

**Nuevos imaginarios políticos: pragmatismo y democracia radical en la filosofía de Richard
Rorty**

Jhoneider Alexander Criado Beltrán

Trabajo de Grado para Optar al Título de filósofo

Directora

Alicia Natali Chamorro Muñoz

Doctora en filosofía

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Bucaramanga

2024

Dedicatoria

A Helena y a Nami, mis queridas niñas, por su compañía y amor en el proceso de escritura de este trabajo académico. Gracias por acogerme y brindarme un hogar en el momento en que más lo necesité. A ustedes, todo mi amor incondicional.

Agradecimientos

Agradezco a toda mi familia por el gran apoyo que me han brindado. A mis amigos de carrera, especialmente a Luisa, Fernanda y Laura por el acompañamiento en este proceso formativo. A la profesora Alicia Chamorro por las numerosas oportunidades de enriquecimiento intelectual a lo largo del pregrado y por la paciencia en el desarrollo de este trabajo. A Helena por ser mi compañía y creer en mí en los momentos más cruciales y difíciles. A todos ustedes, infinitas gracias.

Tabla de Contenido

Introducción	7
1. Lenguaje y justificación: el giro pragmático de Richard Rorty	10
1.1 Epistemología y filosofía analítica.....	10
1.1.1 La idea de una teoría general del conocimiento: la epistemología moderna	10
1.1.2. El lenguaje como práctica social: la filosofía analítica.....	15
1.2. Criterios de lo mental: el pragmatismo y la disolución del concepto de mente	18
1.3. Filosofía sistemática vs. filosofía edificante	24
2. ¿Es relevante el tema de la verdad para la política? Etnocentrismo y progreso	28
2.1. Universalidad y verdad: la justificación en la política.....	29
2.2. La contingencia de la comunidad liberal: ironía privada y esperanza pública	34
2.3. Una ética sin obligaciones universales	40
3. Democracia radical: el pragmatismo en la deliberación de la política de izquierda	44
3.1 Las dificultades del punto de vista posmarxista de la democracia radical	45
3.2 El significado del pragmatismo: una respuesta a Laclau	50
3.3 Pragmatismo y deconstrucción: el lugar de la democracia radical	53
Conclusión	61
Referencias Bibliográficas.....	63

Resumen

Título: Nuevos imaginarios políticos: pragmatismo y democracia radical en la filosofía de Richard Rorty^{1*}

Autor: Jhoneider Alexander Criado Beltrán^{2**}

Palabras Clave: Lenguaje, política, democracia radical, pragmatismo, justificación.

Descripción:

En las últimas décadas, las ideas de la democracia radical han resurgido como respuesta al creciente escepticismo sobre la efectividad de los gobiernos y las democracias actuales. Este malestar político invita a reflexionar sobre nuestras prácticas sociales y nuestra imagen como sujetos capaces de lenguaje y acción. En este contexto, esta investigación busca demostrar un potencial punto de convergencia argumentativa entre la visión pragmática de Richard Rorty y las discusiones en torno a la democracia radical. Sugerimos que prestar atención a este diálogo crítico ofrece varias ventajas en el intento de cumplir con la tarea primordial de la democracia radical: “Libertad e igualdad para todos”. Para desarrollar este propósito, se adoptará el siguiente enfoque. En primer lugar, se presentará la crítica de Rorty a la epistemología moderna, analizando la relación entre la justificación de las creencias y el lenguaje como práctica social. En segundo lugar, se explorará la vinculación que el autor establece entre verdad y democracia. Finalmente, se adoptará un enfoque más crítico al proponer una renovación de esta perspectiva a partir de la oposición entre deconstrucción y pragmatismo en torno a la idea de democracia radical.

^{1*} Trabajo de Grado

^{2**} Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de filosofía. Directora: Alicia Natali Chamorro Muñoz. Doctora en filosofía.

Abstract

Title: New political imaginaries: pragmatism and radical democracy in the philosophy of Richard Rorty^{3*}

Author(s): Jhoneider Alexander Criado Beltrán^{4**}

Key Words: Language, politics, radical democracy, pragmatism, justification.

Description:

In recent decades, the ideas of radical democracy have resurfaced as a response to the growing skepticism about the effectiveness of current governments and democracies. This political unease invites reflection on our social practices and our identity as subjects capable of language and action. In this context, this research seeks to demonstrate a potential point of argumentative convergence between Richard Rorty's pragmatic vision and the discussions surrounding radical democracy. We suggest that paying attention to this critical dialogue offers several advantages for accomplishing the primary task of radical democracy: "Freedom and equality for all". To develop this purpose, the following approach will be taken. First, Rorty's critique of modern epistemology will be presented, analyzing the relationship between the justification of beliefs and language as a social practice. Second, the linkage that the author establishes between truth and democracy will be explored. Finally, a more critical approach will be adopted by proposing a renewal of this perspective based on the opposition between deconstruction and pragmatism regarding the idea of radical democracy.

^{3*} Degree Work

^{4**} Faculty of Human Sciences. School of Philosophy. Director: Alicia Natali Chamorro Muñoz. Doctor in Philosophy

Introducción

En las últimas décadas, las sociedades democráticas se han enfrentado ante un nuevo conjunto de dificultades políticas motivadas por la proliferación de conflictos culturales, los cuales incluyen tensiones étnicas, religiosas e identitarias, así como por la posibilidad del resurgimiento del fascismo. Este tipo de hechos ha motivado un creciente escepticismo acerca de las capacidades reguladoras de los gobiernos nacionales, y una preocupación sobre la habilidad de las democracias actuales para captar la atención y el apoyo de sus ciudadanos. Este sentimiento de desasosiego ha llevado a autores como Bob Avakian (2016) a sugerir que, si la democracia es lo mejor que podemos lograr, necesitamos una nueva síntesis comunista con urgencia (p.46). Para Avakin, la cuestión fundamental consiste en dejar al descubierto la continuidad entre totalitarismo y democracia.

Pese a esta desorientación política, autores como Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (2000) han sugerido que este horizonte político es una excelente oportunidad para reflexionar sobre nuestras prácticas sociales y para exponer en un diálogo amplio la imagen que tenemos de nosotros mismos como sujetos capaces de lenguaje y acción (p.45). Para estos autores, el problema de las democracias occidentales no radica en su incapacidad para llevar a cabo la revolución total proclamada por Marx, sino en su ineficiencia para poner en práctica los principios constitutivos de su propia tradición teórica: “Libertad e igualdad para todos”. En este sentido, la democracia radical que proponen está orientada a la realización efectiva de dichos ideales políticos.

Según estos autores, la democracia radical requiere el reconocimiento de las lógicas subyacentes de la política que influyen en nuestras prácticas sociales, así como la aceptación de la imposibilidad de cumplir de manera definitiva estos compromisos liberales. Sin embargo, el problema con el tipo de aspiración defendida por Laclau y Mouffe es que convierte el campo

político en una búsqueda abstracta de fundamentos teóricos que resulta imposible justificar debido a sus propios límites. En efecto, al insistir en que el único modo de llevar a cabo la promesa de la democracia es a través de una “descripción teórica de la inconmensurabilidad de la política” (Mouffe, 2000, p.22), la estrategia radical de la democracia que propugna el postmarxismo es dejada de lado por una evaluación filosófica de las estructuras *a priori* de la articulación política.

En este contexto, las ideas de Richard Rorty constituyen una teoría relevante para una visión antiesencialista y plural de la democracia, orientada a extender la igualdad, el bienestar y la justicia, y a reducir con ello el sufrimiento y la crueldad de nuestras comunidades. Aunque es cierto que la obra de Rorty no se compromete con una visión radical de la investigación filosófica, en el sentido de abordar las raíces de los problemas teóricos, sugerimos que su perspectiva pragmática comparte la premisa central de la democracia radical y las lleva hasta sus últimas consecuencias. Desde el punto de vista Rorty lo que está en juego en este debate no es la propia naturaleza de la teoría política, ni siquiera nuestra certeza acerca de la naturaleza de la realidad, sino el compromiso con un tipo de prácticas sociales de justificación que nos ayuden a consolidar las instituciones existentes sin apelar a algo más que a las propias prácticas.

Pese a que la perspectiva liberal de Rorty ha sido objeto de cuestionamiento por Laclau (1990) y Mouffe (2000), su proyecto pragmático revela un gran potencial a la hora de enfocarnos en las prácticas sociales de deliberación. En este sentido, la presente investigación pretende demostrar un posible punto de convergencia argumentativa entre la visión pragmática de Richard Rorty y las discusiones en torno a la democracia radical. Sugerimos que prestar atención a este diálogo crítico ofrece varias ventajas en el intento de cumplir con las premisas y los ideales de la democracia liberal: libertad e igualdad para todos.

Para el desarrollo de este propósito, se seguirá el siguiente enfoque: en primer lugar, se presentará la crítica de Rorty a la epistemología moderna, analizando la relación entre la justificación de las creencias y el lenguaje como práctica social, con el fin de ilustrar su perspectiva antiesencialista de la realidad. En segundo lugar, se explorará la relación que establece Rorty entre la verdad y la democracia, destacando las principales ventajas y desafíos de su visión pragmática para la moral y la política. Por último, se adoptará un enfoque más crítico donde se propone una renovación de esta perspectiva a partir de la discusión sobre la deconstrucción y el pragmatismo, en relación con la idea de democracia radical. Con ello, pretendemos destacar las principales ventajas de adoptar este enfoque pragmático en la comprensión de la política actual de nuestras sociedades.

1. Lenguaje y justificación: el giro pragmático de Richard Rorty

La justificación de la evidencia tiene un límite; pero el límite está en que ciertas proposiciones nos parezcan verdaderas de forma inmediata, como si fuera una especie de ver por nuestra parte; por el contrario, es nuestra actuación la que yace en el fondo del juego del lenguaje (Wittgenstein, 1988, p.204).

El presente capítulo tiene como objetivo principal introducir la crítica de Richard Rorty a la epistemología moderna, tal como es presentada en su libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1983). Sugerimos que esta perspectiva, al mostrar la conexión entre la justificación epistémica de las creencias y el lenguaje como una práctica social, ofrece un punto de partida importante para una concepción antiesencialista de la democracia. En este sentido, nos centraremos en el rechazo del autor a la idea del conocimiento humano como representación exacta de la realidad. Como veremos, el argumento central de la obra consiste en afirmar que este presupuesto teórico continúa vigente en nuestras actuales discusiones filosóficas, pese al fin de la modernidad. Al mismo tiempo, exploraremos la distinción propuesta por Rorty entre *filosofía sistemática* y *filosofía edificante*, puesto que esta distinción representa la estrategia más fuerte del autor para vincular su concepción de la justificación de las creencias con el pragmatismo.

1.1 Epistemología y filosofía analítica

1.1.1 La idea de una teoría general del conocimiento: la epistemología moderna

La narrativa desarrollada por Richard Rorty sobre la historia de la filosofía gira en torno a lo que él ha denominado la “secularización de la Ilustración”. Según Rorty (1991), nos encontramos en una fase de la historia en la que podemos culminar un proceso que comenzó en los siglos XVII y XVIII: el abandono de la metafísica. Para el autor, la secularización del pensamiento moral, que fue la preocupación dominante de los intelectuales durante la Ilustración, se centró en distinguir la actividad científica de la teología. Este rechazo de la metafísica teísta

provocó una división en la filosofía entre quienes consideraron la ciencia como la actividad humana paradigmática y quienes la vieron simplemente como una de muchas otras actividades humanas. Esta última visión se refleja en la obra de Kant y Hegel. En efecto, mientras que Kant relegó la ciencia al ámbito de una verdad de segundo orden acerca del mundo fenoménico, Hegel propuso concebirla como una descripción del espíritu que aún no ha alcanzado plena conciencia de su propia naturaleza (Rorty, 1991, p.24). En ambos casos, la idea común es que los seres humanos no descubren la verdad, sino que la crean.

Semejante reflexión trascendental llevó a la filosofía moderna a considerar la necesidad de una teoría general de las representaciones capaz de proporcionar los fundamentos del conocimiento humano. Sin embargo, para Rorty, aunque el idealismo alemán estaba dispuesto a ver la realidad empírica como una construcción, no rechazó la idea de naturaleza intrínseca. Según Rorty, estos autores continuaron entendiendo la mente, las profundidades del espíritu, como una cosa susceptible de ser conocida por medio de una “superciencia” no empírica denominada filosofía. Esto significó que solo la mitad de la verdad (la mitad científica) era una verdad producida. En cambio, “la verdad más elevada, la verdad referente a la mente, el ámbito de la filosofía era aún objeto de descubrimiento, y no de creación” (Rorty, 1991, p. 24). A juicio de Rorty, lo que ocurría, y lo que los filósofos modernos no fueron capaces de concebir, es que la afirmación de que no existe una naturaleza intrínseca de las cosas no es reductible a la afirmación de que el espacio y el tiempo son categorías impuestas por la mente.

Al considerar esta objeción al proyecto de la Ilustración, Rorty caracteriza su propio pensamiento como una forma de radicalizar este impulso moderno. Para llevar a cabo esta tarea, el autor se enfoca en desmontar lo que considera el principal supuesto teórico que comparten

filósofos como Descartes, Locke y Kant: el *fundacionalismo*. Para Rorty, el fundacionalismo es un enfoque que busca establecer una base sólida y definitiva sobre la cual construir el conocimiento, asumiendo que existen verdades autoevidentes que garantizan la validez universal de nuestras creencias y teorías⁵. Teniendo esto en cuenta, en el presente apartado intentaremos puntualizar los aspectos más importantes de la crítica esbozada por Rorty a esta imagen de la epistemología como centro de la discusión filosófica moderna. Tomares como hilo conductor el problema de la justificación epistémica de las creencias.

