

Filosofía, Política y filosofía política en R. Rorty

JAUME TRABAL

UNED, Centro Asociado de Terrasa

La Filosofía Política, entendida —muy etimológicamente— como deseo de saber sobre la ciudad, ya no puede dejar de responder al doble sentido que encierra la preposición «sobre»: debe tratar acerca de la ciudad y debe hacerlo encima —desde— la ciudad. La ciudad, pues, debe ser tanto su objeto como su lugar de reflexión. Ahora bien, este segundo sentido impone una exigencia a la Filosofía Política tradicional —que acostumbra a atender sólo al primero de los dos sentidos—: la ineludibilidad de la autorreferencia —tipográficamente, la pérdida de las mayúsculas. Desde Rorty, y en concreto desde su polémica con McCarthy, puede redescibirse la tensión de este reto de desear saber sobre la ciudad en el doble sentido que apunta la preposición. Su tesis incommensurabilista entre Filosofía y Política puede entenderse como una buena posibilidad contemporánea de una filosofía política donde desplegar filosofías y políticas.¹

1. La crítica de McCarthy

La crítica de McCarthy consta de dos frentes diferenciados. En el primero se aborda la opción epistemológica de Rorty, caracterizada como un «conductismo epistemológico» (una comprensión de la verdad como mera práctica social de justificación, siguiendo la misma fórmula neopragmatista que se ofrece en *Philosophy and the Mirror of Nature*) que, más allá de la crítica a la búsqueda tradicional de fundamentos filosóficos y de la toma de conciencia del inevitable carácter situado de la razón (que McCarthy comparte), se convierte en una propuesta de contextualismo extremo: la «deconstrucción historicista radical de la noción ilustrada de razón universal»;² de hecho, según McCarthy, se trata tan sólo de «una variante del contextualismo común a la mayoría de los pensadores postmodernos».³ Este planteamiento rortiano lleva a la negación de la distinción entre lo trascendentalmente verdadero, real u objetivo que se pretende incondicionado y lo justificable mediante el sentido común inmanente en cada cultura, entre usos específicamente filosóficos (idealizados) y usos ordinarios del vocabulario gnoseológico tradicional; en definitiva, entre saber y opinión. Esta negación rortiana, en el fondo —sigue McCarthy—, implica una propuesta de auto-limitación a los segundos elementos de estas dicotomías con el fin de apartar la problematicidad inherente en los primeros.

En el segundo frente se combate la opción política que Rorty adopta ante su propia opción epistemológica: un profesado «liberalismo postmoderno» que se articula alrededor de la distinción entre la esfera privada y la esfera pública —y que le permite, como bien señala McCarthy, desmarcarse de las actitudes deconstructivistas continentales. Rorty intenta el equilibrio de conjugar la vía filosófica postnietzscheana y postheideggeriana (Foucault, Lyotard, Derrida) con la vía política de Habermas, cercenando tanto la vía política de los primeros como la vía filosófica del segundo. En el fondo, su opción radica en favor de las prácticas e instituciones liberales características del programa moderno ilustrado, renunciando a la fundamentación filosófica de pretensiones trascendentes con que tradicionalmente han venido avaladas. Se trata de redescubrir la tradición filosófica occidental con el fin de instaurar la figura del «filósofo postfilosófico» o «ironista liberal», de aquél que entiende que el quehacer filosófico, al igual que la literatura, sólo puede ser una forma de edificación privada hacia la autorrealización —constantemente cuestionable, y de aquí la reivindicación de la ironía—, de tal manera que quede como un quehacer desvinculado de la esfera política, donde sólo puede operar el reformador social, como mero ingeniero, desprovisto de toda gran construcción teórica —de toda metanarrativa— y asumiendo una perspectiva de corte liberal justificada tan sólo etnocéntricamente. O la inconmensurabilidad entre Filosofía y Política.

Ante esta lectura, McCarthy denuncia, por vía de la desautorización pragmática global del planteamiento rortiano, la inconsistencia autorreferencial en el orden epistemológico y la esterilidad o, más grave, la temeridad e irresponsabilidad reaccionarias en el orden político —sin dejar de señalar, por tanto, la coerción normativa y antiliberal (muy alejada de su profesión de conductismo descriptivo y de liberalismo sin restricciones) que se halla implícita, respectivamente, en su doble propuesta de rechazar la distinción entre saber y opinión, y de reivindicar la distinción entre privado y público.

En referencia al orden epistemológico, McCarthy considera que las idealizaciones o usos filosóficos de las nociones de verdad y realidad que Rorty pretende cercenar funcionan como presupuestos ineludibles en los usos ordinarios de estas mismas nociones, de tal manera que la propuesta de circunscribirse estrictamente a estos últimos usos se manifiesta inviable por contradictoria. La distinción entre lo socialmente válido y lo incondicionalmente válido no ha sido una característica exclusiva de la tradición filosófica occidental, sino que también se encuentra presente en otras tradiciones o culturas no filosóficas, así como en las maneras habituales de la vida cotidiana. Según McCarthy, el rechazo de la distinción entre saber y opinión, en favor de autolimitarse a la sola opinión, es impracticable porque esta misma distinción opera, de hecho, como inexcusable condición de posibilidad de la opinión. La negación de los usos idealizados que trascienden el contexto no se aviene, pues, pragmáticamente, con los usos habituales dentro del contexto. Podría decirse que la estricta hipó-

tesis contextualista de Rorty es muy poco ordinaria y demasiado filosófica; que la hipótesis más ordinaria, mas según el contexto, es la trascendentalista. «En resumen, el franco etnocentrismo de Rorty parece poseer justamente el tipo de pretensiones de trascender el contexto que trata de evitar».⁴ En el fondo, pues, para ser etnocéntricos, debemos dejar de serlo. Asimismo, esta propuesta de no distinguir entre saber y opinión, para poder ser considerada, exige el presupuesto de la distinción. La única manera que el lector de Rorty puede asentir o denegar su propuesta estriba en confrontarla con la suya propia y con la de otros, sólo mediante la apelación a una opción que funcione como ideal regulativo. «Nietzsche y Rorty son inconcebibles sin la noción de verdad.»⁵

El rechazo rortiano de la distinción epistemológica entre saber y opinión supone negar cualquier posibilidad de una noción transcultural de validez. Y esto, ya dentro del orden político, topa también con la realidad de las prácticas sociales cotidianas, donde este tipo de noción idealizada opera de manera significativa y privilegiada. La reivindicación de la distinción entre privado y público, formulada como tesis inconmensurabilista entre Filosofía y Política, implica desatender la misma realidad política —su problematicidad—, ignorando demasiado flagrantemente la reflexión emprendida por gran número de teóricos sociales y políticos. Para McCarthy, Rorty muestra una superficialidad analítica gravemente escandalosa (ya sea al menospreciar el vínculo entre procesos de individuación y procesos de socialización cuando establece la dicotomía privado-público como escisión entre autorrealización y convivencia; ya sea en la consideración meramente individual y negativa de la libertad cuando la propone como puntal sustitutivo al de la verdad y la racionalidad). Privar a la esfera pública de todo criterio que permita una crítica racionalmente orientada, tanto intra como transcomunitariamente, comporta minar el progreso moral y político en favor del simple asentimiento aquiescente, e incluso reaccionario, de la particular situación socio-política establecida. De tal modo que se acaba distinguiendo entre una inútil teoría despolitizada y una inhábil política desteorizada, equivalente a renunciar a toda posibilidad de crítica política y, por consiguiente, a toda política crítica. Con lo cual, pues, se llega a una diferenciación entre teoría y práctica del todo contradictoria con la neopragmatista voluntad rortiana de poner fin a este nocivo dualismo metafísico, y que deja abiertas dos preguntas demasiado problemáticas: ¿cuáles son las —inexcusables— condiciones de verdad o criterios que deben regir en un quehacer político desligado de la reflexión filosófica? Y ¿qué sentido le queda al quehacer filosófico una vez se desvincula de sus repercusiones políticas?

