relevant sense, is universal".
74. Rorty, 1989, p. 67.
75. Rorty, 1989, p. 189.
76. Rorty, 1989, ibid.
77. Rorty, 1989 p.192.
78. Rorty, 1989, p. 198.
79. Ibid.
80. Ibid.
81. Ibid.
82. Rorty 1989, p. 197.
83. Véase W. Sellars, *Science and Metaphysics*, p. 222: "It is a conceptual fact that people constitute a community, a *we*, by virtue of thinking of each other as *one of us*, and by willing a common good *not* under the species of benevolence, but by willing it as one of us, or from a moral point of view". Sellars identifica el "we-consciousness" con la cristiana *caritas*.
84. Rorty, 1989, p. 191.
85. Ibid.
86. Véase mi obra "La erótica latinoamericana", en *Filosofía ética de la liberación*, La Aurora, Buenos Aires, t. 111, 1977, pp. 25-121.
87. Cita de Rorty, 1990, manuscrito de la traducción castellana, p. 1.
88. Es interesante anotar que Rorty critica la posición de una hispana, María Lugones, como "un ejemplo de la teoría feminista que ve la necesidad de una teoría filosófica general de la opresión y la liberación. Ella dice -escribe Rorty-, por ejemplo, que *la posibilidad ontológica o metafísica de la liberación permanece aún sin argumentarse, explicarse y no está descubierta*" (Rorty, 1990, p.19, nota 21).
89. Rorty, 1990, p. 24.
90. El uso estratégico, táctico y "decadente" de la *razón* será el ejercido, por ejemplo, por el Pentágono para efectuar futuras "invasiones" de Panamá. Rorty niega estar en el cómodo "confort metafísico" de "Grandes Razones", pero quita al mismo tiempo al oprimido esas razones.
91. Uno se pregunta de todas maneras: ¿qué significa esto de "clarificar"? ¿Es un "clarificar" racional o poético-profético? Si fuera lo segundo no es clarificación alguna; si es lo primero habría que "aclarar" racionalmente en qué consiste -de lo contrario evade la "circularidad" pero por ocultamiento de tal circularidad-.

92. Rorty 1990, p. 25. De todas maneras, al igual que Rorty, hemos mostrado siempre que la filosofía, en gran parte, tiene una labor de "deshacerse de los trastos inútiles que bloquean los caminos del pensamiento" (ibid.) Escribimos hace tiempo: "The pertinence of a philosophy can be shown by its *negative critical destructive capacity*. It would seem that philosophy of liberation has a tremendous destructive potential because it can not only assume critical methods, but it can in addition criticize those critical methods [...] [The Philosophy of liberation] *clarity* the praxis of militants in the process of liberation" (*Philosophy of Liberation*, 5.9.5.5; Orbis, New York, 1985, pp. 179-180).
93. Rorty, 1990, p. 26. Sobre el "ojo" nos hemos referido muchas veces a esta metáfora. Recuerdese que Marx habla de la "exterioridad" como un ojo: "La economía política ignora al trabajador que no trabajó, al trabajador como hombre situado *fuera* (*ausser*) de la relación de trabajo. El pícaro, el bribón, el trabajador que no trabaja, hambriento, miserable y criminal son *figuras que no existen para ella*, sino solamente *para otros ojos*, para los del médico, del juez, del sepulturero, del fiscal de pobres, etc., *fantasmas que vagan fuera del reino* de la economía política" (*Manuscritos del 44*, II; *MEW*, EB I, pp. 523-524). Sobre la "exterioridad" en la obra de Marx, véanse mis obras *La producción teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1985, pp. 137-148, 337-343; *Hacia un Marx desconocido*, Siglo XXI, México, 1988, pp. 61-68, 290-297, 365-372; *El último Marx*, Siglo XXI, México, 1990, pp. 138-144, 336-385. Rorty se referirá mucho a Marx en el próximo artículo que comentaremos, y en todas sus referencias muestra un total desconocimiento del pensar de Marx (estoy hablando de "lectura directa" y "seria" de *Marx mismo*, no de referencias al marxismo-leninista estaliniano).
94. Rorty, 1990, p. 28. En la trastapa de nuestra obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. 11, escribíamos: "Las morales del pasado son morales de la ley, aplaudían a los héroes pasados, vivían sobre sus glorias y mataban, y siguen matando, a los héroes presentes de las patrias futuras. Esta *anti-ética* se levanta, con conciencia, contra todas ellas y las declara inmorales". Todo lo que hemos escrito durante más de veinte años indicaba este tema: el *sinsentido* (para la moral vigente) de la praxis de liberación del oprimido.
95. En *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp. 35ss. Podemos afirmar que la filosofía de la liberación tiene un concepto de "meta-física" o "realidad" en un sentido "post-metafísico" en el significado de Habermas. La "Totalidad" de un sistema de significados, de un "mundo" fenoménico, encierra exactamente lo que Rorty denominaría "el control del amo sobre el lenguaje hablado por los esclavos, la capacidad para hacer que el esclavo conciba su propio dolor fatalísticamente e incluso de algún modo como merecido, algo que se debe soportar en vez de oponerle resistencia" (Rorty, 1990, p. 34). En la "Totalidad" lo que aparece como "real", como la "esencia" (en el sentido rortiano) está fundado en el mismo sistema semántico dominante: "the one-dimensionality of everyday discourse, the impossibility of discovering a sense other [por ejemplo para Mac Kinnon] than the one that has been imposed [el lenguaje machista, por ejemplo], the only sense accepted by all, the *everyone says*, is converted into a gigantic tautology" (*Philosophy of Liberation*, 4.2.5., p. 120).
96. Rorty, 1990, p. 4.
97. Un Apel argumentará de manera más contundente todavía. Por ejemplo, mostrará que *pacta sunt servanda* es un principio ético aceptado de hecho por toda *Lebenswelt* posible, lo que mostraría la debilidad de la pretendida "estrategia de inmunidad de la argumentación" en Rorty (op. cit., pp. 400ss). El "consenso básico" de una *konkrete Lebensform*, el *common sense* no es suficiente en el diálogo intercultural, por ejemplo Norte/Sur, hay que buscar las condiciones presupuestas en toda cotidianidad cultural (la Totalidad) que

