



Jornadas de Investigación en Filosofía

Departamento de Filosofía.
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
Universidad Nacional de La Plata

Una aproximación crítica al rol del intelectual en James y Rorty

Juan Manuel Fontana (UNLP)

Una aproximación crítica al rol del intelectual en James y Rorty

“Las cosas, entonces, estaban claras: no era un método para instruir al pueblo, era una buena nueva para anunciar a los pobres: podían todo aquello que puede un hombre”. Jacques Rancière. *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*

Prólogo

En uno de los apartados de su libro *Filosofía Americana*, Ludwig Marcuse sostiene que es justo hablar de irracionalismo en James siempre que lo limitemos a su función polémica, “que es la de crítica de la razón engreída”. Mas allá de esto, insiste el filósofo alemán (al que no hay que confundir con el otro Marcuse, el de la Escuela de Frankfurt), “William James no tiene nada que ver con los múltiples irracionalismos”¹. Así, la de James sería una lucha contra el Dios de su tiempo: la razón, sobre todo, la razón hegeliana. Su pragmatismo expresa entonces un vigoroso rechazo de esa razón apriorística, abstracta, tan propia de la actitud racionalista que, a través de sus máximos exponentes (escolasticismo teísta e idealismo panteísta), ha venido jugando un papel predominante en la tradición filosófica.

En este contexto, la máxima aspiración del intelectual jamesiano va a quedar cifrada en el aspecto idiosincrásico de la perspectiva que logre desarrollar, en el carácter personal de su imagen del mundo. En lugar de malgastar sus energías procurando descubrir una verdad absoluta, eterna e inmovible, un saber hermético que se supone del todo inaccesible a los espíritus no iniciados, el filósofo debe intentar aportar una visión propia, individual, alejada de toda clase de tecnicismos o jerga pretendidamente rigurosa².

¹ Cfr. Marcuse, Ludwig, *Filosofía Americana*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1969, p. 148

² Sin embargo, el asunto remite a una cuestión de preferencias que dependen siempre de nuestras premisas más básicas e inconfesadas, aquellas que hunden sus raíces en nuestro temperamento intelectual, y este, nos dice James, en sus expresiones puras o típicas, bien puede resultar más adicto a los principios abstractos, o bien más apegado a los hechos. Se trata, es claro, del contraste entre los temperamentos (mentales) racionalista y empirista, tendencias opuestas que el pragmatismo jamesiano aspira a sintetizar.

Y esto lleva a plantear la pregunta por el legado de la representación jamesiana del rol del intelectual. Así, en el esquema binario que llega a plantear Rorty se pueden oír claramente los ecos jamesianos: los intelectuales de la izquierda contemporánea -sentencia Rorty- vienen prefiriendo ser meros *espectadores* (entregados al conocimiento de algún gran objeto susceptible de captación conceptual) en lugar de comportarse como *sujetos activos* movidos por la esperanza siempre infundada de construir un futuro mejor. Y la diferencia que existe entre estas dos actitudes, agrega el filósofo estadounidense, es la diferencia que media entre aislarse en el gueto académico de la política cultural e intervenir en la política real, en iniciativas políticas concretas capaces de reducir el sufrimiento humano innecesario.

Una vez recorrido este camino, se trata finalmente de intentar un diálogo entre el neopragmatismo rortyano y la filosofía de la liberación de Dussel, siguiendo la huella heurística trazada por la distinción jamesiana.

La crítica jamesiana del intelectualismo absolutista

Contra el oscurantismo del monólogo intelectualista, James no vacila en hacer el elogio de la simpleza. Pero para ello rehúsa subirse al púlpito: fiel a su vocación de diálogo, por lo general prefiere poner en boca de un interlocutor su propia opinión [cita James a un colega de Cambridge]: “El pensamiento [...] no es un asunto profesional, no es algo exclusivo de los llamados filósofos [por lo demás, el] mejor filósofo es el hombre que puede pensar del modo más simple”³. Si la filosofía no es una cuestión técnica, si no hace más que expresar el carácter íntimo de cada hombre, entonces no hay razón para persistir en esos malos hábitos profesionales que, al limitarnos a una mera reelaboración del saber canónico, tienden a legitimar sólo el pensamiento inauténtico, a destruir la espontaneidad de nuestra actividad reflexiva. Necesitamos, aconseja James, una filosofía que no sólo ejercite nuestra capacidad de abstracción intelectual sino que nos ponga en contacto con este mundo real en el que transcurren nuestras vidas humanas finitas⁴.

Con el propósito de ilustrar estas diferencias, James hace suya la idea según la cual existen dos maneras distintas de filosofar, dos maneras contrapuestas de entender

Cfr. James, William, *Pragmatismo*, Aguilar, Bs. As., 1959, pp. 23-25.

