

¿TIENE EL PROBLEMA DE LA VERDAD ALGUNA RELACIÓN CON LA DEMOCRACIA?

RICHARD RORTY *VERSUS* JÜRGEN HABERMAS

Andrés Fabián Henao
afhenaoc@gmail.com
Universidad Nacional de Colombia

UNA DISPUTA DE FAMILIA

En uno de los artículos que Richard Rorty le dedicó al desarrollo de su distinción entre la *pública* responsabilidad social y la *privada* auto-creación individual, éste se valió de las filosofías de Jürgen Habermas y Jacques Derrida como exponentes de dicha distinción. El artículo comenzaba afirmando:

Considero a Jacques Derrida como el representante más fascinante, más rico en ideas de la filosofía contemporánea y a Jürgen Habermas como el filósofo de mayor actividad social, es decir, el que más contribuye a una política de la democracia social. (Rorty 2002 27)

De acuerdo con Rorty, éstas no serían dos filosofías contradictorias, sino complementarias. Así, mientras el *subjetivo ironista* de Derrida nos aporta el polo *privado* de la autonomía personal, el *solidario intersubjetivo* de Habermas nos aporta el polo *público* de la utilidad social.¹

Con dicha distinción, Rorty quería evitar una doble ilusión: a) considerar que la crítica de la metafísica es también una crítica de la ideología burguesa y b) considerar que el sentido ironista por la contingencia corrompe los lazos morales de las sociedades democráticas. Rorty cree que Habermas es de algún modo presa de la segunda ilusión porque, al menos en un sentido concreto,² éste también podría ser asociado con el anhelo radical a lo sublime que el mismo Habermas critica en aquellos que denomina “filósofos de la subjetividad”. Tal anhelo se hace visible en la aspiración de Habermas de una “validez universal”, en su pretensión por

¹ Esta misma distinción le permitió a Rorty salvar a Nietzsche, Heidegger, Foucault y muchos otros de la crítica que recibieron por parte de Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad*. El caso de Foucault es interesante, pues para Rorty la ‘auto-invencción del intelectual romántico’, con la cual lo identificaba, podía ser un buen modelo para el ser humano individual, pero no para la sociedad en su conjunto; salvando así a un socialmente inútil Foucault que todavía podía ser llamado el ‘caballero de la autonomía’ (cf. Rorty 1977, 1993b y Habermas 1989b). Será Freud, en todo caso, a quien Rorty le conferirá el título de vencedor en la batalla contra la idea platónica de vincular lo público con lo privado, sin intentar otorgarle a ninguno de ellos prioridad sobre el otro, ni intentar una síntesis entre ambos (cf. Rorty 1991). Ésta es una aspiración que, por cierto, Rorty admite haber tenido cuando intentó fundir el ‘conocimiento de los determinantes últimos de nuestro destino’ -simbolizado en su amor por las orquídeas silvestres- y el ‘sentido de la responsabilidad moral y política’ -simbolizado por su lectura de Trotsky- en una sola imagen, pero que desde *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979) había comenzado a abandonar, hasta concretarse de forma definitiva en su *Contingencia, ironía y solidaridad* (1989), un proyecto que para Rorty resultó del intento de “escribir un libro sobre cómo sería la vida intelectual si uno consiguiera abandonar el intento platónico de mantener la realidad y la justicia en una sola imagen” (Rorty 2002 38).

² Digo ‘en un sentido concreto’ porque, en otro artículo, Rorty recurre precisamente a Habermas (contra Lyotard), para insistir en que las finalidades sociales se sirven de las formas hermosas que hayamos para armonizar los intereses de nuestra comunidad, y no de las formas sublimes mediante las cuales nos distanciamos de ellos (cf. Rorty 1993b).

distinguir un “interés emancipatorio” de un mero “interés técnico” por modificar la sociedad de tal forma que produzca menos dolor y más felicidad, y en la “corresponsabilidad” que —de acuerdo con Rorty— Habermas le asigna al positivismo y al cientificismo por los peores males de la sociedad (cf. Rorty 2002 47).

