

**EL CONCEPTO DE LIBERTAD: UNA INTERPRETACIÓN DEL  
NEOPRAGMATISMO RORTIANO**

**EDGAR CABEZA CABEZA  
(2042282)**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER  
ESCUELA DE FILOSOFÍA  
BUCARAMANGA – COLOMBIA  
ENERO 2010**

**EL CONCEPTO DE LIBERTAD: UNA INTERPRETACION DEL  
NEOPRAGMATISMO RORTIANO**

**EDGAR CABEZA CABEZA**

**TESIS DE GRADO PRESENTADA COMO REQUISITO PARA OPTAR AL  
TÍTULO DE: FILÓSOFO**

**DIRECTOR: CHRISTIAN Y. QUINTERO HERRERA**  
**Especialista en filosofía de la ciencia**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER**  
**ESCUELA DE FILOSOFÍA**  
**BUCARAMANGA – COLOMBIA**  
**ENERO 2010**

## Agradecimientos

Agradezco primeramente a Dios por permitirme finalizar esta etapa tan importante en vida. También a mis padres Mayra Cabeza y Edgar O. Cabeza y mi hermana Ana María R. quienes siempre me apoyaron desde que comencé este camino.

Quiero igualmente agradecer a mi abuela Elisa Rodríguez y Josefina Castillo por el esmero en la educación y sus cuidados desde siempre.

A mi tía Mireya y mi tío Víctor por el apoyo en todos los sentidos y su ejemplo que he sabido seguir haciendo siempre lo correcto. Agradezco igualmente a mi tía Sonia y mi tío Francisco por sus consejos y apoyo. Igualmente a todos mis tíos Carlos, Luz Helena y Jorge Cabeza quienes siempre estuvieron de acuerdo en lo que hacía.

Agradezco a mis amigos quienes me acompañaron a lo largo de esta carrera. Ellos son Francisco Silva, Oscar Valderrama, Andrés Mesa y a todos aquellos que con su compañía hicieron que mi paso por la universidad fuera más fructífero.

Especialmente quiero agradecer al profesor Christian Quintero por mostrarme la otra cara de la moneda de la filosofía y por su atención en esta monografía. Finalmente quiero agradecer a todos mis profesores de la Escuela de Filosofía que a lo largo de la carrera me enseñaron con su ejemplo compartieron su Pathos filosófico.

*A mis padres,  
abuelas y hermanos.*

## CONTENIDO

|   | <b>Pág.</b> |
|---|-------------|
| INTRODUCCIÓN .....                          | 1           |
| 1. EL PRAGMATISMO.....                      | 5           |
| 1.1 LA NOCIÓN DE VERDAD .....               | 5           |
| 1.2 CONTINGENCIA DEL LENGUAJE.....          | 15          |
| 1.3 LEXICOS ULTIMOS .....                   | 25          |
| 2. EL INDIVIDUO .....                       | 32          |
| 2.1 DISTINCIÓN PÚBLICO-PRIVADO .....        | 32          |
| 2.2 CONSTRUCCIÓN DEL YO.....                | 41          |
| 3. LIBERTAD .....                           | 49          |
| 3.1 COACCIÓN DE LA LIBERTAD.....            | 49          |
| 3.2 INCLUSIÓN DEL CONCEPTO DE LIBERTAD..... | 54          |
| 4. CONCLUSIONES .....                       | 60          |
| BIBLIOGRAFIA.....                           | 63          |

## RESUMEN

**TITULO:** EL CONCEPTO DE LIBERTAD: UNA INTERPRETACION DEL NEOPRAGMATISMO RORTIANO\*

**AUTOR:** EDGAR CABEZA CABEZA\*\*

**PALABRAS CLAVE:** Pragmatismo, noción de verdad, léxicos últimos, libertad.

La presente monografía intenta hacer una interpretación del concepto de libertad desde el Pragmatismo norteamericano haciendo un recorrido desde las tesis pragmatistas de William James y Richard Rorty. El segundo toma un camino que viene dado dese la propia ruptura con filosofía analítica, hecho que hace cambiar de alguna manera el concepto de verdad que se venia dando en la filosofía y que adopta de la ciencia. En este mismo camino Rorty muestra que debe haber un cambio de perspectiva en la filosofía y se hace patente el giro lingüístico que hace ver que la verdad no viene dictada por el mundo, sino por los léxicos contingentes que el ser humano crea para describir todo aquello que lo rodea incluyendo los propios términos de su vida. Los términos en los que se vislumbra la creación de léxicos no pueden ser entonces la metafísica, sino el reconocimiento de la contingencia del lenguaje y la posibilidad de que el individuo sea el creador de sus términos en los cuales se le describe. La metafísica y los léxicos de corte cientista que se han visto en la filosofía y en las instituciones sociales como herramientas de descripción de los individuos quedan aislados del horizonte filosófico pues coartan de cierta manera la libertad individual de crarse a si mismo a partir de la historicidad de cada uno.

---

\* Proyecto de grado.

\*\* Facultad de ciencias humanas, Escuela de filosofía. Director: Christian Yamid Quintero Herrera.

## ABSTRACT

**TITLE:** THE CONCEPT OF FREEDOM: AN INTERPRETATION ABOUT RONTIAN NEOPRAGMATISM\*.

**AUTHOR:** EDGAR CABEZA CABEZA\*\*.

**KEY WORDS:** Pragmatism, notion of truth, final vocabulary, freedom.

This monography intends to do an interpretation about the freedom's concept, showing from the North American pragmatism, doing a path from William James and Richard Rorty's pragmatic thesis. The second takes a way coming from his own rupture with analytic philosophy. Fact that produces a change in certain way in the concept of truth which was being changing in philosophy and it is adopted by science. In this way Rorty shows a perspective change in philosophy and it makes evident the linguistic turn which makes you see that truth is not determined by the world but for the lexical contingent that the human beings create to describe all the things that are around him including his own life's terms. Those terms in which the creation of vocabulary are glimpsed, cannot be the metaphysics but the recognition of contingency on language and the possibility that the individual is the creator of his own terms in which it is described. Metaphysics and scientific lexical that has been seen in philosophy and social institutions as tools to describe the individuals say isolated from the philosophical horizon because they take away in certain way the possibility of exerting the individual freedom to create himself from his own historicity.

---

\* Thesis

\*\* Human Sciences Faculty, school of philosophy. Director: Christian Yamid Quintero Herrera.

## INTRODUCCIÓN

La filosofía pragmatista ha sido muy poco tocada en lo que lleva de su historia dentro de la filosofía. Digámoslo así, no se le ha dado la importancia que ésta merece. No por su contenido, pues en sí misma no es una teoría, sino que por su esfuerzo de devolverle al lenguaje lo que le corresponde, el pragmatismo ha sido relegado a un selecto grupo de filósofos que no comparten el mismo manto platónico que aún sigue con nosotros. Este manto platónico que así he llamado, es nada menos y nada más que el problema de la verdad que, si bien no es fácil tratarlo, si trae una gran serie de consecuencias prácticas dependiendo de la aplicación o de la importancia que tenga este concepto en una sociedad determinada.

En la siguiente monografía no se va a encontrar con una defensa de un determinado concepto de verdad. Es decir, la verdad no es algo que tenga importancia para la corriente pragmatista. Antes bien, el concepto de verdad que esta corriente tiene es tan amplio que no vale la pena ahondar en él más de lo que la misma praxis muestra. En otras palabras. La práctica decide en su momento determinado qué teoría es o no “verdadera” dependiendo de si con verdadera se entiende que es práctica. Esta idea tiene una serie de matices dentro del mismo pragmatismo que se verán desarrollados mas adelante.

El concepto de verdad, como había dicho antes, es un concepto que trae consigo muchas consecuencias. Una de ellas es la alteración o la coacción de la libertad. Este es el tema central de la monografía y es por el cual se hace necesario desplegar al lector cada una de las fases para llegar a lo que por medio de un análisis se puede extraer de la obra del autor norteamericano Richard Rorty.

La libertad que aquí se trata puede ser vista como una libertad de expresión que no se debe confundir con una libertad de hacer lo que me venga en gana, es decir, una total negación de las responsabilidades no solo de la sociedad sino con nosotros mismos.

Se debe intentar colocar gran atención a las bases del pragmatismo, o mejor, del neopragmatismo rortiano para lograr alcanzar la comprensión de la posición que defenderé en esta monografía respecto al concepto de libertad que se coloca sobre la mesa.

La monografía es una interpretación de la filosofía rortiana que si bien no profundiza en el concepto de libertad, sí es nombrado en varias ocasiones con lo cual da pie para una interpretación de tal concepto a la luz de lo que se desarrolla a lo largo de *Contingency, irony, and solidarity*<sup>1</sup>. De esta manera queda abierta la aceptación o la posterior interpretación de tal concepto por parte del lector de esta monografía. Para dar a conocer mi punto de vista respecto a la interpretación de tal concepto he convenido dividir la monografía en tres capítulos los cuales están divididos en Pragmatismo, Individuo y Libertad.

En el primer capítulo, titulado Pragmatismo, se tratarán las tesis centrales que ha tenido el pragmatismo partiendo desde William James. El concepto fundamental aquí discutido es el de Verdad. Este concepto es especialmente problemático pues constituye la piedra angular de la filosofía occidental. El pragmatismo hace una fuerte crítica a tal concepto pues éste ha constituido una especial problemática respecto a lo que para el pragmatismo constituye el uso del lenguaje.

---

<sup>1</sup> RORTY, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge university press. 1989. De ahora en adelante C.I.S.

En este mismo capítulo se tratarán en acápites separados el tema de Contingencia del Lenguaje y Léxicos últimos. Estos dos temas complementan el vacío que deja el planteamiento de la problemática del concepto de verdad. Estos dos últimos aspectos darán paso a lo que, para Rorty, constituye al individuo y por tanto la posibilidad de crear léxicos ya no para un uso personal (privado), sino para un uso público.

El segundo capítulo se titula El Individuo. Como su mismo nombre lo indica en este capítulo se tratarán en dos acápites separados lo que constituye al individuo según Rorty. Este capítulo es especial pues presenta la división entre lo público y lo privado y se comienzan a dar algunos asomos de lo que Rorty expresa como libertad. Las nociones de léxico público y privado va a presentar la división entre aquellos léxicos que creamos en tanto individuos y aquellos léxicos que se crean con unas perspectivas sociales que, como se verá, se puede ver reflejado en las instituciones sociales que coartan la libertad del individuo. Los acápites de este capítulo son Distinción Público-privado que muestra la génesis de los léxicos privados y la posterior relación con los léxicos públicos y cómo esta relación puede presentar ciertos problemas. El segundo acápite es Creación del Yo que es en donde se manifiesta la concentración en los léxicos privados que por medio de la aceptación de la contingencia se puede concebir la libertad.

El tercer capítulo presenta un distanciamiento con la teoría propiamente rortiana ya que el concepto de libertad comienza aquí a tener forma de acuerdo a lo que se venía tratando en los capítulos anteriores. La interpretación que allí se hace del concepto de libertad es el resultado de la unión de diferentes aspectos del neopragmatismo rortiano, no es pues ninguna enunciación explícita del propio Rorty. Lo que hace atractiva en este punto la interpretación de dicho concepto es la apertura a un campo que es poco conocido en el ámbito filosófico ya que tal concepto es siempre objeto de interpretaciones metafísicas.

La división del tercer capítulo que se titula La Libertad se hace igualmente en dos partes. La primera se titula Coacción de la Libertad en donde se desarrolla de que manera las instituciones sociales o la filosofía coartan la libertad del individuo. Tal coacción de la libertad se da al perseguir las pretensiones de la noción de verdad científica que la filosofía y las instituciones sociales tienen a partir de una confusión en la tarea. La filosofía al trabajar buscando “la verdad” perdió el horizonte de la contingencia del lenguaje y la solución que da Rorty a ello y desde donde se contempla el concepto de verdad es lo que se trabaja en el tercer y último acápite. El segundo acápite de este capítulo se titula Inclusión de la Libertad y es en donde se trata de la manera en que Rorty muestra otro camino para la construcción de la filosofía en donde la idea de descubrimiento de la verdad se va a ausentar. Como consecuencia de ello la figura del poeta se va a poner por encima de la del científico y por encima de la del filósofo que trata de teorizar a partir de sus propias contingencias de una manera universalista que es precisamente lo que Rorty critica.

El enfoque pragmatista de la libertad queda al descubierto de esta manera a partir del análisis e interpretación de las principales tesis que sostienen al pragmatismo norteamericano y que van quizás en contra de la manera en que la filosofía y la noción de verdad científica históricamente han mantenido esta temática, a saber, bajo un relato metafísico.

## 1. EL PRAGMATISMO

### 1.1 LA NOCIÓN DE VERDAD

La filosofía ha visto en la búsqueda de la noción de verdad el elemento más interesante para el desarrollo de su relato a lo largo de la historia. El pragmatismo, como corriente filosófica, hace una ruptura de raíz con semejante pretensión y resta ánimos a dicha búsqueda. Y no es que la verdad no nos haya servido en absoluto para el desarrollo de la filosofía, sino que la apropiación por parte de la filosofía de tal concepto ha sido el punto de partida de numerosos malentendidos tanto en la filosofía como en la ciencia. La importancia de una ruptura con la pretensión clásica de la verdad (canon Platón-Kant) radica en que por fin nos apartaremos de pensamientos tan complejos como los adoptados por la filosofía medieval o la misma ilustración y solo mediante la comprensión de tal ruptura la filosofía se ocupará de una tarea menos pretenciosa pero útil que es el darle un uso práctico a las teorías filosóficas. Para lograr comprender el sentido y la importancia que tiene la nueva comprensión de la verdad tomaremos el camino de la teoría pragmatista. En esta corriente filosófica nos adentramos en una concepción muy distinta del concepto filosófico de la verdad que abre un horizonte mucho más claro respecto al sentido útil de tal noción.

Para poder comprender más a fondo la teoría de la verdad nos apoyaremos en dos filósofos pragmatistas. El primero William James, y el segundo Richard Rorty. Con ellos veremos cómo se desarrolla una teoría de la verdad en pro de la utilidad y la práctica misma que se pueda dar en medio de una teoría. El Pragmatismo de James es cambiado de rumbo por el de Rorty en el sentido que, el segundo, adopta a manera de método el giro lingüístico. De esta manera, los coqueteos que el pragmatismo de James tuviera con el empirismo quedan borrados pues se hace

del giro lingüístico y del lenguaje la base que hará del pragmatismo una corriente filosófica totalmente crítica de las pretensiones de descubrir esencias o naturalezas intrínsecas en el ser humano entendidas éstas como caracteres típicos en el relato de la filosofía expresado de diferentes maneras desde Platón.