Ahora bien, ¿por qué debería importarnos el tema de la justificación? En su revisión pragmática de la historia de la filosofía, Rorty ofrece al menos dos respuestas a esta pregunta. La primera razón es que la justificación ha sido tradicionalmente un componente del conocimiento. En efecto, para la epistemología, una creencia justificada es aquella que no solo es verdadera, sino que también está respaldada por razones suficientes. En este contexto, el interés por la justificación de las creencias surge de la necesidad de identificar cuáles son esas razones que garantizan la objetividad del conocimiento humano. La segunda razón presentada por Rorty sugiere que, al hablar de nuestras creencias cotidianas, la justificación se convierte en un interrogante sobre las razones que sustentan determinados puntos de vista individuales. A diferencia del primer caso, la segunda razón se enmarca en el contexto de la persuasión. Para los fines de este apartado, nos centraremos exclusivamente en el primer caso de la justificación de las creencias.

Para Rorty, esta visión de la justificación se originó con la epistemología moderna, ya que

⁵ Tal como lo ha señalado Charles Taylor (1997), el fundacionalismo es una posición teórica que intenta ofrecer una respuesta plausible al problema de la regresión al infinito sobre la justificación (p.13). Por ejemplo, para justificar una creencia necesito otras creencias que también estén justificadas, de manera que mi primera justificación requiere justificar sucesivamente las razones de su elección. En este caso, el fundacionalismo es la respuesta que establece que hay ciertas creencias que no tienen que justificarse mediante inferencias.

esta disciplina consideraba el problema del conocimiento humano como una cuestión cognitiva. El autor denomina a este paradigma teórico “espejo de la naturaleza”, una metáfora que sugiere que el conocimiento es una representación fiel de lo que existe fuera de la mente. Según Rorty, la filosofía occidental experimentó este giro epistemológico a partir del siglo XVII, caracterizado por la búsqueda de una concepción absoluta de la realidad y por el esfuerzo de posicionar a la epistemología como una disciplina capaz de legitimar los métodos del conocimiento científico. Desde esta perspectiva, el proyecto moderno de una teoría general del conocimiento se revela como un intento de encontrar los fundamentos del conocimiento a través del estudio del ser humano como un sujeto cognoscente (Kalpokas, 2005, p.39).

En este contexto, Rorty considera que el anhelo de trascender nuestra propia perspectiva en favor de la búsqueda de fundamentos trascendentales es un esfuerzo que resulta limitado. Según él, la epistemología moderna surgió a partir de una confusión fundamental entre la explicación causal y la justificación de las creencias. Tanto Locke como Kant ofrecieron argumentos sobre el funcionamiento de la mente con el propósito de clarificar cómo adquirimos conocimiento y, al mismo tiempo, fundamentar nuestras afirmaciones cognitivas. Sin embargo, para Rorty, ninguno de ellos concibió el conocimiento en términos de creencias verdaderas justificadas, es decir, como una relación entre personas y proposiciones, más que una relación entre personas y objetos.

En línea con lo que Sellars (2000) denomina la “falacia naturalista”, Rorty argumenta que estos autores modernos confundieron el problema de cómo es posible el conocimiento con la cuestión, completamente distinta, de la fundamentación de nuestras creencias. Esto significó suponer que el espacio lógico dedicado a la justificación de nuestras palabras y acciones debía estar en alguna relación con el espacio lógico de la causalidad. En este caso, Locke y Kant

confundieron el conocimiento entendido como el hecho de tener una idea (algo que ocurre sin ningún juicio) con una visión del conocimiento como resultado de juicios. Por este motivo, concluye Rorty que, una explicación causal de cómo nuestras mentes representan el mundo material no puede ayudarnos en nada a determinar qué podemos creer⁶.

Ciertamente, el descubrimiento de Kant de que un objeto es siempre el resultado de una acción constitutiva de la mente representó un paso decisivo hacia un nuevo modelo del conocimiento. Según este modelo, la investigación epistemológica de la naturaleza debería enfocarse en la búsqueda de las reglas que la mente se ha impuesto a sí misma, lo que implica un progreso hacia una concepción del conocimiento en términos de proposiciones, más que en términos de objetos de la realidad. Sin embargo, tal como lo entiende Rorty, Kant se quedó a mitad de camino, ya que su perspectiva, formulada como respuesta a la pregunta de “cómo pasar del espacio interior al espacio exterior”, convierte a este último en una representación del primero. Por lo tanto, para Rorty, Kant también confundió la justificación de las creencias con la explicación causal, lo que se traduce en una confusión presente en su obra entre predicación (decir algo de un objeto) y síntesis (unir representaciones).

Para Rorty, la idea de que el conocimiento de los objetos internos (conceptos o intuiciones puras) es más certero y seguro que el de los objetos externos de la realidad depende de la suposición de que tenemos un acceso privilegiado a la mente. En este sentido, solo si aceptamos la confusión previamente mencionada entre causalidad y justificación cobra importancia la idea de una teoría general del conocimiento como fundamento de nuestras afirmaciones cognitivas. No obstante,

⁶ Para Rorty (1983), la confusión entre justificación y causalidad llevó a pensar que “la diferencia entre el hombre cuyas creencias son verdaderas y aquel cuyas creencias son falsas se debe a la manera en que trabajan las mentes” (p.248).

según Rorty, si entendemos la certeza racional como la predominancia de ciertos argumentos, más que como una relación con los objetos, podremos dejar de lado esta metáfora perceptiva del conocimiento como “espejo de la naturaleza” y comprenderemos la justificación como una práctica social.

1.1.2. El lenguaje como práctica social: la filosofía analítica

Ahora bien, en la reconstrucción histórica presentada por Rorty, el empirismo lógico y, más tarde, la filosofía analítica parecía ofrecer una salida plausible a la limitación trascendental del enfoque epistemológico moderno. En la introducción a *El giro lingüístico: Dificultades metafísicas de la filosofía lingüística* (1990), Rorty expresa su entusiasmo por el análisis del lenguaje, el cual constituía un avance metodológico significativo al sugerir que los problemas de la filosofía podrían formularse como observaciones sobre nuestras descripciones (p.45). No obstante, en la reedición del texto, diez años después, Rorty se lamenta de haber sostenido semejante afirmación e indica que: “Ocurría que los problemas especiales en los que me había centrado acerca de la representación eran problemas creados por una descripción del conocimiento humano que acabó por tornarse optativa y sustituible” (Rorty, 1990, p. 163).

Para el Rorty de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1983), el proyecto epistemológico kantiano no termina con el fin de la modernidad. Por el contrario, su influencia abarca también la filosofía analítica. En efecto, al hacer del lenguaje el reflejo de la realidad, la filosofía analítica seguía arraigada a la tarea epistemológica de reducir la distancia entre nosotros y el mundo. Aunque tradicionalmente se asocia la filosofía analítica con el empirismo y el cientificismo, y a menudo se opone a la filosofía trascendental, Rorty (1983) presenta algunos puntos de confluencia entre estas dos tradiciones del pensamiento: 1. La pretensión de poner a la filosofía a la par de la

matemática y la lógica como fundamentos del conocimiento; 2. La noción de que existe una naturaleza de la realidad susceptible de ser conocida en un sentido derivativo que no es, en ningún caso, empírico; 3. El intento de dividir la cultura en áreas del conocimiento más o menos verdaderas, de acuerdo con sus descripciones de la naturaleza de la realidad (p.190).

A partir de aquí, podemos entender mejor el desarrollo de la tesis pragmática de Rorty sobre la naturaleza y función del lenguaje. En primer lugar, el giro lingüístico brindó la oportunidad de abandonar el concepto de mente, reemplazándolo por el lenguaje como fundamento explicativo de la relación entre el Yo y el Mundo. En un segundo momento, esta visión del lenguaje fue desestimada, ya que definir con precisión el límite entre el conocimiento de un lenguaje y su aplicación en contextos sociales resultaba imposible. Según Rorty, no hay una frontera clara entre saber un idioma y conocer sus usos en situaciones sociales, lo que refuerza la perspectiva pragmatista que asocia el significado del lenguaje con las prácticas comunitarias. Desde esta óptica, el lenguaje deja de ser fundamental para la comprensión del mundo de manera tradicional, al no concebirse como un método de investigación capaz de establecer verdades absolutas sobre la realidad.

Para articular esta imagen pragmática del lenguaje, Rorty elabora una crítica hacia lo que considera un ejemplo representativo de la filosofía analítica enfocada en problemas epistemológicos. Esta actitud se encuentra ejemplificada en la teoría de las descripciones definidas de Bertrand Russell. En *Sobre el denotar* (1905), Russell introduce esta teoría para resolver los problemas relacionados con la referencia y el significado de proposiciones que contienen descripciones singulares. Según Russell, el análisis de los enunciados en los que aparecen tales expresiones (un hombre, algún hombre, cualquier hombre) puede ser descompuestos en

afirmaciones explícitas de entidades que hacen verdaderos a los predicados (lo que conocemos como cuantificadores lógicos) (p.480).

Para Russell, el tema de la denotación es de gran importancia, no solo para la lógica y la matemática, sino también para la teoría del conocimiento. Esto es así debido a que, a menudo, no tenemos conocimiento directo de los objetos, salvo por descripciones. Este tipo de limitación descriptiva implica un desafío escéptico que fuerza a preguntar “¿Existe algún conocimiento en el mundo que pueda ser tan cierto que ningún ser humano razonable pueda dudar de él?”. Sin embargo, para Rorty, Russell confunde la noción semántica de referencia (el significado de una proposición) con una concepción epistemológica (el conocimiento de los objetos del mundo) que determina el valor de verdad de un enunciado. Al hacer esto, Russell revive la confusión moderna entre causalidad y justificación, de manera que cualquier explicación del significado de las oraciones queda definida por una referencia a la existencia real y física del objeto del cual se predica. A este respecto, el autor afirma:

Russell pensaba que la referencia, en la acepción regida por “todo referente debe existir”, era un prerequisite para hablar con sentido del mundo. Pero, el precio a pagar por ello fue la complejidad paradójica de los análisis de ciertos enunciados (Rorty, 1990, p.45).

En oposición a esta idea, Rorty intenta articular algunas propuestas de autores como el segundo Wittgenstein, Sellars o Quine. A juicio de Rorty, estos autores habrían empezado un proceso pragmático de *des-trascendentalización* de la filosofía analítica hasta convertirla en un término que alude únicamente a un conjunto de pensadores unidos por el mismo estilo y tradición teórica. La filosofía del propio Rorty pretende ser heredera de esta visión, al adoptar para sí lo que considera es una de las premisas más importantes de la filosofía analítica: la idea del lenguaje

como una práctica social. A esto es lo que el autor denomina *Giro pragmático*.

Rorty se pregunta si podemos tratar la epistemología como el estudio de ciertas formas en que los seres humanos interactúan, o si debemos encontrar una base ontológica para esta disciplina. En este contexto, Rorty opta por la primera alternativa, puesto que para él la raíz del problema de la verdad no radica en si se pueden ofrecer condiciones necesarias y suficientes para que, por ejemplo, “S sepa que p”, sino en si el enunciado “S cree saber que p” es útil y está justificado. Desde la perspectiva que nos ofrece Rorty, nada puede figurar como justificación de un enunciado a no ser otro enunciado ya aceptado. Por lo tanto, concebir el conocimiento como una cuestión de justificación de creencias convierte en un sinsentido el intento de encontrar verdades últimas sobre la naturaleza de la realidad.

En contraposición con la visión del lenguaje defendida por ciertos autores de la filosofía analítica, que se enfoca en la búsqueda del conocimiento verdadero del mundo, Rorty sugiere que la conversación debe ser el contexto último en el cual se comprenden y ponen a prueba todos los discursos disponibles. En efecto, dado que no tenemos un acceso a la realidad que no esté mediado lingüísticamente, la búsqueda de fundamentos trascendentales resulta innecesaria. Lo único que podemos hacer es contrastar nuestras convicciones con otras. Esto implica que se evalúan dentro de un marco más amplio donde podemos elegir “lo que resulta más conveniente creer” (Rorty, 1983, p. 19).

1.2. Criterios de lo mental: el pragmatismo y la disolución del concepto de mente

En los apartados anteriores, señalamos que el propósito principal de la epistemología moderna radicaba en la búsqueda de un fundamento para el conocimiento humano. Esta búsqueda se sustentaba en dos supuestos principales: el supuesto cartesiano, relacionado con el racionalismo,

y el supuesto lockeano, asociado con el empirismo. En el primer apartado, puntualizamos los argumentos de Rorty en torno a este segundo supuesto teórico, prestando especial atención a las implicaciones de esta perspectiva empírica respecto al problema de la verdad como correspondencia con la realidad. Ahora, nos centraremos en el primer supuesto racionalista, que sostiene que representamos con precisión el mundo porque nuestras ideas son condiciones necesarias para la producción no causal del mundo por parte de la mente. En este contexto, discutiremos lo que Rorty denomina el problema de la conciencia, un dilema teórico relacionado con la conexión causal entre fenómenos mentales y físicos. Nuestro objetivo es esclarecer las relaciones entre el rechazo de Rorty al concepto de lo mental y su proyecto pragmático del lenguaje, presentado anteriormente. La relevancia de esta discusión radica en destacar la crítica de Rorty a cualquier tipo de fundamento teórico.