Fue esta doble y al parecer contradictoria descripción de Habermas, la que motivó el que concibiera ésta como una disputa de familia. Digo aparentemente contradictoria, pues a pesar de las diferencias existentes entre ambos, Rorty no dejó de elogiar a Habermas en repetidas ocasiones, sosteniendo, por ejemplo, que en el intento por vincular la filosofía con la política social democrática, éste era el filósofo actual más parecido a Dewey (cf. Rorty 1993a). A mi parecer, Rorty comparte la aspiración democrática que Habermas defiende, pero considera que la estrategia que éste adopta para defenderla ha perdido su utilidad y debe ser reemplazada por otra en la que “el conjunto de la sociedad pueda afirmarse a sí misma sin molestarse en darse un fundamento” (Rorty 1993b 245).³

EL ESCENARIO DE LA DISPUTA Y LOS ACUERDOS PREVIOS

Interpreto la idea de “no molestarse con darse un fundamento”, como el intento por concebir nuestro entramado de creencias y deseos como históricamente contingentes. Creo que para Habermas, vernos privados de tal fundamento significaría vernos desprovistos de una adecuada defensa de la democracia; algo que Rorty caracteriza como el “anhelo por lo *profundo*”, y que —para él— no es más que el intento de protegernos frente a la contingencia de la historia, de ahí que afirme que “algunos filósofos, como Habermas, todavía invocan la memoria de Sócrates al defender que, a menos que la filosofía tenga algo profundo por descubrir —algo semejante a las condiciones trascendentales de la comunicación—, la crítica social quedará reducida a una mera ‘expresión irracional de preferencia’” (Rorty 2000 172).

Al ser históricamente contingentes, “no hay un punto de vista fuera del léxico particular, históricamente condicionado y transitorio, que utilizamos ahora, desde el cual juzgar ese léxico” (Rorty 1991 67) o, para expresarlo en palabras de Davidson, “no hay, pues, posibilidades de que alguien pueda alcanzar un punto privilegiado para comparar esquemas conceptuales desprendiéndose momentáneamente del propio” (Davidson, citado en Rorty 1991 69).

En mi concepto, es a esto a lo que Habermas tanto le teme, a abandonar un punto de referencia normativo sin el cual, en su concepto, un social-demócrata no podría explicar “por qué un ponente debería esforzarse en obtener un asentimiento para ‘*p*’ más allá de las fronteras del propio grupo” (Habermas 2002 257). De acuerdo con Habermas,

[S]i ‘verdadero’ es justamente aquello que, porque es bueno ‘para nosotros’, puede ser tenido como justificado ‘por nosotros’, no existe motivo racional alguno para ensanchar el círculo de los miembros de nuestra comunidad de justificación. Falta entonces toda razón para una expansión descentrada de la comunidad de justificación, máxime cuando, como Rorty, se define el propio *ethos* como el grupo ante el cual me siento obligado a rendir cuentas. (Habermas 2002 257)

³ Rorty afirmó: “No estamos en desacuerdo (con Habermas) acerca de la importancia de las instituciones democráticas tradicionales [...] o acerca de lo que se considera ‘estar libres de dominación’. Nuestra diferencia atañe solo a la imagen de sí misma que debe tener una sociedad democrática, la retórica que debe emplear para expresar sus esperanzas [...] mis diferencias con Habermas son las que a menudo se denominan, diferencias ‘meramente filosóficas’” (Rorty 1991 85).



¿Tiene el problema de la verdad alguna relación con la democracia?

La razón faltante que Habermas ofrece y a la que Rorty se rehusa, es la de *validez universal*. Pero antes de embarcarnos en la caracterización de este desacuerdo, insistamos un poco más en aquello que los dos comparten. Ambos intentan completar la deconstrucción de la filosofía de la conciencia que el giro lingüístico había dejado inacabada, abandonando para ello la relación bivalente del sujeto representador y el objeto representado. Esta imagen continuaba presa, en las primeras etapas del giro lingüístico, de una *teoría de la verdad como correspondencia* de las oraciones con los hechos, que dejaba intacta la idea del “espejo de la naturaleza” como metáfora del conocimiento.⁴

Asimismo, ambos justifican tal abandono aduciendo que no podemos tener acceso al mundo con independencia de nuestras prácticas de entendimiento y del contexto lingüístico en el que dichas prácticas se encuentran. Es decir, que al no poder salirnos del lenguaje por encontrarse todo aquello a lo que nuestras oraciones se refieren igualmente impregnado de lenguaje, no podríamos atribuirle verdad a un enunciado por su relación de correspondencia con algo en el mundo, pues, como lo afirma Rorty, “algo sirve como justificación sólo en relación a algo distinto que ya aceptamos”.