El pragmatismo que William James quería mostrar en sus conferencias tituladas de la misma manera, hacen caer en cuenta a un auditorio de la complejidad, aunque no parezca, de la teoría pragmatista que apenas se estaba tejiendo seriamente en los Estados Unidos. El pragmatismo en un primer momento se presenta como una corriente filosófica que está movida por un carácter específico ante las diferentes manifestaciones de los múltiples caracteres de la filosofía a los cuales critica. Con esto me refiero principalmente a cuestiones filosóficas que son poco útiles a los ojos del pragmatismo como la misma pretensión de verdad que se adopta de la ciencia y cosas que van por el mismo camino que la misma filosofía aceptó desde platón, es decir, esencialismo y epistemología con carácter de ciencia. Es pertinente señalar aquí que tal pretensión de búsqueda de “la verdad” no es propia de la ciencia. Más bien la ciencia se apropió de ella viendo que desde los principios de la filosofía este era el horizonte de la búsqueda filosófica. Habiéndose la ciencia adelantado tanto en el campo de tal búsqueda, la filosofía malentendió esto e intentó nuevamente unirse a tal búsqueda y dio como resultado la gran producción filosófica de la ilustración hasta hace algunos años en donde aun podemos ver tal búsqueda insaciable de principios inmutables, esenciales y epistémicos que a los pragmatistas les parece inútil a la hora de implantarlo socialmente. Pero ¿a qué se refiere el pragmatismo cuando no concibe la utilidad en una teoría filosófica? La respuesta a esta pregunta constituye lo que podría ser considerado como la base del pragmatismo. El pragmatismo para James es la práctica de las teorías en la vida cotidiana:

«Seguramente admitirán ustedes que si no fueran buenas para la vida las ideas verdaderas o si su conocimiento fuera positivamente desventajoso y

las ideas falsas las únicamente útiles, entonces la noción de que la verdad es divina y preciosa, y su consecución un deber, nunca habría llegado a convertirse en un dogma.»<sup>2</sup>

La importancia de las teorías se determina según la puesta en práctica de la misma y la “bondad” que tienen éstas para la vida. Dentro del pragmatismo no se concibe ninguna teoría filosófica que no sea útil al ser humano. Todo aquello que no sea útil sencillamente se deshecha en virtud precisamente de que no proporcionan elementos para la acción. La actitud crítica pragmatista se hace factible sobre todo en las teorías filosóficas de corriente racionalista por ser estas la que son consideradas por el pragmatismo como portadoras de una noción de verdad en contra de la utilidad. Esta corriente le genera, en especial, cierta desconfianza al pragmatismo. Las definiciones que hace el racionalismo acerca de lo que se halla en lo profundo de nuestro ser, y con esto me refiero a descripciones como las de Descartes o Kant, incluso el mismo Platón, no adelantan absolutamente nada para la filosofía, antes atrasan el desarrollo de algo realmente útil para la vida. Tales filósofos creen estar descubriendo una verdad cuando están describiendo sus teorías. En este sentido el pragmatismo de James es una actitud ante lo que la filosofía ha querido mostrar a lo largo de su historia, o más bien, ante lo que se denomina el canon Platón-Kant. De otra manera, podríamos decir que es una actitud desafiante ante lo que clásicamente la filosofía ha mostrado y ha desarrollado y además se ha visto reflejado durante ese lapso de tiempo en las pretensiones filosóficas desde Platón hasta Kant. La desconfianza por la cual se desarrolla la actitud en el pragmatismo radica en poder colocar en práctica las diferentes posturas filosóficas. No se trata de una crítica como tal al contenido de las teorías sino a la forma de argumentación. En palabras de James:

---

<sup>2</sup> JAMES, William. *Pragmatismo*. Traducción: Luis Rodríguez Aranda. Madrid: Sarpe. 1984. Pág. 80.

«El pragmatismo vuelve su espalda de una vez para siempre a una gran cantidad de hábitos muy estimados por los filósofos profesionales. Se aleja de abstracciones e insuficiencias, de soluciones verbales, de malas razones *a priori*, de principios inmutables, de sistemas cerrados y pretendidos “absolutos” y “orígenes”. Se vuelve hacia lo concreto y adecuado, hacia los hechos, hacia la acción y el poder.»<sup>3</sup>

Con esto podemos ya vislumbrar la flexibilidad que aporta el pragmatismo a la filosofía y las razones por las cuales se desvincula de la tradición filosófica metafísica y epistemológica. De alguna manera la actitud pragmatista encierra una actitud empirista en cuanto que va a los hechos prácticos y útiles pero, podríamos preguntar, ¿Hacia qué se dirige concretamente la crítica pragmatista en cuanto método? Esta pregunta nos lleva a un segundo momento de la teoría pragmatista en donde ya no es solamente una actitud, sino que se muestra también como un método.

La crítica del pragmatismo no estaría completa sin el “fundamento” que la justifique. Es decir, la crítica no se puede quedar sólo en la destrucción de los argumentos de la filosofía clásica o *representacionista*<sup>4</sup>, sino que debe haber una crítica lo bastante fuerte como para lograr penetrar mucho más a fondo en el fundamento de las pretensiones de la filosofía. Como habíamos dicho antes, el fundamento general que envuelve a la filosofía es su pretensión respecto a algo que ha llamado verdad y que hace alusión a algo que tiene existencia propia allá afuera y que es descubierta de la misma manera que decimos que hemos descubierto algo material. La corriente pragmatista también tiene una concepción propia a cerca de la verdad y no propiamente en el sentido cientista que se ha

---

<sup>3</sup> *Ibíd.* Pág. 64.

<sup>4</sup>Esta idea crítica acerca de la filosofía Rorty la describe en la introducción de su libro *objetividad relativismo y verdad* (Barcelona, Paidós. 1996). Con esta idea hace alusión a la filosofía que, como lo describe también en *la filosofía y el espejo de la naturaleza*, hacen uso de la idea trascendental de la mente formando así una filosofía que busca, entre otras cosas, una esencia humana, en últimas, metafísica.

criticado. Con esto me refiero a una concepción del tipo que los empiristas o los racionalistas tienen. La razón por la cual el pragmatismo no adopta una concepción de ese tipo radica precisamente en que tales corrientes disponen de una metafísica con respecto a determinado concepto. La crítica hacia el concepto clásico de verdad se dirige principalmente en esa dirección, a saber, la metafísica. La falta de practicidad en varios casos de semejantes teorías basadas en una concepción de la verdad científica hace pensar en una nueva formulación de la noción de verdad que otorgue a los individuos, ya no solo utilidad de las teorías, sino una comprensión mejor de las mismas en tanto que están en contacto con la vida de los individuos. No se trata entonces, de realizar una teoría como las demás: oculta, compleja o en el mejor de los casos, en un mundo aparte al cual debemos llegar por métodos que no nos son familiares, sino que se trata de encontrar en tales teorías algún nivel de practicidad en la vida cotidiana.

El pragmatismo para William James « (...) se ha usado también en un sentido más amplio, como “una teoría de la verdad”». Esta verdad no es del tipo anteriormente criticado, sino de un tipo más flexible, más “blando”, pero no por ello menos importante. James desarrolla su teoría de la verdad aún en un ambiente epistemológico, es decir, la verdad está ligada íntimamente a unos procesos en los cuales la experiencia juega un papel determinante. Si bien la noción de verdad para James no implica algo que está allí afuera, es decir, algo que podamos encontrar con los objetos como independiente de los individuos, sí implica una puesta a prueba de lo que de tal fenómeno se está diciendo y no hablo de fenómeno en sentido solamente epistemológico, sino también en el sentido de fenómeno social. La verdad tiene una alta carga de lo que puede ser útil para los individuos en determinada situación, lo que un individuo tiene por verdad está determinado por sus consecuencias útiles. Para James la verdad no es algo absoluto, algo en lo que podamos fijar nuestra mirada como algo último, sino como un simple medio para poder llegar a algo que nos es útil. La noción de verdad para el pragmatismo se muestra más como una construcción que como una imposición

de reglas. ¿Cuál es entonces el vínculo que presenta tal noción con la experiencia? Pues bien, lo que se denomina verdad en el pragmatismo no es algo que venga ya dado por un objeto o por la descripción de un objeto como se ha dicho más arriba. Requiere de un proceso por el cual lo que se tiene por verdadero -una proposición acerca de algo puede ser- debe llegar a mostrarse útil. «"verdadera" es el nombre para la idea que inicia el proceso de verificación; "útil" es el calificativo de su completa función en la experiencia.»<sup>5</sup> De esta manera nos podemos dar cuenta que la verdad para el pragmatismo es una cuestión de utilidad verificada. Es una cuestión de reciprocidad. Sin utilidad no hay verdades y sin verdades nada podría llegar a ser útil. El vínculo que guarda con el empirismo es, entonces, la verificación de las teorías, de las proposiciones, que de alguna manera deben pasar por un proceso que las valide, que le des un estatus diferente por el simple hecho de haber aprobado todo un proceso de verificación. No siempre las verificaciones son necesarias, ya que eso ocurre sólo de una forma directa, es decir, cuando la verdad que se piensa verificar es una verdad que no tenía antecedentes en su género. Así pues, no es necesario verificar que un cuerpo va a caer si ya antes se había verificado esa tesis. «Los procesos que se verifican indirectamente o sólo potencialmente, pueden, pues, ser tan verdaderos como los procesos plenamente verificados.»<sup>6</sup>

El pragmatismo de James encierra entonces dos momentos distintos. a) una actitud que busca ser crítica de la noción de verdad clásica, racionalista o empirista abstracta. Y b) un método que trata de concebir y estructurar una noción de verdad que busque el sentido práctico de aquello que se considera como verdad desechando todo aquello que no sea práctico. Esta teoría de James es de los inicios del pragmatismo como tal. Se puede ver que aún guarda una cierta postura epistemológica respecto al método.

---

<sup>5</sup>JAMES, William. Op. Cit. Pág. 167-168.

<sup>6</sup>Ibíd. Pág. 170.

Por otra parte, Richard Rorty ha continuado con la tarea que James y otros pragmatistas han emprendido. La actitud pragmatista que es hostil a la tradición filosófica de la búsqueda de la verdad está presente aún en este autor. No se presentan muchos cambios en la actitud que William James nos muestra acerca de esta corriente filosófica. No ocurre lo mismo con el método. Rorty considera que el pragmatismo no tiene un método como sí lo tienen el resto de corrientes filosóficas. El neopragmatismo rortiano<sup>7</sup> no está de acuerdo con que esta corriente filosófica esté amparada por un método específico para desarrollarse. La ciencia, es decir, la epistemología, queda por fuera del ámbito del pragmatismo. Con James veíamos que el pragmatismo aún conserva un método enfocado en la verificación, pero con Rorty pasamos a reconocerlo como un “método” más de las filosofías científicas, es decir, aquellas filosofías que ven en su interior la importancia de desarrollar epistemológicamente ciertos problemas que no le corresponden. De esta manera, Richard Rorty emprende la deconstrucción del método científico en cuanto aporte a la filosofía. La postura de Rorty hacia la noción de verdad comienza aquí a tener los “fundamentos” que la harán posible. El método que han estado utilizando los pragmatistas clásicos, según Rorty, es un método “duro”, es decir, un método que aún está arraigado a una tradición en la cual lo científico es bastante importante. Tales casos son los de Charles S. Peirce y William James quienes, para Rorty, tienen pretensiones de hacer de la filosofía una ciencia que sea capaz de dar respuestas a profundos interrogantes.<sup>8</sup> Rorty no quiere contradecirse entre lo que busca con la filosofía, que es apartarla de la inutilidad de seguir pensando como habían hecho las filosofías científicas hasta hoy con miras a encontrar algo así como una esencia humana, y conseguir un

---

<sup>7</sup> El neopragmatismo es de alguna manera como se le llama a la corriente pragmatista que Richard Rorty emprende y que está caracterizada por la tesis de la contingencia del lenguaje. Si bien se siguen manteniendo los pilares del pragmatismo clásico, Rorty inicia una nueva etapa de éste dándole un enfoque lingüístico. Cfr. Suárez Molano, José Olimpo. *Richard Rorty: el neopragmatismo norteamericano*. Medellín: Universidad de Antioquia. 2005. Pág. 124-133.

<sup>8</sup> Cfr. RORTY, Richard. *Objetividad, relativismo y verdad*. Trad. Jorge Vigil Rubio, Barcelona: Paidós 1996. Pág. 93.

método para ello. El método entonces que está buscando evadir Rorty es el método científico. Aquel método que busca por vía epistemológica dotar de principios a nuestra naturaleza. Así los talentos de filósofos a criticar se dividen en los que adoptan una postura naturalista y los que adoptan una postura antinaturalista. La definición en palabras de Rorty:

«Los primeros, por termino medio, han estado más tiempo en la escuela y han conocido mas libros. Son mas rápidos en desarrollar las implicaciones de las concepciones que prefieren y en encontrar las objeciones a las que no prefieren. Los antinaturalistas atípicos –aquellos que encajan perfectamente (por ejemplo como profesores de física o filosofía) en el moderno mundo *entzauberte* de la racionalidad medios-fines pero para cuya vida sigue siendo central la creencia religiosa- son acusados por los naturalistas científicos como Hook de esquizofrenia intelectual, o de aplicar un método los días de entre semana y otro los domingos.»<sup>9</sup>

Aquí Rorty esta criticando las dos posturas, a saber, la de los antinaturalistas, que pueden ser filósofos como Descartes o cualquier otro que quiera establecer una diferencia entre ciencia y creencias, y la postura de los naturalistas cientistas, es decir, aquellos con los cuales Rorty comparte puntos de vista como la lectura asidua de libros, que como veremos es bastante importante, a excepción del afán por formular principios generales tanto de ciencia como de creencias. De esta manera, nos acercamos a las razones que Rorty tiene para apartarse de un método en su pragmatismo que garantice el desarrollo de la ciencia por un lado y las creencias por otro. Es decir, la discusión por parte del naturalismo y el antinaturalismo queda apartada. ¿Cuál es entonces el cambio que hace el autor en lugar del método que las dos anteriores distinciones aun conservan? «Es preciso reformular los principios para que encajen en los casos, y desarrollar la

---

<sup>9</sup> Ibíd. Pág. 98.

sensación de cuándo hay que olvidar los principios y confiar solo en la practica.»<sup>10</sup> Es decir, parece que Rorty aquí nos está mostrando desde lejos un fundamento en tanto que método que acompaña a la ciencia y que no deja que se separe por completo de sus pretensiones de querer ser “dura” con los hechos. Richard Rorty sustituye el método por la discusión, el dialogo y todo cuanto nos permita establecer una conversación edificante con las demás personas. En este sentido, se puede decir que lo que sostiene a los métodos es, por decirlo así, una concepción de la verdad la cual es poco flexible y que muchas veces no tolera discusión alguna sobre sus contenidos ya que no son materia de discusión entre las personas. La estructura de la noción de verdad hace que los métodos sean del estilo cientista, es decir, aquellos que tienen la pretensión de descubrir algo en la realidad antes que la construcción de la misma. Es por ello que Rorty no se hace de un método para basar el pragmatismo pues la falta de éste va a representar un cambio importante dentro del mismo. Gary Gutting refiriéndose a la crítica que hace Rorty del método cientista dice: «Rorty tiene razón en insistir que el éxito de los métodos en este contexto no prueba que deban ser el modelo para investigar acerca de otras cosas en las que estamos interesados (arte, ética, política)...»<sup>11</sup> Gutting se refiere al contexto del desarrollo epistemológico de los métodos. La preocupación de Rorty en cuanto a los métodos radica, como podemos ver, en que no le es posible abordar los temas que le interesan con esos métodos. Los métodos de corte científico no son los más idóneos para alcanzar los fines a los cuales Rorty quiere llegar. El pragmatismo rortiano no está basado, entonces, en ningún método referenciado en la ciencia para adquirir resultados. ¿Si no hay un método que guie hacia los resultados qué hay entonces en su lugar? Como había dicho más arriba, la falta de un método precisa la noción de verdad para Rorty en virtud de su ausencia. Si no hay un método entonces la concepción de verdad no está arraigada a una tradición epistémica, es decir, en cuanto que Rorty no está a

---

<sup>10</sup> *Ibíd.* Pág. 99.