Para McCarthy, el problema en Rorty radica básicamente en la desatención de las diferencias entre las opciones trascendentales de Platón y Kant, esto es, en la incompreensión de la tentativa kantiana de distinguir entre un uso regulativo y un uso constitutivo de las ideas de la razón. Este es, justamente, el eje del planteamiento de McCarthy que articula el libro donde se recogen los dos

artículos de crítica a Rorty, *Ideales e ilusiones*: la apuesta por deconstruir las ilusiones y reconstruir los ideales.⁶ Podría entenderse que McCarthy rechaza la comprensión platónica, pero no la comprensión kantiana, de la distinción entre saber y opinión. McCarthy se manifiesta explícitamente falibilista, y también se reconoce en la tradición pragmatista —que entiende la verdad como un asunto práctico, es decir, apartando toda dualidad epistemológica de tipo metafísico—, pero, con todo, mantiene la necesidad de usos que trasciendan el contexto con valor regulativo y función crítica. McCarthy no contempla ya la posibilidad platónica de salir de la caverna, pero se reafirma en la voluntad kantiana de decir, como mínimo, legítimamente, la misma caverna (o, más kantianamente, «isla»). Renunciando al saber absoluto pero no al saber, McCarthy insta a Rorty a emprender esta tarea reconstructiva y posible que, precisamente, el mismo McCarthy esboza en clave habermasiana en la tercera parte de su primer artículo de crítica.

2. El fracaso de la vía del fundamento: el fin del saber como verdad fuera de la caverna o como experiencia de desierto verde

El supuesto que permite articular la distinción entre saber y opinión es una comprensión unitaria de la verdad, entendida como punto arquimédico que trasciende todo contexto socio-histórico y que, como tal, se presenta con carácter incondicionado o no-relacional y con pretensión apodíctica. De tal manera que la distinción tradicional de dos órdenes epistemológicos (saber y opinión) se revela en el fondo como una distinción ontológica entre lo que es verdad y lo otro no verdadero (verdad y opinión; realidad y apariencia).

El giro hermenéutico-pragmático (la conciencia de la ineludibilidad lingüística e histórica —en definitiva, la contextualidad— de todo pensamiento y acción humanos) que caracteriza la mayor parte de la filosofía contemporánea ha significado la renuncia radical a esta comprensión unitaria de la verdad. Sin variación cualitativa, la experiencia escéptica del no-saber ha acabado por imponerse y normalizarse en la expresión filosófica moderna. La nietzscheana «muerte de Dios» se ha convertido en experiencia filosófica insoslayable.

El fracaso de toda vía fundamentadora, de toda filosofía que pretenda alcanzar un «allí fuera» desde donde instituir un punto de vista neutral, universal y necesario, ha supuesto que la filosofía sólo pueda recluirse en lo otro a la vía filosófica fundamentadora que es la vía política. No hay nada fuera de la caverna y, por tanto, ya no es posible una perspectiva divina o del puro observador imparcial. Queda tan sólo la perspectiva en primera persona del participante, social e históricamente determinada, la sola visión desde dentro de la caverna, la sola compañía de las sombras ineluctables. La experiencia escéptica, utilizada y asumida, se ha transformado contemporáneamente en perspectiva pragmá-

tica y hermenéutica: la aceptación del límite o la comprensión que sólo podemos pensar y ser dentro de la caverna, intramuros, encarados al vértigo de la pluralidad y de la diferencia.

En la medida que lo político se corresponda con la imagen de la ciudad, esta experiencia escéptica del no-saber puede entenderse como experiencia de desierto: de desierto yermo, porque no hay ya ningún desierto verde donde encontrar un —el— modelo de ciudad cuyo deseo daba origen a la partida. Nos encontramos ante un pensamiento que no permite salir de la ciudad, que nos limita a la estricta esfera política. Si la filosofía, tradicionalmente, regresaba a la ciudad o caverna con una experiencia fundamentadora positiva (experiencia de desierto verde) y retomaba constantemente el camino del desierto para continuar justificando la ciudad —porque lo más importante para la ciudad no estaba dentro, sino fuera—, ahora estamos ante un pensamiento que, desenmascarando el espejismo de las experiencias de desierto verde, pone en cuestión el significado de lo que se enunciaba como retorno a la ciudad. Porque, en el fondo, en la medida que no hay nada fuera de la ciudad, ni tan sólo ha habido, más allá de la ficción, una partida. Si no hay nada fuera de la caverna, entonces tampoco hay caverna: después de la experiencia de desierto yermo, la ciudad, si todavía tenemos que hablar de ciudad, ya no podrá responder a su noción original.⁷

El compartido colapso radical de la vía del fundamento ha supuesto, pues, la renuncia forzosa a esta vía y ha abierto la cuestión de sus consecuencias para la vía ético-política. La tensión especulativa, sin decrecer en nada, se ha trasladado a la pregunta por la experiencia filosófica posterior a este giro hermenéutico-pragmático, esto es: ¿cuál es la salida política a la experiencia del no-saber? O las siguientes preguntas paralelas: ¿cómo es posible el pensamiento racional sin una fundamentación trascendente?; ¿cómo son posibles razones en minúscula sin una Razón en mayúscula? —y, como complemento, otra pregunta: ¿hasta cuándo se tendrá que denunciar a la Razón (ya en minoría) o a las razones que esconden Razones (aún muy activas)? O también: ¿cómo mantener y perfeccionar la dimensión socio-política del proyecto moderno-ilustrado (como cima actual de la civilización occidental) sin el soporte filosófico que le sirve de fundamento? O si se quiere: ¿cómo es posible vivir sin Dios —y sin ningún sucedáneo divino? Entre dogmatismo y escepticismo, entre objetividad y relativismo, entre unidad y pluralidad, la filosofía tiene que volver a emprender el combate de siempre contra sí misma a fin de conseguir vislumbrar, de nuevo, una vía media más allá de sus proteicas antinomias.⁸ Y aquí es donde yacen las diferencias.