El problema radica en que al desplazarnos de la certeza privada a la práctica pública de la justificación,

[L]a validez de enunciados básicamente falibles se prueba como validez fundada para un público. Y dado que en el paradigma lingüístico las verdades sólo son accesibles en forma de lo racionalmente aceptable, se plantea ahora la cuestión de cómo puede aislarse entonces la verdad de un enunciado del contexto de su justificación. (Habermas 2002 236)

Es en este punto en el que Habermas y Rorty comienzan a distanciarse, pues mientras el primero busca encontrar una forma posmetafísica de responder a dicho aislamiento, el segundo no entiende cómo si una justificación es acertada en un contexto, dicha justificación puede hablar a favor de una verdad que sea independiente de ese contexto. Por esta razón, Rorty no encuentra distinción alguna entre verdad y justificación, reservándole a la verdad, a lo sumo, un *uso cauteloso* que buscaría advertirnos que nuestras creencias pueden no estar justificadas ante futuras audiencias imaginables, pero de ningún modo ante todas las audiencias posibles (cf. Rorty 1986, 2000a y 2000b).⁵

⁴ Ver Rorty 1972, 1994, 1996, 1997, 2000a y Habermas 1987, 1989a, 1990 y 2002. Es indiscutible que, en el caso de Rorty, el intento de Wittgenstein por sustituir la imagen del lenguaje como un conjunto de representaciones de hechos o de expresión de significados, por la de un conjunto de herramientas eficaces, le permitió abandonar el criterio de ‘adecuación’ que relacionaba un supuesto núcleo esencial del yo con una supuesta realidad independiente de la mente humana, para sustituirlo por una relación causal contingente en la que el lenguaje aparece como un medio para adaptarnos a nuestro entorno. (cf. Rorty 1971, 1996 y 2000b).

⁵ Habermas interpreta el uso *cauteloso* del predicado de verdad que defiende Rorty, como la puesta en juego de una idealización débil. Afirma que con él, Rorty “muestra que, con la verdad de los enunciados, vinculamos una pretensión incondicional que apunta más allá de todas las evidencias disponibles” (Habermas 2002 238). Sin embargo, Rorty sigue sin encontrar ninguna utilidad práctica en atribuirle eso que Habermas denomina una pretensión de incondicionalidad, pues no entiende qué pueda querer decir Habermas con eso. Para Rorty, “los pragmatistas piensan que, si algo no supone diferencia en la práctica, tampoco debe marcar ninguna diferencia en la filosofía [...], convicción que hace que se muestren suspicaces ante la distinción entre justificación y verdad, pues se trata de una diferencia que no supone diferencia alguna a la hora de decidir qué hacer [...] Si tengo dudas concretas y específicas respecto de la verdad de una de mis creencias, sólo puedo resolverlas preguntando si está adecuadamente justificada —buscando y sopesando razones suplementarias en pro y en contra—. No me puedo saltar la justificación para centrar la atención en



Para Habermas, por el contrario, al aislar la verdad de un enunciado del contexto de su justificación, le hacemos justicia a una exigencia funcional de nuestros procesos de cooperación y entendimiento que consiste en suponer “un mundo objetivo independiente de nuestras descripciones” (Habermas 2002 240), intuición realista que nos permite distinguir entre ‘ser verdadero’ y ‘tener por verdadero’, entre *saber* y *creer*.

El modo en que Habermas intenta responder a este aislamiento, consiste en postular que “en el mundo de la vida nos encontramos con el papel pragmático de una verdad con rostro jánico, que media entre la certeza de acción y la aseverabilidad discursivamente justificada” (Habermas 2002 244). En la forma en la que se relacionan estos dos roles pragmáticos distintos (el de la acción y el del discurso), Habermas cree que resuelve la forma en que la verdad puede aislarse de su contexto de justificación. Sintéticamente el proceso podría ser descrito de la siguiente forma:

En la vida cotidiana ‘tenemos por verdadero’ los supuestos utilizados en la producción y ejecución de los conocimientos que ponemos en práctica, en esta medida las pretensiones incondicionales de validez operan en la forma de certezas de acción. Sólo cuando esta situación se ve alterada, adoptamos temporalmente una actitud reflexiva con la que buscamos desproblematizar la pretensión de verdad que de repente se ve discutida. Así pasamos de los plexos de *acción* a los plexos del *discurso* traduciendo las certezas de acción rotas en enunciados problemáticos. En los *discursos* suponemos condiciones ideales de justificación, descentrándonos de nuestra comunidad y apuntando, por lo tanto, más allá del contexto de justificación existente en cada caso. Sucede así, porque en ellos las afirmaciones sólo se ‘acreditan’ por medio de razones, de posibles refutaciones y no de desengaños experimentados en la práctica. Las pretensiones de validez son las que posibilitan las condiciones ideales de justificación presupuestas, como resultado de las propiedades formales que comparten las prácticas de justificación de todas las culturas cuando la argumentación se somete a la coacción sin coacciones del mejor argumento, y por lo tanto, no son tributarias de los rasgos de una cultura particular. Una vez la pretensión de verdad discutida ha sido desproblematizada, volvemos a nuestro ingenuo trato de actores con el mundo, operando con una verdad que —aun trascendiendo el contexto— sigue siendo operativa en la acción. De esta forma volvemos de los plexos del *discurso* a los plexos de la *acción* retraduciendo las afirmaciones justificadas en nuevas certezas de acción. (Habermas 2002 y 2003)