Dentro de la literatura sobre el tema, se ha sugerido que todas las discusiones relacionadas con la naturaleza de la mente pueden reducirse a una cuestión central: la intencionalidad de la conciencia (Nagel, 1996). Una de las versiones más influyentes de esta idea se encuentra en la obra de John Searle. Searle (1992) afirma que la filosofía del lenguaje es una rama de la filosofía de la mente, de modo que ciertas nociones semánticas, como el significado de las palabras, pueden ser analizadas en términos de nociones psicológicas fundamentales, como las creencias o los deseos (p. 13). Para Searle, la capacidad extensional del lenguaje para referirse a objetos de la realidad es una abreviación de la capacidad intencional de la mente para conectar al organismo humano con el mundo. Así, Searle se pregunta cómo es posible que, en un mundo regido enteramente por leyes físicas objetivas, existan fenómenos mentales subjetivos como la conciencia o las experiencias perceptivas.

El enfoque opuesto al de Searle es el de Richard Rorty. Rorty (1983) señala que definir lo mental en términos de lo intencional y lo fenoménico implica una distinción entre aspectos intrínsecos y extrínsecos del mundo (p.30). Esto significa diferenciar entre las características de las cosas relacionadas con los intereses y necesidades humanas y aquellas que quedan al margen de dichos intereses. Para Rorty, la visión de Searle es un ejemplo claro de realismo, según el cual podemos tener un conocimiento prelingüístico de la esencia real de las cosas sin que este conocimiento se vea limitado por nuestra comprensión de la verdad de las proposiciones. A juicio de Rorty, este enfoque representa un regreso a una perspectiva pre-ryleana que refuerza el dualismo cartesiano.

En contra de esta idea, Rorty sostiene que solo al seguir el camino trazado por Ryle, así como por aquellos que intentaron abandonar la mente como fenómeno explicativo, y al trascender sus premisas más conflictivas, podemos enfrentarnos al concepto de lo mental sin recurrir a una descripción objetiva de lo que existe fuera de ella. Para desarrollar esta idea, Rorty recurre a tres explicaciones diferentes dentro de la filosofía de la mente: el “conductismo lógico” de Ryle, el “materialismo del estado central” de Smart y el “funcionalismo” de Putnam. Para Rorty, estos tres autores ofrecieron respuestas importantes contra el dualismo cartesiano, pero no tuvieron en cuenta que sus críticas seguían afirmando los mismos términos mentales que intentaban negar.

El primer intento fructífero de salir del dualismo cartesiano que Rorty analiza es el conductismo lógico de Ryle. Para Ryle (2009), hablar de estados internos es solo una forma abreviada de referirse a disposiciones conductuales. Así, los informes de sensaciones, como un dolor de muelas, solo se refieren a ciertos tipos de acciones, como retorcerse en el suelo (p.76). Desde esta perspectiva, se pone en duda la convicción metafísica de que existe un acceso

privilegiado en primera persona a nuestros estados internos. Según Rorty, la perspectiva de Ryle se centra en combatir el argumento de la incorregibilidad de los informes de sensaciones primarias, es decir, la idea de que nadie puede sentir mis propios dolores. Por ejemplo, uno podría equivocarse al pensar que tiene fiebre, pero no al afirmar que siente dolor. En este último caso, no tenemos criterios para descartar como erróneos los informes en primera persona sobre pensamientos y sensaciones, mientras que sí contamos con criterios objetivos para cuestionar otros informes, como medir la temperatura en el caso de la fiebre.

Sin embargo, Ryle parece contradecirse al sugerir la existencia de eventos mentales no disposicionales al afirmar que “gran parte de nuestro pensar ordinario se lleva a cabo en un monólogo interno o en un soliloquio silencioso” (Ryle, 2005, p.165). Para Rorty, lo que Ryle debería haber afirmado para ser coherente con su visión conductista de la mente es que nuestro conocimiento sobre lo que somos por dentro “no es más directo o intuitivo que nuestro conocimiento sobre las cosas del mundo externo” (Rorty, 1983, p.65). Esto implica que, dado que no podemos conocer la naturaleza de la mente a través de la introspección, el conocimiento de algo solo puede formularse en términos del número de proposiciones verdaderas que hagamos al respecto.

En cuanto al materialismo de Smart, Rorty señala que este análisis es más plausible que el conductismo lógico para reemplazar la referencia a los estados mentales de corta duración (imágenes, sensaciones o pensamientos) por procesos neurológicos que explican la conducta humana. Para Rorty, Smart sostiene que cualquier informe de cómo algo aparece es un informe de una sensación primaria, es decir, la adquisición de juicios perceptivos. Sin embargo, esta idea se vuelve paradójica al establecer una relación de identidad entre la naturaleza de la mente y el

sistema nervioso, expresada en la forma “los X son reducibles a los Y” si y solo si “todas las causas de los X son Y”. En este contexto, el enfoque materialista requiere que los estados mentales sean la causa de la conducta y, al mismo tiempo, que sus atributos sean físicos. De este modo, se revela un problema argumental de fondo en el materialismo, provocado por la afirmación de que la mente, sea lo que sea, causa la conducta⁷.

La última posición que considera Rorty es el funcionalismo de Putnam. El funcionalismo emerge como un intento de superar las limitaciones del materialismo. Hilary Putnam (1981) argumenta que, si fuera posible reducir la mente al cerebro, entonces podríamos afirmar consecuentemente que la creencia de una persona en X se asocia con un estado cerebral particular. Pero inmediatamente podríamos añadir que cualquier persona que comparta esta creencia en X debería tener un estado cerebral idéntico (p.37). Esto nos deja en un callejón sin salida, porque tanto un alienígena como un robot podrían sostener esa creencia sin poseer un sistema nervioso central similar al de los humanos. En este caso, la reducción de lo mental al cerebro deja sin poder explicar realmente los estados mentales. Ante esta situación, Putnam sugiere que nuestros estados mentales no son meramente estados cerebrales (lo que podríamos considerar el “hardware”), sino que se entienden mejor como estados funcionales, equivalentes al programa o “software”.

Esta perspectiva constituye un avance importante con relación a la definición de lo mental, puesto que muestra que no es necesario identificar las condiciones conductuales con anterioridad para referirnos a creencias y dolores. De este modo, el funcionalista no se restringe a definir los

⁷ Dicho de otro modo, “si nuestra noción de la mente es lo que dicen que es los análisis neutrales al respecto, es muy difícil explicar la existencia de un problema mente-cuerpo por la confusión entre términos” (Rorty, 1983, p.113).

estados mentales en términos de estímulo-respuesta. Por el contrario, sostiene que un estado particular de un organismo es una creencia y, por tanto, no podemos predecir realmente lo que ese organismo hará basándonos en sus estados mentales. Para Rorty, la fortaleza del funcionalismo propuesto por Putnam no radica en haber revelado la esencia de la mente, sino en argumentar que no existe algo así como una naturaleza intrínseca. Lo que Putnam no tiene en cuenta es que no podemos referirnos a ese organismo constituido por “software” y “hardware” como si poseyera un poco de lenguaje a un poco de conciencia no lingüística,

Hasta aquí, no hemos hecho más que exponer con cierto detalle la crítica de Rorty a tres de los más importantes proyectos por abandonar el concepto de mente. Este paso de la descripción del conductismo de Ryle al materialismo y el funcionalismo llevan a Rorty a considerar una perspectiva alternativa que radicaliza estos primeros pasos teóricos. La visión de Rorty, a la que denomina “conductismo epistemológico”, sugiere que no necesitamos ningún otro criterio explicativo más allá de nuestras creencias compartidas lingüísticamente. Para el autor, la noción de una conciencia no lingüística es simplemente una versión de la cosa en sí, algo incognoscible cuya única función es, paradójicamente, ser aquello de lo que trata todo conocimiento.

Para Rorty, lo que los filósofos de la mente no lograron percibir es que lo que está en juego aquí es, esencialmente, una cuestión de lenguaje. El verdadero desafío no consiste en apelar a hechos o a una conciencia primaria para determinar las creencias. Para él, esta cuestión se resuelve en función de la conveniencia. Esta perspectiva se inscribe dentro de un tipo de nominalismo, que afirma que solo después de la aparición de la convención y de la práctica lingüística es posible concebir lo mental como algo incompatible con lo físico (Rorty, 1983, p.117). En este caso, la distinción entre mente y cuerpo es completamente parasitaria, ya que no proporciona ninguna

comprensión sustantiva sobre la naturaleza de lo mental ni sobre nosotros mismos

Rorty enfatiza que las normas que definen qué constituye “buenas razones” y “apoyo adecuado” a nuestras creencias se basan en el acuerdo dentro de una comunidad epistémica. En este contexto, la cuestión de si el vocabulario que usamos es el adecuado para describir ciertos estados mentales es tan irrelevante como preguntarse si los enunciados utilizados se refieren realmente a estados mentales o físicos. No hay una razón profunda para afirmar que, por ejemplo, los dolores son físicos y las creencias mentales, del mismo modo que no hay razones para reducir estos estados a estimulaciones nerviosas. Aunque ciertamente existen condiciones causales que permiten un informe no inferencial de nuestras sensaciones (como tener la creencia de que tengo un dolor de muelas) esto no implica la existencia de un único vocabulario para describir esas condiciones individuales. Para Rorty, la justificación es simplemente una cuestión de dar razones que satisfagan a nuestros pares, ofreciendo la mayor cantidad de razones por las cuales pueda generarse un acuerdo en torno a nuestras creencias.

1.3. Filosofía sistemática vs. filosofía edificante

En el apartado anterior hemos considerado algunos de los aspectos centrales de la crítica desarrollada por Richard Rorty a la teoría del conocimiento de los siglos XVII y XVIII, así como sus principales consecuencias para la filosofía analítica y el posterior desarrollo de la filosofía de la mente. Como señalamos en el primer apartado, Rorty intenta mostrar qué imagen de la filosofía es posible una vez que abandonamos el criterio que la define como una disciplina enfocada en discutir y fundamentar la certeza del conocimiento humano. Para él, la dificultad principal que surge al hacer de la epistemología el centro de la reflexión filosófica es que esta perspectiva no nos permite evaluar nuestras afirmaciones sobre el mundo como el resultado de una conversación

determinada acerca de la imagen que tenemos de nosotros mismos.

Teniendo esto en cuenta, Rorty (1983) distingue entre dos tradiciones filosóficas que han ofrecido diferentes interpretaciones sobre el papel de la filosofía en la búsqueda del conocimiento: la filosofía sistemática y la filosofía edificante (p.340). La primera tradición, que se remonta principalmente a la obra de Kant, se caracteriza por una imagen de la filosofía como una disciplina rigurosa, autónoma y científica. La segunda tradición, en la que se sitúa Rorty, tiene sus raíces en la obra de Hegel y se desarrolla a través de autores como Nietzsche, Heidegger y Derrida. En lugar de centrarse en la relación entre representaciones y objetos del mundo, esta última tradición se enfoca en las interrelaciones entre las propias representaciones, adoptando una perspectiva holística y coherentista.

La filosofía sistemática se centra en la epistemología y concibe la labor filosófica como una ciencia estricta. Esta perspectiva entiende la filosofía como una disciplina autónoma, que pretende ofrecer respuestas claras y precisas a cuestiones como la naturaleza del ser humano. Sin embargo, esta imagen de la labor filosófica solo se puede acreditar históricamente a partir de Kant. Para Rorty, los filósofos anteriores a Kant no se concebían a sí mismos como parte de una disciplina “más básica”. Al trazar una clara demarcación entre filosofía y ciencia, Kant habría delimitado el terreno filosófico como un ámbito privilegiado dentro de la cultura. Según Rorty, esta concepción de la filosofía se extiende hasta el positivismo lógico y la filosofía analítica previa al segundo Wittgenstein. Rorty señala que, a pesar de estos esfuerzos, la filosofía analítica contemporánea tiene un papel meramente estilístico y sociológico, limitado a proporcionar una técnica argumentativa específica para cualquier tema de discusión actual, sin alcanzar el lugar privilegiado de fundamento del conocimiento humano que el positivismo lógico pretendía.

Por ello, Rorty insiste en abandonar las definiciones de la filosofía que la separen históricamente de otras disciplinas teóricas. Así, concluye que la filosofía no es el nombre de un género natural de pensamiento, sino “el rótulo de uno de los casilleros en que, por razones administrativas y bibliográficas, se divide la cultura humanista” (Kalpokas, 2005, p. 242). Por el contrario, la filosofía edificante parte de la desconfianza hacia los supuestos de la epistemología moderna. Rorty considera que los filósofos no están mejor capacitados que otros autores de distintas disciplinas para cambiar la realidad. La tarea de este tipo de filosofía es similar a la de la literatura y las ciencias sociales, ya que busca denunciar diversas formas de opresión y sufrimiento en las comunidades políticas. Su misión consiste en abordar problemas particulares, no en llevar a cabo una transformación radical de la sociedad en su conjunto.

Los filósofos edificantes no ofrecen fundamentos para representar la realidad de forma precisa; en su lugar, presentan un conjunto de términos que sirven como interlocutores en una conversación dentro de un mundo lingüísticamente estructurado. Según Rorty, la filosofía edificante ayuda a evitar que nuestras pretensiones de conocimiento se fundamenten en algo más allá de nuestras propias prácticas. Intentar alcanzar una especie de inconmensurabilidad, como lo hace la filosofía sistemática, sería un intento de escapar de la condición finita de la humanidad.