<sup>11</sup> GUTTING, Gary. *Pragmatic liberalism and the critique of modernity*. Cambridge: Cambridge university press. 1999. Pág. 43-44.

gusto con la noción de verdad epistémica y si la epistemología presenta un método específico, entonces no se está de acuerdo con ningún método que esté afiliado a tal noción “dura” o cientista de la verdad. Quedamos aquí con una visión de la filosofía rortiana la cual muestra los fundamentos a los que hacen alusión la teorías que son resultado de un método específico y que además los métodos que se emplean en la ciencia y que acoge la filosofía no son los indicados para llevar por buen camino los temas que la filosofía ha tenido a su cargo, ya que ni los métodos ni los temas deberían desarrollarse dentro de la filosofía tal cual la conocemos hasta nuestros días. En otras palabras, los métodos y los temas clásicos de la filosofía pertenecen al ámbito científico y allí deben permanecer. Una vez la filosofía se apodera de tales métodos se comienzan a presentar problemas de tipo esencialista dentro de la filosofía y es allí donde Rorty ve el problema. Así pues, la propuesta que Rorty hace se extiende al ámbito de lo que la filosofía (ya sin método) debe ocuparse con las “herramientas” que le pertenecen.

Lo que va a ocupar el lugar de un método es lo que se denomina como *giro lingüístico*. Por medio y a partir de éste Rorty intenta basar toda su filosofía. Así que la concepción rortiana de la verdad se desliza desde la tradición aún epistémica de James y desemboca en una base lingüística lo cual permite una nueva y más flexible concepción de la verdad. Esto es lo que se va a tratar en el siguiente párrafo. Sólo desde la comprensión del giro lingüístico como giro necesario para darle a la filosofía y en general a las ciencias humanas las herramientas necesarias para trabajar en lo que le corresponde se entiende la noción de verdad que construye Rorty.

## 1.2 CONTINGENCIA DEL LENGUAJE

La noción de verdad de Rorty se complementa aquí con la contingencia del lenguaje que viene dada desde la perspectiva del *giro lingüístico* que el autor adopta y desarrolla como fundamento de su filosofía. El pragmatismo de Rorty es aquí revolucionario con la tradición filosófica pues es desde la perspectiva del giro como va a dar un vuelco a la manera como veníamos comprendiendo el lenguaje y por consiguiente la noción de verdad que se entiende desde la concepción contingente del lenguaje.

¿En qué consiste el giro lingüístico? Pues bien, hay que comprender primero que Richard Rorty viene de una tradición analítica en donde adoptan de cierta manera el análisis lingüístico para poder criticar desde allí las tesis de la filosofía y, de esa manera, poder dilucidar o diluir los problemas de la filosofía de una vez por todas. El propósito del libro titulado *El giro lingüístico*<sup>12</sup> es poder desenmascarar la filosofía del lenguaje ideal y la del lenguaje ordinario para corroborar si éstas guardan tras de sí aún tesis sustantivas, es decir, si guardan pretensiones de una verdad del tipo que Rorty critica y que es precisamente la cientista, aquella que guarda filiación con una visión científica de la verdad. Esta duda con respecto a la filosofía del lenguaje la mantiene Rorty pues:

«La historia de la filosofía está puntuada por revoluciones contra las prácticas de los filósofos precedentes y por intentos de transformar la filosofía en una ciencia –una disciplina en la que hubiera procedimientos de decisión reconocidos universalmente para probar tesis filosóficas. En Descartes, en Kant, en Hegel, en Husserl, en el Wittgenstein del *tractatus* y, de nuevo, en el de las *philosophical investigations*, se encuentra el mismo

---

<sup>12</sup> RORTY, Richard. *El giro lingüístico*. Trad. Gabriel Bello. Barcelona: Paidós Ibérica. 1990.

tipo de disgusto ante el espectáculo de filósofos ensarzados en un debate interminable sobre el mismo tipo de cuestiones.»<sup>13</sup>

Las filosofías del lenguaje también hacen parte, para Rorty, de las filosofías que realizan o se jactan de hacer revoluciones. La repelencia que tiene Rorty hacia la filosofía del lenguaje ordinario e ideal es que buscan una revolución, al igual que toda filosofía, y al final no se realiza nada, no cambia nada en el horizonte de la filosofía. Dicho de otra manera tales revoluciones no cambian nada. Tanto la filosofía del lenguaje ordinario como la filosofía del lenguaje ideal están condenadas a persistir en los mismos círculos que cualquier otra teoría filosófica precedente en cuanto que no logra estipular un consenso entre las diferentes teorías a partir del lenguaje. Lo que buscan las teorías del lenguaje ideal y ordinario es precisamente lograr un consenso entre las diferentes teorías. El giro lingüístico que Rorty va a dar es distinto al señalado por las dos doctrinas que critica a lo largo de toda su obra *El giro lingüístico*. En palabras del profesor Jose Olimpo Suarez Molano:

«En la perspectiva neopragmatista que comienza a tomar forma en la interpretación rortiana de la concepción del lenguaje del segundo Wittgenstein y en el marco del giro lingüístico, el lenguaje es asumido como una institución social en la que se nace y se vive aun pudiendo transformarla, una institución en funcionamiento, hecha de usos y costumbres, que descansa sobre la convención social.»<sup>14</sup>

Rorty abandona la búsqueda de una esencialidad del lenguaje. Es decir, no se va a preocupar por encontrar en el lenguaje, ni en su uso, una esencia. Podríamos decir que Rorty en este sentido es Wittgenstaniano en cuanto que va a mirar más

---

<sup>13</sup> *Ibíd.* Pág. 47.

<sup>14</sup> SUAREZ Molano, José Olimpo. *Richard Rorty: el neopragmatismo norteamericano*. Medellín: Universidad de Antioquia. 2005. Pág. 117.

la práctica de un lenguaje en lugar del supuesto que podemos hallar algo oculto en su interior. Al finalizar la filosofía tal cual lo prevé Rorty quedan, de alguna manera, muchos problemas sin resolver, es decir, quedan en el aire en cuanto que ya ni siquiera vale la pena mirarlos para resolverlos, ya que estos problemas son hijos de aquella pretensión de verdad de la cual la filosofía desde Platón ha buscado. En palabras de Rorty: «Desde que platón la inventó, la filosofía se ha movido en un estado de tensión producida por la presión de las artes por un lado y de las ciencias por el otro. El giro lingüístico no ha aligerado la tensión, aunque nos ha capacitado para ser considerablemente mas autoconscientes de ello.»<sup>15</sup> La problemática clásica de la filosofía queda suspendida por motivo de una nueva concepción de solucionar los problemas. Para Rorty es primordial darle un sí al final de los problemas clásicos de la filosofía para así pasar a una concepción más cultural en la que la filosofía sea vista como una enfermedad ya curada.<sup>16</sup> De las consecuencias que se darían después del final de los problemas filosóficos podríamos señalar una en especial; la conversación, la pluralidad de discursos serán los que, para Rorty, estén en lugar de una filosofía con pretensiones de verdad tal cual la hemos entendido hasta ahora.

«Como es sabido, ninguno de estos escenarios fue aceptado por Rorty en su evaluación final del giro lingüístico, a excepción de una posibilidad que no hemos descrito aquí. Esta cuarta posibilidad, en el orden rortiano, se lee como sigue:

Pudiera ser que terminamos por contestar la pregunta “¿ha llegado a su fin la filosofía?” con un resonante “Sí”, y llegáramos a ver una cultura *posfilosófica* tan deseable como una cultura posreligiosa. Podríamos llegar a ver la filosofía como una enfermedad cultural que ha sido curada, justo como muchos escritores contemporáneos (notablemente freudianos) ven la religión como una enfermedad

---

<sup>15</sup> RORTY, Richard, *El giro lingüístico*. Opus cit. Pág. 126-127

<sup>16</sup> Cfr. *Ibíd.* Pág. 118..

cultural de la que los hombres están siendo curados gradualmente [...] Ahora nuestro deseo de una *weltanschauung* podría ser satisfecho por las artes, las ciencias o ambas.

Desde la perspectiva de su producción teórica posterior, se debe reconocer que ésta es, sin lugar a dudas, la opción intelectual que ha marcado el trabajo rortiano justo desde su exposición en *the linguistic turn* en 1965.»<sup>17</sup>

El giro lingüístico es, entonces, una propuesta que busca romper realmente con lo que las filosofías del lenguaje habían tratado de realizar hasta el momento. Podemos considerar a Wittgenstein como el precursor de esta forma de pensamiento dirigido hacia la reflexión de cuestiones más cotidianas que impiden el desarrollo de factores metafísicos o esencialistas dentro del discurso filosófico que de alguna manera es lo que ha estado haciendo la filosofía desde los antiguos griegos. «Por tanto, la crítica a la filosofía centrada en la epistemología es ya aquí un tema central en la obra rortiana, que quince años después habría de tomar cuerpo en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*.»<sup>18</sup> En esta obra ya Rorty se desprende de la filosofía analítica y empieza a verse con más claridad lo que el giro lingüístico trae consigo y es precisamente la concepción edificante que se tiene del lenguaje. Para comprender mejor la idea que se teje con el giro lingüístico Richard Rorty formula la contingencia del lenguaje la cual es la base para la idea de edificación o de creación que él busca con el lenguaje y que además es la lente con la cual podemos ver su concepción de lo que es la verdad.

«El intento de edificar (a nosotros mismos y a los demás) puede consistir en la actividad hermenéutica de establecer conexiones entre nuestra propia cultura y alguna cultura o periodo histórico exóticos, o entre nuestra propia

---

<sup>17</sup> SUÁREZ Molano, José Olimpo, Opus Cit. Pág. 121

<sup>18</sup> *Ibíd.* Pág. 122.

disciplina y otra disciplina que parezca buscar metas inconmensurables con un vocabulario inconmensurable.»<sup>19</sup>

Para lograr tal edificación es necesaria la contingencia del lenguaje que se entiende dentro de los límites del giro lingüístico. En el momento en que Rorty anuncia el fin de los problemas de la filosofía, anuncia también una forma flexible de ver esa base de la cual parten todos los problemas que se han enunciado en filosofía. El lenguaje es tomado por Rorty de alguna manera como esa herramienta de la cual se ha valido la filosofía como ciencia para descubrir una verdad. Sin embargo, esa herramienta es mostrada como contingente y es a partir de esta noción desde donde Rorty va a dar paso a una edificación por medio del vocabulario. Rorty con esto busca liberar a la filosofía de una tradición con unos resultados nada útiles en su trayectoria. Como resultado del giro lingüístico, la filosofía no tendrá más en adelante como estandarte la búsqueda cientista de la verdad la cual ha hecho de la filosofía una especie de ciencia y ha dejado a un lado el humanismo que en cierta medida fue lo que Rorty intentó esbozar.

«Según esta concepción, “filosofía” no es el nombre para una disciplina que aborda cuestiones permanentes y, por desgracia, no llega a formularlas adecuadamente o se limita a atacarlas con torpes instrumentos dialécticos. Es, más bien, un género cultural, una “voz de la conversación de la humanidad”»<sup>20</sup>

Con esto nos acercamos a lo que Rorty entendía por verdad. A partir de la no concepción de un método, Rorty adopta una actitud crítica ante la ciencia y precisamente ante la noción de verdad que esta última tiene. El lenguaje al ser el

---

<sup>19</sup> RORTY, Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Trad. Jesús Fernández Zulaica. Madrid: Cátedra 1983. Pág. 325.

<sup>20</sup> *Ibíd.* Pág. 243.

portador de ese tipo de verdad debe ser entendido de otra forma para poder llegar a disolver y olvidar de una vez por todas los problemas de la filosofía.

El paso que Rorty da para concebir la contingencia del lenguaje se muestra claramente en la obra *Contingency, irony, and solidarity* en donde se puede ver la crítica que se hace primordialmente a la noción de verdad que viene solapada en la ciencia y cómo ésta ha permeado en la filosofía. Debemos comprender que la crítica de Rorty a la noción de verdad no alcanza a tocar directamente a la ciencia. Para él la ciencia hace su labor y funciona dentro de sus límites. El quid del asunto está en que la ciencia se considera –y es considerada por otros- como una descubridora de tal verdad que está mostrando. Por otro lado, la crítica fuerte sí se extiende a lo que la filosofía ha hecho con la apropiación de tal conducta cientista. La filosofía se ha apropiado de tal pretensión de la ciencia y ha querido hacer lo mismo con su discurso. Es decir, la filosofía ha querido mostrar como suya la búsqueda de una verdad del nivel del “descubrimiento” que hace la ciencia. Como veremos enseguida, para Rorty, el talón de Aquiles de la noción de verdad se encuentra principalmente en la concepción cientista de que la verdad se descubre por fuera del sujeto. Esta equivocación que se ha tenido respecto a la concepción de la manera de adquirir la verdad constituye el punto de crítica más fuerte que Rorty tiene para atacar tal noción. La filosofía con más fuerza ha desarrollado una noción de verdad dura en el momento que pensó que, al igual que la ciencia, ella iba a proveerse de la verdad gracias a algo que se iba a descubrir fuera del sujeto, o simplemente como algo que se descubre como es el caso de los filósofos esencialistas, los cuales hablan de la esencia humana como si la tuvieran frente a sí y ésta les dijera al oído todos sus secretos.

Rorty se dirige, en el libro nombrado más arriba, a la crítica de la filosofía concebida a la manera cientista, haciendo caer en cuenta a la filosofía de la labor que ésta debe retomar y dejar a un lado las pretensiones de que es una ciencia y que gracias a ello puedo elaborar una serie de teorías explicativas de una realidad

y esencia sublime de la humanidad. El problema que ve Rorty es precisamente la confusión de la labor de la filosofía con la labor de la ciencia. Esto en el sentido de que la filosofía ha intentado mostrar la verdad como algo que se encuentra allá afuera en la realidad. Tanto la ciencia como la filosofía no se han dado cuenta que esas verdades son construcciones lingüísticas que de alguna manera son superadas una por otras de acuerdo a que una teoría es explicativamente mejor que la otra en tanto que descripción. La contingencia se expresa de esta manera por la cual la verdad queda supeditada al consenso que se tiene, ya sea en la ciencia, ya en la sociedad, de las teorías que se tienen en tal valor.

Rorty nos muestra el problema de la verdad, y por tanto del absolutismo cientista como la lucha entre los filósofos que consideran a la ciencia como una actividad paradigmática y los filósofos que reconocen a la poesía, la literatura y la ciencia como iguales, es decir, la segunda concepción de filosofía es más flexible.<sup>21</sup> Es a partir de aquí en donde se hace una bipartición de clases de filosofía para demostrar que es la segunda clase de filosofía por la cual el filósofo se va a inclinar. Pero, ¿qué hace a esa segunda clase de filosofía tan atractiva? La hace atractiva el hecho de estar alejada de lo que la filosofía ha hecho en gran parte de su historia, es decir, el hecho de considerar sus teorías como pertenecientes al ámbito de la verdad cientista. A partir de este momento Rorty comenzará lo que será la estructura de un lenguaje contingente con miras a debilitar tal visión cientista de la verdad. ¿En que radica la visión contingente del lenguaje? Como se ha venido diciendo desde más arriba la contingencia es una perspectiva de la noción de verdad flexible, blanda, libre de absolutismos y por consiguiente que no guarda las pretensiones de la ciencia. O más bien, lo que la filosofía ha entendido mal de la ciencia. Porque si recordamos lo dicho más arriba, Rorty no está atacando en ningún momento la ciencia, más bien muestra que sus fundamentos y sus conclusiones han sido entendidas como si fueran absolutistas y así como nace

---

<sup>21</sup> Cfr. RORTY, Richard, *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press. 1989. Pág. 4.

el malentendido de la filosofía con respecto a la búsqueda de la verdad entendida como algo que está en algún lugar fuera de nosotros a la espera de que la descubramos.