Para Habermas, la incapacidad de Rorty de responder a la intuición realista por su negativa a reconocer las pretensiones de validez incondicional, es consecuencia de su incapacidad de diferenciar estas dos perspectivas hasta el punto en que una se relativice en función de la otra. Ello es así porque, para Rorty, no existe diferencia alguna entre “estar en contacto con el mundo” y “estar en contacto con la realidad”, porque para él los participantes —“presos del diálogo”— son siempre, al mismo tiempo, actores que “tienen que habérselas con el mundo”, no pudiendo escapar de sus contextos de justificación (cf. Habermas 2002 254).

Cabe preguntarse, en todo caso, ¿sobre qué base critica Rorty la distinción que hace Habermas entre los dos roles pragmáticos que jugaría el concepto de ‘verdad’ en los plexos de acción y del discurso? Lo hace sobre la base de concebir, junto con Pierce, que las creencias no son más que *hábitos de acción*, es decir, que los discursos racionales a los que Habermas

la verdad: cuando la pregunta se refiere a qué debo creer en este momento, evaluar la verdad y evaluar la justificación constituyen una misma actividad” (Rorty 2000b 31).



¿Tiene el problema de la verdad alguna relación con la democracia?

parecería estarles atribuyendo una cualidad especial, son “tan solo un contexto de acción” más (Rorty, citado en Brandom 56).

Habermas teme que con ello perdamos la posibilidad de distinguir entre un uso estratégico y uno no estratégico de la razón, pues no habría forma de distinguir cuándo alguien nos *persuade* y cuándo nos *convence*. Y nuevamente Rorty le contesta que no considera útil seguir conservando ésta distinción, pues fácilmente podría ser sustituida por la distinción entre ser sinceros con los argumentos que ofrecemos y ser deshonestos. Así pues, para Rorty la idea de *validez universal* no satisface ningún criterio funcional de la comunicación intersubjetiva sin el cual ésta no podría operar igual o mejor.⁶

DEL PROBLEMA DE LA VERDAD AL PROBLEMA DE LA DEMOCRACIA

Al rechazar Rorty la idea que defiende la *ética del discurso*, de que las *pretensiones incondicionales de validez* se encuentran implícitas en las presuposiciones pragmáticas del discurso práctico, Habermas no entiende cómo Rorty puede argumentar a favor de una orientación hacia más numerosas, más amplias y más variadas audiencias. Habermas no ve cómo se pueda defender la validez de una norma moral si se le quita el *reconocimiento universal* que gana por su capacidad de vincular la voluntad de todos los destinatarios únicamente por medio de razones. Rorty le respondería a Habermas que, para él, a la hora de defender la responsabilidad moral y política de la democracia, se gana más abandonando el racionalismo universalista de corte kantiano y adoptando, por el contrario, el contextualismo poetizado del pragmatismo deweyano.

En su concepto, deberíamos dejar de concebir la moralidad como el interés común de la humanidad y abandonar el respaldo ahistórico que pretendemos darle cuando la vinculamos con aquellas supuestas *obligaciones universales* potencialmente contenidas en los *presupuestos pragmáticos de la comunicación*, y que, desde Kant, la han transformado en algo distinto a la capacidad que tenemos de advertir dolor y humillación en los otros y de identificarnos con ellos.