Para el autor, esta idea es un vestigio autoritario de épocas pasadas. En este sentido, Rorty sostiene que debemos abandonar cualquier tipo de crítica de las ideologías, ya que este concepto tiene su origen en la distinción metafísica entre apariencia y realidad proporcionada por la filosofía sistemática. Sin embargo, Rorty no sugiere que la labor de la filosofía edificante sea guiar la práctica. La reflexión teórica, al menos en este sentido, no es un instrumento útil para resolver problemas sociales. Desde esta perspectiva, la concepción pragmática de la filosofía de Rorty se

inclina por una política reformista liberal, caracterizada por el diálogo mutuo entre los miembros de una comunidad. El interés moral del filósofo sería procurar que esta conversación cultural se mantenga, más que exigir un lugar privilegiado dentro de ella.

Nos gustaría finalizar enumerando los principales resultados que se desprenden de esta caracterización de la filosofía pragmática de Rorty en su intento de poner en duda las premisas centrales de la epistemología moderna: 1. Con este movimiento realizado por Rorty se abandona cualquier tipo de explicación del conocimiento más allá de nuestras creencias; 2. En la medida en que lo que llamamos “conocimiento” no implica ningún tipo de esencia que los filósofos deban descubrir, solo dentro de un marco comunitario o social es posible afirmar que existe algo así como el conocimiento humano; 3. Esta postulación relativa sugiere que si el conocimiento no es más que una práctica social, la justificación epistémica de las creencias no se basa en la correspondencia de lo que decimos con el mundo, sino en la coherencia y el consenso entre pares; 4. Por tanto, los patrones y estándares que utilizamos para justificar nuestras creencias son siempre relativos a una comunidad histórica. En el siguiente capítulo abordaremos el análisis detallado de la relevancia política de estas premisas.

2. ¿Es relevante el tema de la verdad para la política? Etnocentrismo y progreso

Como nos recuerda Austin, hacemos muchas cosas al emitir una aserción. Todas ellas consisten en ajustar recíprocamente nuestras conductas, en coordinarlas estratégicamente de manera que puedan llegar a ser mutuamente beneficiosas (Rorty, 2007, p.36).

En el capítulo anterior examinamos el proyecto de Rorty enfocado en superar la epistemología moderna. Concluimos que, para el autor, el abandono de esta perspectiva cognoscitiva implica una concepción renovada del pragmatismo en términos lingüísticos, centrada en una imagen del lenguaje como una práctica social históricamente contingente. De esto se desprende que cualquier consideración sobre el mundo y sobre nosotros mismos tiene como punto de partida una noción conversacional del conocimiento. En este caso, Rorty sugiere que la justificación de las creencias no se fundamenta en una correspondencia directa con los hechos de la realidad descritos por nuestras afirmaciones. Dicho contextualismo es uno de los primeros resultados políticos de la crítica de Rorty que evaluaremos en el presente capítulo. Así, nos centraremos en analizar cómo el autor desarrolla su idea del conocimiento como una cuestión de diálogo y creencias compartidas dentro de su visión de la democracia liberal.

Para llevar a cabo dicha tarea, nos centraremos, en principio, en detallar la perspectiva de Rorty alrededor de la naturaleza de la verdad y su relevancia para la política liberal. Al tratar específicamente el significado de la democracia en estos términos, Rorty debate acerca de la viabilidad de recurrir a escenarios universales de justificación. Seguidamente, prestaremos atención al esfuerzo imaginativo de Rorty por concebir una comunidad liberal, con el fin de preguntarnos si es posible contar con un criterio neutral que permita validar intersubjetivamente las posiciones de los diversos grupos en las sociedades contemporáneas. Finalmente, evaluaremos algunas consecuencias en términos morales de esta perspectiva.

2.1. Universalidad y verdad: la justificación en la política

En el capítulo uno, sugerimos que gran parte del trabajo filosófico de Rorty sobre el lenguaje y la política se basa en una distinción clave entre dos maneras de concebir la justificación de las creencias. En el primer caso, nos encontramos con una justificación epistémica que surge de la necesidad de encontrar razones suficientes que estén más allá de la crítica, es decir, justificaciones no inferenciales que validen el conocimiento empírico. Esta es la imagen de la investigación filosófica que Rorty cuestiona en la tradición moderna y en la filosofía analítica anterior al último Wittgenstein. Para el autor, no podemos distinguir entre nuestro uso de las palabras y el papel del resto del universo, de manera que lo que comúnmente denominamos verdades necesarias son el resultado del uso de un conjunto de enunciados.

En el segundo caso nos encontramos con una justificación pragmática de las creencias. Aquí, la justificación se sitúa en el contexto de la persuasión hacia otros. Por ejemplo, cuando intentamos persuadir a alguien ofrecemos nuestra justificación con la expectativa de que esas razones también sean consideradas válidas por los demás, construyendo así una red de creencias compartidas a la que denominamos conocimiento. Esta última visión de la justificación que Rorty adopta para su interpretación de la política liberal, y es el enfoque que evaluaremos en este apartado para puntualizar la posición del autor respecto a la democracia y el interés por la verdad en algunas premisas clásicas del liberalismo político.

En la introducción a *Consecuencias del pragmatismo* (1982), Richard Rorty argumenta que, para el pragmatista, la verdad no es un tema que justifique una teoría filosófica. En efecto, dado que el término “verdad” simplemente designa una propiedad compartida por todos los enunciados considerados verdaderos, los pragmatistas cuestionan la utilidad de investigar esta

característica del lenguaje como si fuera una parte del mundo. En este sentido, la estrategia argumentativa de Rorty consiste en mostrar que no hay una diferencia sustancial entre la verdad y la justificación. Si tenemos dudas sobre si nuestras creencias son verdaderas, solo podríamos disipar esas dudas examinando si están adecuadamente justificadas. Así, dado que no podemos separar la valoración de la verdad del proceso de justificación, ambas actividades constituyen, en esencia, lo mismo.

Para Rorty, las dificultades que surgen de las diversas teorías de la verdad en la comprensión de la realidad social tienen su raíz en el intento de definir qué es lo verdadero, asumiendo que hablamos de la verdad como si fuera una entidad. Contrario a esta idea, Rorty (1982) presenta una concepción minimalista de la verdad que se basa en las siguientes tesis: 1) El término “verdadero” no tiene usos explicativos. 2) Comprendemos todo lo que hay que saber sobre la relación entre nuestras creencias y el mundo cuando entendemos el conocimiento como una forma de aplicar términos. 3) No existen relaciones de correspondencia entre las creencias y el mundo. Y 4) carecen de sentido los debates entre realismo y antirrealismo, ya que ambas posturas presuponen que podemos verificar nuestras creencias (p.56). Para el autor, la única razón por la cual los filósofos se han empeñado tradicionalmente en explicar la verdad es que han estado cautivos de una imagen del conocimiento que se ajusta a lo Davidson (1984) denomina dualismo “esquema-contenido”.

Para Rorty, Davidson articula estas cuatro tesis mediante una explicación empírica de las relaciones causales entre los rasgos del entorno y el comportamiento lingüístico de los hablantes. Al distinguir una estructura tripartita del lenguaje (hablante, oyente y entorno), Rorty sugiere que Davidson ofrece una garantía de que estamos, siempre y en todas partes, “en contacto con la

realidad” (Rorty, 1982, p. 40). Esta explicación causal de la verdad resalta la necesidad de contar con una teoría que facilite el uso efectivo de cualquier concepto semántico. Aunque Rorty rechaza la noción de una naturaleza intrínseca de la realidad, se alinea con Davidson al describir el comportamiento lingüístico como una serie de relaciones causales que pueden interpretarse de distintas maneras en diferentes contextos y para diversos propósitos. De esta forma, la relación entre nuestras afirmaciones de verdad y el mundo es más causal que representacional. Por tanto, el mantenimiento de nuestras creencias se debe a que algunas de ellas demuestran ser guías confiables para alcanzar nuestros objetivos, y no porque describan la realidad tal cual es.

Sin embargo, en la argumentación presentada por Rorty parece existir un problema adicional. Al afirmar que un enunciado es verdadero simplemente porque es conveniente para alguien, estamos utilizando la aceptación personal como criterio de justificación de nuestra creencia. Esto plantea el problema que ya hemos mencionado en el capítulo anterior, relacionado con una regresión al infinito en la justificación de las creencias. Para autores como Jürgen Habermas (1999) y Karl-Otto Apel (1985), esta idea de autocreación sin condiciones de justificación universales resulta sospechosa. Ambos autores consideran que debemos evitar a toda costa la apelación al relativismo, ya que esto equipara la política democrática con el totalitarismo. Para ambos autores, es crucial distinguir entre diferentes tipos de política en términos de su racionalidad si queremos tener buenas razones para diferenciar y justificar, por ejemplo, a Thomas Jefferson frente a Hitler. Rorty parece ser consciente de este desafío del relativismo al afirmar que:

El relativismo es la concepción según la cual toda creencia sobre determinado tema, o quizás acerca de todo tema es tan buena como cualquier otra. Nadie defiende esta concepción [...] Los filósofos que son llamados “relativistas” son aquellos que sostienen

que los fundamentos para elegir entre opiniones son menos algorítmicos de lo que se había pensado [...] De modo que no se trata de que haya gente que crea que un punto de vista es tan bueno como otro y gente que opine lo opuesto. Es entre gente que piensa que nuestra cultura, u objetivos, o instituciones no puede ser sostenido más que de un modo conversacional, y gente que aún busca algún otro tipo de sostén (Rorty, 1996, p.248).

Para Rorty, el relativismo es, en la práctica, un falso dilema. La posición relativista sostiene que pensar que enunciados como “A es B” o “A no es B” son equivalentes. Bajo esta perspectiva, la discusión se centra en la idea de que existe una realidad objetiva respecto a la cual el relativista afirma algo, ya sea su indiferencia o su inaccesibilidad. Rorty rechaza esta idea, argumentando que la justificación de las creencias no requiere nada más que de sí misma. En su opinión, intentamos justificar nuestras creencias no en virtud de la verdad, sino con el propósito de generar consensos. Pero si esto es así, ¿qué significa que una creencia pueda estar mejor justificada que otra? ¿Implica esto algo más que simplemente producir un consenso?

Para Rorty, no tenemos motivos para suponer que explicar la verdad y el progreso epistémico en términos de justificación no sea posible. Por ejemplo, si ahora contamos con un mayor apoyo para creer que *p* en contraposición a otra creencia, eso implica que estamos justificados para considerar que *p* es verdadero. En este caso, la expresión “un mayor apoyo” implica “estar mejor justificado”, sin necesidad de apelar a criterios de corrección epistémica incondicionados ni a una idea de la verdad como *telos*. Rorty (1982) sostiene que es más honesto afirmar que la política democrática no puede apoyarse en presupuestos más elevados que la política antidemocrática, que afirmar que las prácticas de la democracia son la definición universal e inevitable de la política humana (p.67). Para él, no hay nada en la naturaleza que pueda servirnos

de base para justificar ante todas las audiencias posible la superioridad de la democracia. Así, deberíamos abandonar la esperanza de hallar premisas políticamente neutras por las cuales inferir una obligación moral.

Siguiendo a Wittgenstein, Rorty considera que lo que está en juego en el caso de la justificación es una cuestión de creencias compartidas, y no una cuestión de racionalidad. Para el autor, el error principal del relativismo es afirmar que todas las posiciones están igualmente justificadas y que, de hecho, cualquier tipo de creencia basta para justificar todas las audiencias posibles. Desde este punto de vista, la apelación a contextos universales no difiere en mucho del relativismo. A su juicio, esto es así debido al argumento de la contradicción performativa que está en el corazón de las propuestas éticas de autores como Habermas o Apel. Una contradicción performativa es aquello que se da entre lo que decimos y lo que hacemos al decirlo cuando nos comprometemos seriamente con un discurso, en virtud de suposiciones idealizadas que hacemos cuando nos comunicamos con otros. Así, Rorty afirma que:

La noción de “validez absoluta” carece de sentido salvo en la suposición de un yo que se divide con perfecta nitidez en la parte que tiene en común con lo divino y la parte que tiene en común con los animales. Pero si admitimos la oposición entre razón y pasión, o entre razón y voluntad, nosotros, los liberales, estaremos incurriendo en una petición de principio en contra de nosotros mismos. (Rorty, 1991, p.66).

Para evadir este tipo de conclusiones tanto del relativismo como del universalismo, Rorty se inclina por una tercera vía, el etnocentrismo. Afirma que su postura no puede equipararse al relativismo que se le atribuye, ya que no defiende una teoría positiva que postule que algo es relativo a otra cosa. Su enfoque es más bien negativo, buscando despojar a la verdad de la base

epistemológica que los universalistas intentan otorgar mediante la noción de validez incondicional. Según Rorty, “ser etnocéntrico es dividir la especie humana en las personas ante las que debemos justificar nuestras creencias y las demás” (Rorty, 1996, p. 51). Esto implica que no debemos justificar nuestras creencias ante todos los públicos posibles.

En conclusión, Rorty argumenta que la oposición entre relativismo y universalismo surge únicamente cuando se asume que la justificación mutua de nuestras creencias tiene como fin el aumento de las probabilidades de alcanzar la verdad, una premisa que él rechaza por completo. En este sentido, propone que se debe abandonar esta dicotomía. En su lugar, sugiere que el criterio que diferencia la pluralidad de perspectivas en una sociedad democrática es un enfoque etnocéntrico y contingente basado en la conveniencia práctica. En efecto, puesto que no podemos decir nada acerca de la verdad y la racionalidad aparte de las descripciones de nuestros procedimientos de justificación, este criterio práctico evalúa las ventajas y desventajas de las diversas creencias en términos de su capacidad para generar mayor felicidad y reducir el dolor entre miembros de una misma comunidad.

Así como su habilidad para ofrecer razones ante audiencias de justificación cada vez más amplias y diversas. En el siguiente apartado, expondremos a detalle el tipo de comunidad política que Rorty tiene en mente al pensar en la justificación de las creencias en términos pragmáticos.