Así, pues, ante la intemperie a que nos conduce este giro hermenéutico-pragmático, y dejando de lado el desasosiego de intentar habitar el desierto o el cinismo de desertizar la ciudad —ambas opciones fruto de una idolización de la experiencia de desierto yermo—, se impone pensar de nuevo la posibilidad misma de la ciudad. Y esta reflexión, a nuestro entender, sólo puede tomar dos direcciones: retroceder y replegarse —querer reconstruir la caverna, isla o ciu-

dad según el modelo fáctico original—;⁹ o avanzar y extenderse —querer el reto de instituir, desde dentro, una noción alternativa de ciudad que, transgrediendo la noción original y ortodoxa, permita seguir construyendo a medida que se gana terreno al desierto: o una «ciudad» sin muros.¹⁰

De modo que, como trataremos de demostrar, si McCarthy —orientándose hacia la primera de las direcciones apuntadas— parece proponer el mantenimiento de una distinción a la baja, esto es, rechazar la distinción ontológica entre verdad y opinión, pero conservando la distinción epistemológica entre saber y opinión (entre algo universal que funciona regulativamente como concepto idealizante de validez y una pluralidad de particulares en los que se manifiestan diversas y concretas pretensiones de validez), Rorty —tomando la segunda de las direcciones— parece negar toda distinción y apostar radicalmente por la pluralidad de la opinión. Si para el segundo, la primera opción esconde todavía la susodicha distinción ontológica, con las subsiguientes consecuencias dogmático-trascendentales —y, en el fondo, no deja de ser una variante de la vieja inversión positivista que equipara la ciudad con el dominio de una verdad alcanzable empíricamente y el desierto con el error metafísico—, para el primero, la segunda opción no puede desprenderse de la sospecha relativista.

Mantener la distinción epistemológica es una apuesta que, por encima de todo, busca guardar criterios racionales en la vía práctica, esto es, asegurar la conmensurabilidad entre Filosofía y Política. A pesar de la conciencia falibilista y antimetafísica que aporta el giro hermenéutico-pragmático, McCarthy quiere distinguir todavía epistemológicamente entre una vía del fundamento y una vía política, entre un afuera y un adentro de la caverna, entre el desierto y la ciudad, con el fin de garantizar la indistinción pragmática o conmensurabilidad entre los dos órdenes que señalan estas dicotomías. Rorty rechaza la diferencia epistemológica, pero —más allá del abismo escéptico— propone distinguir pragmáticamente entre los dos órdenes: vía del fundamento y vía política, desierto y ciudad, privado y público. Si detrás de la posición de McCarthy hay aún una cierta tendencia a una comprensión unitaria de la verdad, detrás de la de Rorty se levanta una comprensión dual de la verdad como salida posible al desvelamiento de su pluralidad. Para Rorty —insistimos—, no se trata de distinguir epistemológicamente entre la verdad y lo otro no verdadero, sino entre dos verdades diferenciadas pragmáticamente. Ambas verdades, dentro de su orden respectivo; pero ambas ficción, si hay que entenderlas ortodoxamente: no hay ni caverna ni afuera de la caverna si la caverna no es artificio humanamente generado. Mucho más allá del positivismo —poniendo en evidencia sus límites—, ya no será necesario renunciar al camino del desierto —una vez y siempre que este camino, el desierto y la ciudad, han sido redescritos como ilusión.

3. La respuesta de Rorty

Con el propósito de comprender mejor los planteamientos rortianos, consideraremos su respuesta desde una perspectiva más amplia, más allá del concreto texto de réplica al artículo de McCarthy, a partir de otros de sus escritos.

Puede resultar pertinente apuntar que, globalmente, las críticas que despierta el proyecto rortiano pueden subsumirse en los dos frentes críticos que hemos señalado en McCarthy.¹¹ Si la primera imputación, en la vía fundamentadora, no le causa mayores problemas (incluso avanzándose a las mismas argumentaciones críticas), la segunda, en la vía política (y aunque también puede preverla), le exige una tarea de contrarréplica más ardua y cuidadosa, en especial respecto de las críticas que le llegan desde la «izquierda» política y que minan la credibilidad de su compromiso político personal.¹²

3.1. *Respecto a la autorreferencialidad en la vía fundamentadora*

Rorty se muestra muy consciente de esta posible crítica, hasta el punto que, a fin de neutralizarla, la tematiza explícitamente en numerosas ocasiones a lo largo de su obra.¹³ Rorty está siempre muy atento a las trampas autorreferenciales porque sabe demasiado bien que su propuesta filosófica, de manera fatal, lleva y ha de resolver el problema clave al que, según el mismo Rorty, se enfrentan tanto Heidegger como Derrida: cómo superar o apartar las teorizaciones del pasado sin precipitarse en ese mismo teorizar. O, desde el vocabulario rortiano más genuino, cómo combinar ironía y teorización. O, desde un vocabulario antiguo, pero todavía poderoso, cómo decir —afirmar sin dogmatizar— el escepticismo. Rorty tiene que contrarrestar, pues, la sospecha de que su empresa intelectual redescrptiva, su narración dramática de las figuras histórico-filosóficas, no sea también el fruto de una voluntad que pretende establecer la postrera palabra, un último léxico definitivo que transgreda toda historicidad.

La solución rortiana estriba en negar, justamente, la posibilidad de una solución; donde el hecho de negar no significa nada más que no aceptar o apartar. No se propone otro lugar afuera que esté por encima de todos los demás lugares afuera instaurados con anterioridad, sino que se sugiere, alternativamente, otro lugar donde no quepa distinguir entre un afuera y un adentro. La apuesta rortiana no consistirá en dar una respuesta fundamentada, esto es, basada en los dualismos inherentes en la misma noción de fundamentación, sino en ofrecer una redescrpción abierta también a ser redescrita. Rorty, en definitiva, invita a cambiar el tablero de juego en el que se manifiesta el problema y la pregunta por la superación de este problema —otro problema de la misma estofa. Se trata de disolver, no de resolver. Rorty apelará al modelo de la novela con el fin de dejar de lado terminantemente —no superar, insistimos— el abis-

mo de la metateoría. Rorty reclama para el filósofo las mismas prerrogativas de que disfruta el poeta o novelista¹⁴ —o la indistinción entre filosofía y literatura— con la sola intención de ganar la libertad de escribir como filósofo y no como Filósofo: «Lo que el teórico ironista menos desea o necesita es una teoría del ironismo»;¹⁵ «Los pragmatistas afirman que la mejor esperanza para la filosofía es abandonar la práctica de la Filosofía».¹⁶

Su opción, por tanto, no consiste en replicar a sus críticos con el vocabulario usado por éstos: no pretende dar «buenos argumentos», en el sentido de más racionales o más convergentes hacia una verdad allí afuera —etc.—, sino «buenos» en el sentido de que puedan ser preferibles vitalmente, entendidos como una posible redescrición mejor (donde lo que puede ser preferible y mejor, hay que insistir en ello, no se determina por ningún criterio previo, sino que se establece, *a posteriori*, según la adaptabilidad conseguida). Para Rorty, la estrategia de recurrir a unos elementos idealizantes intrínsecos en la práctica social, o es totalmente irrelevante —una fruslería evidente (parecido a argumentar que para decir algo hace falta usar un lenguaje)—, o todavía revela una actitud idolizadora. Cualquier intento teorizador de estos elementos, más allá de su mera constatación, lleva a posiciones demasiado sospechosas de logocentrismo. La distinción entre un uso regulativo y un uso constitutivo de las ideas de la razón, si se pretende efectiva, esconde aún la posibilidad de una dualidad esquema-contenido en la que resta implícita la neutralidad imparcial del esquema, el supuesto logocéntrico de un uso regulativo puro, no contaminado —afuera. Los planteamientos procedimentalistas, en definitiva, o no llevan a parte alguna o llevan a posiciones de tipo metafísico que no pueden escapar de las críticas contextualistas.