La denominada por Rorty “diferencia residual” que éste mantiene con Habermas, radica en que

[S]u universalismo [el de Habermas] le hace colocar esa convergencia en el lugar de una fundamentación ahistórica, mientras que mi insistencia [la de Rorty] en la contingencia del lenguaje hace que sospeche de la idea misma de la ‘validez universal’ que se supone que tal convergencia garantiza. (Rorty 1991 86)

Así, mientras Habermas parece insistir en que la verdad y la democracia se encuentran íntimamente vinculadas, Rorty hace todo lo contrario. Mientras Habermas parece anticipar una comunidad democrática ideal en los presupuestos pragmáticos de la comunicación intersubjetiva, Rorty no intenta deducir trascendentalmente una política democrática de sus premisas *antirrepresentacionistas*. Para Habermas, renunciar a la *verdad* implica renunciar a la capacidad que tenemos de justificarnos frente a otros, distintos a nosotros. Rorty considera

⁶ En una entrevista con Michael O’Shea, en octubre de 1994, Rorty resumía su desacuerdo con Habermas a propósito de la idea de una *validez universal*, afirmando que él, a diferencia de Habermas, creía “que debemos ser capaces de ser responsables ante nuestros interlocutores sin tener que ser responsables con respecto a la Razón, el mundo, la exigencia de universalidad o cualquier otra cosa” (Rorty 2005 68).



que esta capacidad nada tiene que ver con la verdad aun cuando sí tenga mucho que ver con la libertad; para él, “si cuidamos la libertad, la verdad se cuidará a sí misma” porque, al igual que James y Dewey, Rorty no concibe la *verdad* más que como un cumplido que le damos a ciertas creencias que consideramos justificadas y que nos sirven mejor que otras para orientar nuestras acciones (cf. Rorty 1996 43).

Rorty admite que al renunciar a un punto de vista ahistórico desde el cual suscribir los hábitos democráticos que tanto él como Habermas comparten, él no puede ofrecer más que una justificación circular al elogio que les hace a dichos hábitos, entendiendo por circular que “los términos de elogio utilizados para describir las sociedades liberales se inspiran en el vocabulario de las propias sociedades liberales” (Rorty 1996 49), y Habermas no deja de considerar que tal defensa es presa fácil de ser acusada de *relativista* y, por lo tanto, de caer en una auto-contradicción performativa.

PROBLEMAS ADYACENTES: REALISMO Y RELATIVISMO

De acuerdo con Rorty, hay dos formas de entender el *antirrealismo* del que lo acusan Habermas y Putnam: a) como aquella tesis relativa a algunos enunciados particulares verdaderos, de que no existen los ‘hechos’ que representan y b) como aquella tesis que dice que ningún elemento lingüístico representa ningún elemento no lingüístico. Rorty parecería ser un *antirrealista* del segundo tipo, sin embargo, para él una vez asumimos el *antirrepresentacionalismo*, entendido como la duda sobre la existencia de ‘verificadores’—elementos no lingüísticos— que vuelvan verdaderos o falsos los enunciados, nos embarcamos en el camino por el cual ésta distinción *realismo/antirrealismo* se vuelve superflua.

Es necesario hacer una aclaración: Rorty no niega que nuestro lenguaje esté modelado por el entorno en el que vivimos, lo que niega es “que sea útil desde el punto de vista explicativo elegir entre los contenidos de nuestra mente o nuestro lenguaje y decir que éste o ese elemento ‘corresponde’ o ‘representa’ el entorno de un mundo que no se da en otros elementos” (Rorty 1996 21). Así pues, lo que el *antirrepresentacionalismo* abandona es la noción de *determinación* y, por consiguiente, tanto la idea de que el pensamiento determina la realidad como la idea de que la realidad determina el pensamiento, haciéndole justicia a la idea común a Pierce, de que las creencias son hábitos de acción y que, por lo tanto, es mejor interpretarlas como adaptaciones al entorno que como cuasiimágenes.⁷

Habermas y Putnam también acusan a Rorty de *relativista*, extendiéndole a éste los cuatro problemas que ellos ven en toda posición relativista. En primer lugar, consideran que el carácter arbitrario de los juicios relativistas incapacitan a sus defensores para comprometerse con una política democrática; en segundo lugar, aducen que los relativistas son incapaces de explicar el modo en que corregimos nuestros propios estándares de racionalidad; en tercer lugar, afirman que nos privan de aquella idea regulativa que nos permite evaluar simétricamente todas las perspectivas e instituciones y, finalmente, sostienen que no pueden reclamar su derecho sin caer en una auto-contradicción performativa (cf. Habermas 1990 y Putnam).

⁷ Estas pocas líneas en ningún modo agotan el interesante debate que adelantan Habermas y Putnam contra Rorty, respecto a la *intuición realista*, pero nos ofrecen una interesante imagen de las diferencias que existen entre sus posturas (cf. Habermas 2002, Putnam y Rorty 2000a).