«La verdad no puede estar allá afuera –no puede existir independientemente de la mente humana- porque las sentencias no pueden existir o estar allá afuera. El mundo está allá afuera, pero las descripciones del mundo no. Solo las descripciones del mundo pueden ser verdaderas o falsas. El mundo de por sí –sin ayuda de las actividades descriptivas de los seres humanos- no puede.»<sup>22</sup>

El lenguaje, las descripciones del mundo, sólo pueden ser hechas por los humanos, es decir, la verdad, sólo puede ser hecha también por los humanos. No hay ninguna búsqueda exterior de la verdad que garantice que ésta es la absoluta y definitiva acerca de un fenómeno. «El mundo no habla. Sólo nosotros lo hacemos. El mundo puede, una vez nos hemos programado nosotros mismos con un lenguaje, causarnos determinadas creencias. Pero éste no nos puede proponer un lenguaje para hablar. Sólo otros seres humanos pueden hacerlo.»<sup>23</sup> Solo los humanos tenemos la capacidad de crear lenguajes, vocabularios, léxicos para referirnos a la realidad. La verdad, entonces, es solo aquello que hemos concordado con otros seres humanos y que desde luego tiene una utilidad en la vida. Este carácter de ser del lenguaje, un lenguaje que se deja amoldar, es un lenguaje contingente y que va cambiando según las necesidades de los que lo utilizan, no por algo que desde afuera le dicta como debe ser moldeado. Cuando el lenguaje es tomado como algo que se toma del mundo que está afuera es posible que se entienda como algo absoluto y que es la naturaleza, la realidad, quien está hablando en ese momento. Sin embargo, el lenguaje solamente es

---

<sup>22</sup> RORTY, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*. Op. cit. Pág. 5 (la traducción de las citas de este libro son mías).

<sup>23</sup> *Ibíd.* Pág. 6.

superado por otro lenguaje en el sentido de que describe mejor o peor una situación, un fenómeno. De esta manera, no podemos entender el lenguaje, ni la misma noción de verdad, como una descripción absoluta. Lo que tomamos por verdad es una descripción del mundo que es descrita de una mejor o peor manera según sea el caso, o el vocabulario que se esté utilizando en el momento.<sup>24</sup>

La contingencia nace desde aquí como una ruptura con la tradición que se venía dando en la filosofía del lenguaje. Ya no se trata de establecer un medium entre el individuo y la realidad, sino que se busca quitar la imagen del lenguaje como médium y con ella la idea de una esencialidad en el humano determinada por la conciencia o la mente.<sup>25</sup> Esta idea se relaciona con la idea de lenguaje como un rompecabezas que debemos armar para tener algo así como la totalidad del lenguaje. A partir de esta concepción del lenguaje nacen diferentes maneras de afrontar ese rompecabezas que termina en últimas refiriéndose a la eterna disputa de la filosofía entre hechos y significados que a largo plazo dilata la discusión filosófica y no lleva a un término útil a tal o cual teoría. Esta crítica que viene - según Rorty- desde D. Davidson, va a buscar la idea de lenguaje como herramienta tal cual la visualizaba el segundo Wittgenstein, es decir, aquí el lenguaje es entendido como un todo, sin fraccionamientos, que está guiado a la utilidad, a la practica en la vida de los humanos.

Según esta visión, ¿Cuál debe ser la función del lenguaje? El lenguaje es visto por Rorty aquí ya de una manera más clara. El lenguaje no es visto como una estructura eterna. Por el contrario, es una estructura cambiante y que es el resultado de una serie de cambios a través de la historia. De la misma manera como el léxico o el vocabulario de Aristóteles fue perdiendo adeptos por falta de elementos que permitieran seguir utilizándolo, el de newton fue tomando más fuerza. Se trata de una imagen del lenguaje tal cual lo señalaba Davidson. Las

---

<sup>24</sup> Cfr. *Ibíd.* Pág. 6

<sup>25</sup> Cfr. *Ibíd.* Pág. 9-10. Este problema también se puede encontrar desarrollado más extensamente en: Rorty, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza. Op. Cit.* Pág. 270-279

metáforas son el elemento que puebla nuestro lenguaje y es a partir del nacimiento y muerte de las metáforas como el lenguaje se va renovando a través de la historia. De la misma forma en que Kuhn mostró cómo se desarrollaban las revoluciones científicas, así Rorty nos muestra que nuestro lenguaje adopta esa misma dinámica. Así pues, el lenguaje tiene su referencia dentro de él mismo. No debe haber una cosa exterior a nosotros llamada hecho o materia con la cual el lenguaje deba ser comparado. «Abandonar la idea del lenguaje como representación, y ser enteramente wittgenstianos en nuestro enfoque del lenguaje, podría ser desdivinizar el mundo.»<sup>26</sup>; desdivinizar aquí quiere decir que ya no necesitamos de imágenes del lenguaje intermediarias entre el yo y el mundo. Es a partir de la renovación de metáforas que describen el mundo como el lenguaje opera. No hay una entidad externa a los humanos que les dicte como su lenguaje debería ser. La noción de verdad para Rorty queda aquí completa con la concepción de la contingencia del lenguaje. La verdad, entonces, queda relegada a lo que se adopte. En un sentido más propio, la verdad son las metáforas que en cierto momento de la historia intelectual se encuentren vigentes y que por medio de esas metáforas es que “contemplamos” el mundo.

La contingencia del lenguaje va a desembocar en lo que se refiere al individuo y la comunidad. El regreso a la filosofía de la idea de un lenguaje contingente va a abrir puertas para nuevas interpretaciones de lo que se ha entendido por verdad y con ello se cambia la concepción de las teorías filosóficas que deben ir guiadas para la creación de nuevos vocabularios que no contengan la pretensión de verdad que hasta ahora Rorty ha intentado mostrar y corregir. La contingencia del yo (selfhood) y la contingencia de la comunidad liberal son consecuencias de la contingencia del lenguaje que voy a tratar más adelante.

---

<sup>26</sup> *Ibíd.* Pág. 21.

### 1.3 LEXICOS ULTIMOS

Después de haber ingresado en los “principios” del neopragmatismo rortiano (noción de verdad y contingencia) vamos a dar paso a uno de los temas que más tiene relevancia según las concepciones del mismo. La contingencia del lenguaje trae consigo una nueva concepción del lenguaje y por tanto da como resultado otras utilidades para el mismo. Los léxicos últimos son el término que Rorty utiliza para denominar los lenguajes que están dentro de una red de creencias y que comparte con todos los léxicos últimos la característica de la contingencia o al menos esa es la característica que Rorty les otorga.

El léxico último es, por decirlo así, la capa conceptual por la cual le es posible al individuo describirse a sí mismo en unos términos creados por él mismo o por la sociedad. La importancia de este punto en la filosofía rortiana comprende la contingencia del lenguaje y la libertad individual que, como veremos, nace de allí. El léxico último muestra al individuo como un constructo social el cual se desprende de la utilización de unos léxicos ya creados, ya sea por la sociedad o por otro individuo. Para romper con ese constructo se hace necesario contemplar la contingencia de esos léxicos y proveer al individuo de la libertad de creación de su propio léxico último. Podríamos comprender también la noción de léxico último como Wittgenstein entendía los juegos del lenguaje. Son de alguna manera, juegos del lenguaje wittgenteinianos con los cuales una cultura se define, se describe. En este caso, Rorty nos habla de léxico último no sólo en el ámbito cultural o social, sino también en el ámbito del individuo, es decir, el léxico que utiliza un individuo para describirse a sí mismo. Es a partir de los léxicos como podemos construir individualmente una libertad.

«Todos los seres humanos llevan un juego de palabras los cuales emplean para justificar sus acciones, sus creencias, y sus vidas. Esas son las palabras en las cuales formulamos alabanzas de nuestros amigos y el

desprecio de nuestros enemigos, nuestros proyectos a largos plazo, nuestras dudas más profundas y nuestras esperanzas más altas. Esas son las palabras en las cuales decimos, algunas veces probablemente y otras retrospectivamente, el relato de nuestras vidas. Quiero llamar a esas palabras el “léxico último” [final vocabulary] de una persona.»<sup>27</sup>

Todas las redes con las que se describe un individuo son un Léxico último. Ahora bien, la figura que Rorty toma para desarrollar toda su utopía liberal que se desprende de la utilización de los léxicos últimos y la contingencia del lenguaje es el *ironista*. El ironista es un individuo el cual tiene conciencia de su contingencia y por lo tanto tiene conciencia de su léxico último. Los léxicos últimos son comprendidos por Rorty dentro de toda su teoría de la contingencia del lenguaje. Es decir, fuera de ella no podemos tener la misma utilidad, ya que el lenguaje debe ser entendido como contingente y es gracias a esta contingencia que podemos concebir el cambio de léxicos con miras a explorar nuevas formas de descripción que nos son útiles. Esta figura del ironista está en oposición principalmente a la figura que Rorty critica a lo largo de su obra; esta es la figura del metafísico quien con su sentido común no tiene miras para observar otro tipo de léxico que no sea el propio. En otras palabras, los metafísicos son personas que no conciben su léxico último como contingente ni mucho menos piensan en la posibilidad de cambiar su lenguaje para describir de una forma mejor o peor sus vidas. A diferencia de los metafísicos, los ironistas, son el tipo de personas quienes, como el mismo Rorty se define, llenan los requisitos de tener constantes dudas sobre su léxico último ya que éste no le resuelve definitivamente sus dudas y también el ironista debe ser consecuente con la noción de verdad del pragmatismo y no puede caracterizar su lenguaje como consecuente o fiel a algo supuestamente verdadero en el sentido malinterpretado de descubrimiento.<sup>28</sup> Colocar a los léxicos en un mismo nivel le ha traído, por parte de los metafísicos,

---

<sup>27</sup> *Ibíd.* Pág. 73. (los corchetes y su contenido son introducidos por mí).

<sup>28</sup> *Cfr.* Pág. 73.

el sobre nombre de *relativista* porque para ellos los pragmatistas no tienen un punto de apoyo para escoger sus teorías y por lo tanto todas tienen un mismo valor. Esta valoración se da por el hecho que los metafísicos sí están buscando una valoración para sus teorías, un valor que tiene que ver con la contemplación de la verdad absoluta o de la esencialidad. Para el metafísico es necesaria una “estratificación” de las teorías en función de la noción de verdad que ellos contemplan y es por ello que frente a sus ojos los pragmatistas no dejan de representar una suerte de relativismo.

De acuerdo con toda la crítica que se hace desde el pragmatismo a la tradición cientista de la filosofía es necesario mostrar la incidencia de la noción de verdad no sólo en la historia teórica de la filosofía, sino incluso en lo que toca a los individuos o a la humanidad en general. En la obra de Rorty no está muy claro si la noción de verdad toca directamente a los individuos, es decir, si afecta de alguna manera el juicio de los individuos en el sentido de afección de sus vidas. En el momento en que Rorty critica las bases y la manera de proceder de las teorías que conducen a la noción de verdad cientista, se hace una ruptura entre los contenidos de esas teorías y lo que sostienen esas teorías, es decir sus argumentos. Esas teorías -y podría estar pasando por pretensioso- son conducidas por entidades sociales, instituciones que manteniendo el concepto de verdad fuerte, cientista, dentro de sus relatos, pretenden encerrar al individuo en una teoría, en un lenguaje, que no le permite ver más allá, no le permite redescibirse que es lo que pretende Rorty con la contingencia del lenguaje. Si la libertad se alcanza con la conciencia de la contingencia, entonces, tales instituciones que no tienen conciencia de la contingencia no otorgan, no conciben, la libertad. El principal valor que tiene la concepción de los léxicos últimos es precisamente la concepción de la contingencia para algo que se ha tenido como único y verdadero, a saber, la descripción de la esencia humana por parte de tales entidades sociales. Cuando se hace tal descripción, es decir, cuando se adopta un léxico último, se hace no con una conciencia de lo contingente, sino con una

conciencia de absolutismo y es allí en donde las teorías filosóficas y no filosóficas de corte cientista tienen el encuentro con el neopragmatismo. Es necesario abandonar esa concepción absolutista y dejar con ella la pretensión de estar describiendo con un determinado léxico último una esencia última, es decir, la verdad absoluta.

Estas son consecuencias de la contingencia del lenguaje. Con lo que nos describimos son los léxicos y estos son creados, como vimos en el acápite anterior, solo por los humanos. Así que somos los encargados de “administrar” tales léxicos. No hay ninguna esencia externa que los determine. Solo las diferentes y progresivas redescpciones que de ellos podamos hacer. De la misma manera como la ciencia cambia sus léxicos para describir lo que nos rodea, así mismo podemos redescibir las palabras con las cuales nos describimos de una manera determinada a nosotros mismos. Somos determinados por el léxico último que utilizamos ya que éste es el medio por el cual expresamos lo que somos, es la lente por la cual nuestro propio horizonte se hace visible. La discusión acerca de los léxicos últimos que heredamos y los que creamos lo desarrollaremos en un capítulo aparte, por lo pronto basta decir que existen esos dos tipos de léxicos y que es el primero, es decir, el público, el que nos es más común. Falta un desarrollo más amplio del segundo y ese es lo que precisa Rorty. De hecho vivimos descritos por un léxico último público, ya sea religioso o de cualquier otra institución por el cual todos nos describimos por igual. La tarea que emprende Rorty es hacernos caer en la cuenta de que existen esos léxicos públicos que aún no cuentan con la conciencia de la contingencia y que es por ello que no cuentan tampoco con una redescpción constante propia de los léxicos que si cuentan con la contingencia. No está dentro de los fines de esta monografía mostrar los alcances de los léxicos privados y públicos para la vida de los individuos pues eso sería equivalente a mostrar metafísicamente la naturaleza de aquellos. Mostraré tan solo que los léxicos últimos privados con plena conciencia de creación son expresión de libertad. ¿Por qué los léxicos públicos institucionales

no son expresión de libertad? Precisamente por que tales léxicos no son conscientes de la contingencia. Son producto de una tradición que ha venido concibiendo sus léxicos últimos no como contingentes, sino como absolutos, es decir, como portadores de una verdad que ha sido descubierta y ha sido objeto de herencia durante varias generaciones y no ha sido construida como, según Rorty, debería ser concebida.

El ironista es quien tiene conciencia de la contingencia. No concibe como un relato único el dado por la filosofía como presentación de la verdad. Es decir, el ironista no se rige por los cánones de la filosofía. Por el contrario adopta para sí mismo un orden determinado por la escogencia de léxicos últimos. Al ironista no le imponen un léxico, él lo escoge. La manera en que el ironista se ocupa de los léxicos es por medio del *criticismo literario*. Según Rorty para el ironista la lógica es una auxiliar de la dialéctica. Esta dialéctica es lo que Rorty toma como criticismo literario. ¿Por qué el ironista se apoya en la figura de la dialéctica?