³ James, William, *Un universo pluralista. Filosofía de la experiencia*, Ed. Cactus, Bs. As., 2009, p. 20

⁴ Cfr. James, William, *Pragmatismo*, op. cit., 1959, p. 33. El problema, según James, es que seguimos demasiado el modelo alemán: una tradición hermética, *autorreferencial*. “En un asunto como la filosofía es realmente fatal perder la conexión con el aire libre de la naturaleza humana y pensar sólo en términos del negocio de la tradición”. Las reglas del juego profesional son claras, dice James, [los filósofos] “escriben uno a partir de otro, exclusivamente para ellos, y contra ellos”. Son los excesos del profesionalismo imperante. Todo aquel que se interese por los resultados de sus investigaciones, o que se dirija a una audiencia más amplia, es acusado de superficial. “Hay un temor genuino a la popularidad. Se considera que una afirmación sencilla es sinónimo de vacuidad y superficialidad”. Enseñar filosofía de modo que los alumnos se interesen más por la técnica que por los resultados, es una aberración”. Cfr. James, William, op. cit., 2009, pp. 21 ss.

“la relación entre el universo y el filósofo que lo describe [...] O bien lo que el filósofo nos dice es ajeno al universo que representa, un producto parásito indiferente [...]; o bien el hecho de su filosofar es en sí uno de los componentes tenidos en cuenta por la filosofía, y está autoincluido en la descripción. En el primer caso, el filósofo entiende el universo como el todo excepto lo que implica su propia presencia; en el segundo caso, su filosofía es en sí misma parte íntima del universo, y puede ser una parte de relevancia tal que altere el significado de otras partes”⁵.

Se trata, indudablemente, de un contraste entre representaciones antitéticas en torno a “la condición del pensador humano” (que responden, por cierto, a diversas concepciones de la filosofía). El dilema se plantea en términos transparentes: o bien nos colocamos desde un punto de vista pretendidamente externo respecto del universo que describimos, al que suponemos preexistente, independiente e inalterable en relación con nuestra descripción, o bien nuestra filosofía asume una relación íntima con un universo ahora inconcluso, más o menos informe, y entonces nuestro filosofar deja de ser mera contemplación de una realidad ya hecha y completa desde siempre y por siempre⁶, para convertirse en algo vivo, en un instrumento de intervención en un mundo en continuo devenir, un mundo inmerso en un incesante proceso de autocreación del que ya no podemos ser sino parte inescindible. La cuestión, nos urgiría James, es si preferimos comportarnos como espectadores pasivos y distanciados (religiosos) de algo no humano, una verdad eterna e inmutable, o, por el contrario, situar nuestra actividad reflexiva en el contexto del proceso de experimentación que constituye toda vida humana concreta, para terminar asumiéndonos como parte activamente comprometida en la aventura de tener que hacer nuestro futuro.

Pero reformular la disyuntiva en estos términos ya supone adelantar la opción de James. Si el empirismo radical tiene razón al insistir en nuestra imposibilidad de experimentar la realidad en términos absolutos, la pose del espectador omnicomprendido no puede menos que quedar desacreditada. Aceptar el hecho de que “somos invenciblemente partes”, de que sólo disponemos de nuestra forma humana de experiencia en sus diversas modalidades posibles⁷, supone dejar atrás no sólo la pueril ilusión del viejo y decadente “teísmo monárquico” sino también la pretensión absolutista del idealismo de cuño hegeliano⁸. Se sabe: en su anhelo totalizador, el absolutismo intelectualista siempre acaba construyendo un “monstruo

⁵ Cfr. James, William, *op. cit.*, 2009, pp. 31-32

⁶ Es oportuno recordar que *Spectare* es la traducción latina del verbo griego *Theorein*; y ambos significan *contemplar*.

⁷ Cfr. Jay, Martin, *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*, Paidós, Bs. As., 2009, pp. 324-325. La experiencia pura es existencia antes que esencia, es un “eso” más que un “qué”: es (con Dilthey) “el flujo inmediato de la vida que provee de material a la reflexión posterior con sus categorías conceptuales”. Entonces (con Bergson y su idea del *elan vital*), la experiencia es un campo dinámico, relacional y no algo que le acontece a un sujeto individual producido por un objeto discreto.

⁸ Más allá de “las superioridades formales o estéticas del monismo sobre el dualismo”, ambos acaban, finalmente, elevándose por (abstracción, artificialmente) sobre nuestra experiencia humana-finita, en busca de algo más grande que nosotros mismos, algo no humano; y en la medida en que colocan nuestra vida humana contra un fondo de eternidad, constituyen, por tanto, vanos intentos por escapar del tiempo y del azar. Cfr. James, William, *op. cit.*, 2009, p. 28.

metafísico” que tiende a negar (léase: des-realizar) el mundo concreto de la experiencia, ese mundo que remite al dominio de la contingencia y de la historia (individual y social).