2.2. La contingencia de la comunidad liberal: ironía privada y esperanza pública

En el debate contemporáneo sobre la herencia de la modernidad, la postura de Rorty ocupa un lugar singular, destacándose por su lema: “disfrutar los beneficios de la metafísica sin asumir las debidas responsabilidades” (Rorty, 2005, p.41). Rorty se presenta a sí mismo como un filósofo limítrofe, ya que comparte su adhesión al liberalismo político con autores neokantianos como

Habermas y Rawls, al tiempo que adopta la crítica antiesencialista de la racionalidad planteada por pensadores posestructuralistas como Derrida y Foucault. La tesis que Rorty (1991) defiende es que las instituciones liberales pueden sobrevivir sin la necesidad de un fundamento filosófico profundo (p.57). De hecho, para el autor, abandonar este anhelo fundacionalista contribuye a fortalecer la democracia, ya que cambiar nuestro vocabulario abre paso a un auténtico desplazamiento de la epistemología a la política. Con el fin de avanzar en la comprensión de esta idea, según la cual la democracia no requiere una teoría de la verdad o validez universal, en este apartado analizaremos la visión de Rorty acerca de las sociedades que él denomina liberales.

Las reflexiones sobre teoría política en Rorty (2005) intentan delinear una noción restringida de racionalidad que, a su juicio, es todo lo que podemos permitirnos si aceptamos que lo importante son los cambios en los candidatos a poseer el valor de verdad (p. 35). Para él, la visión etnocéntrica del liberalismo puede cumplir con los compromisos morales necesarios para avanzar hacia una sociedad menos cruel. Para llevar a cabo esta tarea, Rorty distingue entre dos legados del pensamiento liberal de la Ilustración: el filosófico y el político. Mientras que las preguntas filosóficas se ocupan de si las instituciones liberales están justificadas por principios como el derecho natural o la naturaleza humana, las preguntas políticas se centran en la conveniencia práctica de dichas instituciones frente a otras alternativas sociales. Según Rorty, los liberales pueden prescindir perfectamente del componente filosófico de la Ilustración, sin poner en riesgo sus propias instituciones.

En este caso, el abandono de una justificación filosófica para el liberalismo no implica el abandono de la defensa de dichos ideales políticos. Para el autor, la mejor manera que disponemos para argumentar a favor de las ventajas de estas ideas es a través de comparaciones históricas con

otras formas de organización social, tanto del pasado como las imaginadas por los utópicos. Al enfocar la acción democrática desde esta perspectiva, Rorty ofrece una interpretación innovadora de la preferencia por la democracia, evitando tanto el relativismo como el universalismo discutido en el apartado anterior. En este contexto, el verdadero desafío no radica en encontrar argumentos que justifiquen la superioridad racional de la democracia en todos los escenarios posibles. Por el contrario, los principios del liberalismo político deben entenderse como elementos constitutivos de nuestra forma de vida. Con esto, el autor afirma:

No estoy diciendo, sin embargo, que la explicación davidsoniana y wittgensteiniana del lenguaje [...] proporcionen los fundamentos filosóficos de la democracia. Porque la noción de fundamentos filosóficos tiene vigencia en la misma medida que el léxico del racionalismo ilustrado. Por lo tanto, aquellas explicaciones no fundamentan la democracia, pero sí permiten describir sus prácticas y sus metas (Rorty, 1991, p.64).

Esta idea se desarrolla sistemáticamente en *Contingencia, ironía y solidaridad* (1989), a través de dos conceptos principales: la ironía privada y la esperanza liberal o pública. Rorty introduce estos conceptos para establecer una posición intermedia entre las propuestas filosóficas de Foucault y Habermas. Según Rorty, ambos filósofos comparten una crítica radical a los intentos tradicionales de aislar el punto de vista individual del sujeto. Sin embargo, Rorty (1991) señala que Foucault es un ironista que no está dispuesto a ser liberal, mientras que Habermas es un liberal que no está dispuesto a ser ironista (p. 80). El punto de vista ironista que atribuye a Foucault se caracteriza por un enfoque en los proyectos privados de creación de sí mismo, desde los cuales se critican los inconvenientes de las sociedades liberales actuales, que han impuesto una mayor cohesión a sus miembros. Por el contrario, el punto de vista liberal que Rorty atribuye a Habermas

constituye un intento de aislar cualquier referencia individual a la propia finitud y a los proyectos personales, a fin de exaltar el sentimiento de obligación moral que tenemos con los demás seres humanos.

Rorty insiste en que el intento de unificar el ámbito público y el privado, realizado tanto por Habermas como por Foucault, desconoce que el verdadero problema político del liberalismo no radica en una síntesis entre estos dos términos, sino en la adaptación del sentimiento privado de identidad del ironista con sus esperanzas liberales. La sociedad idealmente liberal de Rorty ofrece un marco donde los individuos son tratados con igualdad en ciertos aspectos, pero se les permite perseguir fines compatibles con el disfrute de esas libertades por parte de otros, quienes pueden tener diferentes visiones del bien o la verdad. Como afirma Rorty (1991), “la sugerencia de J.S. Mill de que los gobiernos se dediquen a optimizar el equilibrio entre dejar en paz la vida privada de las personas y prevenir el sufrimiento me parece prácticamente la última palabra” (p. 63).

Rorty se cuida de distinguir la autonomía que permite la sociedad idealmente liberal de la autonomía propuesta por filósofos como Kant. A diferencia de Kant, para quien la autonomía implica la autolegislación basada en la razón, Rorty entiende la autonomía como la aceptación de la contingencia. Al igual que muchos otros liberales, Rorty concibe la libertad en términos de lo que Isaiah Berlin (1999) ha denominado “libertad negativa”, es decir, la ausencia de interferencia de otros en las acciones propias. El reconocimiento de este tipo de virtud en los miembros de una sociedad idealmente liberal tiene como objetivo “curarnos de nuestra profunda necesidad de metafísica” (Rorty, 1991, p. 65). La importancia que Rorty concede a este tipo de autocreación individual es fundamental para su afirmación de que los ciudadanos de una sociedad idealmente

liberal serán “ironistas”.

El ironista de la sociedad ideal de Rorty sitúa la autocreación en el núcleo de su identidad, manteniendo una relación específica con el vocabulario que utiliza para justificar sus propias creencias. Este vocabulario es denominado por Rorty como “léxico final”, ya que representa el límite más alejado que podemos alcanzar con el lenguaje. Dicho léxico está compuesto por palabras como “bueno”, “correcto” o “justo”, que, para el ironista, no pueden justificarse sin recurrir circularmente a sus convicciones individuales. No obstante, el ironista también suele dudar del léxico que emplea y advierte que, en palabras de Rorty, “su léxico no está más cerca de la realidad que otros”. Para el autor, el ironista de la sociedad liberal ideal presenta cualquier cosa como buena o mala a partir de su redescrición del léxico, al renunciar al intento de formular criterios ahistóricos para decidir entre los vocabularios existentes.

Ciertamente, se le podría objetar a Rorty que esta actitud ironista genera un debilitamiento de las cuestiones sociales. Sin embargo, para Rorty, el reconocimiento de esta actitud individual frente al mundo social no necesariamente debilita la convicción compartida que tenemos hacia una comunidad. Si ninguna creencia o convicción está exenta de la contingencia, reconocer esto no altera la fuerza de las propias convicciones. Al ironista de Rorty no le preocupa la ausencia de un fundamento seguro para sus creencias. Aunque no considera que su vocabulario revele la verdad o la realidad, esto no implica que su creencia sea menos digna o capaz de motivar la acción. Si bien la autocreación es uno de los objetivos de la sociedad liberal ideal, esto no significa que este deseo individual de autenticidad deba ser concebido como la meta social más importante. Por el contrario, el intento de Rorty de situar en el ámbito privado semejante deseo refleja su compromiso por limitar nuestra búsqueda de intereses personales que se alejan completamente de una actitud

política enfocada en brindar la mayor felicidad posible para todos. Así, el ironista de Rorty se sitúa frente a la sociedad como un “informante” de la moral que propicia lo que Rawls denomina “equilibrio reflexivo”. Este tipo de idea es un criterio práctico para la ciudadanía democrática mediante el cual los sujetos replantean continuamente su juicio sobre el sistema social en el que viven.

En una sociedad liberal así, la discusión de los asuntos públicos girará en torno a 1) cómo equilibrar las necesidades de paz, de bienestar y libertad cuando las condiciones exigen que una de esas metas sea sacrificada en favor de las otras, y 2) cómo igualar las oportunidades de creación de sí mismo y dejar entonces que las personas aprovechen o desaprovechen, por su propia decisión, esas oportunidades (Rorty, 1991, p.103).

Es evidente que la visión de la crítica literaria que Rorty defiende, como una reflexión sobre los deseos y creencias de las diversas culturas, es la tarea que debería asumir la filosofía que él propugna. Desde este punto de vista, dicha tarea garantiza, al menos en el ámbito de la moral y la política, que la reflexión interna de una comunidad no se cristalice en criterios dogmáticos. En cambio, permite que los valores individuales y políticos sean constantemente revisados y criticados por todos sus miembros. Pero, ¿cómo podríamos armonizar la ironía privada con la esperanza liberal, es decir, ser al mismo tiempo irónicos y liberales? La respuesta que Rorty ofrece gira en torno a la esperanza de un consenso que no esté más allá de la aspiración de la propia comunidad a la libertad. En este caso, la cohesión social es posibilitada por el reconocimiento de la organización social que considera indispensable dar a todos los miembros la posibilidad de crearse a sí mismos, garantizando así la paz y la prosperidad.

Hasta este punto, hemos explorado la propuesta política de Richard Rorty, centrada en una

cultura que prioriza ideales como la igualdad y la libertad para todos los miembros de la comunidad. Se trata de una sociedad liberal en la que la imagen de “nosotros mismos” está abierta a un diálogo constante entre individuos capaces de reconocer la contingencia de sus propias convicciones. En lo que sigue, consideramos las consecuencias morales de esta perspectiva.

2.3. Una ética sin obligaciones universales

Para finalizar la exposición de la propuesta democrática de Rorty, en este apartado nos centraremos en la discusión de los derechos humanos que el autor elabora a través de una visión renovada de la idea de solidaridad política. Algunos autores, como Kalpokas (2005), han sugerido que la idea de Rorty sobre la identidad moral del ironista liberal es análoga al hegelianismo naturalizado de la dignidad humana, entendida esta como una dignidad compartida dentro de un grupo con el cual una persona se identifica (p. 65). Sin embargo, esta premisa plantea una objeción crucial: ¿qué ocurre con aquellos que no forman parte de la comunidad a la que pertenecemos? Según el argumento de Rorty, ¿los que no están incluidos en nuestros límites conversacionales carecen de dignidad humana? Este desafío es importante para evaluar la visión moral y política del pragmatismo. Si la dignidad se basa en la pertenencia a una comunidad con la cual comparto creencias y valores, ¿podría interpretarse que quienes están fuera de esa comunidad no son considerados dignos en el mismo sentido?

En primer lugar, parece que, si nos atenemos exclusivamente a la concepción etnocéntrica esbozada hasta aquí, no tendríamos razones para considerar igualmente importante a aquellos que están fuera de nuestras comunidades. En este caso, Rorty tendría que ofrecernos algún tipo de criterio para ampliar los límites de nuestras propias comunidades sin abandonar el etnocentrismo. Ciertamente, Rorty (1991) abordó este punto de vista, al intentar mostrar que una concepción

etnocéntrica del liberalismo político puede cumplir con todos los compromisos morales que nuestra cultura requiere, sin recurrir a la metafísica (p.200). Según el autor, el etnocentrismo no implica un cierre total hacia la propia cultura. Desde esta perspectiva, la justificación moral se entiende menos como un respeto a esencias inmutables o principios universales y más como una lealtad a la comunidad de pertenencia. Rorty sostiene lo siguiente:

No hay un fundamento para esas lealtades y convicciones, salvo el hecho de que las creencias, deseos y emociones que las respaldan se solapan con muchos otros miembros del grupo con los que nos identificamos para fines de la deliberación política y mora (Rorty, 1991, p.213).

En este sentido, la argumentación presentada por Rorty busca abandonar completamente la noción de derechos humanos inalienables, ya que considera que tales apelaciones nos llevan a premisas trascendentales sin sentido. En lugar de un concepto inmutable de la esencia humana, Rorty sugiere que no existen principios que legitimen la posibilidad del reconocimiento de deberes intersubjetivos. Con esta afirmación, se enfrenta a la dificultad de precisar el sentido que tienen afirmaciones universales. En lugar de considerar que todos los seres humanos comparten un conjunto de derechos inherentes, Rorty argumenta que los derechos deben entenderse como construcciones sociales que emergen de nuestras interacciones y lealtades dentro de comunidades específicas.

Desde esta perspectiva, Rorty propone rechazar la noción de obligación moral y, en su lugar, fomentar la construcción de comunidades de confianza entre nosotros y otras comunidades. Argumenta que poseemos una capacidad humana compartida que nos permite reconocer nuestra propia experiencia de dolor y humillación. En su reflexión sobre la moralidad y la cultura, Rorty

se alinea con una corriente marginal de la ética moderna: la teoría de los sentimientos morales⁸. Busca restablecer el papel central de las emociones, tal como se enfatizó en la Ilustración temprana. En este marco, sostiene que la capacidad moral fundamental no se basa en la razón que identifica leyes universales ni en la habilidad de aplicar máximas a situaciones particulares. Para Rorty, la clave de la moralidad radica en la simpatía: “la capacidad de hacer nuestras las alegrías y las penas de los demás” (Rorty, 1991, p.200).