«He definido “dialéctica” como el intento de enfrentar vocabularios frente a otros, antes que simplemente inferir proposiciones unas de otras y de esta manera como la sustitución parcial de la redescrición por la inferencia. Usé la palabra de Hegel porque pienso la fenomenología de Hegel como el comienzo del final de la tradición Platón-Kant y como un paradigma de la habilidad del ironista de explotar las posibilidades de redescrición masiva.»<sup>29</sup>

La dialéctica es el proceso que lleva un léxico para convertirse en otro distinto. Así mismo lo ha mostrado la historia así que no se trata de un método pues ya habíamos dicho que el neopragmatismo rortiano no cuenta con método alguno. La redescrición de léxicos siempre debe estar apoyada en el anterior léxico. De esta

---

<sup>29</sup> Ibíd. Pág. 78.

manera la dialéctica hegeliana le sirve aquí a Rorty como punto de referencia de la ruptura con la tradición Platón-Kant y sus continuadores Nietzsche, Heidegger y Derrida. «Estos son los filósofos quienes definen sus logros por la relación con sus predecesores antes que por relación con la verdad.»<sup>30</sup> Hay una discusión de léxicos entre estos filósofos y los que los precedieron buscando siempre mejorar el léxico intentando otra descripción.

El intento de buscar mejores descripciones no se va a hallar dentro del campo de la filosofía tradicional, es decir, buscado esencias. Sino que por el contrario nos debemos apartar de ello y buscar en el criticismo literario las bases para construir léxicos últimos alternativos buscando que prevalezca la historicidad del individuo. De esta manera el criticismo literario es la herramienta que le permite al ironista tener un abanico de posibilidades para describirse a sí mismo y desde sí mismo. «Simultáneamente, revisamos nuestra propia identidad moral revisando nuestro propio léxico último.»<sup>31</sup> Es una búsqueda constante de una mejor opción de léxico último. Al concebir el lenguaje como contingente y por consiguiente también nuestro léxico último, sólo nos queda una búsqueda constante de mejores descripciones por medio de la literatura, comparando personajes con nuestra propia vida.

Ahora bien, la figura del ironista encarna la parte privada de los léxicos últimos. Es decir, la utilización de los léxicos últimos en el marco del ironismo es estrictamente privado, pues no son léxicos que deban mostrarse en una esfera pública por el hecho de ser el resultado de la historicidad y contingencia del individuo. El ironismo tal como lo muestra Rorty se debe desarrollar solamente en la esfera del individuo. Cuando ya se pasa de la esfera individual a la esfera pública el uso del léxico último ya no debe venir guiado por la historicidad y contingencia del individuo, sino guiado a guardar la solidaridad entre los individuos que conforman

---

<sup>30</sup> Ibid. Pág. 79

<sup>31</sup> Ibid. Pág. 80

una sociedad. Que se pase de los léxicos de un individuo a los de una sociedad no quiere decir que se pierda la contingencia, es decir, no podríamos considerar un léxico como absoluto cuando es la sociedad la que lo utiliza con vistas a un ambiente más solidario. Los léxicos siguen manteniendo la contingencia aún cuando se desarrollen bajo el marco ironista o ironista liberal; este último es el marco de lo público. Aquí se mantendrá la línea de argumentación de los léxicos últimos privados o ironistas pues estos, como he señalado, se mantienen en lo privado y es precisamente en esta esfera en donde se ve concentrada en últimas la libertad del individuo. El ironista, entendido éste como portador de un léxico último contingente, es el “administrador” de ese léxico último que lo define. Lo que va a dictar la pauta de los cambios de léxicos de un individuo son los libros a los cuales tiene acceso. La filosofía como tal no ayudaría en absoluto a la construcción de un yo. La característica de los personajes de los libros que un individuo lee se pueden comparar con mi forma de vida y es allí en donde existe lo que Rorty denomina una redescipción de léxicos, es decir, dejo de describirme en los términos que hasta ahora venía haciéndolo para comenzar a describirme a partir de ahora en unos términos totalmente distintos pero que de cierta manera me representan un beneficio pues me define mejor un fin.<sup>32</sup>

Los léxicos últimos entonces, pueden ser comprendidos desde la esfera pública o privada. En el siguiente capítulo veremos bien establecida la diferencia entre lo público y lo privado y como una de ellas, a saber, la privada, podría llegar a ser considerada como la base para comprender una especie de libertad negativa, es decir, correspondiente solamente al individuo.

---

<sup>32</sup> Cfr. *Ibíd.* Pág. 80.

## 2. EL INDIVIDUO

### 2.1 DISTINCIÓN PÚBLICO-PRIVADO

La distinción que se da entre el aspecto público y privado en el individuo es dada en el ámbito del lenguaje. Por esto se hizo indispensable mostrar en primera instancia el aspecto lingüístico que envuelve al individuo. Lo que veremos en este acápite ya no es el correlato –digámoslo así- de los individuos, sino más bien veremos las relaciones que se tejen a partir de la utilidad de los léxicos en dos aspectos diferentes, a saber, el público y el privado. Estos aspectos son importantes pero, según Rorty, son ambos inconmensurables. Estos dos aspectos no se pueden unir a pesar de los esfuerzos que se han hecho para lograrlo.

El problema de lo público y lo privado se desarrolla en la distinción entre los léxicos últimos privados o públicos. Se ha intentado en vano unir estos dos aspectos en la cuestión de la solidaridad. ¿Qué es lo que une artificialmente estos dos aspectos? El deseo de imponer un léxico privado. Según Rorty lo público y lo privado tienen dos fines, dos metas distintas, y así lo comienza mostrando en la introducción de *Contingency, Irony, and solidarity*. Lo público reúne el intento de una sociedad por mantener en sus instituciones públicas la solidaridad, es decir, el aspecto público siempre va dirigido a lo que una sociedad completa, o una parte de ella, entiende por cosas que a ellos les incumben como definiciones de su cultura, definiciones de raza etc. De esta manera lo público ha desembocado su discurso en metafísica o en teología. La forma de mantener un discurso en el ámbito público es esencializarlo de alguna manera. Por otro lado el aspecto privado de los individuos va por otro camino. No es que se trate de una individualización de las sociedades, sino que haya posibilidad de mantener esos dos aspectos separados. Una vez se diluya la distinción entre estos dos aspectos,

se pierde la individualidad y pasamos a ser copias de aquellos seres humanos a los cuales les debemos nuestra descripción.

El aspecto privado de los individuos es una lucha constante por mantener la originalidad de cada individuo. La historicidad<sup>33</sup> de cada individuo es aquí lo importante para una descripción de éste. Cada ser humano es independiente en razón de su historicidad y no se debería seguir una descripción de tipo esencialista o cientista. Para Rorty el vehículo por el cual se lleva a cabo la reconstrucción o redescipción de la historicidad de los individuos es el lenguaje. ¿Cómo se logra la construcción de tal historicidad sin caer en un esencialismo?

«Su estrategia ha sido insistir en que la socialización, y también las circunstancias históricas, abarcan la totalidad – que no hay nada “debajo” o anterior de la socialización lo cual es definitorio de lo humano. Tales autores nos dicen que la pregunta “¿Qué es ser un ser humano?” podría ser reemplazado por preguntas como “¿Qué es vivir en una democracia rica del siglo XX? Y “¿Cómo puede un habitante de una sociedad así ser más que el actor de un rol en un guión previamente escrito?” Este giro historicista ha ayudado a librarnos, gradual pero firmemente, de la teología y la metafísica – de la tentación de buscar un escape del tiempo y del azar.»<sup>34</sup>

No es que se separen los léxicos de lo público y lo privado. Está claro que ambos aspectos se forman gracias al lenguaje, pero sin embargo, las características de uno y otro se definen en el carácter o la pretensión que tenga cada uno. De esta manera nos damos cuenta que hay autores que se dedican a la construcción de léxicos últimos a favor de lo público o de lo privado. Los que se dedican a la

---

<sup>33</sup> Esta historicidad no es la historicidad de Hegel ni de Heidegger. La historicidad de la que se ocupan estos autores está aún en terreno metafísico. Por el contrario, la historicidad como la entiende Rorty se acomoda más a la historicidad de la que se ocupa Marcel Proust ya que ésta es más precisa para lo que se quiere dar a entender con una historicidad de tipo privatista, es decir, que le pertenece a las vivencias del individuo.

<sup>34</sup> *Ibíd.* Pág. xiii

construcción de lo privado se concentran en la creación cada vez mejor de un redescrición más fuerte a partir de las contingencias individuales propias. Estos autores privados no se fijan en una posible parte esencial del ser humano, antes bien, consideran que cada ser humano es distinto y que obedece a sus propias contingencias. Los aspectos particulares son lo verdaderamente importante al momento de crear un léxico último privado. Nuestra historia, nuestras vivencias, marcan las propias contingencias de cada ser.

Lo privado se queda únicamente en la esfera del individuo y de esos límites no sale, a nadie más debe importarle lo que allí se dice. Es decir, a partir de esa construcción privada no puedo obtener información esencial para caracterizar a la totalidad de los individuos. Causa entonces este tipo de léxicos una diferencia total en lo que toca al carácter de hacer descripciones de los seres humanos. El léxico último privado de un individuo debe ir caracterizado precisamente por los hechos históricos de un individuo, es decir, solamente su pasado cuenta en tanto que es un individuo y solamente para él cuenta este tipo de descripción. En el capítulo 2 de *Contingency, Irony, and Solidarity*, Rorty nos muestra los límites que encierran la esfera del YO. “El ansia de influencia del poeta vigoroso” es el nombre para el impulso que toma Rorty de Harold Bloom que lleva al ser humano a no ser simplemente una copia de una descripción más, o una copia más de una descripción que en un primer momento fue privada.<sup>35</sup> Ya lo que ocurra más adelante va a ser el desarrollo mismo de lo que son los léxicos, es decir, que los léxicos privados tienden a ser léxicos públicos precisamente por el malentendido que hay al esencializar un tipo de discurso como el privado.

Si bien la estructura privada y pública no se pueden unir en una sola, sí tienen aparentemente un orden en su aparición; y con esto me refiero a la forma como nacen los léxicos que pasan de ser privados a conformar una estructura de léxico

---

<sup>35</sup> Cfr. *Ibíd.* Pág. 24.

último público. El léxico privado en el cual cada individuo se describe, es un léxico que es de corte ironista en la forma en que Rorty señala y se describe aquí en el acápite 1.3. El que sea ironista nos marca ya una pauta pues siguiendo la descripción que el mismo Rorty nos otorga en el pasaje de su libro donde habla del ironista liberal, éste no se toma en serio ni siquiera a él mismo, antes bien cambia su léxico cada vez que se halle una nueva y mejor descripción. Lo que de este punto se pueda decir acerca de la libertad entendida como libertad de expresión tiene poco peso pues aun nos encontramos en un espacio peligroso si con peligroso entendemos que todo lo que creamos en el marco de mi léxico último privado está bien y es válido en cuanto que tiene pretensiones de unificar en esencia al ser humano.

Las descripciones que son públicas, a saber, los léxicos religiosos, Derechos Humanos, ética ciudadana, etc., son esencialistas pues se cree que han salido de una reflexión profunda de la realidad que tenemos en frente y que en algún momento de la observación se ha revelado lo absolutamente general y común a todos los seres humanos por ejemplo la igualdad ante la ley o ante los ojos de Dios o en otros casos una estructura a priori del conocimiento. Estos son modelos de supuestos que los léxicos últimos públicos o esencialistas tienen. Ahora bien, podríamos pensar que es necesario que los léxicos públicos tengan este tipo de modelo para que pueda dispersarse por todos los individuos hasta envolver a la sociedad. Este tipo de léxico coarta la libertad de los individuos en cuanto que si una determinada persona pertenece a una sociedad se encuentra limitado en la descripción de esta o determinada manera cuando se encuentra en sociedad. Es decir, se está limitando o enmarcando a la sociedad en el mantenimiento de un léxico determinado, a ser una copia de alguien que sí pensó por sí mismo. ¿Es necesario mantener este léxico para que prevalezca el orden, la solidaridad? Para Rorty si es necesario el léxico público en este sentido, pues de no ser así, es decir, que cada quien maneje su léxico privado, se entraría en una confusión muy grande y nadie entendería el lenguaje, el léxico de nadie. Así pues el mantener el

léxico público es necesario para mantener una suerte de orden y comprensión común. Sin embargo, como veíamos más arriba, se sigue manteniendo el problema de la esencia. Cada uno de los léxicos va por caminos distintos y ya vimos que no tienen donde unirse.

La única forma de unir el aspecto público con el privado es mantener el ansia del poeta vigoroso desde lo privado hasta lo público en una sola línea de comprensión de lo que es un léxico. Esto lo digo pues tal ansia se había dado únicamente en el aspecto privado, solamente el que desarrollaba un léxico privado estaba saciando tal ansia. El aspecto público lo estaba saciando el esencialista o metafísico con sus descripciones generales de los seres humanos. El *ironista liberal*<sup>36</sup> es la persona que utópicamente es capaz de mantener esa ansia desde lo privado hasta lo público, es decir, no pierde su horizonte pues es una persona que es completamente consciente de la contingencia de su lenguaje y por tanto de su yo. Esta forma de ver el paso de lo privado a lo público da una idea de la unión entre estos aspectos. El ironista liberal es quien de alguna manera es capaz de llevar a cabo esta unión práctica entre los dos aspectos en un primer momento antagónicos. El aspecto privado es el resultado de una descripción de su historicidad a partir del reconocimiento de la contingencia del lenguaje. Y el aspecto público es la universalización de ese discurso ya no en términos de una esencia, sino en términos de la solidaridad.<sup>37</sup> De alguna manera aquí Rorty está aportando un punto final al absolutismo o dogmatismo que en otras épocas se hacía en pro de la defensa de determinado léxico último público como el nazismo entre otros. El aspecto privado visto no con los ojos de la solidaridad da pie para que se tejan léxicos crueles en nombre de una posible esencia humana que ha sido “descubierta” por algún filósofo a la manera que supuestamente la ciencia

---

<sup>36</sup> Cfr. *Ibíd.* Pág. xv

<sup>37</sup> Cfr. *Ibíd.* Pág. 73-74 aquí se explica en qué sentido el *ironista liberal* es una mezcla entre la ironía que está de acuerdo con la redesccripción de léxicos según aplique en un momento particular y la esperanza liberal de que la crueldad es lo peor que se puede hacer y es precisamente esto una suerte de universalización ya no en términos de esencia, sino de solidaridad.

“descubre” algo nuevo en el mundo que se tiene en frente. Se hace necesario entonces desprenderse de la actitud cientista y ver en la historicidad la fuente primaria de una descripción privada que ayuda a la construcción, si se quiere, de una ética que posiblemente pase a ser ya no solamente descripción de algo privado, sino también público.

El ironista liberal es pues la fórmula utópica que utiliza Rorty para mostrar que efectivamente se le puede encontrar un uso práctico a la posible unión entre lo público y lo privado. Por medio de la contingencia va a ser posible tal unión práctica. Es decir, es solamente práctica pues de lo contrario se encuentran las dos fuerzas que no dejan que estos dos aspectos se unan. Lo privado obedecerá siempre a una construcción íntima del individuo, a esa parte irónica que Rorty muestra y que hace parte de la construcción del yo propio. Por otro lado lo público obedecerá a salvaguardar los aspectos absolutos y universales que todos los seres humanos tenemos en común para que a partir de allí se descubra una solidaridad que para todos debe ser igual ya que compartimos una misma esencia.