Parafraseando a James, el problema consistiría en que el racionalismo ha venido malgastando sus energías intentando fijar al mundo en esquemas abstractos que, lejos de explicarlo, no han logrado sino empobrecerlo. La brecha es insalvable. Los sublimes sistemas del idealismo metafísico y dogmatizante son necesariamente cerrados, autorreferenciales; y el universo real es, a pesar de los vanos esfuerzos en contrario, “algo ancho y abierto”. Pero la ironía jamesiana se vuelve agria protesta en la voz libertaria de Morrison I. Swift, quien, luego de registrar innumerables crónicas de hombres y mujeres en situación de desamparo y exclusión social, deja caer su balance [cita James a Swift]:

“[...] mientras los profesores [de filosofía idealista] y toda una pléyade de pensadores inocentes desvelan la realidad y el absoluto y suprimen el mal y el dolor, ésta es la condición de los únicos seres [...] con conciencia desarrollada de lo que el Universo es. Lo que estas personas experimentan **es** la realidad [...] Los filósofos operan con sombras, mientras que los que viven y sienten conocen la verdad. Y el espíritu de la humanidad [vislumbra Swift] -no el de los filósofos ni el de la clase propietaria, sino el de la gran masa de hombres que piensan y sienten en silencio- está llegando a esta conclusión”⁹.

Es claro, James no se aleja del tema. En las entrañas de la denuncia que formula a través de Swift, palpita el rechazo de la idea del intelectual contemplativo. Para que los filósofos dejen de operar con sombras, para que abandonen la pose de espectador privilegiado, es necesario que la filosofía vuelva a conectarse con los problemas concretos de este mundo. Pero, ¿cuál es la imagen del filósofo implicada en este retorno jamesiano a lo secular? O bien, ¿cuál es la figura del intelectual que va dibujando el discurso de James, tomando en cuenta su contexto de enunciación?

El carácter mayoritariamente ensayístico de la obra de James es sintomático de sus preferencias intelectuales. La urdimbre de su discurso filosófico se encuentra, pues, no ya en un vago anhelo de posteridad sino en la necesidad de intervenir constantemente en el debate público. Con erudición y rigor intelectual inobjetable, pero despojado de los malos hábitos que detectó en la filosofía profesional, James procuró escribir de cara a las demandas concretas del momento, sin perder nunca de vista que “la obra no es más que el puente de hombre a hombre”¹⁰. Al igual que Dewey, entendió que el filósofo debe aspirar a una equilibrada combinación de modestia y coraje. Lo primero para saber aceptar que a la filosofía le cabe una función más humilde en relación a la

⁹ Cfr. James, William, *op. cit.*, 1959, pp. 40 ss

¹⁰ Marcuse, en particular, sostiene que en James “[...] no hizo mella la alternativa del final de siglo: vivir o crear una obra. No estaba poseído por el ansia de crear algo definitivo con marchamo de perennidad, sino sólo materias primas que se pierden en la primera elaboración [...] Escribía siempre para la hora actual y para un puñado de personas que iban a sentarse ante él y necesitaban sus enseñanzas para un uso inmediato.” Cfr. Marcuse, Ludwig, *op. cit.*, 1969, pp. 111 ss.

que supo ostentar en el pasado. Lo segundo, para poder entregarse de un modo audaz y creativo a la tarea reflexiva, una tarea que ya no puede ser concebida sino en relación directa con las necesidades prácticas de la vida comunitaria¹¹. De esta suerte, el filósofo ha de vérselas (enfáticamente en Dewey) con el problema más urgente de la época: el de nuestras prácticas morales y políticas, o, lo que es lo mismo, el de la construcción de nuevas formas de vida cada vez más satisfactorias y más plurales en el contexto de las exigencias de la vida democrática.

El valor efectivo de una teoría filosófica (y de las creencias en general), dice James, reside en su capacidad para ayudarnos a resolver problemas vitales, en su relevancia para la vida humana. Los filósofos debemos intentar pues no caer en la arrogancia de creer que ocupamos posiciones de privilegio. Ya no podemos darnos el lujo de extraviarnos en nebulosas teóricas. Es hora de conceder primacía a la práctica, de volver a situarnos en el plano de la experiencia concreta. Es hora de renunciar entonces a todo afán meramente especulativo para poder prestar más atención a los resultados prácticos de las ideas, al tipo de realidad que ellas ayudan a construir.