En breve: si en la tesis conmensurabilista la Política se quiere determinada por la Filosofía (se trata de decir la justicia según la dicción de la verdad), subsumiendo una comprensión metafilosófica que posibilita y justifica el vínculo entre ambos órdenes; en la tesis inconmensurabilista la Política no quiere quedar determinada por el contenido de ninguna Filosofía (se trata de decir la justicia autónomamente, aparte de la dicción de la verdad), pero no puede evitar verse mediatizada por la posición metafilosófica que desautoriza el vínculo entre ambos órdenes. Así expuesto, la primera tesis se muestra internamente coherente, mientras que la segunda se halla atenazada por su incoherencia argumental. Ahora bien, si desde la primera tesis, como experiencia de desierto verde o de saber absoluto (se encuentra un Modelo de Ciudad), surge la forma ortodoxa de decir la ciudad después del desierto, donde ese «después» implica «según»; desde la segunda tesis, como experiencia de desierto yermo o de no-saber (no se encuentra nada, sin entender esa nada como algo encontrado), se instaura la alternativa heterodoxa de decir la ciudad después del desierto, pero donde ese «después» nunca implica un «según», porque si así fuera significaría la desertización de la ciudad (dentro de un planteamiento

todavía conmensurabilista). Por tanto, y en definitiva, más que una inconsistencia autorreferencial, se trata de una apuesta alternativa y heterodoxa por comprender la política —la ciudad.

3.2. *Respecto a la aquiescencia en la vía política*

Como veíamos, la propuesta rortiana de un ironismo liberal vehiculado por la distinción entre privado y público genera, a partir de su crítica, dos preguntas que Rorty no puede dejar de afrontar: qué criterio rige en la vía política una vez queda desvinculada de la vía del fundamento, y qué sentido le resta a una vía fundamentadora desligada de la vía política; esto es, la pregunta por la ciudad y la pregunta por el desierto posteriores a la experiencia de desierto yermo.

Rorty se muestra sugerentemente desenvuelto al presentar su respuesta a la segunda de estas preguntas, pero halla bastantes más problemas para transmitir su contestación a la primera. Respecto de la segunda pregunta —por el desierto—, Rorty considera que la vía del fundamento, una vez circunscrita a la esfera privada y desligada de la vía política, encuentra su sentido en la búsqueda intelectual de la excelencia personal, en la autocreación de la propia imagen —una cuestión íntima en la que la única fuente de autoridad sólo puede ser uno mismo. Respecto de la primera pregunta —por la ciudad—, la respuesta rortiana consiste en proponer que el único criterio válido para una vía política desvinculada de la vía del fundamento —de todo Criterio en mayúscula—, es el que se establece de forma etnocéntrica, exclusivamente desde el interior de la misma praxis política compartida (para Rorty, una vez apartado todo soporte trascendental, y a fin de eludir el abismo relativista, debe asumirse valerosamente hasta el final la contingencia socio-histórica). Con todo, aunque esto anterior constituya la línea medular de sus respuestas, la argumentación de fondo se presenta de forma mucho más matizada y compleja. Muchas veces, no obstante, la gran mayoría de las críticas a Rorty parecen reducir su propuesta a esta comprensión simplificada. De tal manera que la restante vía del fundamento rortiana se juzga insostenible porque la opción radicalmente individualista que pone de manifiesto ignora la inevitabilidad del otro para la construcción de la propia imagen (tanto respecto al pasado como cara al futuro), menosprecia que el yo no es sino algo constituido y sólo desarrollable socialmente, y la restante vía política se estima nefanda porque el mero criterio etnocéntrico, en el fondo, equivale a la ausencia de todo criterio que pretenda ir más allá de la resignación y prolongación de lo ya establecido —una mera racionalidad política instrumental de implicaciones reaccionarias.

Sin embargo, como acabamos de apuntar, la formulación de Rorty se perfila mucho más sutilmente de lo que reconocen sus críticas. Por un lado, el sentido de una vía del fundamento limitada a ella misma no se agota en su

privacidad, sino que también puede tener una dimensión pública si esta autorre-descripción creativa individual acaba adoptándose como redescrición compartida. Por otro lado, la propuesta etnocéntrica no se instituye con carácter cerrado, sino que no puede dejar de estar abierta a todo lo que pueda provenir de las investigaciones en la vía del fundamento. Así pues, las dos respuestas pueden llegar a implicarse mutuamente. De tal manera que la vía del fundamento mantiene su sentido como posibilidad de lograr una salida personal y, potencialmente, como posibilidad de instaurar una salida colectiva —aparte de poder convertirse en pauta iluminadora de otras salidas personales—; y el criterio para la vía política, por su lado, se constituye etnocéntricamente, pero de forma dinámica y no finita, siempre atenta a lo que pueda alterar los mismos condicionantes etnocéntricos. Mientras que la segunda pregunta —por el desierto— es una cuestión rigurosamente privada que puede llegar a ser de ámbito público, la primera pregunta —por la ciudad— se levanta como una cuestión estrictamente pública que puede llegar a determinarse desde el desarrollo del orden privado. Para Rorty, la vía del fundamento sirve para lograr la autocreación y la vía política para lograr la convivencia —ejecutar, respectivamente, la «función reveladora de mundos» y la «función solucionadora de problemas», según la terminología habermasiana que él mismo usa en más de una ocasión—; ahora bien, Rorty no descarta la coincidencia de ambos objetivos, esto es, que la revelación de mundos llegue a resolver problemas. Hay que tener presente que Rorty no contempla la relación entre la vía del fundamento y la vía política como una relación ortodoxa que exprese un nexo directo e ineludible (la tesis conmensurabilista). Rorty rompe con el carácter necesario del nexo, pero no priva la posibilidad del nexo mismo, otorgándole un carácter genuinamente alternativo.

Se nos impone, pues, intentar dilucidar esto que se levanta como uno de los pilares del pensamiento de Rorty: su distinción entre privado y público —que le permite caracterizar la figura del ironista liberal. Esta distinción, aunque se califique de radical, no parece ser una demarcación rígida, sino que insinúa permitir un cierto transvase de tipo no ortodoxo, cuyas características son, justamente, lo que se tendrá que analizar: cómo puede entenderse, desde la heterodoxia rortiana, una apertura de la vía política que permita adoptar lo manifestado en la vía del fundamento o una vía del fundamento que devenga pertinente para determinar la vía política.¹⁷

3.2.1. *La metáfora en Davidson*

La respuesta de Rorty a las dos preguntas que hemos formulado, a la cuestión de cómo se articula su distinción entre orden privado y orden público, se estructura a partir de la apropiación de la concepción davidsoniana de la metáfora —inserta en la filosofía del lenguaje característica de este autor y que Rorty también comparte plenamente.¹⁸ Davidson presenta su posición en el ensayo