Además, la reflexión de Rorty sobre la ética no apunta a la elaboración de un nuevo sistema moral, sino que sugiere una serie de “movimientos” culturales o estrategias orientadas a transformar la cultura política y asegurar que las reivindicaciones de democracia, justicia social y derechos humanos avancen. Es en este sentido que la filósofa Chantal Mouffe (2000) entiende las propuestas de Rorty sobre la lucha cultural por la democracia y los derechos como “lo que se necesita para la creación de un ethos democrático” (p15). Se trata por tanto de la movilización de pasiones y sentimientos, de la multiplicación de prácticas, instituciones y juegos de lenguaje que proporcionen las condiciones de posibilidad de sujetos democráticos y de formas democráticas de voluntad.

Por otro lado, la perspectiva de Rorty sobre los derechos humanos y la solidaridad nos invita a repensar cómo fundamentamos nuestras obligaciones morales y éticas. Al desafiar la idea de derechos inalienables y enfatizar la importancia de la comunidad y la experiencia compartida, Rorty ofrece un marco que puede ser más flexible y adaptativo a las realidades contemporáneas. En lugar de buscar una verdad universal, nos anima a construir nuestras relaciones y compromisos

⁸ La visión moral defendida por Rorty tiene como corolario la teoría de los sentimientos morales de Annette Baier (1995). Para Baier, nuestro progreso moral consiste en una capacidad creciente para considerar las semejanzas entre los miembros de nuestra comunidad, reconociendo un tipo de “simpatía corregida” guiada por la confianza y no por la obligación moral.

desde un lugar de empatía y reconocimiento mutuo, lo que podría enriquecer nuestras concepciones de justicia y solidaridad en el mundo actual. En este contexto, Rorty sostiene que la investigación moral debe centrarse en la necesidad primordial de educación y edificación de las sociedades como respuesta a los desafíos éticos y políticos que plantea la historia. Este proceso implica una formación integral que cultive las capacidades y talentos de los seres humanos.

Este fomento del yo está vinculado a una tendencia a distanciarse de los objetivos individuales y a promover la apertura hacia el otro. En este contexto, Rorty propone un proyecto de actualización de una ética de las emociones morales, o más precisamente, de una ética de la simpatía dentro del *ethos* de las sociedades contemporáneas. En este caso, la pregunta central de la antropología “Qué es el hombre” y la pregunta central de la ética “Qué debemos hacer” solo adquieren relevancia, para Rorty (1991), ¿a través de la pregunta “Qué clase de mundo podemos dejarles a los miembros de nuestra comunidad política? No se trata tan solo de fundamentar nuestra imagen moral a través de una esencia humana privilegiada como la “razón”, sino de explorar un sentido de simpatía.

Para Rorty, la educación sentimental busca modificar el modo de sentir de los individuos, intentando recrear al ser humano como un ente emocional y moral. Sin embargo, dado que las emociones no solo existen a nivel individual, sino que también son fenómenos colectivos, esta tarea implica la formación de sentimientos en las sociedades, en la comunidad internacional y, a largo plazo, en la época misma. La educación sentimental se presenta como un proyecto cultural, histórico y político que pretende modelar la sensibilidad de las sociedades y de su tiempo. Así, para Rorty (1991), lo máximo a lo que la filosofía puede aspirar es a resumir nuestras intuiciones culturalmente determinadas con respecto a lo que es justo hacer en diversas situaciones (p.210).

3. Democracia radical: el pragmatismo en la deliberación de la política de izquierda

Los pragmatistas están seguros de que su propio vocabulario será superado y, desde su punto de vista, cuanto antes mejor [...] Lo que los vincula con los habitantes de la utopía que preveen no es la creencia de que el futuro hablará como ellos hablan, sino más bien la esperanza de que los seres humanos del futuro concebirán a Dewey como “uno de nosotros”, igual que nosotros hablamos de Rousseau como “uno de nosotros” (Rorty, 1996, p.296).

En el capítulo anterior, se analizó el contextualismo político de Rorty y su visión de la democracia liberal antiesencialista. Esto se llevó a cabo a partir de la crítica que este autor establece a la verdad. Se continuó con el análisis del tipo de relaciones pragmáticas que Rorty imagina para una sociedad política ideal, en la cual la justificación de las creencias se basa en el consenso generado como parte de un diálogo mutuo y amplio. Finalmente, se examinaron las consecuencias que esta visión política tiene para nuestra comprensión de la moral. Concluimos que la perspectiva etnocéntrica es relevante en la medida en que nos proporciona criterios iniciales para repensar la democracia de un modo distinto, como parte del proyecto de consolidar las instituciones sociales existentes y profundizar en ellas con otro tipo de relaciones políticas.

Ahora bien, el presente capítulo tiene como propósito relacionar esta perspectiva pragmática con la idea de democracia radical, destacando su relevancia en la discusión sobre el tema. A pesar de su esfuerzo por desligar la comprensión de los principios y las instituciones democráticas de una visión racionalista y trascendental, la perspectiva política de Rorty ha sido considerada insuficiente para entender la complejidad de las sociedades actuales. Esta crítica es sostenida por autores como Ernesto Laclau (1998) y Chantal Mouffe (2000), quienes argumentan que la utopía liberal propuesta por Rorty universaliza el modelo democrático del liberalismo estadounidense, privándonos de la noción de que la democracia es un proceso abierto y permanente.

En contraposición a esta interpretación de la obra de Rorty, sostenemos que sus premisas pragmáticas no conducen al tipo de liberalismo descrito por Laclau y Mouffe. Aunque es cierto que la obra de Rorty no se compromete con una visión radical en el sentido de abordar las raíces de los problemas teóricos, su perspectiva política comparte con la democracia radical de Laclau y Mouffe el objetivo de realizar efectivamente los ideales del liberalismo político. Sin embargo, a diferencia de estos autores, Rorty propone que este compromiso teórico se base más en las prácticas sociales contextuales de las comunidades políticas y en un tipo de educación sentimental, en lugar de en la búsqueda de fundamentos trascendentales para la sociedad.

3.1 Las dificultades del punto de vista posmarxista de la democracia radical

En *¿Qué es la democracia?* (2006), Alain Touraine sugiere que las sociedades democráticas liberales enfrentan un nuevo conjunto de dificultades teóricas y políticas sin precedentes, lo que las ha llevado a pensar que los regímenes democráticos son tan corrompibles como los autoritarios (p. 15). En efecto, tras haber creído en el triunfo definitivo del modelo liberal como encarnación del derecho y la razón universal, muchas sociedades occidentales se sienten desorientadas ante los conflictos culturales de nuestra época, que incluyen tensiones étnicas, religiosas e identitarias, así como la posibilidad del regreso del fascismo. Para Touraine, la desaparición de la oposición política entre totalitarismo y democracia es el resultado de una crítica implacable a la metafísica que ha dejado a las sociedades sin un fundamento claro para decidir entre instituciones deseables y no deseables. Esta sensación pesimista sobre el incumplimiento de la promesa de la democracia de instaurar una sociedad pacificada ha llevado a teóricos como Touraine a proclamarse *posdemocráticos*.

Una posición diferente se encuentra presente en la obra de Claude Lefort. Para Lefort

(1998), esta transformación simbólica de las democracias modernas no debe ser vista como un signo de debilitamiento político, sino como una nueva oportunidad para instituir indefinidamente los fundamentos de la democracia (p. 19). Según él, la imposibilidad de garantizar de manera definitiva la lucha política entre diferentes actores sociales nos confronta con una verdadera revolución democrática. En este caso, la novedad de la democracia moderna radica en que el principio democrático, según el cual el poder debe ser ejercido por el pueblo, vuelve a emerger dentro de un marco político liberal centrado en la libertad individual y los derechos humanos. Esta distinción entre los aspectos que adopta la forma moderna de la democracia sugiere que, para Lefort, cualquier perspectiva social y política debería considerar la articulación histórica entre la tradición liberal y la tradición democrática. Esta última afirmación resuena como el presupuesto principal de la propuesta teórica que Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (2000) han denominado democracia radical (p.290), la cual abordaremos a continuación.

En *Hegemonía y estrategia socialista* (2000), Laclau y Mouffe denuncian la incapacidad de los movimientos políticos de izquierda para hacer frente a las transformaciones culturales que atraviesan las sociedades contemporáneas a finales del siglo XX. Su crítica central sugiere que el problema de las democracias occidentales no radica en su incapacidad para llevar a cabo la revolución total proclamada por Marx, sino en que no han puesto en práctica los principios constitutivos de su propia tradición teórica: la libertad y la igualdad para todos. Para Laclau y Mouffe, la verdadera labor de los movimientos de izquierda es luchar por la implementación efectiva de las ideas políticas de la tradición liberal. Esto implica que solo es posible lograr importantes avances dentro de nuestras sociedades democráticas a través de un involucramiento crítico con las instituciones existentes. De esta manera, la radicalización de la democracia no es

otra cosa que el intento de llevar a cabo de una vez por todas los valores morales y políticos del liberalismo.

En este contexto, la inclusión del punto de vista liberal por encima del marxista no implica, en ningún sentido, el abandono de un proyecto materialista por parte de Laclau y Mouffe. Por el contrario, ambos autores rechazan el intento de trascender la historia de nuestras sociedades actuales, tal como lo propuso Marx en su búsqueda de una sociedad completamente reconciliada consigo misma. Este rechazo representa, según ellos, una “reformulación de la posición materialista de un modo mucho más radical de lo que a Marx le fue posible” (Laclau, 1998, p. 112). Ciertamente, la visión democrática de Laclau y Mouffe busca deconstruir la historia del marxismo al renunciar a la concepción de la sociedad como una totalidad.

En efecto, al poner en duda la teleología implícita en la teoría de Marx, el propio proyecto democrático que estos autores defienden queda desprovisto de criterios positivos que garanticen su implementación efectiva. Sin embargo, esto no representa ningún tipo de complejidad teórica para Laclau y Mouffe, puesto que ambos autores afirman que no hay nada natural ni inevitable en las luchas contra las relaciones de poder, ni en las formas que estas adoptarán. Oliver Marchart (2009) sugiere que semejante movimiento intelectual de Laclau y Mouffe, que transita del marxismo a la crítica liberal, puede ser categorizado como posfundacional. Esto se debe a que, para los autores, la dimensión de la justificación de las creencias a partir de verdades últimas no desaparece, sino que opera de manera negativa. Laclau denomina a este tipo de visión ontológica de la política como una perspectiva *cuasi-trascendental*.

En este contexto, el único fundamento sobre el cual podríamos construir nuestros intentos de fijar el campo social o de generar un consenso político es simplemente un abismo ontológico

que separa nuestras actuales formas de articulación colectiva de un tipo de apertura esencial imposible de erradicar debido a que, como afirma Laclau (2005), “la vaguedad y la indeterminación [...] están inscriptas en la realidad social como tal” (p.76). Esto implica que la objetividad es solo una parte dentro de un proceso doble de articulación y rearticulación de las creencias. Desde esta perspectiva, el intento por radicalizar la democracia liberal se encuentra en una encrucijada metafísica que moviliza la discusión de las creencias y los intereses colectivos a una discusión constante como por el intento de llenar el lugar vacío del ser. En otras palabras, la contingencia no se considera para estos autores simplemente como un hecho empírico, sino como algo constitutivo.

Por supuesto, aquí podemos plantear algunas objeciones a la descripción que Laclau y Mouffe ofrecen de la democracia. ¿Realmente ayuda a explicar la existencia de relaciones políticas específicas la referencia a las complejidades internas de los conceptos? ¿No es la apelación a una diferencia ontológica entre momentos de acción política una premisa metafísica que intenta establecer criterios teóricos para determinar qué es cognitiva y políticamente relevante? El papel del campo ilimitado de definiciones y significados políticos que Laclau y Mouffe proponen es interesante, pero no queda claro si, al postular una inconmensurabilidad del lenguaje como el lugar vacío del poder político, estamos aplicando teorías a un contexto social o descubriendo la verdadera naturaleza de la política. Como ha señalado Judith Butler (2009) este enfoque separa el análisis formal del lenguaje de su sintaxis y semántica cultural, intentando revelar el funcionamiento interno de lógicas sociales.

Además, esta premisa ontológica sugiere que lo que se describe como parte de la estructura lógica del campo social también se aplica a todos los que participan en esa comunidad política,

donde las formaciones individuales se convierten en meras instancias de una verdad más general y no contextual sobre el lenguaje. Si concebimos la política de esta manera, como un lugar “vacío” que puede ser llenado con cualquier contenido posible, parece necesario postular la existencia de algo externo a la política que socave los intereses liberales que tanto Laclau como Mouffe buscan radicalizar.

Hasta este punto, hemos presentado la imagen de la democracia radical que Laclau y Mouffe proponen como central en la renovación de las discusiones políticas de izquierda contemporáneas. Hemos observado que gran parte de su visión sobre lo que significa “radical” se traduce en una democracia pluralista que adopta el compromiso de realizar los principios teóricos del liberalismo político: justicia e igualdad para todos. Sin embargo, la dificultad inherente en la argumentación de Laclau y Mouffe radica en su intento de definir la política como un campo paradójicamente indeterminado, adoptando un enfoque trascendental para describir ese “lugar vacío” que mencionan.