permitan tender el puente para un diálogo racional. Esto no niega, afirmar la Exterioridad del Otro, y tomar con un cuidado especial su "interpelación".

98. El problema de Rorty es que comprende la "razón" sólo en su sentido totalizado; como la razón del dominador. No admite en la definición de la razón, en su contenido un sentido dialéctico, diacrónico, histórico. Para la filosofía de la liberación la razón es "razón histórica"; es decir, puede abrirse a *nuevas* "razones", en cuanto a argumentos y en cuanto a personas racionales (véase el capítulo sobre "La razón del Otro. La interpelación como acto-de-habla", en el debate con Karl-Otto Apel de marzo de 1991).

99. Lévinas habla de "le Dire" (el Decir, *saying*) como verbo, como exposición misma del Otro en su corporalidad actual, en su posibilidad de traumatismo efectivo, a diferencia de "le dit" (lo dicho), como las palabras que expresan hechos, cosas con sentido.

100. Esta Totalidad representacional es exactamente la que Rorty niega también.

101. Adviértase que la cuestión de "pain" es central en el pensamiento de Rorty, pero con otro sentido que en la filosofía de la liberación. El "pain" de Rorty expresa un ámbito no representacional -es una cuestión de una filosofía *del lenguaje*-. El "pain" de la filosofía de la liberación es la realidad y efecto de una injusticia que sufre traumáticamente la carnalidad del oprimido: es una cuestión ética, que me sitúa como re-sponsable (Yo soy el que "debo-tomar-a-cargo" [= *spondere* en latín] al Otro).

102. *Philosophy of Liberation*, 4.2. pp. 123-125.

103. Pienso que Rorty despacha ligeramente la posición de Sabinas Lovibond, quien se niega a abandonar el universalismo ilustrado (cfr. "Feminism and Postmodernity", en *New Left Review*, Winter [1989], p. 12) (Rorty, 1990, pp. 14-15, nota 15). Creo que la filosofía de la liberación podría aportar algunas útiles precisiones en este debate. Pareciera que para Rorty la "objetividad" se opone necesariamente a una razón liberadora: "No estamos intentando -escribe Mac Kinnon y cita afirmativamente Rorty- *ser objetivos* acerca de esto, estamos tratando de representar *el punto de vista* de las mujeres". De expresiones como estas Rorty concluye que no es necesario ser "objetivos" sino "pragmáticos" (en el sentido de Dewey). Pienso que si "objetivo" es el mundo representacional "machista" (de la totalidad vigente), es imposible estar de acuerdo con dicha objetividad; pero esto no niega que deba construirse, por un nuevo acuerdo intersubjetivo mejor probado y futuro, una nueva "objetividad" de ahora no aceptado como tal. El "punto de vista" *del oprimido* nunca, inicialmente puede coincidir con la "objetividad" dominante; pero esto no niega ni la objetividad, ni ésta se opone a la razón liberadora o al punto de vista del oprimido. Faltan en Rorty algunas distinciones que la filosofía de la liberación ha construido aun en un sentido "pragmático" (ahora en sentido aristotélico).