«Qué significan las metáforas».¹⁹ La tesis del artículo mantiene, básicamente, que las metáforas no significan nada más allá del significado literal de las palabras que las constituyen, pero sin que esto conlleve una valoración negativa y exterminadora de los recursos metafóricos en la práctica cognoscitiva. De tal manera que Davidson se opone tanto a los planteamientos anti-metáfora, de tipo reduccionista, como a los pro-metáfora, de tipo expansionista. Si los primeros —platónicos o positivistas— (de los que Davidson quiere desmarcarse) niegan la pertinencia de la expresión metafórica en el discurso científico-filosófico por considerarla inapropiada (por confusa) o, en todo caso, perfectamente parafraseable, los segundos —románticos— (contra los que Davidson polemiza específicamente en su artículo), en oposición a los anteriores —a quienes acusan de perpetuar la distorsión provocada por la influencia excesiva de los paradigmas de la ciencia natural sobre la filosofía—, otorgan a la metáfora un significado especial que supone el reconocimiento de un valor cognoscitivo de orden diferente al ordinario. Si la primera opción, al diferenciar negativamente a la metáfora de la prosa común y privarle de todo valor cognoscitivo, se revela ignorante e incapaz de justificar la eficacia real de la metáfora, la segunda opción se precipita en la inconsistencia de querer diferenciar positivamente a la metáfora de la prosa común y, al mismo tiempo, querer entender la metáfora como algo proposicionalmente cognitivo, tal como la prosa común. Davidson argumentará contra los supuestos implícitos en las dos opciones. Por un lado, con el fin de explicar el funcionamiento y justificar el valor de las metáforas, intentará dejar a un lado el marco epistemológico que ambas opciones comparten (a pesar de su oposición valorativa) y sustituirlo por un marco pragmático; y, por otro lado —consecuencia del anterior—, intentará diluir la diferencia entre registro metafórico y registro prosaico (tanto la positiva de los planteamientos expansionistas como la negativa de las posiciones reduccionistas).

Para Davidson, cualquier comprensión de la metáfora desde la perspectiva del significado, o bien se muestra impotente o bien conlleva problemas demasiado insolubles, ya sean inconsistencias o idolizaciones. Davidson estima que el valor específico de la metáfora no es una cuestión de significado, sino de uso. Desde la perspectiva del significado, la metáfora, más allá del valor ordinario del significado literal de las palabras que la conforman, no tiene ningún valor cognitivo especial; pero, desde la perspectiva del uso, la metáfora muestra un valor extraordinario y decisivamente determinante en el desarrollo de la práctica cognoscitiva. Una proposición usada metafóricamente, si nos atenemos a su significado (que no puede ser otro que el literal), es una proposición usualmente falsa o absurda, una anomalía o algo insólito dentro del juego lingüístico en el que es enunciada. Pero, aun así, hay que reconocer que la metáfora provoca un efecto que no puede menospreciarse; ahora bien, insiste Davidson, este efecto debe entenderse como la apreciación de un hecho, no como una representación o expresión de un hecho a través de un mensaje codificado que vehicula un

significado especial. La metáfora debe entenderse como una insinuación, como algo de carácter no finito y no proposicional. La paráfrasis de una metáfora no consiste en ofrecer su significado (el significado de una metáfora se encuentra ya en su superficie), sino en evocar lo que nos lleva a atender, en transmitir y potenciar el efecto provocado por la metáfora original. Con todo, la metáfora puede adquirir un carácter finito y proposicional al literalizarse, al regularizarse lo que constituía su anomalía, al vulgarizarse su componente insólito. En otras palabras, cuando la metáfora está viva no es significativa, y sólo llega a serlo cuando deja de ser metáfora —cuando muere porque se literaliza. Este proceso de literalización que se halla potencialmente implícito en el uso de las metáforas es lo que permite modificar y ampliar el espacio de los diferentes juegos lingüísticos y, así, el global de creencias y deseos que estos juegos manifiestan. De tal modo que el progreso intelectual y moral no es sino la historia de la sustitución de las metáforas muertas —los enunciados normalizados— por nuevas metáforas que también serán normalizadas y sustituidas. Desde este marco pragmático que Davidson propone puede afirmarse que la metáfora posee un valor cognoscitivo de orden psicológico (respecto a la adquisición de conocimiento —mediante el incremento de la competencia lingüística—), pero no de orden lógico; o un valor cognoscitivo en potencia, pero no en acto.

En definitiva, como ya hemos afirmado, Davidson renuncia al marco epistemológico para explicar el funcionamiento de las metáforas, de tal manera que la distinción entre lo literal y lo metafórico no responde a dos tipos de significado, sino a dos tipos de uso del lenguaje: un uso habitual y un uso inhabitual, respectivamente. Por ello, la misma distinción entre prosa y metáfora queda altamente diluida: pierde su carácter estático y necesario y adopta una caracterización contingente y dinámica. Así, de la misma manera que una metáfora puede llegar a literalizarse y convertirse en prosa común, cualquier uso del lenguaje puede ser considerado como uso metafórico (si cuestionamos —ponemos en evidencia— los usos habituales, lo que ya es metáfora muerta, sucede entonces que estas resucitan: toda palabra o proposición puede entenderse como metáfora o proposición metafórica, como algo no finito y no proposicional). En el fondo, la única diferencia entre lo literal y lo metafórico, entre prosa y poesía, entre ciencia o filosofía y literatura, es una diferencia de tipo pragmático —sin que esto quiera decir que la diferencia no importe.²⁰

3.2.2. *Kuhn y Darwin*

Rorty explota esta comprensión de la metáfora, central en la filosofía del lenguaje de Davidson, conectándola sugerentemente con los modelos explicativos de la filosofía de la ciencia postkuhniana y de la biología evolucionista postdarwinista.

Respecto a la primera de estas conexiones,²¹ Rorty generaliza para todo

discurso la distinción de Kuhn entre «ciencia normal» y «ciencia revolucionaria», de tal manera que establece la diferencia entre dos tipos de discurso o dos tipos de situaciones de conversación: un discurso normal, cuando este se muestra incuestionado por sus usuarios, es decir, cuando pueden activarse pautas legitimadoras y reguladoras de cualquier modalidad del discurso que garanticen su interconmensurabilidad; y un discurso anormal, cuando el discurso en uso se pone en cuestión por los mismos usuarios, es decir, cuando surgen modalidades inconmensurables ante la impotencia de las pautas arbitradoras que estaban consensuadas. Se trata de la diferencia entre un discurso que fluye —y avanza de forma regular e inalterada (un discurso que permite hacer cosas)— y un discurso que se atasca —pero para avanzar repentina y alternativamente (un discurso que permite revelar cosas que quizá podrán hacerse). El discurso normal, pues, es equiparable a los usos lingüísticos habituales —a la prosa común—, y el discurso anormal, a los usos lingüísticos inhabituales —a la metáfora. Rorty propone entender los períodos de ruptura de los paradigmas vigentes en cualquier ámbito cultural como un momento de aparición de metáforas nuevas, como un momento poético. Así, por ejemplo, la tesis heliocéntrica no sería sino un uso lingüístico incomprensible en el momento de su primera formulación, una jugada extravagante con las piezas del juego lingüístico usado en la comunidad intelectual de la época en la que se manifiesta, una metáfora innovadora (que, eso sí, acaba imponiéndose o literalizándose en virtud de su utilidad superior). Nada más —no se trata, por tanto, de ningún descubrimiento que converja con algo latente, que se corresponda con algo intrínsecamente necesario.