¿Tiene el problema de la verdad alguna relación con la democracia?

Rorty, por su parte, afirma que existen tres concepciones del relativismo: a) la concepción según la cual una creencia es tan buena como cualquier otra; b) la idea de que la ‘verdad’ es un término equívoco, que tiene tantos significados como procedimientos de justificación existen; y c) la concepción de que “no puede decirse nada sobre la verdad o la racionalidad aparte de las descripciones de los procedimientos de justificación conocidos que una determinada sociedad —la nuestra— utiliza en uno u otro ámbito de la indagación” (Rorty 1996 42).

Rorty rechaza la primera concepción y la considera susceptible de algunas de las críticas que Habermas y Putnam han señalado anteriormente; la segunda también la descarta por considerarla excéntrica; pero de la tercera afirma que se adapta bien a sus ideas, pero que es erróneo concebirla como *relativista*, pues se trata, más bien, de una postura *etnocéntrica*.

Esto quiere decir que —al igual que Wellmer—, Rorty rechaza la idea de que existan juegos del lenguaje incompatibles y recíprocamente inteligibles (una idea que el relativismo adopta), considerándola como una ficción absurda, ya que “los representantes de tradiciones y culturas distintas siempre encuentran el modo de hablar sobre sus diferencias” (Rorty 2000 109); pero, al mismo tiempo, argumenta que la no incompatibilidad de sus lenguajes no se anticipa en los presupuestos pragmáticos de la comunicación o alguna otra idealización de éste tipo, sino que se funda en las costumbres históricamente contingentes de *nuestra* comunidad, que aspiran al diálogo y al intercambio argumentativo.

Rorty afirma que el contextualismo que defiende no puede equipararse al *relativismo* del que se le acusa, porque en ningún momento abraza una teoría positiva según la cual algo es relativo a otra cosa, su tesis es más bien negativa, en el sentido de quitarle a la solidaridad la base epistemológica que el universalista intenta darle cuando la vincula con su idea de la *verdad* o de la validez incondicional. Para el pragmatista, “ser etnocéntrico es dividir la especie humana en las personas ante las que debemos justificar nuestras creencias y las demás” (Rorty 1996 51), es decir, es negar que debemos justificarlas ante todos los seres humanos pasados, presentes y futuros, así como negar que no debemos justificarlas ante nadie porque todas valen lo mismo.

Rorty considera que esta antinomia entre relativismo y universalismo sólo se presenta cuando se cree que la única razón para justificar mutuamente nuestras creencias es que esto aumentaría las probabilidades de alcanzar la verdad —algo que él descarta por completo— (cf. Rorty 2000a), razón por la cual propone que abandonemos tal antinomia.

Sugiere como el criterio para distinguir las muchas cosas con las que nos quedaríamos en una sociedad democrática (la pluralidad de perspectivas) del “todo vale” relativista, al etnocéntrico e históricamente contingente criterio de la conveniencia práctica que nos prestan las distintas creencias que se encuentran sometidas a justificación, según las ventajas y desventajas que nos aportan para producir más felicidad y menos dolor, así como su capacidad para responder con razones frente a audiencias de justificación cada vez más amplias y diferentes a las nuestras.⁸

⁸ Para profundizar en la discusión sobre *realismo* y *relativismo* puede consultarse: Rorty 1993a, 2000a y Habermas 1990.



LA IRONÍA LIBERAL: ¿SOLIDARIDAD U OBJETIVIDAD?

Rorty defiende lo que denomina una *cultura postmetafísica*, en la que no haya espacio para la noción de que hay fuerzas no humanas ante las cuales habrían de responder los seres humanos. Quiere persuadirnos de que para defender la democracia, quizás sea más útil cambiar el vocabulario, abandonando todas las nociones que son tributarias de las metanarrativas filosóficas, tales como: ‘fundamento’, ‘verdad’, ‘esencia’, etc.; para quedarnos con las narrativas históricas en las cuales la filosofía no está al servicio de algo que no sean los asuntos humanos.