104. *New Reflections on the Revolution of our Time*, Verso, London, 1990. En su exposición aclaratoria hablada, Rorty nos aconsejaba, a los latinoamericanos, abandonar la "Gran Narrativa" marxista, al menos cuando expusiéramos nuestro pensamiento para norteamericanos -ese discurso, nos sugería, había perdido toda validez-. Sería bueno, en cambio, comparar el libro de Laclau con el de Enrique Semo, *Crónica de un derrumbe. Las revoluciones inconclusas del Este*, Grijalbo-Proceso, México, 1991, donde concluye: "La barbarie del estalinismo y los fracasos del socialismo realmente existente no deben transformarse en apología de un sistema, como el capitalista, que multiplica las capacidades productivas y exalta la libertad individual, pero consume y destruye a millones de hombres y mujeres como si fueran envases desechables" (p. 235).

105. Con respecto al profetismo feminista, y con mucha razón, Rorty no lo consideró una "Gran Narrativa"; más bien lo alentó en su poesía, profetismo; valentía. Ahora, en cambio, usará el mismo argumento para destruir todo "profetismo" proletario o del tercer

mundo (tema este último *totalmente* inexistente en Rorty, y sabiendo que venía a México a leer su trabajo).

106. Sería bueno saber de dónde saca Rorty esta conclusión, sabiendo que la expone en un Instituto de Filosofía en México, es decir, en América Latina, en la periferia que sufre el imperialismo (una "Gran Palabra" para Rorty) norteamericano. El profesor Bolívar Echeverría, presente en el evento, lanzó una crítica certera y violenta contra todo lo expuesto. Prácticamente dijo (por las comparaciones que Rorty hiciera entre Sartre y Darwin, James y Nietzsche) que si en nuestro medio universitario alguien tuviera el ánimo de expresar tales sugerencias, serían descartadas como ingenuidades.

107. Rorty, 1991, p. 13. Y agrega: "One reason why all of us in the international left are going to have weed terms like *capitalism*, *bourgeois culture* (and, alas, even *socialism*) out of our vocabulary is that our friends in Central and Eastern Europe will look at us incredulously if we continue to employ them" (p. 18). En un texto, más adelante, equipara "Hitler and Mao -to avoid imitating them" (ibid., p. 25).

108. Cuando Havel pasó por México en 1991, salió en la prensa (*La Jornada*) un artículo sobre: "Las ingenuidades de Havel". En México expresó que Checoslovaquia admiraba al pueblo norteamericano porque había salvado en tres ocasiones a su patria: en la primera guerra mundial, en la segunda, y a partir de 1989. Havel decía esto en México, país que perdió en 1848 la mitad de su territorio ocupado por Estados Unidos, y poco tiempo después que Estados Unidos (como Irak en Kuwait) produjo la invasión de Panamá. Havel viajó a Nicaragua, comparando su gobierno al de la presidenta Violeta Chamorro -olvidando que Checoslovaquia fue invadida por los tanques estalinistas y Nicaragua sufrió una guerra no declarada, durante diez años, de parte de Estados Unidos, y no de la Unión Soviética-. Es decir, Chamorro sucedía a los sandinistas que habían luchado contra una velada invasión extranjera, como los que habían luchado contra el estalinismo. Mutando mutandis, es como si Havel fuera un estalinista. Pero Havel es un gran poeta, y por ello lo admira Rorty y todos nosotros, pero está muy lejos de entender racionalmente (¡he allí el peligro de una narrativa sin racionalidad!) -como tampoco lo entiende Rorty- al mundo periférico, al tercer mundo, pobre y empobrecido por esa "Gran Palabra" de la "Gran Narración" neoliberal de la "economía de mercado", de la libre competencia de Friedrich Hayek, o del "Estado mínimo" de Nozick; "The Great Good Thing" supuesta en toda la "conversación" de Rorty. Es interesante que Rorty tiene "un alivio culpable por el hecho de que no nacieron [su generación de 'varones, blancos, honrados'], mujeres ni homosexuales ni negros" (Rorty, 1990, pp. 42-43), pero se olvida de decir: "ni latinoamericano, africano o asiático" -esta negatividad no pasa por su imaginación siquiera-.

109. Ibid., p. 26.

110. Esta última, citada por Rorty, 1990, p. 27 (de la obra de Dewey "Philosophy and Democracy", *The Middle Works of John Dewey*, t. VII, p. 145).

111, Rorty, 1991, p. 2. "As one argument in favor of such banalization, I can invoke Laclau's claim that the transformation of thought -from Nietzsche to Heidegger, from pragmatism to Wittgenstein- has decisively undermined philosophical essentialism" (ibid., pp. 2-3).

