

La apuesta filosófica por la polémica

(Entrevista a Richard Rorty)

JAUME TRAVAL

Pregunta. El año pasado apareció su último libro, *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to his Critics* (1995). ¿De qué se trata?

Respuesta. No es un libro muy interesante. Simplemente son más respuestas a mis críticos. En su mayor parte recoge las opiniones de quienes sostienen que no entiendo correctamente ni a Dewey ni a Davidson. Consiste principalmente en argumentos acerca de cómo interpretar a ambos autores. Se aborda también alguna polémica de tipo más general, pero en su mayoría se trata de críticos que afirman que el pragmatismo de Dewey no es lo mismo que el pragmatismo de Rorty y que debo dejar de reclamarme como su heredero.

P. En todos sus escritos sostiene que la filosofía debe abandonar su ansia de fundamentos para convertirse en una interminable tarea redescriptiva —especialmente me gusta su manera de expresarlo en la Introducción de *Philosophical Papers I*, cuando afirma que no debemos buscar levas celestes sino tan sólo andamiajes—. ¿Es ésta la razón de su gusto por el intercambio y la polémica intelectuales (y, también, de sus cursos y conferencias por todo el mundo)? Quiero decir, ¿sus discusiones con los filósofos contemporáneos se basan en la misma estrategia de confrontar las figuras filosóficas del pasado: para levantar su propio andamiaje?

R. Me gusta la polémica. Hay gente polémica por naturaleza y yo lo soy. Me agrada criticar a los otros, de manera que no es tanto una cuestión de levantar andamiajes como de entrar en debate. Creo que la razón por la que he pasado tanto tiempo en países extranjeros es porque la filosofía en inglés resulta de miras bastante estrechas y está aislada de la mayor parte del mundo filosófico. Siempre he sido consciente de que trabajar sólo dentro de la filosofía anglosajona supone perderse muchas cosas. Encuentro que Europa es más interesante que Norteamérica porque los filósofos hablan sobre temas diferentes. Paso mucho tiempo en Europa principalmente por esta razón. Con los filósofos norteamericanos no se puede hablar sobre Nietzsche o Heidegger o Hegel. Los norteamericanos que leen lo que yo escribo no son normalmente profesores de filosofía; en los Estados Unidos y en Gran Bretaña son profesores de otra cosa, quizá de política o de literatura.

P. Sus opiniones sobre la filosofía norteamericana son bien conocidas y apreciadas. ¿Podría explicarnos, brevemente, cuáles han sido las repercusiones de su redescrición del panorama filosófico norteamericano en ese mismo panorama (y especialmente el resurgir del pragmatismo que allí está teniendo lugar ahora)?

R. No estoy muy seguro de que haya un resurgir del pragmatismo. Gente como Putnam y yo mismo nos autodenominamos pragmatistas, pero los profesores de filosofía en Norteamérica no nos toman muy en serio. Somos unas figuras marginales. La mayoría de los profesores de filosofía creen que el pragmatismo es todavía demasiado radical y poco profesional. Pero esto puede cambiar. Es difícil saberlo. Por ejemplo, los nuevos libros de Brandom y McDowell pueden, quizá, modificar la situación.* En especial, el libro de Brandom es profundamente pragmatista, pero también extremadamente técnico y muy profesional. Así que quizá Brandom suponga un cambio.

P. He tomado la expresión «resurgir del pragmatismo» del título de un artículo de Bernstein.

R. Sí, pero me parece demasiado optimista.

P. Nos gustaría preguntarle especialmente por dos figuras del pasado. La primera de ellas es Darwin. Podemos percibir una creciente importancia y uso de Darwin o —mejor— de un vocabulario darwinista en sus obras. ¿Es el equilibrio entre azar y necesidad lo que le seduce?

R. No, se trata más bien de que sólo después de Darwin la gente llegó a ser capaz de entender la naturaleza y la cultura, el mundo natural y el mundo cultural como algo continuo. Antes de Darwin, la idea platónica de que había un mundo animal inferior y un mundo espiritual superior era abrumadoramente dominante. Era imposible prescindir de esa partición. Creo que los últimos ciento cincuenta años de convergencia con Darwin han representado un proceso que conduce a rechazar esta distinción entre nuestro yo animal y nuestro yo espiritual.