El ironista liberal es el resultado de la utopía rortiana de unificar los aspectos público y privado en uno solo. Lo que siempre se debe tener en cuenta es que son totalmente opuestos, y que si están al menos utópicamente unidos, es para cuestiones de solidaridad y una apertura política a la diversidad y el respeto.

Tanto lo público como lo privado funcionan de manera separada y para diferentes propósitos. En lo privado prima la ironía, y en lo público la solidaridad y la visión en conjunto de la humanidad. ¿Cómo pueden convivir estos dos aspectos? Precisamente porque se ocupan de aspectos que se desarrollan en distintos espacios. La ironía y lo privado es propio de nuestra ansia de superarnos a nosotros mismos y de ser el producto de nuestra propia creación y abandonar la metafísica. Lo público es la expresión de algo superior en nosotros mismos, es la

expresión de la “necesidad” de un lenguaje más grande que nosotros y que nos ayuda a describirnos a todos por igual.

Gracias a esta distinción Rorty separa los autores de libros que incentivan lo privado por un lado y lo público por otro. Nietzsche, Kierkegaard, Heidegger, entre otros son modelos de la creación de léxicos privados. Su afán era poder describirse a partir de sus propias contingencias. «El proceso de conocerse uno mismo, confrontando la propia contingencia, rastreando las propias causas, es idéntico al proceso de inventar un nuevo lenguaje.»<sup>38</sup> Estos autores han logrado redescibirse a ellos mismos cambiando la manera de descripción que la historia le había dado, ellos se negaron de alguna u otra manera a ser descritos en unos términos con los cuales no se sentían identificados. A tal creación Rorty nos está llamando, es decir, a ser completamente originales con lo que respecta nuestro propio ser. Los autores que describen mediante léxicos públicos, es decir, que se enfocan en la solidaridad y en esencias humana son del estilo de Mill, Habermas, Rawls, entre otros. Este tipo de autores dice Rorty, “son conciudadanos antes que ejemplares.”<sup>39</sup> Parece pues que Rorty nos está invitando a una manera nueva de leer a los filósofos sin la necesidad de colocarlos en el pedestal de los que magistralmente describen esencialmente las características humanas.

Sin embargo, los autores que se han descrito a ellos mismos no han sido vistos de esa manera, sino como descriptores de una esencialidad que compartimos todos los humanos. Nietzsche y Heidegger son ejemplos de este tipo de filosofía. Cada uno de ellos ha intentado describirse a sí bajo unas categorías que lamentablemente no les fueron precisas para sus propósitos pues fueron de alguna u otra manera mal interpretados en el sentido de lo que ellos buscaban. Es decir, al ellos describirse cayeron en el error de utilizar categorías como el Ser, o el ejemplo del mismo Hegel hablando del Espíritu y la Historia, hacen pensar que

---

<sup>38</sup> *Ibíd.* Pág. 27.

<sup>39</sup> *Cfr.* Pág. xiv.

estas personas están hablando de algo más grande que ellos mismos y es entonces cuando nace el malentendido acerca de la esencialidad humana que hay descrita detrás de tal o cual discurso filosófico.

«Europa, el Espíritu y el Ser no son sólo acumulaciones de las contingencias, productos del encuentro fortuito -el tipo de cosa que Proust sabía que él era. Esta invención de un héroe “más grande que yo”, en términos de cuyas carreras ellos definen a sí mismos, es lo que coloca a Hegel, Nietzsche y Heidegger aparte de Proust y los hace *teoristas* antes que novelistas: personas que buscan algo mas grande antes que construir algo pequeño.»<sup>40</sup>

Ahora bien, no se puede pensar en que los filósofos por el simple hecho de escribir acerca de sus contingencias y mostrarlas al público ya están haciendo lo que Rorty denomina como literatura o novelas. Queda en aquellos escritos la característica de la noción de verdad que Rorty está criticando. Las categorías que los autores utilizan para describirse a ellos mismos coinciden con las categorías que la filosofía a lo largo de su historia ha desarrollado para describir algo más grande. Así pues, el Ser o el espíritu resultan categorías demasiado generales o esencialistas para que un solo individuo se describa a sí mismo sin esperar que su descripción vaya a ser utilizada por otro individuo que se sienta también identificado con esas palabras.

Para Rorty los anteriores autores son *ironistas teóricos*, es decir, son el tipo de autores que están al servicio de la creación privada y no a la creación pública que es como quizás se les ha entendido. No obstante, estos autores no alcanzan totalmente la tarea por las razones que he dado más arriba. El que sí alcanza de alguna manera a vislumbrar el camino es Derrida. «Derrida aprende de Heidegger

---

<sup>40</sup> *Ibíd.* Pág. 100.

que los fonemas importan, pero se da cuenta que la letanía de Heidegger es sólo de Heidegger, no del Ser o de Europa.»<sup>41</sup> Derrida ya no utiliza las categorías como las utilizan sus predecesores. La crítica por parte de Rorty radica entonces en que el camino de la redescrición en los propios términos ya estaba dado pero no se había entendido en su totalidad. Solamente Derrida alcanza lo que un ironista teórico debe alcanzar o al menos perseguir, esto es, alejarse de la metafísica y de alguna manera de las palabras o los léxicos que vienen de la tradición. «Él aprendió que el lenguaje no tiene una mayor naturaleza que el “Ser” o “el hombre”, y que el intento de reducir el lenguaje a “palabras elementales” era vano.»<sup>42</sup>

No existe pues una unión concreta de lo público y lo privado, por otro lado podemos ver que una separación es difícil a menos que se le distinga por las pretensiones que cada discurso tenga. Lo público y lo privado es la expresión, podríamos decir, de lo que cada persona es y se define ya sea para sí mismo o para una sociedad. Richard Rorty no es explícito respecto a una posible importancia de las esferas pública y privada pero bajo la interpretación de esta monografía se tomara partido por la esfera privada en cuanto que otorga libertad de creación de sí mismo al individuo. Hemos visto también que el paso de un léxico privado a uno público es de cierta manera contingente y que las pretensiones de verdad que tiene cada discurso es la razón por la cual se malentende un discurso privado y se hace público debido a las pretensiones o utilización de categorías generales que llevan a dicho malentendido.

En el siguiente acápite veremos el significado y la importancia de la creación del individuo según lo muestra Rorty y cómo desde allí se puede comprender algún tipo de libertad.

---

<sup>41</sup> *Ibíd.* Pág. 122.

<sup>42</sup> *Ibíd.* Pág. 126.

## 2.2 CONSTRUCCIÓN DEL YO

La distinción de lo público y lo privado nos ha mostrado que hasta cierto punto estas dos perspectivas son inconmensurables pues cada una de ellas tiene un campo en el cual actúa. Así pues la esfera pública busca sobre todas las cosas el descubrimiento de la esencia de lo humano o de cualquier otro factor, y lo privado busca la perfección del individuo en sus propios términos, entendida esta perfección como la descripción de la historicidad del individuo. También hemos advertido que hay dos formas –podríamos decir- de entender el camino de lo privado hacia lo público, a saber, que se haya de alguna manera malentendido la propuesta del escritor o que sencillamente las pretensiones privadas concuerden con una necesidad pública en un momento determinado. De esta manera lo privado es siempre la base de la creación de los léxicos.

No obstante, las características de estas dos esferas, la pública y la privada, tienen objetivos distintos en una sociedad. Por su lado la privada es de cierta manera irónica, es decir, que va distante de las necesidades públicas y va en pro de unas necesidades netamente individuales. Y la pública va siempre en búsqueda de las necesidades de una sociedad que se desarrolla en cierto momento histórico. La problemática que hay entre estas dos posturas es visiblemente las pretensiones que Rorty ve en los léxicos públicos. En *C.I.S.* Se está atacando de frente una tradición que a los ojos de Rorty han servido en su momento histórico, no obstante, ese tipo de pretensiones no son viables en la sociedad moderna ya que lo que se necesita es otro tipo de concepción con respecto a las pretensiones de verdad que se traen desde antaño.

Se hace necesario mostrar en este acápite la génesis, por decirlo de alguna manera, de los léxicos privados y como se desarrollan. Es decir, mostrar que efectivamente los léxicos no nacen de la visualización esencial del mundo por

parte del filósofo, sino que son descripciones contingentes muchas veces de sus propias vidas y que por este motivo no se deben confundir con una descripción esencial de los seres humanos como sucede con el relato que realizan algunos filósofos como es el caso de Heidegger entre otros.

Para Rorty la descripción de sí mismo es la puesta en práctica de un léxico privado. El desprendimiento de un léxico público o esencialista es la pretensión del comienzo de esa tarea. En el capítulo 2 de *C.I.S.* Rorty muestra la situación en la que se encuentra el ser humano al contemplar la muerte y ver que lo que ha descrito su vida no es en absoluto sus propias marcas. Así pues el léxico que define nuestra vida sea éste religioso, político, ético etc., no llena nuestras perspectivas al final de nuestras vidas por ser un léxico que otro construyó por nosotros. Los léxicos públicos tienen esta característica, a saber, la de no dejar una huella única en los individuos que por medio de él se describen, sino más bien la sensación de estar utilizando “monedas ya acuñadas”. Rorty<sup>43</sup> toma de Harold Bloom la expresión “la angustia del poeta vigoroso” para mostrar ese temor de no llegar a construirse a sí mismo durante la vida. Es decir, el temor de no reconocer la contingencia del lenguaje y por tanto del Yo. Pues teniendo en cuenta que el lenguaje es contingente también se sabrá que el Yo es contingente ya que éste se construye por medio del lenguaje, lo que nosotros somos es una cuestión que debe ser descrita por nosotros mismos y no desde afuera como se hace cuando somos descritos por un léxico ajeno a nuestra vida.

El descubrimiento y no la construcción, la redescipción, ha sido el común denominador de la historia de la ciencia y de la filosofía. Se cree que lo que hacen estas disciplinas es descubrir una esencia común a todos los individuos. Es por ello que la idea de crearse a sí mismo suena a una construcción demasiado literaria, muy poética en el sentido romántico del término. Una cuestión que nada

---

<sup>43</sup> *Ibíd.* Pág. 24.

tiene que ver con la vida real, algo etérea, es como se considerada a la poesía. «El error de los poetas es gastar las palabras en idiosincrasias, en contingencias – nos hablan de las apariencias accidentales antes que de la realidad esencial.»<sup>44</sup> Estas son las palabras que utilizan seguramente los hombres rigurosos de ciencia para desvirtuar la importancia de las contingencias. Cuando nos identificamos con un léxico público, con un léxico que no es propio, lo que estamos haciendo es identificarnos con algo más grande que nosotros mismos, algo que está afuera de nosotros, a saber, la verdad absoluta del mundo, incluso de la vida.

«Fue Nietzsche el primero en sugerir explícitamente que abandonáramos la idea de “conocer la verdad.” Su definición de verdad como un “ejercito móvil de metáforas” equivalía a decir que la idea de “representar la realidad” por medio del lenguaje, y de esta manera la idea de buscar un único contexto para todos los humanos, podría ser abandonada.»<sup>45</sup>

La idea de buscar descripciones alternativas a las que nos brinda la sociedad no es nuevo. Inclusive la poesía es una fiel muestra junto a la literatura de este tipo de construcción lingüística. Rorty destaca la opción de crear léxicos nuevos como una actividad liberadora en el sentido de que no se depende de las descripciones de otros para satisfacer el “ansia de influencia del poeta vigoroso”. «El proceso de llegar a conocerse a sí mismo, confrontando las propias contingencias, rastreando las causas natales, es idéntico al proceso de inventar un nuevo lenguaje.»<sup>46</sup> Un lenguaje que muestre las ciegas marcas de cada persona, aquellas marcas que nos hacen diferentes unos de otros.

Esta cuestión que hasta aquí se ha esbozado es lo que toma Rorty para mostrar cómo es que él se da cuenta de lo que es realmente importante para los seres

---

<sup>44</sup> *Ibíd.* Pág. 26.

<sup>45</sup> *Ibíd.* Pág. 27.

<sup>46</sup> *Ibíd.*

humanos, a saber, la propia vida. Cuando estamos *ad portas* de la muerte nos damos cuenta que eso que creíamos ser a lo largo de la vida no es más que una copia o una réplica de aquello que alguien sí llegó a ser por su propia cuenta. De alguna manera podríamos pensar que al adquirir un lenguaje que no es propio, es decir, un léxico último heredado, perdemos la libertad. Perdemos la libertad de ser quienes realmente somos en virtud de nuestras propias contingencias históricas.

Cada persona, cada ser humano si se quiere, tiene su propia historia de vida y a través de esta historia es que se hace posible la construcción de un léxico último privado que desemboca o que finaliza en una narración ética. Esto ocurriría si tuviéramos conciencia de lo que es la contingencia del lenguaje que en últimas es la base de cualquier descripción. Lo que Rorty ha querido mostrar en C.I.S. es precisamente que bajo la noción de verdad y, por tanto, del lenguaje, es imposible la redescrición por parte del individuo mismo ya que sus creencias, es decir, lo que él mismo cree que es, está basado en una noción fuerte de verdad que está anclada a la realidad descubierta que está allí afuera. Cada persona debería, en virtud de la contingencia del lenguaje, estar capacitada o al menos dispuesta a mantener viva la actividad creadora de nuevos lenguajes que redescriban su Yo cada vez mejor de acuerdo a su propia historicidad.

El Yo para Rorty se encuentra vacío de no ser por la descripción que cada ser humano tiene de sí mismo, ya sea de manera pública o privada. Lo que se quiere rescatar aquí es la importancia de la creación de léxicos sin importar que trascienda al ámbito público aunque éste sea el fin que contempla Rorty. Los léxicos públicos y privados tienen un mismo origen, a saber, el individuo o más exactamente su lenguaje. La posibilidad de que la individualidad coincida con una necesidad pública es ya una cuestión de azar o de necesidad social. Es por ello que contamos con léxicos públicos. Sin embargo, el mismo origen tienen los léxicos privados y son estos los que nos interesan pues son una demostración de la necesidad de libertad que tiene el individuo y que además es una libertad que

se le coarta por el hecho de no aceptar la contingencia del lenguaje que es en lo que Rorty tanto insiste.

El individuo es entonces la base de la creación de los léxicos, es el individuo quien con la herramienta del lenguaje crea una descripción de sí mismo a partir de su historicidad. Esta historicidad hace caso de la que aplica Sigmund Freud. «Freud nos ayuda a tomar seriamente la posibilidad de que no hay una facultad central, un yo central llamado “razón”, y, de esa manera, tomar seriamente el pragmatismo nietzscheano y el perspectivismo.»<sup>47</sup> Es decir, ya no es algo igual en todos los seres humanos lo que nos determina, sino la posibilidad, como dice Nietzsche, de hacer caso de la metáfora del lenguaje como un ejército móvil de metáforas. Hablar de un yo común es negar la contingencia del lenguaje y, por lo tanto, del mismo Yo, ya que en los términos de Rorty ambos son una y la misma cosa, pues es por medio del lenguaje como puedo describir mi Yo. «Él [Freud] piensa que solamente si nos aferramos a algunas contingencias idiosincráticas cruciales de nuestro pasado podremos ser capaces de hacer algo que vale la pena para nosotros mismos, crear un yo presente el cual podamos respetar.»<sup>48</sup> Todos nuestros miedos, temores, felicidades, triunfos etc., constituyen lo que nuestra vida ha sido y es eso lo que precisamente somos.