Este enfoque ha sido criticado por Rorty (1991), quien lo considera un exceso de teorización relevante solo para quienes se interesan en la teoría filosófica o el psicoanálisis, pero no en la política. Según él, “es más plausible describir las decisiones políticas como lo hacemos normalmente, como el resultado de la deliberación” (p. 139). Esto sugiere que, para adoptar una perspectiva pragmática sobre la democracia radical, es esencial abandonar conceptos como el de “fundamento vacío”. Para abordar esta tarea, expondremos las razones por las cuales las críticas de Laclau al pragmatismo de Rorty revelan las dificultades de implementar el proyecto de democracia radical tal como lo concibe Laclau, más que simplemente señalar la incompatibilidad entre sus ideas y las de Rorty. Además, exploraremos cómo las dificultades que enfrentan Laclau

y Mouffe al intentar radicalizar los principios liberales de la democracia están vinculadas a su adopción del deconstructivismo derridiano. Rorty ha llevado a cabo una discusión fructífera sobre el pensamiento de Derrida, lo que nos permitirá puntualizar los argumentos que sugieren que las ideas de la deconstrucción adoptan un enfoque trascendental. Si este enfoque se aplica a la política, presenta las dificultades antes mencionadas.

3.2 El significado del pragmatismo: una respuesta a Laclau

En *Deconstrucción y pragmatismo* (1998), Ernesto Laclau cuestiona de manera contundente la obra de Rorty, poniendo en entredicho la relevancia teórica de este autor para comprender la radicalidad en el campo político. Las críticas de Laclau se centran en dos aspectos importantes: 1. Al vincular su enfoque liberal con el pragmatismo, Rorty corre el riesgo de no reconocer adecuadamente que el pragmatismo no conduce necesariamente al liberalismo; 2. Dado que la vida social, según las premisas pragmáticas de Rorty, requiere la constante creación de nuevos léxicos y vocabularios, no hay suficiente justificación para excluir los léxicos individuales del ámbito político, lo que establece una distinción entre los intereses del ironista privado y la esperanza pública (p.130).

En el primer caso, la crítica de Laclau desafía uno de los postulados centrales de Rorty, que establece la prioridad de la democracia sobre la filosofía en el ámbito político. El problema con la primera crítica de Laclau es que no parece reconocer que Rorty proporciona un amplio espacio para el cuestionamiento social dentro de nuestra pertenencia a la comunidad, lo que permite cuestionar los valores establecidos. Como hemos señalado a lo largo de la investigación, el núcleo del pragmatismo de Rorty se basa en el rechazo a cualquier autoridad que trascienda el acuerdo humano. Como él mismo escribe, el pragmatismo “es la doctrina de que no existen

restricciones a la investigación, salvo las conversacionales; no hay restricciones generales derivadas de la naturaleza de los objetos, de la mente o del lenguaje”. Este pragmatismo puede entenderse de dos maneras: en un sentido filosófico estrecho, representa un ataque al “fundacionalismo”, es decir, la creencia en una realidad independiente de nuestros intentos de comprenderla. En un sentido más amplio y romántico, se presenta como la culminación de una narrativa en la que la humanidad va dejando de lado las fuentes no humanas de autoridad y comienza a respetar únicamente los acuerdos humanos alcanzados de manera libre.

En segundo lugar, la idea de que Rorty fundamenta la política en el liberalismo estadounidense es evidentemente errónea, ya que asume la existencia de un consenso único y acordado en todas las comunidades. La afirmación de que las disputas deben resolverse a través de la convención o el consenso plantea, como señalamos en el capítulo anterior, la cuestión de cuáles convenciones o consensos son pertinentes. Sin embargo, la respuesta a esta pregunta no apela a fundamentos trascendentales, sino a la imposibilidad de superar nuestra propia perspectiva del mundo en busca de un punto de vista neutral.

A diferencia de la perspectiva de Laclau (1994), que sostiene que “el lugar de lo universal es un lugar vacío” (p. 58), Rorty ofrece una explicación de la crítica social que es mucho más contextual. En su enfoque, la afirmación de una objetividad no depende de un lugar imposible, sino del hecho de que la mayoría de nosotros pertenecemos a múltiples comunidades. Así, la crítica no se basa en desprenderse de esos vínculos, sino en adoptar la perspectiva de otra situación. Para que el consenso sea alcanzable, es esencial llegar primero a un acuerdo sobre el lenguaje utilizado (Rorty, 1991, p45).

La necesidad de establecer juicios acordados dentro de una comunidad es crucial. En este sentido, Rorty adopta una perspectiva wittgensteiniana, sugiriendo que los procedimientos existen únicamente como conjuntos de prácticas sociales, fundamentadas en formas específicas de individualidad e identidad que facilitan la adhesión a esos puntos de vista. Seguimos procedimientos aceptados porque se basan en formas de vida compartidas; no obstante, estos no deben ser interpretados como fundamentos teóricos destinados a su aplicación contextual.

Desde esta perspectiva, los críticos sociales deben protestar en nombre de la sociedad contra aquellos aspectos que no son coherentes con su autoimagen democrática. Al formular sus críticas, no deben limitarse a describir cómo se hacen las cosas, sino a expresar sus esperanzas para el futuro. En este sentido, Rorty (1991) argumenta que solo podemos llevar a cabo proyectos individuales en una sociedad que respete las creencias de sus conciudadanos (p.116). Así, si estos filósofos buscan la autonomía, es decir, liberarse de la tradición que los ha moldeado, como parece ser el caso de Nietzsche y Foucault, el liberalismo les garantiza que nada externo lo impedirá

Sin embargo, si su intención es ofrecer redescriptiones del ámbito público que amenazan la continuidad del liberalismo, entonces esos impulsos deben ser moderados para preservar la autoimagen de la comunidad política. Una vez más, la primacía de la democracia sobre la filosofía responde a las críticas de Laclau. Quien aspire a ser un filósofo pragmático debe hacerlo dentro del marco de una democracia constitucional (Daguerre, 2002, p93). Esto no sucede porque los léxicos políticos estén excluidos de todo movimiento revolucionario por alguna cualidad mística (como sugiere Laclau), sino porque quienes los utilizan no están dispuestos a considerar redescriptiones que amenacen su posición.

En este contexto, Rorty (1991) define al liberal como aquella persona que considera lo más atroz cometer actos de crueldad. Así, la libertad y la solidaridad constituyen los pilares del liberalismo (p.208). La democracia, entendida en términos de libertad de expresión y oportunidades para participar en el proceso político, es la única forma de frenar la crueldad en las instituciones sociales. Ahora bien, ¿cómo podemos entender el papel de la filosofía en este contexto? En una sociedad liberal como la que plantea Rorty, se rechaza cualquier búsqueda de fundamentos filosóficos, ya que esto implicaría un orden natural de temas y argumentos que antecede a la confrontación entre viejos y nuevos léxicos, lo cual invalidaría los resultados políticos. Desde esta perspectiva, aunque el pragmatismo no establece las bases de la democracia liberal, sí la apoya al reconocer la falta de fundamentos que la sustentan (Daguerre, 2002, p93).

Al analizar las diversas líneas de pensamiento de Rorty, se puede argumentar que la segunda crítica de Laclau carece de fundamento, dado que el compromiso que Rorty otorga a la democracia desactiva esta objeción. Por el contrario, al exponer los principales abordajes políticos de este filósofo, la perspectiva de Laclau se vuelve difícil de entender y se manifiesta como un intento por buscar fundamentos epistemológicos para la comprensión política. A continuación, argumentaremos por qué la visión pragmática de Rorty se alinea de manera más pertinente con el intento de radicalizar la democracia, en el sentido que hemos insistido del término “radical”: Libertad e igualdad para todos.

3.3 Pragmatismo y deconstrucción: el lugar de la democracia radical

Como mencionamos en el primer apartado, el intento de Laclau y Mouffe de implementar los principios políticos del liberalismo enfrenta una dificultad adicional, ya que su análisis filosófico se plantea como una indagación de la lógica subyacente a lo social. Argumentamos que esta perspectiva tiene poco que aportar a la política si nuestro objetivo es aplicar de manera efectiva

los principios del liberalismo en situaciones concretas de sufrimiento o crueldad. En este sentido, la dificultad radica, a nuestro juicio, en la conexión entre su democracia radical y la deconstrucción de Derrida. A continuación, presentaremos las razones por las cuales Rorty descarta esta perspectiva en favor del pragmatismo, y exploraremos qué implicaciones tendría para la democracia radical el llevar a cabo este mismo movimiento de rechazo.

En *Contingencia, ironía y solidaridad*, Rorty ofrece una imagen de la obra de Derrida que está relacionada con lo que él denomina ironista privado. Para Rorty, el gran tema de la filosofía derridiana es la imposibilidad del cierre. En este caso, parece que la intención de Derrida es dejar al descubierto que siempre hay algo que se queda por fuera en nuestros intentos de definir los contornos teóricos de los textos filosóficos. Siempre hay un suplemento, un margen, un espacio que forma las condiciones de inteligibilidad de la propia filosofía. Así, Derrida (1977) quiere hacernos conscientes del hecho de que en este espacio excluido es posible pensar una escritura que subvierte absolutamente toda la dialéctica, la metafísica y la ontología. Demostrando al mismo tiempo lo que esta historia del pensamiento ha sido capaz de disimular y prohibir.

A este respecto, Rorty identifica un doble desafío en dicho proyecto. En la medida en que Derrida intenta proporcionar argumentos a favor de premisas como “la escritura es anterior al habla” o “los textos se deconstruyen a sí mismos”, traiciona su intento de abandonar la metafísica (Rorty, 1993). Esto lo deja en un callejón sin salida: En este caso, no podríamos hablar de filosofía, ya que la literatura emergería como el único lugar que revela lo excluido en los textos filosóficos. Si así fuera, el objetivo de Derrida sería mostrar la imagen de la literatura una vez liberada de la filosofía. Sin embargo, esto llevaría a que la literatura no conectara con nada, careciendo de objeto y tema, y se convertiría en mero sinsentido. Por el contrario, si el objetivo de Derrida es ofrecer

una sátira filosófica utilizando las propias nociones metafísicas, produciría un cierre teórico igual al que pretende combatir. Rorty concluye: “uno interpreta lo que ha dicho la tradición, o bien no, y entonces se encuentra ignorando a la filosofía y siendo ignorado por ella” (Rorty, 1993, p. 140).

Para escapar de semejante problema, Derrida (1977) establece la distinción entre conexiones inferenciales entre enunciados y asociaciones no inferenciales, es decir, las conexiones que dan a las palabras su significado y las asociaciones que no dependen de ningún uso específico de las palabras (p.44). En este sentido, Rorty argumenta que el movimiento llevado a cabo por Derrida intenta establecer una comparación entre la filosofía como disciplina teórica y la literatura como el lugar privilegiado de oposición a esta. No obstante, Rorty sugiere que la búsqueda de un nuevo vocabulario, al estilo de Derrida, no se trata de escapar de la filosofía y confrontar lo que esta ha ocultado, sino simplemente de reentramar nuestra red de usos lingüísticos. Para este autor, un filósofo no puede oponerse a la totalización y, al mismo tiempo, insistir en que las posibilidades de recontextualización son ilimitadas, ofreciendo argumentos trascendentales. ¿Cómo podría esperar aprehender las condiciones de posibilidad de todos los contextos posibles? ¿En qué contexto se situaría la infinitud de contextos?

Desde el punto de vista de Rorty, los dilemas en contra de Derrida solo adquieren relevancia teórica cuando pensamos en sus motivos para llevar a cabo este tipo de proyecto intelectual, es decir, como alguien que busca crear una imagen de sí mismo como filósofo. Pero de nada nos sirve discutir acerca de si sus motivos son o no relevantes para la indagación política, porque la respuesta es que no lo es en lo absoluto. En una nota al pie de página, Rorty afirma lo siguiente:

Derrida ha inspirado una gran cantidad de recontextualizaciones ingeniosas, y en ocasiones eficaz, en favor de fines menos borrosos, por ejemplo, la superación del patriarcado y otras

formas de opresión sociopolítica. Pero creo que los intentos de asociar semejante opresión con el *logocentrismo* debilitan en vez de fortalecer los esfuerzos [...] Cuanto más se entiende se vuelve más vago y menos temible (Rorty, 1993, p158).

Esta crítica puede extenderse al proyecto de democracia radical de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Si bien su enfoque ha sido fundamental al concebir la revolución democrática contemporánea como un esfuerzo por realizar los principios liberales de justicia e igualdad, el camino que proponen para llevar a cabo estos principios adopta lo que Rorty denomina “el ojo de Dios”. Este punto de vista intenta esclarecer el funcionamiento de las acciones sociales a través de la indagación de su lógica subyacente, lo que puede resultar en un análisis que pierde de vista las experiencias concretas. Laclau y Mouffe se apoyan en conceptos derridianos como el “exterior constitutivo” o la “*différance*”, afirmando que su proyecto puede desentrañar la complejidad de la política contemporánea.

En las obras de Laclau encontramos afirmaciones del siguiente tipo: “la distinción entre lo social y lo político es, por consiguiente, ontológicamente constitutiva de las relaciones sociales” (Laclau 1999, p.35). Pero, ¿qué podríamos entender aquí por “lo social” y “lo político”? En este mismo texto, Laclau (1996) define lo político como el momento de institución de la sociedad, y la política como “los actos de institución política” (p.47). Por supuesto, este tipo de vocabulario anuncia algo respecto de la tendencia trascendental implícita en su concepción del orden social y la política. Lo que Laclau no cuestiona es la propia creencia de que la indagación estrictamente teórica pueda tener algún tipo de importancia práctica al formular una multiplicación de los vocabularios políticos existentes. Como hemos visto a lo largo de esta investigación, Rorty nos

presenta una imagen crítica de la realidad en donde parece difícil, incluso a nivel conceptual, mantener la separación entre lo trascendental y lo social.