P. ¿Y respecto al papel que el azar juega tanto en la teoría darwinista como en su propuesta epistemológica y política?

R. Además de hacer posible la superación de los tradicionales dualismos griegos, Darwin nos proporciona una útil metáfora para la cultura: la evolución cultural procede por adaptación arbitraria de mutaciones azarosas. Y de ahí surge un completo conjunto complementario de metáforas, como las que Daniel Dennet utiliza en sus libros. Destacaría, pues, estas dos contribuciones por separado.

P. El segundo es Hume. También hemos notado una progresión en el tratamiento que hace de él. Desde su artículo «Should Hume be answered or bypassed?» (1986), donde argumenta a favor de dejarlo a un lado; hasta, por ejemplo, algunos momentos en «L'espoir au lieu

* R. Brandom, *Making It Explicit*, Harvard University Press, 1994; J. McDowell, *Mind and World*, 1994.

du savoir» (1995), cuando, siguiendo la lectura de Baier, escoge a Hume como modelo anti-kantiano. ¿Cree que es así? Por otro lado, ¿considera que Hume puede ser una figura filosófica a recuperar —con la cual poder jugar—?

R. Sí, de hecho soy una especie de converso después de leer el libro de Baier. No me había dado cuenta de lo interesante que era Hume hasta que leí a Baier, y eso me hizo releer las secciones finales del *Tratado*. En los Estados Unidos se tiende a enseñar básicamente el primer libro del *Tratado* y nada más. Mi visión de Hume cambió cuando leí a Baier y me di cuenta de que los aspectos morales y políticos, lo cultural, era mucho más importante de lo que había pensado. Con anterioridad, había tratado sobre Hume sólo en tanto que escritor epistemológico y en tanto que causante de mucho quebranto epistemológico. Lo creía un epistemologista puro y, en la medida que yo estaba en contra de la epistemología, me resultaba difícil darme cuenta de lo valiosa que era su obra.

P. La tesis que considera a la filosofía como literatura, ¿no significa abandonar la lucha contra los conceptos o —si quiere— el esfuerzo de la mente contra sus propios límites intelectuales que caracteriza la tarea filosófica?

R. No creo que haya tal cosa como una mente que tenga límites. Se trata tan sólo de una tradición cultural que tiene una dinámica interna, que cambia de forma impredecible. No creo que haya una actividad especial llamada filosofía que luche contra sus límites. La filosofía es sólo un género más, junto a la historia, la política, el teatro y otros. Todos ellos luchan contra sus propios límites porque el futuro siempre lucha contra el pasado. Pero la filosofía no se destaca por hacer eso más que los otros.

P. ¿Considera, pues, que no hay necesidad alguna de discurso riguroso?

R. Me imagino que no entiendo muy bien la noción de rigor. Lo que los filósofos denominan rigor es sólo el hecho de describirlo todo en términos filosóficos. Me parece que eso es una cosa útil, pero ello no significa un tipo de pensamiento más riguroso; es sólo un conjunto de conceptos que los filósofos saben usar y los demás no.

P. La crítica de McCarthy podría servir como un buen resumen de su confrontación con los planteamientos discursivos procedimentales de corte habermasiano McCarthy denuncia tanto su inconsistencia autorreferencial en la vía epistemológica (cuando usted rechaza el dualismo metafísico episteme-doxa) y su perspectiva reaccionaria en la vía política (cuando usted establece la distinción entre privado y público). Respecto a lo primero, McCarthy afirma que usted no capta la posibilidad de «universales contingentes» porque asocia universalidad con necesidad.

R. Si «universal» significa extendido y popular, ampliamente distribuido, entonces es una noción inocua. Pero pienso que tan pronto como McCarthy y Habermas empiezan a hablar de lo incondicional o de lo no-relativo o de lo no-dependiente del contexto, entonces están hablando automáticamente de necesidad. Por tanto, no creo que McCarthy pueda desvincular la universalidad de la necesidad. Pienso que es esencial a su posición el mantenerlas unidas.

P. ¿Qué le parece la posibilidad de hablar de «contingencias universalizables» (ya universalizadas o todavía por universalizar)?

R. No estoy muy seguro de comprender esta noción. Si sólo significa que los desarrollos históricos contingentes pueden producir convicciones universales en generaciones futuras, entonces es harto razonable. Newton fue una contingencia histórica, pero ahora se le acepta universalmente.