La filosofía con su propósito, es decir, encontrar la esencia de los seres humanos, ha pasado a un plano distinto. Y con esto no se está diciendo que no haya servido en absoluto de nada, sino que para calmar el ansia del poeta vigoroso es muy nociva en cuanto que no permite vislumbrar la contingencia del lenguaje y por tanto se presenta la única perspectiva posible sobre los seres humanos. La redescrición del yo, por otro lado, trata de solucionar el ansia de ser uno mismo y que aparece cuando nos damos cuenta que no hemos sido nosotros mismos; que hemos sido una descripción de alguien que sí ha logrado pensar por sí mismo. El

---

<sup>47</sup> *Ibíd.* Pág. 33.

<sup>48</sup> *Ibíd.* 33

hecho de seguir manteniendo la descripción de un léxico público ya acuñado es señal de que no se ha logrado nada particular en el ámbito privado. «Tal cambio de objetivo solamente es posible en tanto que el mundo y el yo han sido desdivinizados.»<sup>49</sup> La filosofía en su afán por figurar al lado de la ciencia ha divinizado por medio de la metafísica su discurso y es precisamente esto lo que se critica desde la necesidad de desarrollar la contingencia.

La posibilidad misma de crear léxicos privados trae consigo la posibilidad de que tal léxico pueda figurar más adelante como léxico público.<sup>50</sup> Todo depende, como señala Rorty, de la necesidad que haya en cierto momento en una sociedad. De esta manera, la línea que sigue Rorty, y como el mismo título de su libro lo señala, se dirige hacia la solidaridad, y ésta se da solamente cuando hemos reconocido a la otra persona como igual en tanto que le reconocemos también su contingencia y esto se da por medio de la realización, del desarrollo, de lenguajes que contengan el reconocimiento de la necesidad pública de no ser irónicos, es decir, no ser humillantes con los demás. Este es el camino que señala Rorty en su libro *C.I.S.* Sin embargo, tal camino que comienza con la dilucidación de lo que comprende a los individuos, a saber, la contingencia del lenguaje, se convierte en las relaciones que ese mismo individuo realiza ya no en lo individual, sino en la sociedad. Para el desarrollo de la libertad es necesario mantenernos en la etapa de lo individual, ya que es allí desde donde Rorty muestra que es posible la libertad. Más allá de esta individualidad se teje lo que va a manejarse en el plano de lo público.

Es hasta el capítulo 5 en donde Rorty ejemplifica más extensamente lo que es la construcción del yo. Existieron autores que se dedicaron, sin lugar a dudas, a la redescrición, es decir, a la construcción del yo. Este es el caso de autores como Hegel, Nietzsche, Heidegger y Proust. Solamente tres de ellos filósofos. Todos estos autores se confirman como redescritores de lo que Rorty ha llamado hasta

---

<sup>49</sup> *Ibíd.* Pág. 40.

<sup>50</sup> *Cfr. Ibíd.* Pág. 37.

ahora el canon Platón-Kant. Ellos no están de acuerdo con tal canon pues es la muestra de lo que la metafísica ha logrado y no es la metafísica sino la teoría ironista lo que importa a estos autores. Y no es la metafísica por la sencilla razón de que la metafísica se relaciona con la filosofía en el sentido en el que tal canon la comprende. La filosofía es aquí sinónimo de metafísica. Por el otro lado está Marcel Proust quien es más literato que filósofo. ¿Cuál es la diferencia entre estos dos tipos de autores? El objeto de su redescpciones. Nietzsche por ejemplo hace redescpciones de cosas grandes, de épocas, de personajes históricos mientras que Proust hacer redescpciones de personas que conoció frente a frente o por lo menos es una descripción mucho más cercana, más cotidiana que la de Nietzsche o el mismo Hegel.

Con estos dos tipos de teóricos, es decir, personas que han optado por la redescpción para alcanzar la propia creación, nos podemos dar cuenta cuál es el camino que Rorty nos está mostrando. La redescpción en el sentido de léxico último privado debe ser un léxico que muestre de alguna manera las “ciegas marcas” de la propia vida.

Los autores como Hegel, Nietzsche y Heidegger están interesados en describir cosas muy grandes como el Súper Hombre, El Espíritu o Europa; mientras que Proust se preocupa por redescibir situaciones que realmente le den peso a él como individuo, es decir, cuestiones que le hayan ocurrido solamente a él y para ello solamente tenemos que recurrir a nuestra propia vida. Nada más que esto es la redescpción de nuestra vida en nuestros propios términos. Proust es aquí el paradigma de la creación de sí mismo. Para Rorty él representa, más que los filósofos nombrados, el ansia de superarse a sí mismo y dejar de ser una réplica de otros léxicos creados anteriormente.<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> Cfr. *Ibíd.* Pág. 102.

No se trata del que alcance la mayor descripción posible en donde todos los seres humanos quepamos pues esto ya sería un léxico público o esencialista en el que todos los individuos están descritos. En la descripción de las cosas pequeñas de la vida, de los pequeños sucesos, es en donde está –para decirlo en términos metafísicos- la esencia de la libertad individual ya que no se está dependiendo de lo que otro sí alcanzó a vislumbrar. Hay que tener en cuenta pues, que si bien las descripciones que presentan Heidegger o Hegel o el propio Nietzsche son validas en tanto que descripciones, éstas no alcanzan un estatus exclusivo de privacidad, sino que quieren ir más allá y he aquí la fuente de la confusión de la que hablaba un párrafo más arriba, a saber, que los léxicos privados en ocasiones por sus pretensiones son comprendidos como léxicos públicos, es decir, descripciones de esencias sobre lo que realmente somos. «La reunión y la redescipción de las pequeñas cosas que son importantes para uno –aún cuando esas pequeñas cosas son libros de filosofía- no resultará en la comprensión de algo más grande que uno mismo, nada como “Europa” o “la historia”»<sup>52</sup> uno mismo es el que debe importar cuando se va a redescibir pues a nadie más conocemos tan bien como a nosotros mismos, o al menos no conocemos una historia mejor como la nuestra.

La creación de nosotros mismos nos detiene pues en los léxicos privados sin adentrarnos en las cuestiones de la solidaridad. Desde aquí nos apartamos ya un poco de los propósitos de Rorty en su obra C.I.S. para mostrar ese primer impulso que es precisamente el de la libertad y el de la necesidad, sobre todo de desentendernos de una buena vez de la tradición filosófica ligada al concepto duro de verdad.

---

<sup>52</sup> Ibíd. Pág. 120.

### 3. LIBERTAD

#### 3.1 COACCIÓN DE LA LIBERTAD

Después de haber visto paso a paso cómo se despliega el pragmatismo rortiano por su teoría del lenguaje, damos paso a lo que esto puede significar en la sociedad. ¿Qué consecuencias se pueden extraer del neopragmatismo rortiano? Es una pregunta casi que obligada para quien se interna en esta corriente ya que existe la sensación de que se ha quitado el sustento, el piso de donde la mayoría de filosofías comienzan que son los presupuestos metafísicos del alma, conocimiento etc. etc.

La filosofía ha hecho precisamente todo lo contrario a lo que el pragmatismo rortiano intenta hacer con la filosofía, o al menos, con la noción de verdad que esta maneja. Ya a estas alturas nos es claro que la noción de verdad, si es que existe en el pragmatismo, es aquella que nos permite comprender que una creencia determinada nos es o no útil. De esta manera podemos comprender que lo que ha estado buscando la filosofía, por lo menos desde que ésta se entiende como ciencia, es la verdad entendida como correspondencia, es decir, una verdad que ha sido revelada por la naturaleza o encontrada por los filósofos en el mundo exterior. ¿Según Rorty qué podría haber significado esta ruptura en la comprensión de lo que debería ser la filosofía entendida ahora como construcción y no como descubrimiento? Dentro de la interpretación que en esta monografía se quiere mostrar es que efectivamente la libertad de los individuos de cierta forma se ve coaccionada por la comprensión de la verdad como descubrimiento, es decir, la libertad queda supeditada a lo que las instituciones sociales interpreten o directamente digan. Esto sucede pues son las instituciones sociales de más peso las que han estado describiendo a los seres humanos con categorías que en algún

momento histórico se inventaron o, mejor dicho, se “descubrieron” y que en su momento fueron importantes para determinada sociedad. Lo que podemos ver que a Rorty le preocupó en algún momento de su libro *C.I.S.* es precisamente la pérdida de la capacidad de los individuos por crear un léxico último propio que se va a reivindicar con la idea de la contingencia. La ruptura significa entonces un cambio de perspectiva dentro los mismos caminos de la filosofía, en donde no se va a intentar encontrar la verdadera esencia de los individuos como se puede percibir en las filosofías de corte cientista.

A lo largo de la obra *C.I.S.* podemos ver rondando la idea de la libertad. Una idea que no tiene que ver con nada esencial al individuo, o al menos no en términos de un descubrimiento. Como hemos visto en los anteriores capítulos, el filósofo norteamericano nos adentra en una descripción de la historia de la filosofía poco común en donde no priman los contenidos, sino más bien la forma en que se vierten en la historia esos contenidos, es decir, la forma de los contenidos es el caparazón de la noción dura de verdad que no ha dejado vislumbrar en toda su extensión la contingencia del lenguaje. ¿Qué significa el reconocimiento de esa contingencia? En el reconocimiento de la contingencia es desde donde Rorty observa la libertad.

La libertad que se interpreta del texto de Rorty es en cierto sentido negativa<sup>53</sup>, es decir, una libertad que por sus características no sale de la esfera del individuo que es quien en un primer momento por sus capacidades lingüísticas la desarrolla pero que, como habíamos visto, por circunstancias sociales puede tocar la esfera pública como ocurre con los léxicos públicos que conocemos y que son precisamente lo que las instituciones sociales nos muestran. El concepto duro de verdad al que se apegan las instituciones es aquel que está sujeto a que tal verdad ha sido extraída del mundo externo; ejemplos de ello lo encontramos en la

---

<sup>53</sup> *Ibíd.* Pág. 45.

religión que es una de las instituciones sociales mejor estructuradas bajo este concepto de verdad, las filosofías que encuentran definiciones o estructuras del conocimiento puras como si se tratara de un descubrimiento científico o los derechos humanos etc. Ahora bien, se podría decir que la coacción de la libertad en estos términos no es clara pues cualquier persona es libre de pensar bajo sus propias creencias. Cuando una institución con las características arriba mencionadas redescubre a los individuos está ya de alguna manera diciéndoles a aquellos individuos que ellos son lo que efectivamente la descripción dice que son. Es quizás por esta razón por la cual la libertad individual con vistas a lo que Rorty quiere en su libro *C.I.S.* es, como él mismo lo dice, una utopía pues se debe tener cierto tipo de conocimiento para poder lograr la aceptación de la contingencia como señal de libertad.

John Stuart Mill en su libro *On Liberty* nos muestra una de las facetas de la libertad. En el capítulo III la individualidad es la que defiende la libertad. La podríamos llamar libertad de expresión pues para Mill este es una de las libertades indiscutibles que debe tener cada individuo sobre todo para expresar su parecer frente a la situación de su entorno. El filósofo Inglés incita también a los individuos a abandonar las descripciones que otros han hecho de nosotros, es decir, dejar de ser una replica de lo que otros han dicho de la colectividad, para comenzar a ser nosotros mismos como muestra de libertad de expresión. «Esto no podría ser negado por nadie: que la originalidad es un elemento valioso en los asuntos humanos.»<sup>54</sup> No se debe seguir pues ningún modelo absoluto ya sea ético o moral. Al igual que Rorty vemos que Mill valora la originalidad, es decir, lo que cada uno de los individuos pueda aportar para sí mismo. La originalidad va ligada de alguna u otra manera a la contingencia ya que cuando me redescubro a mi mismo o redescubro a otros estoy creando nuevas formas de descripción de la manera que no había sido vista nunca.

---

<sup>54</sup> MILL, John Stuart. *On Liberty*, AHM publishing corporation, Illinois, 1947. Pág. 64 (La traducción es mía.)

De acuerdo a la noción de verdad que habíamos visto al comienzo nos podemos dar cuenta que muchos de los léxicos que se crean bajo este precepto de originalidad, aceptan la noción de verdad contraria a la que el pragmatismo muestra. Es decir, es una noción de verdad fuerte en la cual lo que se dice es un reflejo exacto de la realidad. Los que hablan bajo el influjo esta noción de verdad no aceptan la contingencia del lenguaje necesaria para que la libertad sea dada. La libertad no puede ser dada en un ambiente como en el que la verdad es algo descubierto. Rorty nos muestra que ese ha sido el común denominador a lo largo de la historia de la filosofía por el afán de perseguir el modelo de la ciencia. Una vez nos es dada la estructura –digámoslo así- del lenguaje se abre para nosotros la posibilidad de la contingencia del lenguaje. El lenguaje es pues ahora la vara con la que se mide lo que decimos o se nos es dicho. Ya no hay un criterio de verdad absoluto en el cual debemos seguir con los ojos cerrados. Las instituciones sociales como la iglesia mantienen aun la necesidad de su discurso. Podríamos considerar el discurso Cristiano como algo contingente; que fue necesario y hasta verdadero en una determinada situación espacio temporal. Ese discurso institucional es un discurso externo al individuo. Ya son entonces dos aspectos que no son compatibles con el pragmatismo, a saber, el discurso está por fuera del individuo y tiene pretensiones de verdad absolutas. No hay espacio para que el individuo se cree a si mismo, no hay libertad de creación.

En el individuo es vertido un lenguaje y es por medio de ese lenguaje como él se describe durante su vida. Si lo que se vierte en el individuo es un lenguaje como el anterior, es decir, un lenguaje externo y absolutista quizá será una ejemplar más de una serie de individuos del mismo tipo. Esto lo logran las instituciones sociales. Un léxico público es vertido en individuos con historia y pasado los cuales no tendrán oportunidad de crearse a sí mismos. Estas personas, son, en palabras de Rorty, unas copias o unas réplicas. Hay que cambiar esto por un “así lo quise”

nietzscheano.<sup>55</sup> Cuando se nos describe desde fuera la propia historia deja de tener importancia incluso para nosotros mismos. Las ciegas marcas que nos distinguen ya no tienen ningún valor, nuestra historia, lo que realmente somos, al menos desde el punto de vista histórico, queda olvidado y reemplazado por lo que otros si fueron capaces de describir.

De esta forma podemos ver de qué manera se manifiesta la coacción de la libertad desde la imposición de léxicos públicos en los individuos. El problema no es que los individuos sean descritos en términos públicos, sino que estos léxicos públicos se queden estancados en los individuos. En otras palabras; aceptar un léxico público en ningún caso es negativo; por el contrario es un paso necesario como habíamos visto más arriba, pero la creencia de que estos léxicos, las palabras con las que nuestras vidas son descritas, son absolutos, es lo que estancan la creación privada en el individuo. No dejan que el individuo se tome al él mismo como referencia para su elaboración ética y moral.