Respecto a la segunda de las conexiones que apuntábamos,²² hay que resaltar que no se trata de subsumir las cuestiones ético-políticas en los paradigmas de la teoría sintética de la evolución, sino de intentar iluminar estas cuestiones con la proyección de nociones características de esta construcción teórica. Se trata de usar un determinado vocabulario que se utiliza a partir de Darwin en la comprensión de la evolución natural, para redescubrir la problemática ética y política del progreso cultural —y no de reducir este último ámbito a una determinación de carácter físico-biologista. Así, Rorty propone equiparar las expresiones metafóricas con la variabilidad genética y su literalización con el proceso de selección natural. Por bien que, generalmente, se usen las mismas proposiciones habituales de siempre, este uso reiterado se encuentra abierto a la aparición de proposiciones no habituales, extrañas, de entre las cuales algunas serán adoptadas —se literalizarán y dejarán de ser extravagantes para convertirse en habituales— y otras quedarán ignoradas e insólitas. Rorty quiere dar a entender que los nuevos usos lingüísticos, al igual que las distintas variaciones genéticas, se generan arbitrariamente, por azar; y que su adopción se produce, al igual que actúa la selección natural, según su utilidad contrastada pragmáticamente, por necesidad. Ni su aparición ni su adopción vienen determinadas *a priori* por algún tipo de finalidad trascendente al proceso mismo. La sociedad, como la

naturaleza, en su manifestación individual, proporciona múltiples redescrpciones de sí misma; y, en su aspecto colectivo, escoge las redescrpciones más favorables —no a partir de su adecuación a algo determinado de antemano, sino porque *a posteriori* han resultado ser las redescrpciones que han acabado por imponerse. Según esta comprensión rortiana, la sociedad humana, como la naturaleza —insistimos—, no se halla abandonada al desorden, sino que no puede dejar de escoger y apropiarse de la pluralidad originada azarosamente.

La historia de la cultura es también la historia de un proceso de elección (por adaptabilidad) y rechazo entre variantes múltiples, de comprensión (por literalización) e incomprensión de metáforas diversas.

3.2.3. *La tesis inconmensurabilista de Rorty*

En las diferentes ocasiones que formula su distinción entre privado y público, Rorty parece proponer una inconmensurabilidad taxativa entre ambos órdenes. Pero, cuando atendemos a los vínculos que el mismo Rorty establece entre esta distinción y la concepción davidsoniana de la metáfora conectada con los planteamientos postkuhnnianos y postdarwinistas, se revela que la tesis de la inconmensurabilidad presenta un perfil sutilmente matizado que exige entenderla de forma mucho más relajada. Si la metáfora, cuando se formula —mientras está viva—, no tiene valor significativo, pero lo gana cuando se literaliza; si el discurso anormal, cuando se origina, no es comprensible, no tiene valor cognitivo, pero se le reconoce al ser asimilado y normalizado; y si una variación genética, al aparecer, es una aberración de la especie, pero puede convertirse en elemento dominante de la misma especie si consigue imponerse, si la variación se consolida como mutación; así, de la misma manera, Rorty nos invita a distinguir entre privado y público, pero sin que eso signifique excluir la posibilidad de que ambos órdenes puedan llegar a coincidir, o, mejor, más que coincidir, que lo público se apropie de algo que pertenecía a lo privado. No hay que entender que de la inconmensurabilidad entre ambas vías se pase, en algún momento, a su conmensurabilidad —porque entonces esto significaría, en el fondo, la dominancia de la tesis conmensurabilista—, sino que la vía del fundamento u orden privado puede dejar de serlo por haberse convertido en vía política u orden público. Mientras el contenido de la vía del fundamento permanezca en esta vía será inconmensurable respecto de la vía política, pero cuando la vía política se lo apropie ya no será pertinente la cuestión de su conmensurabilidad. Rorty rechaza la pretensión de imponer los resultados de la vía del fundamento, la propia excelencia lograda, a la vía política; pero no descarta la posibilidad de que la vía política se apodere de algunos de estos resultados, se mueva en la dirección que algunos de estos resultados indican. Ya no se trata de que la vía del fundamento determine la vía política, sino —inversamente— de que la vía política haga suyos y se reconozca en algunos desarrollos de la vía del fundamento.

En el fondo, la propuesta rortiana, más que mantener la tesis de la incommensurabilidad entre privado y público, se levanta como una crítica radical a las tesis que sostienen la commensurabilidad universal y necesaria (y aquí se debe tener muy presente la perspicacia rortiana para evitar presentar propuestas en positivo que conduzcan a inconsistencias autorreferenciales: su voluntad no es llenar un vacío, sino preservarlo).

El doble proyecto ortodoxo característico de la tradición platónico-kantiana significa la unidad indisoluble entre la vía del fundamento y la vía política, la commensurabilidad inmediata entre privado y público, a partir, sin embargo, de una diferencia radical de principio entre ambas vías u órdenes (lo que posibilita la voluntad de unidad o commensurabilidad es, precisamente, el establecimiento previo de la diferencia, la presunción de algo absolutamente fundamentador que se halla fuera). La heterodoxia del doble proyecto rortiano instaura, alternativamente, la incommensurabilidad entre las dos vías u órdenes, a partir, sin embargo, de su indiferenciación radical (fruto del rechazo de toda instancia trascendente fundamentadora). La paradoja de la heterodoxia rortiana radica en la sustitución de una demarcación epistemológica y ontológica por una de pragmática —que niega la anterior. En la vía especulativa del fundamento, en el plano metodológico, Rorty niega la distinción entre orden privado y orden público, entre la misma vía fundamentadora y la vía política —que, en cambio, se mantiene en el doble proyecto ortodoxo. Pero, en la vía práctica de la política, en el plano pragmático, Rorty afirma la distinción e incommensurabilidad entre ambos órdenes o vías —que, por otro lado, no se contempla en el doble proyecto ortodoxo.

Si la experiencia de desierto verde permite distinguir entre desierto y ciudad y, a partir de esta experiencia, construir la ciudad según el modelo descubierto en el desierto, la experiencia de desierto yermo imposibilita la demarcación, pero —siguiendo a Rorty— hace viable el retorno a la ciudad y, discriminando cualquier modelo exterior, desde dentro, el cumplimiento de su urbanización. Si desde la perspectiva del doble proyecto ortodoxo lo propio del desierto es válido y vinculante para la ciudad, desde la perspectiva heterodoxa, mientras eso propio del desierto permanezca en el desierto, no puede tener ningún valor para la ciudad; pero puede llegar a formar parte de ella y —sólo entonces— colaborar en su realización.