En *Verdad y progreso* (2000), Rorty afirma que una de las grandes contribuciones del pragmatismo es sostener que toda diferencia, por más teórica que sea, carece de sentido para nuestros fines políticos si no implica una diferencia en la práctica (p. 105). Si adoptamos este punto de vista, podríamos preguntarle a Laclau y a Mouffe si nuestras reflexiones como filósofos sobre la diferencia ontológica del ser, o sobre la negatividad y la exclusión como principios de inteligibilidad, suponen algo que debemos considerar relevante al abordar cuestiones controversiales como, por ejemplo, la ayuda humanitaria. Este tipo de problematización sobre la relevancia de las teorías filosóficas para nuestras deliberaciones políticas no significa que estemos adoptando un punto de vista anti-intelectual. Por el contrario, solo sugiere que no podemos decidir por anticipado que criterios considerar como intuitivamente obvios acerca de nuestras prácticas.

Sin duda, Laclau (1990) parece estar en lo cierto al afirmar que “la estructura relacional o diferencial del lenguaje caracteriza todas las estructuras significativas” (p.124), únicamente en el sentido en que podríamos considerar, junto a Wittgenstein (1988), que el significado de una palabra es su uso en el lenguaje y que las palabras adquieren su uso a partir de la posibilidad de ser contrastadas con otros términos. Pero, esto no nos lleva a suponer, como piensa Laclau, que nuestras prácticas se volverán más o menos inteligibles si describimos de otra manera lo que estamos haciendo. En este caso, parece que no podemos afirmar con Laclau que existe una ruptura primaria que inaugura y desestabiliza la realidad social sin suponer, al mismo, que este tipo de descripciones funcionan como fundamentos epistemológicos.

Hacemos este tipo de excursión por las ideas de Laclau y Mouffe no para sugerir que su proyecto teórico está errado o que no es capaz de mostrar cómo son las cosas “en realidad”. Semejante afirmación no hará otra cosa que invertir los términos de esta discusión. Lo que tratamos de afirmar es que el esfuerzo por recuperar y reelaborar una teoría de la democracia radical para nuestra época no demanda únicamente, como sugieren ambos autores, una distancia crítica de nuestras actuales formas de ver el mundo, sino también una cautela para no dejarnos llevar por las grandes reflexiones acerca de la naturaleza intrínseca del mundo, oculta a simple vista.

Desde un punto de vista pragmático, las afirmaciones sobre la verdad y la rectitud se refieren a una concepción historicista. Como señala Rorty, son “expresiones de satisfacción por haber encontrado una solución a un problema: un problema que algún día puede parecer obsoleto, y una satisfacción que algún día puede parecer fuera de lugar” (Rorty, 1983, p.28). De igual manera, las instituciones democráticas no se justifican como expresiones de racionalidad o como la aplicación de principios morales, ni mucho menos por expresiones heurísticas que nos muestran la sistematicidad intrínseca del mundo. Más bien, reflejan la idea de que los ciudadanos no necesitan considerar como autoritativo nada que no sea un libre consenso entre una variedad tan diversa de ciudadanos como sea posible producir.

Las descripciones formalistas de las estructuras *a priori* de la articulación política que ofrecen Laclau y Mouffe (2000) tiende a imaginar nuestras prácticas como anécdotas de algo presocial que habilitan su inteligibilidad. Sin embargo, no logramos ver qué tipo de relevancia tienen estas consideraciones, más allá de un ejercicio imaginativo que, como Rorty sugiere (1991), hacen parte del trabajo ironista de los filósofos. La filosofía no está mejor equipada que cualquier otra disciplina para orientar nuestras prácticas hacia caminos más elevados de conciencia. En este

caso, la labor filosófica es mucho más terapéutica que cognoscitiva, y si queremos que tenga alguna relevancia para la política debemos dejar de buscar los fundamentos de la realidad y enfocarnos en lo que Rorty (1991) denomina “educación sentimental” (p.200).

Rorty sugiere que “lograr nuestro país” significa forjar una identidad moral que no esté determinada por ninguna autoridad externa, al igual que avanzar en el mundo natural o social requiere renunciar a la autoridad de la epistemología. En este sentido, logramos nuestro país en la medida en que cumplimos las promesas y las oportunidades que nos ofrece. Nuestro carácter y nuestra historia nos disponen a ello, y lo logramos nosotros mismos en relación con nuestro futuro. Sin embargo, es importante destacar que el país que logramos es un futuro que se hace posible sobre la base de las opciones abiertas por su pasado. Este punto de vista difiere del de Laclau, para quien el futuro se revela como parte de la ontología del mundo.

Ante la pregunta de qué país somos y qué deberíamos intentar alcanzar, Rorty sostiene que no tiene sentido justificar una respuesta en lugar de otra. En cambio, afirma: “Nadie sabe lo que sería intentar ser objetivo al decidir qué es realmente el propio país, qué significa realmente su historia, así como tampoco al responder a la pregunta de quién es uno realmente y qué significa su pasado individual” (1991, p.11). Si bien sostiene que un libre consenso entre la mayor variedad posible de ciudadanos puede ayudar a evitar divisiones de clase y casta, niega la necesidad de fundamentar esta comprensión de nuestras posibilidades. A diferencia de la perspectiva deconstructivista de Laclau y Mouffe, para Rorty “todo lo que se puede decir en su defensa es que produciría menos sufrimiento innecesario que cualquier otro, y que es el mejor medio para un fin determinado: la creación de una mayor diversidad de individuos, más imaginativos y audaces” (Rorty, 1991, p.200).

Desde esta perspectiva, es crucial que la democracia radical se enfoque en el diálogo y en la construcción de un vocabulario común. Esto permitirá a las comunidades políticas avanzar en sus compromisos éticos, priorizando la negociación constante de creencias y valores. En lugar de buscar fundamentos trascendentales o teorías universales, el desafío radica en facilitar el intercambio y la colaboración entre diversos grupos, fomentando un espacio donde se escuchen y validen las experiencias de todos. Reconocer que la política debe ser un reflejo de las narrativas vividas evita caer en un discurso que, al ser excesivamente teórico, se convierte en un ejercicio académico desconectado de las realidades que enfrenta la ciudadanía. A nuestro juicio, la aspiración utópica planteada por Rorty constituye la misma premisa radical planteada por Laclau y Mouffe como parte del proyecto de alcanzar una democracia más igualitaria y plural.

Sin duda, si somos coherentes con los principios mismos de la crítica que cada uno de estos autores plantean, parece que nuestro compromiso teórico y práctico no tiene otro tipo de criterios y objetivos más que extender los límites de la propia comunidad a través de prácticas puntuales, y no apelando al futuro. Como ha señalado Rorty, la creación de formas democráticas de individualidad depende de la identificación con los valores de una comunidad política, un proceso complejo que se desarrolla a través de un variado conjunto de prácticas y discursos. Un enfoque como el de Rorty podría desempeñar un papel importante en la promoción de los valores democráticos, centrando su atención en las condiciones que permiten un consenso democrático. Su énfasis en los límites del proceso de justificación, fuera de toda situación contextual, representa un punto de partida significativo para elaborar una alternativa vigente al modelo de democracia radical.

Conclusión

En esta monografía hemos abordado temas tan diversos como la justificación de las creencias, la idea del lenguaje como práctica social y la relevancia del concepto de verdad para la política democrática. A lo largo del texto, hemos visto cómo todos estos temas se relacionan en la medida en que proponen una perspectiva de la filosofía y la práctica política que se centra menos en la búsqueda de criterios teóricos que describan la naturaleza de las cosas, y más en la conveniencia de nuestras propias creencias y deseos como sujetos capaces de acción y lenguaje. Dentro de esta perspectiva, el análisis detallado de las principales fortalezas y dificultades de la teoría pragmática del filósofo Richard Rorty nos ofreció, por un lado, un punto de partida relevante para pensar una nueva imagen de la democracia. Por el otro, nos permitió evaluar la relevancia de su enfoque para la discusión actual acerca de la democracia radical, al reconocer que la manera más relevante para llevar a cabo la tarea que este proyecto requiere es a través de un enfoque pragmático de la política.

Ahora bien, en el primer capítulo se analizó la crítica de Rorty a los principales presupuestos de la epistemología moderna. Esta crítica sostiene que, a partir de los siglos XVII y XVIII, hemos estado reflexionando sobre una imagen de nosotros mismos como sujetos cognoscentes que es insostenible y problemática. Se presentó así una imagen alternativa de la búsqueda del conocimiento y la verdad, enfocada en las prácticas conjuntas dentro de una comunidad política. Ello nos permitió concluir que: 1. El pragmatismo de Rorty abandona cualquier tipo de explicación del conocimiento más allá de nuestras creencias compartidas; y 2. Esta perspectiva es relevante para cualquier análisis político interesado en los patrones y estándares que utilizamos para justificar nuestras creencias.

En el segundo capítulo, abordamos las principales consecuencias políticas de la crítica de Rorty mencionada anteriormente. Se mostró que la idea desarrollada por este autor acerca del conocimiento como una cuestión de diálogo y creencias compartidas es fundamental para una visión de la democracia en términos antiesencialistas. Desde esta perspectiva, la política se enfoca en el intento de extender lo más posible la igualdad y la justicia a todos, sin abandonar los límites contextuales de nuestra propia comunidad. Esto nos permitió dirigir nuestra búsqueda de criterios morales compartidos hacia lo que Rorty (1991) denomina "solidaridad" y "educación sentimental". Estas dos nociones son estrategias prácticas diseñadas para persuadir a grupos cada vez mayores de individuos a ampliar la gama de sus compromisos morales y políticos hacia los demás.

Para finalizar, en el tercer capítulo se introdujo el debate contemporáneo sobre la democracia radical. Destacamos su relevancia para la comprensión de la política actual, así como sus principales limitaciones a la hora de llevar a cabo su compromiso fundamental: justicia e igualdad para todos. Reconocimos que la propuesta pragmática de Rorty, desarrollada en los capítulos anteriores, tiene mucho que aportar a esta perspectiva política, a pesar de no haberse referido a ella de forma explícita. Con ello, se concluyó que, en lugar de buscar fundamentos trascendentales o teorías universales, el desafío de las visiones democráticas actuales radica en facilitar el intercambio y la colaboración entre diversos grupos, fomentando prácticas y discursos alternativos.

Una de las cuestiones que quedan abiertas tiene que ver con el desarrollo de prácticas alternativas para el crecimiento de las comunidades sociales. ¿Corresponde al filósofo asumir el papel de mediador práctico? ¿O, más bien, debe limitarse, como sugiere Rorty, a ser simplemente un emisario privado de sus creencias? Este podría ser el motivo para una futura investigación.

Referencias Bibliográficas

Apel, K. (1985). *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus.

Avakian, B. (2016). *El nuevo comunismo*. Chicago: Insight Press

Baier, A. (1995). *Moral prejudices: essays on ethics*. Cambridge: Harvard University Press

Berlin, I. (1999). *The first and the last*. New York: Review Books.

Butler, J. (2009). *Lenguaje, Poder, identidad*. Madrid: Editorial síntesis.

Davidson, D. (1984). *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford: Oxford University Press

Daguerre, M. (2002). Democracia y pragmatismo en la obra de Richard Rorty. *Revista de filosofía y teoría política*, (34), 93-99.

<https://www.rfytp.fahce.unlp.edu.ar/article/view/RfYTPn34a12>

Derrida, J. (1977). *Posiciones*. Buenos Aires: Pre-textos.

Habermas, J. (1999). *La teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción social y racionalización de la acción social*. Buenos Aires: Taurus.

Kalpokas, D. (2005). *Richard Rorty y la superación pragmática de la epistemología*. Buenos Aires: Del Signo.

Laclau, E. & Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

Laclau, E. (1990). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva visión.

Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Lefort, C. (2004). *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Barcelona: Antrophos Editorial.
- Marchat, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Argentina: Fondo de cultura económica.
- Mouffe, C. (2000). *La paradoja democrática*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Nagel, T. (1996). *Una visión de ningún lugar*. México: Fondo de cultura económica.
- Putnam, H. (1981). *Mente, lenguaje y realidad*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Rorty, R. (1982). *Consecuencias del pragmatismo*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Rorty, R. (1983). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Rorty, R. (1985). Epistemological Behaviorism and De-transcendentalization of Analytic Philosophy. *Hermeneutics and praxis*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Rorty, R. (1990). *El giro lingüístico. Dificultades metafilosóficas de la filosofía lingüística*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Rorty, R. (1991a). *Contingencia, ironía, solidaridad*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Rorty, R. (1991b). *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Rorty, R. (1996). *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona: Paidós
- Rorty, R. (2000). *Verdad y progreso: escritos filosóficos 3*. Barcelona: Paidós
- Rorty, R. (2005). *Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía*. Madrid: Trota.

Rorty, R. & Habermas, J. (2007). *¿Validez universal o justificación?* Buenos Aires: Amorrortu.

Russell, B. (1905). On denoting. *Mind, new series*, 14(56), 479-496.

<https://www.jstor.org/stable/2248381?origin=JSTOR-pdf>

Searle, J. (1992). *Intencionalidad, Un ensayo en la filosofía de la mente*. Madrid: Editorial Tecnos.

Sellars, W. (2000). *Empirismo y filosofía de la mente*. Madrid: Editora Vozes.

Taylor, C. (1997). *Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Madrid: Ediciones Paidós.

Touraine, A. (2006). *¿Qué es la democracia?* Argentina: Fondo de cultura económica.

Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Editorial Crítica.

Ryle, G. (2009). *El concepto de lo mental*. New York: Barnes & Noble.