La noción de verdad que critica el neopragmatismo es una noción que esta basada en lo que esta basada la noción de verdad de la ciencia como habíamos visto. La filosofía ha seguido este parámetro y es por ello que se ve amenazada la libertad de creación de los individuos. Esta coacción de la libertad obedece al primer estadio de la práctica de la contingencia del lenguaje, ya que como se señalo más atrás, los léxicos privados se dirigen también a formar léxicos públicos. El problema está en que los léxicos públicos, es decir lo que aquí vemos que conforman las instituciones sociales, siguen manteniendo una noción fuerte de verdad que coarta la libertad de los individuos pues éstos se encuentran ya descritos bajo unas categorías generales.

---

<sup>55</sup> Cfr. RORTY, Richard. Contingency, Irony, and Solidarity Op. cit. Pág 29.

Rorty no es explícito en el concepto de libertad. Aparece contadas veces en su obra C.I.S., sin embargo se le puede hacer un rastreo y para ello es necesario quedarnos en la primera etapa de creación de léxicos, es decir, en la etapa privada si así le podemos llamar ya que es allí en donde el reconocimiento de la contingencia obtiene mayor peso. Este será el tema del siguiente acápite.

### **3.2 INCLUSIÓN DEL CONCEPTO DE LIBERTAD**

El recorrido por el neopragmatismo rortiano nos adentra en el campo idóneo para una interpretación del concepto de libertad a partir de sus tesis centrales sobre la contingencia. El concepto de libertad es en la obra C.I.S. un concepto aun sin desarrollar lo bastante bien razón por la cual es objeto aquí de estudio. La noción de verdad que permea en la filosofía desde la ciencia es la causa de que la libertad en el sentido de creación o de expresión se haya perdido ya que nubla la concepción contingente que tiene el lenguaje, el yo y la comunidad.

El malentendido respecto a la noción de verdad por parte de la filosofía ha llevado a esta última a crear léxicos, descripciones, que están ligadas a una necesidad pero que aun habiéndose superado esta necesidad se sigue manteniendo este léxico sin mantenerse la necesidad. Ocurre de la misma manera en las instituciones sociales. Éstas son portadoras de un léxico que en cierta época fue necesario como la necesidad de un mesías, la noción de pecado, culpa etc., y por medio de estas nociones son descritas muchas personas. En otras palabras, esas nociones partes de un léxico último público son vertidas en el Yo de los individuos y éstos seguirán el resto de su vida describiéndose de la misma manera.

Cada persona en virtud de su capacidad de manejar un léxico e historicidad propia es capaz de crearse a sí mismo. No existe, al menos con Rorty, un obstáculo que no deje seguir adelante los planes de una persona en redescibirse a sí misma.

Como vimos, no se trata de encontrar esencias en el interior de mi Yo ni de dismantelar una estructuras ocultas por siglos en el interior de la mente humana. Es simplemente usar la materia prima que cada individuo para llevar a cabo una tarea como esta, a saber, la historia de cada quien.

El hecho que desencadena lo que se interpreta aquí como libertar es apartarse de aquello que ha producido que la filosofía y la ciencia estén a un mismo nivel al menos utópicamente. Es decir, apartarse de las enseñanzas del canon Platón - Kant. «Los filósofos importantes de nuestro siglo son aquellos que han intentado seguir a través de los poetas Románticos rompiendo con Platón y viendo la libertad como el reconocimiento de la contingencia.»<sup>56</sup> Desde la filosofía clásica se ha notado en la filosofía un afán por encontrar en las cosas aquello que realmente las hacer ser lo que son. La metafísica ha reinado desde aquel entonces haciendo desaparecer del espectro del lenguaje la noción poética de la contingencia. Se hace necesario entonces romper con esa tradición no porque esté errada, sino porque ya no nos es útil.

Si se mantiene dentro de la filosofía una búsqueda incesante de principios eternos no estaremos por el camino correcto que nos otorga la contingencia; estaremos unidos a un fin que por más que busquemos no vamos a encontrar. La búsqueda de la verdad absoluta o la luz del espíritu pudieron ser muy prácticas en algún momento preciso de la historia. Ya esto ha pasado. Para ser prácticos no necesitamos cambiar de Tótem o de camino que nos lleve a la misma idea dura de verdad, sino que debemos cambiar precisamente ese concepto de verdad y esto es lo que hace Rorty. Al desprendernos de ese concepto de verdad estamos abriendo un espectro mucho más grande de acción en nuestras vidas. Estamos alcanzando la libertad que por estar envueltos en un léxico determinado hemos

---

<sup>56</sup> *Ibíd.* Pág. 26

perdido por pensar que es lo absoluto. El propósito de Rorty es parecida entonces a la de Wittgenstein, a saber, invitarnos a pensar de una manera distinta.

La imagen del científico ha sido el paradigma de la moralidad de alguna manera en nuestra historia más cercana. Es decir, la moralidad se encuentra de la misma manera que el científico encuentra los principios naturales. Alejarnos de esa visión científica es la tarea del pragmatismo. El poeta y no el filósofo o el científico es de alguna manera el sustituto de la idea dura de encontrar en el exterior la verdad. Esta idea romántica nos devuelve la idea de la contingencia y por tanto la idea de la libertad.

«Solo los poetas, sospecha Nietzsche, pueden verdaderamente apreciar la contingencia. El resto de nosotros estamos condenados a seguir siendo filósofos, para insistir que hay realmente solo una verdadera lista de cargas, una verdadera descripción de la situación humana, un contexto universal de nuestras vidas.»<sup>57</sup>

Esa contingencia y la imagen naciente del poeta son la imagen que Rorty quiere rescatar para cambiarnos la imagen del héroe científico o del filósofo cientista. Al desprendernos de la imagen dura del concepto cientista de verdad estamos dando paso a una nueva forma de vernos a nosotros mismos; ya no como el resultado de una búsqueda que dio resultados a manera cientista, sino como resultado de una construcción privada que, a menos que coincida con una necesidad pública, seguirá en proceso de perfección en el ámbito privado. «Es tentador sugerir que en una cultura en la cual el poeta ha triunfado pública y explícitamente sobre la filosofía, una cultura en la cual el reconocimiento de la contingencia antes que de la necesidad fue la definición aceptada de libertad.»<sup>58</sup> Libertad de pensamiento o libertad de expresión es precisamente a lo que aquí se está abriendo camino. Las

---

<sup>57</sup> *Ibíd.*, Pág. 28.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, Pág. 40.

instituciones sociales no están abiertas a tal tipo de libertad ya que aceptar este tipo de libertad presupone la contingencia y ya el contenido de su léxico trae consigo la noción fuerte de verdad, es decir, no pueden concebir el cambio de un léxico a otro por ser mejor descripción de sus fines. Para las instituciones y sus miembros no hay otro léxico que el adoptado. No se han dado cuenta que tal descripción absolutista es también contingente. Basta solo una mejor descripción para que pueda ser cambiado.

Lo mismo ocurre con la filosofía como habíamos vistos mas arriba. Los filósofos persiguen principios inmutables en sus investigaciones. La filosofía es heredera del ideal científico de descubrir del mundo que está allí afuera la verdad. Autores como Kant, Heidegger, Husserl entre otros que critica Rorty, son teoristas que imprimen el carácter de verdad a sus investigaciones. Acto que hace que sus seguidores o lectores los tomen como si estuvieran descubriendo algo realmente del mundo que está afuera. Esas descripciones son descripciones que han nacido de la libertad de aquellos individuos por describirse a sí mismos. Así pues, describirse como un Dasein o como un Yo Transcendental etc., es simplemente hacer lo que un cristiano o un budista hacen al afiliarse a determinada descripción, a saber, describirse en los términos que otro ha hecho sobre sí mismo perdiendo de esta manera la libertad, la oportunidad de definirse en los propios términos que la historicidad determina.

La filosofía en lo que Rorty llama el canon Platón-Kant también manifiesta el carácter absolutista de la ciencia. Los filósofos que se encuentran dentro de tal canon manifiestan un carácter absolutista en sus teorías haciendo ingresar a los seres humanos en una descripción precisa de la naturaleza intrínseca humana. Se hace necesaria un cambio de perspectiva de la filosofía para que el camino de ésta no se confunda con el de la ciencia y sea de una vez por todas esclarecido el valor del lenguaje.

Volver a al valor del lenguaje y con ello una reconsideración de la verdad y de la libertad es quizás uno de los propósitos ocultos en la obra C.I.S. de Richard Rorty. ¿Quiénes son los que para Rorty han logrado deshacerse de alguna manera de a influencia del canon Platón-Kant? Los filósofos que han logrado de alguna forma encontrar una descripción totalmente distinta a lo que sus predecesores venían haciendo o tratando de superar en los mismos términos. Aquellos filósofos que fueron capaces de describirse a sí mismos sin apelar a categorías universalistas. «Figuras como Nietzsche, William James, Freud, Proust y Wittgenstein ilustran lo que he llamado “libertad como reconocimiento de la contingencia.”»<sup>59</sup> La metafísica queda relegada entonces para aquellos que siguen pensando que el lenguaje que nos describe, el lenguaje que refleja nuestros más íntimos deseos es sacado del mundo que nos rodea. La contingencia del lenguaje no es pues una descripción esencial del lenguaje a la manera de la metafísica, sino que es una puesta práctica de lo que con el lenguaje se hace, es decir, describir asuntos. No se descubre absolutamente nada, ni las palabras tienen naturalmente un significado que viene dado desde el cielo. «El mundo no habla, solo nosotros lo hacemos»<sup>60</sup> este parece ser el argumento por antonomasia en contra de aquellos que encuentran en el canon Platón-Kant, es decir, aquellos filósofos científicos que creen encontrar esencias en las descripciones del mundo, la manera de descubrir en esencia el mundo por medio del lenguaje.

La libertad no es entendida en el pragmatismo como un concepto abstracto que es otorgado por unas cualidades naturales que se desarrollan en el hombre, antes bien es un concepto que debe ser también un concepto que se deba poner en práctica. Y solo se pone en práctica la libertad quitando de enfrente las nociones que no dejan que efectivamente se lleve a cabo.

---

<sup>59</sup> *Ibíd.* Pág. 46.

<sup>60</sup> *Ibíd.* Pág. 6.

La contingencia del lenguaje entendida como el desprendimiento del concepto clásico y fuerte de verdad es la reivindicación de la libertad de pensamiento y de expresión que por acción de la comprensión de la filosofía como búsqueda de la verdad se nos escapó de vista. De esta manera queda expuesto el camino que el pragmatismo emprende desde el concepto de verdad y la utilidad que la filosofía y las instituciones sociales le dan hasta el esclarecimiento de la contingencia de tal concepto para vislumbrar la libertad.

#### 4. CONCLUSIONES

La presente monografía ha tenido como propósito mostrar el desarrollo del concepto de libertad dentro del neopragmatismo norteamericano que despliega Richard Rorty desde la perspectiva de su obra *Contingency, irony, and solidarity*. Las diferentes nociones que se pueden rescatar del pragmatismo como lo son la noción de Verdad, léxicos últimos y contingencia del lenguaje son los cimientos de la crítica a la filosofía que está en el marco de lo que Rorty llama el canon Platón-Kant.

Hemos visto que cada una de las anteriores nociones son a su vez el soporte de la teoría pragmatista acerca de la libertad, pues sin ellas no se habría comprendido totalmente el desapego del pragmatismo con la pretensión cientista de la filosofía y desde luego de las instituciones sociales.

El concepto de libertad que aquí se muestra es el resultado de la puesta en práctica de los anteriores principios. Se hace necesario entonces comprender que el pragmatismo no tiene filiación alguna con ninguna teoría metafísica que sustente ideológicamente tal principio. De ser así entraría en contradicción internamente ya que el pragmatismo busca apartarse de aquellos principios metafísicos clásicos, no por estar éstos errados, sino porque no representan utilidad alguna. Ser libre en este sentido es ser capaz de ser crítico ante un determinado léxico último que la filosofía o las instituciones sociales han impuesto a la sociedad ya sea por idiosincrasia social o simple persuasión ante determinado léxico.

Determinar los léxicos a la manera que Rorty critica, es decir, determinar los léxicos bajo la noción dura de verdad es de alguna manera coartar la libertad de

los individuos pues se oculta así la contingencia del lenguaje y por tanto se coarta la posibilidad de que la historia de cada uno de los individuos sea contada en los propios términos.

La libertad tiene aquí un sentido negativo como se pudo ver. Mientras se mantenga la posibilidad de la descripción constante de mi Yo se mantendrá la libertad del individuo de describirse en sus propios términos. Cuando se coarta la libertad manteniendo la noción dura de verdad en determinado léxico el individuo pierde la filiación con su propio Yo para mantener una filiación ajena con el Yo descrito de determinado autor o también con determinada institución social.

Lo que muestra Rorty es que cuando un léxico privado toma fuerza pasa a ser ya no solo del autor –digámoslo así- sino de un grupo que se ha identificado con ese léxico. En este caso el carácter de esa descripción se ha malentendido quizás por la pretensión que mantiene el autor en utilizar términos que tienen quizás una carga metafísica bastante amplia. Por ello en esta monografía se ha optado por mantener la discusión en el ámbito privado ya que es allí en donde tanto los léxicos privados como lo públicos tienen su génesis.

Se alcanza entonces la libertad cuando mi léxico no está apoyado en un léxico público que me define. El léxico público es necesario para mantenernos en contacto con los demás, pero la definición de lo que soy en tanto individuo se debe definir solamente desde la perspectiva de la propia historicidad.

Reconociendo la contingencia del lenguaje y con ella la crítica a la filosofía del canon Platón-Kant, se puede desarrollar el tipo de libertad que vemos reflejada en el neopragmatismo de Richard Rorty. Se ha hecho también ver la importancia del pragmatismo para la creación de filosofía distinta a la que tiene que ver con preceptos metafísicos que pudieron ser prácticos o útiles en alguna época pero que por cuestiones de nuevas valoraciones morales en la sociedad nos vemos

obligados a modificar, pero que por el contenido de una noción fuerte de verdad de las creencias se mantienen coartando así la libertad.

Desde el punto de vista del neopragmatismo la crítica que aquí se ha querido mostrar tiene un sentido edificante desde un relato privilegiado que no ha tenido mucha resonancia para nuestra cultura en la que la filosofía europea ha tenido tanta incidencia.

## BIBLIOGRAFIA.

### Bibliografía de Richard Rorty

- RORTY, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge university press. 1989.
- \_\_\_\_\_, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Trad. Jesús Fernández Zulaica, Madrid: Cátedra 1983.
- \_\_\_\_\_. *El giro lingüístico*. Trad. Gabriel Bello, Barcelona: Paidós Ibérica. 1990.
- \_\_\_\_\_. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos Filosóficos I*. Barcelona: Paidós ibérica. 1996.

### Bibliografía de otros autores.

- CHANTAI Mouffe (comp.): Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau, Richard Rorty, *Desconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires: Paidós. 1998.
- GUTTING, Gary. *Pragmatic liberalism and the critique of modernity*. Cambridge: Cambridge university press. 1999
- JAMES, William. *Pragmatismo*. Traducción: Luis Rodríguez Aranda, Madrid: Sarpe 1984.
- MILL, John Stuart. *On Liberty*, Illinois: AHM publishing corporation. 1947.

- SUAREZ MOLANO, José Olimpo. *Richard Rorty: el neopragmatismo norteamericano*, Medellín: Universidad de Antioquia. 2005.