Encuentra en el *ironista liberal* al personaje que podría abrazar tal cultura postmetafísica, y en la *literatura* la estrategia pedagógica para promoverla, pues mientras el primero sería capaz de intuir incluso la contingencia de sus convicciones más profundas (cf. Rorty 2005), la segunda sería capaz de describir experiencias humanas concretas que al ser compartidas, generarían “la necesaria empatía desde la cual se gesta la compasión y la solidaridad” (Garma 6). El modo en que nos persuade de ser solidarios deja de tener lugar en el descubrimiento de una supuesta esencia compartida de ‘lo humano’. Es esto lo que busca su metafísica devaluada en ironía, convencernos de que la solidaridad humana no consiste en el reconocimiento de un yo nuclear —la esencia humana— que compartiríamos con todos los seres humanos, sino en la

[C]apacidad de percibir cada vez con mayor claridad que las diferencias tradicionales (de tribu, de religión, de raza, de costumbres y las demás de la misma especie) carecen de importancia cuando se les compara con las similitudes referentes al dolor y la humillación; se la concibe, pues, como la capacidad de considerar a personas muy diferentes de nosotros incluidas en la categoría de ‘nosotros’. (Rorty 1991 210)⁹

A Habermas no deja de molestarle el trasfondo darwinista o instrumental que hay en esta propuesta *antiuniversalista* y que, en su concepto, en lugar de sustituir la quimérica objetividad de la experiencia por un entendimiento intersubjetivo de los participantes, termina reemplazándola por otra objetividad (la del observador), que asimila los procesos de cooperación y entendimiento de dichos participantes al comportamiento adaptativo de la acción instrumental (cf. Habermas 2002).

Efectivamente, Rorty considera que a la hora de defender la democracia como solidaridad, es útil naturalizar la historia, o como Dewey, darwinizar a Hegel, siempre y cuando por darwinismo se entienda la concepción de los seres humanos como animales con órganos y

⁹ La forma en que Rorty se describe a sí mismo como un liberal irónico, es representativa de este impulso: “un liberal irónico es, entonces, alguien que está preocupado por la justicia y a quien le aterra la crueldad; pero que reconoce que carece de todo amparo metafísico en esa preocupación y en ese terror” (Garma 6). Para una discusión más amplia de estas tesis, cf. Rorty 1991. Margarita Cepeda ha esgrimido críticas muy interesantes sobre la ambigua noción de ‘solidaridad’ en la propuesta de Rorty, que en su concepto termina siendo funcional al intento liberal maniqueo de atribuirse una superioridad moral y política sobre otras culturales. A pesar de su crítica (que comparto firmemente), Cepeda reconoce que por medio de los trabajos de Rorty podría avanzarse hacia una ética postliberal en la que “la distinción entre liberales y no liberales pierda por completo esta connotación maniquea entre buenos y malos, solidarios y crueles” (Cepeda 51). Ello es así porque, en su concepto, Rorty hace bien al inspirarse en Annette Baier para destacar la relevancia moral de los sentimientos por oposición a la dignidad de la razón, es decir, porque a partir de algunas de sus ideas es posible afirmar que “la vulnerabilidad al sufrimiento ofrece un mejor punto de partida para hablar de responsabilidad moral, que la noción de autonomía racional, legada kantiano y base liberal de la idea de derechos” (*id.* 50).



¿Tiene el problema de la verdad alguna relación con la democracia?

habilidades especiales que les permitan desarrollar prácticas sociales cada vez más complejas y no, como suele hacerse, con la idea de que la naturaleza les tiene preparada una meta a la que deben llegar.

Al concebir Rorty el deseo de objetividad, no como “el deseo de evitar las limitaciones de la propia comunidad”, sino como “el deseo de un consenso intersubjetivo tan amplio como sea posible, el deseo de extender la referencia del nosotros lo más lejos posibles” (Rorty 1996 41), Rorty termina por sustituir la objetividad por la solidaridad, abandonando así la idea de una *verdad* por sí misma por la idea de una *verdad* por relación con su bondad para una determinada comunidad real o imaginada (cf. Rorty 1996).

Esta imagen puramente causal de los seres humanos como animales más complejos, no satisface ni a Putnam ni a Habermas (cf. Rorty 1971), pero lo que realmente le preocupa a Rorty, en relación con este desacuerdo, es que no resida en la poca utilidad práctica que podría extraerse de sus descripciones para la promoción pedagógica de la democracia como solidaridad, sino en que sus descripciones no se *correspondan* con el modo en que los seres humanos son en realidad.

CONCLUSIÓN: DEL ESPEJO A LA PALANCA

Rorty no sugiere que al conservar el vocabulario de la *validex universal*, estemos tratando ‘pseudo-problemas’ que nos alejan de los ‘verdaderos-problemas’ de la democracia. Sugiere que sustituyamos vocabularios que han probado su poca utilidad para defender el tipo de instituciones y de aspiraciones democráticas que abrazamos por otro que considera más útil para desempeñar esta tarea. Sugiere que sustituyamos las discusiones que versan sobre la realidad de lo que se dice, para que podamos concentrarnos en la utilidad de lo que se promueve, que cuestionemos las distinciones y las problemáticas filosóficas por las que abogamos, por la utilidad que nos dejan, y no por su correspondencia o ilusión respecto a la realidad que describen.