P. Entonces, ¿podemos hablar de «universalidad» en este sentido?

R. Sí, pero entonces sólo tiene un sentido históricamente interesante, pero no filosóficamente interesante.

P. ¿Piensa que la pauta imperante de neutralidad dialógica y democrática es la última nueva —y oculta— forma de colonización cultural? ¿Están legitimados los países occidentales del Atlántico norte para aplicar una política de intervención a fin de garantizar los por ellos denominados Derechos Humanos Universales?

R. Yo estuve a favor de la intervención en Bosnia, y mis padres estuvieron a favor de la intervención en España en los años treinta. Creo que la idea de pretender mantenerse neutral es estúpida. Occidente no puede hacer nada por los derechos humanos en China, pero podría hacer algo en Bosnia. Resulta manifiestamente peligroso que hayan países concretos tomando decisiones concretas sobre eso. Mi generación pensó que íbamos a conseguir unas Naciones Unidas y que esas decisiones se tomarían colectivamente. Yo todavía tengo la esperanza de poder tener algún día unas Naciones Unidas efectivas; pero, mientras tanto, cuando se trata de países concretos que asumen su responsabilidad, no puedo estar categóricamente contra la intervención. En los países en los que las nociones de democracia y de derechos humanos nunca han sido puestas en práctica, por ejemplo en Arabia Saudí o Singapur, no hay ninguna razón que justifique la intromisión occidental para decirles lo que deben hacer. Pero pienso que hay muchos lugares en el mundo donde la democracia ya se ha desarrollado y ahora está en peligro. En este caso es deber de las otras democracias el inmiscuirse para salvar la democracia.

P. Pero, ¿qué podemos decir o hacer en esos otros países no democráticos —y estoy pensando en la humillación real, tal como la mutilación corporal de las mujeres en algunas partes del mundo, que no podemos dejar de saber que ocurre—?

R. No creo que pueda decirse o hacerse algo en África, pero si los africanos se trasladan a Francia o a España o a los Estados Unidos, por ejemplo, entonces podemos decirles: «No, esto no puedes hacerlo aquí». Cuando los británicos ocuparon la India en el siglo XIX, simplemente permitieron que los hindúes continuaran con sus costumbres porque se dieron cuenta de que no podían cambiar nada. Era mejor dejar que ocurrieran cosas terribles antes que llegar a la anarquía. Si fuéramos a África y dijéramos: «tenéis que cambiar», sólo provocaríamos una situación anárquica.

P. Esta solución pragmática, ¿se halla de algún modo vinculada a una perspectiva filosófica pragmatista?

R. No creo que esto tenga nada que ver con la filosofía. Todos nosotros sabemos que pasan cosas horribles en la ciudad o en el barrio de al lado. No hacemos nada para evitarlo porque aún lo estropearíamos más. En este sentido, todos somos pragmatistas. El sentido ordinario de «pragmatismo» sólo significa calcular las consecuencias al hacer algo, y todo el mundo hace eso. Pero no creo que los dos sentidos de «pragmatismo» tengan mucho que ver entre sí. «Pragmatismo» en su sentido filosófico significa una cierta actitud hacia la tradición intelectual occidental. En este último sentido, el pragmatismo es un pequeño y especial asunto filosófico sobre el que la mayoría no debe preocuparse.

P. Teniendo presente las críticas de Bernstein, ¿no encuentra algo en cierta manera acomodadizo y aquiescente en su propuesta política liberal? ¿Por qué nunca pone en duda, como auténtico ironista, su vocabulario final liberal?

R. Porque no he oído ningún otro vocabulario mejor. Puede decirse, sin duda, que las democracias liberales tienen tales terribles problemas, tales terribles injusticias, tal terrible debilidad. Sí, seguro, pero hasta que alguien pueda pensar un sustituto político mejor, ¿qué podemos hacer? La democracia liberal es la mejor idea que hemos oído hasta ahora. Todos los intentos de sustituirla en el presente siglo han sido un desastre. De modo que debemos continuar intentando crear democracia liberal. No se puede poner en duda a menos de que se disponga de una alternativa. El ironista reconoce la contingencia de su vocabulario final, pero eso no es lo mismo que ponerlo en duda. Puede llevarlo a dudar sólo si surge una alternativa. Una cosa es decir «yo soy sólo un demócrata liberal porque fui educado en Norteamérica en el siglo XX, etc.» —eso es reconocer la contingencia—; pero para dudar de la democracia liberal tiene que sentirse la llamada del fascismo o del anarquismo o de algo. Y uno no puede forzarse a dudar.