112. Le pregunté al mismo Rorty en el Instituto de Filosofía en México: -¿Pragmáticamente (en el sentido de Dewey) hablando, si alguien está en la miseria, en la pobreza, con un salario de 50 dólares por mes, con 5 hijos, en una casa de cartón, analfabeto, junto a abusos públicos, con su hija en la prostitución, sus hijitos en la calle, etc., cuál lenguaje le será más "útil": su banalización o lo serio del buscar racionalmente las *causas* de ese

"pain" (dolor) de un Marx, para el cual "la ley de la acumulación" se enuncia así: la acumulación de riqueza es la contrapartida de la acumulación de miseria. Rorty no pudo sino contestarme que les era más útil el "lenguaje de Marx" ¡Con esto queda clara toda la cuestión para una filosofía de la liberación, desde el punto de vista del "pragmatismo" de Dewey, al menos!

113. Rorty, 1991, p. 12.

114. En *Crítica de la razón utópica* (DEI, San José, 1984) muestra la teoría "metafísica" (en el sentido esencialista y realista de Rorty) del "mercado de competencia perfecta" o de la "self-regulation of a market economy".

115. La "democracia meramente formal", sin proyecto económico que supere la economía de mercado neoliberal hoy vigente en América Latina, llevará al desastre y la miseria. Una discusión *racional* sobre el tema, como filosofía política latinoamericana, sería necesario exponer aquí, y mostrarla a Rorty la ambigüedad de llamarse en América Latina un "democratic american liberal".

116. Rorty, 1989, p. 198.

117. Marx indica exactamente ese pasaje de la "conversación" a la "acción" solidaria y responsable en su *Tesis sobre Feuerbach*, XI: "Los filósofos se han limitado a interpretar [léase conversar] el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*" (*MEW* 3, p. 7). Podría parecer una consigna estrictamente "pragmática" (en el sentido de Dewey). Para Marx, era necesario cambiar las estructuras para que el "dolor" (*pain*) del que sufre desaparezca, o al menos se mitigue. De lo contrario, la mayor crueldad del liberal consistirá, exactamente, en proclamar derechos y negarlos en los hechos, como hace John Rawls al aceptar como punto de partida *natural* las desigualdades (el "segundo principio" o "principio de la diferencia"), desigualdades que debieran poder ser juzgadas como "injustas" (pero, en cambio, se las toma como punto de partida y como decisión adoptada en la "situación originaria", desde donde se ejercerá la justicia como imparcialidad -una *contractio terminorum*: ya que es una imparcialidad que acepta la "parcialidad", en favor del rico, como origen-). Los liberales Locke, Kant o Rawls, parten de la desigualdad como "naturaleza" (al menos en esto Rousseau o Hegel antecedieron a Marx en el rechazo de esta pretendida "naturaleza"). Rorty no puede estar de acuerdo con ellos por ser racionalistas universalistas, pero al fin y al cabo es "liberal" y no puede evitar sus contradicciones.

118. *El capital* I, cap. 18. 1 (*MEGA* 11, 6, p. 240, 6-241; edición en castellano, Siglo XXI, México, t. I/1, p. 280). Este texto lo hemos argüido también contra Apel. Pero contra Apel recordábamos que esta "voz" interpelaba desde más-allá de la comunidad empírica de comunicación (aunque el Otro puede igualmente situarse en la comunidad de comunicación ideal). Ahora, contra Rorty, este texto recuerda que la "palabra" *nueva* del Otro, en una situación de Exterioridad económico-política, debe poder ser aceptada desde algo más que una mera "conversación" en lo inconmensurable de nuestros *Lebenswelten*.

BIBLIOGRAFIA USADA DE RICHARD RORTY (1932-)

1967. "Metaphilosophical Difficulties of Linguistic", en Introducción a *The Linguistic Turn*, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 1-

- 39 (traducción al castellano, *El giro lingüístico*, Paidós, Barcelona, 1990, pp. 47-133).
1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton (traducido al castellano, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1989).
1982. *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, The Harvester Press, Brighton.
1984. "The Historiography of Philosophy: Four Genres", en *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 49- 75.
1987. "The Priority of Democracy to Philosophy", en M. Peterson-R. Vaughn (ed.), *The Virginia Statute of Religious Freedom*, Cambridge University Press.
1989. *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, New York.
1990. "Feminismo y pragmatismo" (Conferencia Tanner, Universidad de Michigan, 8 de noviembre), manuscrito traducido al castellano inédito de 47 pp. leído el 3 de julio en el IV Congreso de Filosofía Contemporánea (UAM-I, México).
1991. "Social Hope and History as Comic Frame" (29 de abril), manuscrito inédito de 29 pp. leído el 4 de julio en el Instituto de Filosofía (UNAM, México).