Así pues, entendida globalmente, la demarcación rortiana entre privado y público no es de carácter hermético y estático, sino que se presenta como algo dinámicamente osmótico. No se trata de una diferencia fuerte —que distinga términos en mayúscula—, sino de una diferenciación débil —que distingue términos en minúscula. Más que una cuestión de género, es una cuestión de grado. Los límites estrictos entre la ciudad y el desierto quedan disueltos; los muros, demolidos. El desmoronamiento de los muros no supone, sin embargo, la desertización de la ciudad, pero sí su comprensión alternativa: la ciudad del retorno después de la experiencia de desierto yermo, en lugar de muros (que era lo que

definía constitutivamente a la ciudad de partida o modelo ortodoxo de ciudad), instituye una zona de traspaso, una tierra fronteriza que permite establecer una demarcación flexible que facilita óptimamente el transvase osmótico. De tal manera que el máximo de huellas y rutas por el desierto puedan llegar a ser experimentadas como calles de la ciudad; de tal manera que la ciudad pueda extenderse ganando terreno al desierto.

Esta osmosis, posibilitada por la radical indistinción metodológica de las dos partes instituidas pragmáticamente, se realiza, sin embargo, sin ninguna regulación *a priori*, sin ningún presupuesto teleológico. Por un lado, la metáfora, el discurso anormal y la variación genética surgen de forma arbitraria. No pueden crearse según pautas ajustadas a objetivos porque lo que les constituye y caracteriza es, precisamente, la ausencia de regulación. Es un contrasentido generar una metáfora considerando, en su misma generación, su posible literalización en prosa común. Desde la comprensión heterodoxa del doble proyecto, no se puede, por tanto, ensayar una vía del fundamento a partir de la ambición de que sea apropiada para la vía política. No se puede, pues, determinar expresamente la vía política desde la vía del fundamento. Por el otro lado, tanto la literalización como la normalización y la adaptabilidad también suceden de forma arbitraria —a pesar de que, visto *a posteriori*, queden justificadas con carácter necesario y no sea irrelevante qué metáfora, anormalidad, variación genética o contenido de la vía del fundamento, de entre todos los que se han generado, ha acabado por imponerse. La conversión de la vía del fundamento en vía política no está sujeta a regulación porque en la vía política tampoco hay pauta alguna que señale lo que es preferible de la vía fundamentadora. No se puede, por tanto, seleccionar deliberadamente la vía del fundamento desde la vía política.

Ante esto, Rorty insta a multiplicar máximamente las redescpciones, a aumentar hasta el extremo el número de opciones especulativas —y de aquí la importancia pública, además de privada, de continuar transitando por la vía del fundamento—; e insta también a experimentar constantemente el máximo posible de estas redescpciones, a seleccionar y tentar las diferentes vías políticas que se ofrecen desde el amplio abanico de opciones especulativas. Si la primera instancia exige la figura del ironista, de aquel que, cuestionando constantemente su propio vocabulario final, desencadena modificaciones de este vocabulario, la segunda instancia pide la figura del liberal, de aquel que tolera todas las experimentaciones —con excepción de las que supongan cometer actos de crueldad.

Rorty propone, en la vía del fundamento, potenciar la difusión de la libertad más que el logro de la verdad y, en la vía política, reivindicar el valor por encima de la seguridad y el acomodo. Sin despreciar el uso particular de la noción de verdad o racionalidad, Rorty considera mucho más útil y prometedor activar la opción de la libertad: en lugar de buscar la redescpción más verdadera o racional, multiplicar las redescpciones. Contra el *confort* metafísico de vivir con la certeza de una verdad que se entiende como esquema o estructura

invariable y trascendente, como algo precedentemente real —contra la metafísica de la presencia, sedentaria y estática, que caracteriza el pensamiento europeo—, Rorty invita a asumir el riesgo de vivir con la esperanza de un futuro imprevisiblemente mejor, una utopía que consiste en la inagotabilidad de las utopías —nomadización y dinamismo que Rorty entiende como norteamericanización o pragmatización de la filosofía.²³

El freno real del progreso, según Rorty, no son las actitudes que rechazan los criterios racionales fuertes, sino las distintas posiciones esencialistas, que creen disponer de criterios universales y necesarios —modelos fijistas, murellas— para determinar positivamente el futuro. Estos esencialismos pueden articularse alrededor de una utopía universalista, pero, en el fondo —en la medida que se lo logre—, esta utopía representa el final de las utopías.

El proyecto filosófico de Rorty no se caracteriza por la resignación o la nostalgia, sino por una actitud atrevidamente esperanzadora. Pero hace falta valor para estar a la altura de esta esperanza. Por mucho que se revele y se asuma la contingencia de la línea del progreso que viene del pasado, asumir la pura contingencia para la línea del progreso futuro —o, al revés, aceptar que sólo desde el futuro podrá determinarse lo que ha sido necesario (el futuro como único criterio de justificación)— constituye un reto duro y difícil.²⁴

En definitiva, y a manera de réplica a las críticas que leen superficialmente su tentativa filosófica, Rorty no parece ofrecer una teoría despolitizada ni una política desteorizada: desde la perspectiva heterodoxa que hemos intentado exponer, su propuesta contempla la politización del esfuerzo teórico del ironista, del poeta, así como, consiguientemente, una cierta teorización de la acción política.²⁵

Ahora bien, además, la teorización de la vía política no se reduce a esta conversión pragmática del esfuerzo poético, no llega tan sólo cuando la función reveladora de mundos se materializa políticamente, sino que también se efectúa mediante la tarea teórica que desarrolla el ingeniero social, cuando se activa la función solucionadora de problemas. La figura del liberal no sólo permite experimentar y, si se da el caso, asimilar las tentativas poéticas, sino que también, mientras se espera esta aparición y apropiación de la poesía, mientras se aguarda que la revelación de mundos pueda llegar a solucionar problemas, potencia el ejercicio coordinador que protagoniza prosaicamente el ingeniero social. Rorty propone una política desteorizada, pero no desteorizada. Esta función coordinadora de la acción y solucionadora de problemas se comprende como articulación —no como fundamentación— de la vía política a partir de criterios validados empíricamente según su eficacia, es decir, a partir de criterios *a posteriori* y estrictamente etnocéntricos. Para Rorty, la política debe entenderse como una disciplina experimental, más que teórica —en sentido fuerte—, pero se debe reconocer y reivindicar que esta experimentación parte de algo estructurado desde una base teórica —en sentido débil— que sólo puede comprenderse etnocéntricamente. Al llegar a este punto, Rorty apela a la necesidad de aceptar

y valorar, sin trascendentalizarlas, las pautas vigentes en el orden comunitario, a la necesidad de que el ingeniero social, a fin de conservar su efectividad, no se haga determinado tipo de preguntas —que no se le contagie la vena poética. Y sin que ello suponga reducir la racionalidad política a una mera racionalidad instrumental sin oportunidad de interrogación. El planteamiento rortiano no significa la adopción de una actitud inmovilista. Hay que tener presente, primero, que el *factum* etnocéntrico no se presenta como algo monolítico, sino que, en tanto que se muestra abierto —heterodoxamente— a las palabras de los poetas, resulta una opción de carácter dinámico y mudable: la vigente función solucionadora de problemas ha sido, originariamente, función reveladora de mundos y, en el futuro, nada garantiza que no sea sustituida por una nueva función reveladora de mundos convertida en solucionadora de problemas —lo que ahora es ciudad, antes había sido desierto, y nada garantiza que, más adelante, no se arruine. Pero es que, además, también hay que tener presente que, según Rorty, la actual función solucionadora de problemas se muestra todavía poderosa, aún por explotar y no agotada, es decir, que optimizándola pueden hacerse todavía muchas cosas que están pendientes —que la actual ciudad ha incorporado ya muchas rutas por el desierto que aún pueden acabar de ser colonizadas provechosamente.