P. Pero, entonces, ¿se necesita de alguien que sea el primero en empezar a dudar?

R. Los marxistas lo hicieron, y también los fascistas, hay todo tipo de gentes que han intentado poner en duda el liberalismo, pero yo no puedo. Creo que todo lo que se puede hacer en tanto que ironista es mirar alrededor en busca de alternativas; me parece que ya lo hago, pero no encuentro ninguna. Siempre se espera vagamente que algunas todavía inimaginadas alternativas aparezcan. Pero no tengo mucha confianza en que una alternativa a la democracia liberal atractiva llegue alguna vez a emerger.

P. ¿Cómo podemos aunar la ironía con la solidaridad?

R. Creo que la solidaridad es algo que llega naturalmente. Se siente solidaridad al menos con la propia familia y normalmente con la propia ciudad, con la propia universidad, con algún grupo. La solidaridad es algo que todo el mundo tiene, aunque pueda ser con grupos mayores o menores. La ironía, creo, es algo que sólo tienen los intelectuales. Los intelectuales pasan mucho tiempo considerando otros grupos alternativos y preguntándose acerca de sus religiones, sus literaturas y cosas por el estilo. No creo que sea algo especialmente difícil.

Creo que todos los intelectuales combinan la ironía y la solidaridad, aunque a menudo sea una solidaridad y una ironía respecto a cosas muy distintas.

P. ¿Hasta qué punto ha cambiado la manera de pensar después de Chernobil y Sarajevo —usando dos tópicos (que son demasiado sangrantes para devenir simplemente tópicos)—?

R. No creo que haya cambiado en absoluto. A todo el mundo le gustaría que la energía nuclear y las bombas atómicas desaparecieran. Pero creo que Hiroshima o Chernobil no produjeron cambio alguno en la manera de pensar. Ambos acontecimientos sólo hicieron patente que el mundo es más peligroso de lo que solía ser. No hemos resuelto el problema de cómo evitar este peligro, pero éste es un tipo de problema práctico ordinario de los que ya hemos sabido resolver en el pasado. Con suerte, podremos librarnos de todo el meollo nuclear —las bombas, las centrales, etc.—, sólo porque es demasiado peligroso. Pero creo que Sarajevo es diferente. Pienso que la razón por la que Sarajevo parece algo tan extraordinario es simplemente porque se encuentra en Europa. Después de la Segunda Guerra Mundial pensábamos que no podía pasar en Europa. Pensábamos que podía pasar en África, en Asia, etc. Pero igualmente ello no significa que se deba tener una nueva manera de pensar. Lo que pasó en Sarajevo es lo que ya pasó en Guernica y Rotterdam. Creo que los intelectuales son demasiado propensos a decir que *después de Auschwitz, después de Sarajevo, después de Hiroshima*, debemos pensar de modo diferente. Creo que es un eslogan vacío. Nadie piensa distinto, tan sólo estamos más aterrorizados y perplejos.

P. Finalmente, ¿cuáles son sus proyectos futuros inmediatos? ¿Cuáles son los retos que tiene ante sí la filosofía?

R. Voy a dar tres conferencias en Harvard sobre la historia de la izquierda norteamericana, tratando de la política de izquierdas en el siglo XX en Norteamérica y de su casi desaparición. Eso es lo que voy a hacer próximamente, pero eso no significa ningún reto para la filosofía sino sólo algo en lo que estoy interesado.

P. ¿Puede darnos un avance de sus publicaciones venideras?

R. Estas conferencias en Harvard saldrán publicadas el próximo año o el siguiente, y también el año que viene aparecerá un tercer volumen de *Philosophical Papers*, titulado *Truth and Progress*. Algún día, quizá de aquí a un par de años, retomaré *L'espoir au lieu du savoir* para revisarlo y publicarlo en inglés.

P. ¿Podemos esperar un tercer momento de su despliegue intelectual —después del primero, constituido por *Philosophy and the Mirror of Nature* (1991) y *Consequences of Pragmatism* (1982), y del segundo, formado por *Contingency, Irony and Solidarity* (1989) junto a los dos volúmenes de *Philosophical Papers* (1991)—?

R. No lo sé. No sé si lo que estoy escribiendo estos días es tan sólo lo mismo de siempre, una y otra vez, o si es algo nuevo. Es difícil saberlo.