Al sustituir el espejo por la palanca, la representación por la herramienta, nos embarcamos en la vía de abandonar distinciones poco útiles para defender la democracia, tales como *condicionado/incondicionado*, *realidad/apariencia*, *esquema/contenido*, entre otras. Distinciones que parecen necesitar de algo que se encuentra más allá de lo humano, algo que —de acuerdo con Habermas— parece concebir la defensa de la democracia como el intento por alcanzar una meta, un ideal; en lugar de concebirla —de acuerdo con Rorty—, como el intento por abandonar un pasado del que nos sentimos avergonzados por el dolor que ha causado, para depositar nuestras esperanzas en otra futura historia contingente, que esperamos, sea mejor.

BIBLIOGRAFÍA

ARCE C. J. L.

Jürgen Habermas: *La estructura de la acción comunicativa como recinto crítico*. Catálogo en línea de la Biblioteca de la Universidad Complutense de Madrid. <<http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fsl/02112337/articulos/ASHF9696220189A.PDF>>, 1996.



BRANDOM, R. ed.

Rorty and his critics. Oxford: Blackwell, 2000.

CEPEDA, M.

“Con Rorty contra Rorty: hacia una ética postliberal”, *Ideas y Valores* 109 (1999): 41-51.

DEWEY, J.

La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo, trad. Ángel Manuel Faerna. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

GARMA, A.

El pragmatismo de R. Rorty. Alternativas a la teoría de la acción comunicativa. A Parte Rei, Revista de filosofía. <<http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei>>, 2006.

HABERMAS, J.

Teoría de la acción comunicativa. Madrid: Taurus, 1987.

“Teorías de la verdad (1972)”. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1989a. 113-158.

El discurso filosófico de la modernidad, trad. Manuel Jiménez Redondo. Buenos Aires: Taurus, 1989b.

Pensamiento postmetafísico, trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1990.

Facticidad y validez. Madrid: Trotta, 2001.

Verdad y justificación. Ensayos filosóficos, trad. Pere Fabra y Luis Díez. Madrid: Trotta, 2002.

La ética del discurso y la cuestión de la verdad. Barcelona: Paidós, 2003.

PUTNAM, H.

Las mil caras del realismo. Barcelona: Paidós, 1994.

RORTY, R.

“Verificationism and Transcendental Arguments”, *Noûs* 5/1 (1971): 3-14.

“The World Well Lost”, *The Journal of Philosophy* 69/19 (1972): 649-665.

“Derrida on Language, Being and Abnormal Philosophy”, *The Journal of Philosophy* 74/11 (1977): 673-681.

“Postmodernist Bourgeois Liberalism”, *The Journal of Philosophy* 80/10/1 (1983): 583-589.

Contingencia, ironía y solidaridad, trad. Alfredo Eduardo Sinnot. Barcelona: Paidós, 1991.

“A Pragmatist View of Rationality and Cultural Difference”, *Philosophy East and West* 42/4 (1992): 581-596.

“Putnam and the Relativist Menace”, *The Journal of Philosophy* 90/9 (1993): 443-461.

Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos Filosóficos 2. Barcelona: Paidós, 1993b.

La filosofía y el espejo de la naturaleza. Madrid: Cátedra, 1994.



¿Tiene el problema de la verdad alguna relación con la democracia?

Objetividad, relativismo y verdad. Escritos Filosóficos 1. Barcelona: Paidós, 1966.

¿Esperanza o Conocimiento? Una introducción al pragmatismo, trad. E. Rabossi. Buenos Aires: FCE, 1997.

El pragmatismo, una versión, trad. Joan Vergés Gifra. Barcelona: Ariel, 2000a.

Verdad y Progreso. Escritos Filosóficos 3. Barcelona: Paidós, 2000b.

Filosofía y futuro. Barcelona: Gedisa, 2002.

“Analytic and Conversational Philosophy”. *A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy*, ed. Prado, C. G. New York: Humanity Books, 2003. 17-31.

Cuidar la libertad, trad. Eduardo Mendietta. Madrid: Trotta, 2005.

WELLMER, A.

Finales de partida: la modernidad irreconciliable. Madrid: Cátedra, 1996.