Rorty nos invita, pues, a permanecer receptivos al azar que depara el futuro sin desatender la fuerza transformadora del presente. Rorty, en definitiva, reivindica tanto al poeta como al político, cada uno circunscrito a su tarea específica; exhorta igualmente, pero por separado, tanto a salir y explorar el desierto como a permanecer y construir la ciudad.²⁶

NOTAS

1. La polémica entre ambos autores consta de un primer texto crítico de McCarthy, «Private Irony and Public Decency: the New Pragmatism of Richard Rorty», de una réplica explícita de Rorty, «Truth and Freedom», y de un postrer escrito de contrarréplica por parte de McCarthy, «Ironist Theory as a Vocation», publicado todo inicialmente en dos números consecutivos de la revista *Critical Inquiry*, XVI (1990). McCarthy ha reconvertido sus dos textos, bastante modificados, en el primer capítulo y consiguiente *postscriptum* de su libro *Ideals and Illusions. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, Cambridge, The MIT Press, 1991, del que se dispone la traducción castellana, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1992 [por donde citaremos a McCarthy]. Por otro lado, los tres textos de la polémica también se encuentran recogidos en el volumen *Lire Rorty. Le pragmatisme et ses conséquences*, ed. por J.P. Cometti, París, Éditions de l'Éclat, 1992 [por donde citaremos el escrito de Rorty y algunas variaciones en McCarthy].

2. *Lire Rorty*, p. 81.

3. *Ideales e ilusiones*, p. 30.

4. *Ibid.*, p. 27.

5. *Lire Rorty*, p. 199.

6. Cf. Introducción, pp. 13-18.

7. Cf. F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos* («Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula»), Madrid, Alianza, 1973, pp. 51-52.

8. Cf. R.J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983.

9. Ir para atrás hacia la cuarta y tercera etapa del nietzscheano «Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula».

10. Ir más allá de la última etapa del nietzscheano «Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula».

Para comprender plenamente el reto que supone la expresión «ciudad sin muros» cabe notar que una ciudad es tal en la medida que la delimitan sus muros, que los muros *son* la ciudad.

11. Entre muchas, merecen destacarse las aportaciones críticas de Habermas, Putnam y Bernstein —convertidas ya en focos polémicos debido a las posteriores réplicas y contrarréplicas por parte de Rorty.

12. Rorty ha respondido de manera especialmente dolida en su artículo de réplica a Bernstein, «Thugs and Theorists», *Political Theory*, XV (1987), pp. 564-580. Cf. también el final de la Introducción de *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers I*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; traducción castellana: *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 32-35 [en adelante PP1], y el ensayo «Trotsky and the Wild Orchids», *Common Knowledge* I/3 (1992), pp. 140-153.

13. Cf., por ejemplo, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982; traducción castellana: *Consecuencias del Pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 237 [en adelante CP]; *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; traducción castellana: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 63 [en adelante CIS]; y PP1, pp. 42-43.

14. *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers II*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; traducción castellana: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 276 [en adelante PP2].

15. CIS, p. 116.

16. CP, p. 21.

17. Como señala el mismo Rorty en la nota inicial de su ensayo «Habermas, Derrida, and the functions of philosophy», *Revue Internationale de Philosophie*, XLIX (1995), pp. 437-459, su distinción entre privado y público en nada se corresponde a la diferencia entre *oikos* y *polis*.

18. Cf. los cuatro ensayos que conforman la segunda parte de PP1, dedicada a Davidson, en especial «Ruidos poco conocidos: Hesse y Davidson sobre la metáfora» y las páginas finales de «Fisicalismo no reductivo» (PP1, pp. 169-171). Cf. también el primer capítulo de CIS (concretamente, pp. 36-40) y «La filosofía como ciencia, como metáfora y como política» en PP2 (concretamente, pp. 28-34), donde se presentan sendas versiones sintetizadas.

Apuntemos, finalmente, que en numerosas ocasiones Rorty reconoce de forma explícita su admiración y aprovechamiento de la reflexión filosófica de Davidson, no sin levantar polémica (cf. las notas 16 y 17 del artículo «Norteamericanismo y pragmatismo», *Isegoría*, 8 (1993), pp. 21-22, donde Rorty detalla los textos y las posiciones respectivas).

19. Recogido en *De la verdad y de la interpretación*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 245-262.

20. No podemos dejar de apuntar que esta concepción davidsoniana de la metáfora se vislumbra ya, de manera más bella —más poética, menos prosaica—, en la obra de P. Valéry; cf., por ejemplo, su «Sobre El cementerio marino» en *El cementerio marino*, Madrid, Alianza, 1967, pp. 19-23.

21. Cf. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979; traducción castellana: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983, pp. 291 y ss. [en adelante PMN]; y «Desconstrucción y circunvención» en PP2, pp. 128 y ss.

22. Cf. R. Rorty, «Norteamericanismo y pragmatismo», *Isegoría*, 8 (1993), pp. 5-25. En la obra de Rorty, la figura de Darwin ha ido adquiriendo una importancia creciente; si en el primer tramo de su despliegue discursivo (PMN y CP) aparecía meramente mencionada, y en el segundo tramo (CIS, PP1 y PP2) las alusiones a Darwin tenían ya una intención destacablemente orientada, en su más reciente expresión filosófica recogida en el libro, *L'espoir au lieu du savoir*, París, Albin Michel, 1995 —al que pertenece el artículo acabado de mencionar— la lectura de Darwin juega un papel del todo preeminente.

23. Cf. R. Rorty, «Norteamericanismo y pragmatismo». *Isegoría*, 8 (1993), p. 11.

24. Cf. CIS, p. 42.

25. Cf. PP2, pp. 35-36 y p. 109.

26. José Manuel Bermudo, Josep Maria Terricabras y Félix Pardo leyeron versiones previas del presente artículo. Me place reconocer que las discusiones provocadas por estas lecturas ayudaron a mejorar ostensiblemente la versión definitiva.

Jaume Trabal Bendicho (Barcelona, 1963). Doctor en Filosofía por la Universitat de Barcelona. Profesor-tutor Facultad Filosofía UNED Terrassa. Jefe de Estudios Colegio Mayor Penyafort-Montserrat-Llull UB. Publicaciones: «Ensayos suprimidos y niveles de discurso en la obra de D. Hume» (y dos apéndices bibliográficos de ediciones castellanas), en «Telos, Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas», IV, 1 (1995); «Reseña de novedades y nota bibliográfica castellana sobre R. Rorty», en «Convivium», 9 (1996); «Alusiones filosóficas», en Perejaume, «Tres dibujos» (1997); «La apuesta filosófica por la polémica (Entrevista a R. Rorty)», en Revista Internacional de Filosofía Política, 11 (1998); «El desert i la ciutat (política, lloc i mite)», en «La razón del mito. Actas del I Congreso de Mitología Mediterránea» (2000).