James anuncia así el final de una era. Simplemente ya no podemos entusiasmarnos con la idea de que la “filosofía es esencialmente la visión de las cosas desde arriba”¹². Y si la pretensión de alcanzar el “punto de vista superior del arquitecto” es a estas alturas un bocado muy poco apetecible con sabor a idealismo rancio, entonces no hay razón para continuar avalando la hegemonía del filósofo contemplativo. Es cosa del pasado.

Pero, ¿realmente el ideal contemplativo es cosa del pasado, como parece haberlo creído James? ¿O continúa gozando de muy buena salud, transfigurado, en buena parte de la intelectualidad contemporánea? En este punto resulta tentador evaluar la pertinencia del diagnóstico jamesiano, a la luz de las ideas de Rorty. ¿Cómo opera pues el legado de James en la mirada postmoderna de Rorty acerca del rol de los intelectuales en la escena político-cultural actual?

Richard Rorty o en los pagos del ironismo liberal

A los ojos de Rorty, la teoría pragmatista de la verdad de James debe verse, en parte al menos, como una reacción en contra de la pose de espectador distanciado.

“La democracia - escribía James - es un tipo de religión, y nosotros estamos destinados a impedir que fracase. Las esperanzas y las utopías son el ejercicio más noble de la razón humana, y nadie con un atisbo de inteligencia se quedará plantado fatalistamente ante un paisaje lúgubre”¹³.

¹¹ Bernstein, Richard, *Filosofía y democracia: John Dewey*, Herder Editorial, Barcelona, 2010, p. 226.

¹² Cfr. James, William, *op. cit.*, 2009, pp. 173 ss.

¹³ Rorty, Richard, *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los EE.UU. del siglo XX*, Paidós, Barcelona, 1998, Cap. 1, pp. 23-24. Rorty relata la indignación de James frente a la actitud de resignación, políticamente estéril, que encarnaba, en particular, Henry Adams (“el gran abstemio de la política”, según Rorty). Marcuse traza una semblanza más rica de la figura de Adams que en el fondo

James y Rorty parecen estar abogando, cada uno a su tiempo, por el abandono de ciertos modos de pensar (o hablar) que no permiten la emergencia de formas menos rígidas y más efectivas de relacionarnos con el mundo. Renunciar a las pretensiones teóricas típicamente intelectualistas en favor de una mayor experimentación, dirían ambos, tiene la ventaja de acercarnos más a una realidad siempre abierta, de meternos de lleno en el dominio de lo posible.

Veamos. Si James insistía en que desde la perspectiva (del ojo) de Dios sólo podía verse el ombligo del idealista metafísico, Rorty se queja, casi un siglo más tarde, de lo que considera una versión aggiornada de aquella actitud, encarnada ahora en la izquierda contemporánea, y con especial énfasis en la nueva izquierda estadounidense¹⁴. La tesis de Rorty es que estos intelectuales, que se autodescriben en términos radicales y descreen de todo intento de cambio social por la vía institucional, fueron abandonando la fructífera senda de la vieja izquierda reformista para acabar comportándose como meros espectadores distanciados de la realidad sociopolítica. Los intelectuales de la nueva izquierda, dice Rorty, están convencidos de que hay que cambiar al sistema y no simplemente las leyes, pero no se preocupan siquiera mínimamente por elaborar alternativas viables. Forman, en los hechos, una izquierda contemplativa, académica, políticamente estéril, que se dedica exclusivamente a teorizar sobre el problema de las diferencias culturales o a explicar los hechos históricos en referencia a marcos teóricos cada vez más sofisticados y abstractos, en lugar de ocuparse de las necesidades concretas de personas que sufren a causa de la desigualdad económica. Esta nueva izquierda, sentencia Rorty, cree estar subvirtiendo el orden establecido y sirviendo a la causa de la libertad, cuando, en realidad, no logra hacer sino mala filosofía. Su ingenuidad consiste,

coincide con las esquemáticas pinceladas ofrecidas por Rorty. Cfr. Marcuse, Ludwig, *op. cit.*, 1969, pp. 186-198.

¹⁴ Cfr., Rorty, Richard, *op. cit.*, 1998, Cap. 1, p. 27 ss. Rorty presenta allí la tesis que intentará defender a través de los distintos apartados que componen el libro. Desde su punto de vista, la guerra de Vietnam fue un parteaguas en la historia del pensamiento de izquierdas estadounidense. A partir de la década de los sesenta, con el derrumbe de la vieja alianza entre los intelectuales y los sindicatos, la nueva izquierda estudiantil ocupa el lugar de “la izquierda deweyana, pragmática y participativa”. Fue el eclipse de la izquierda reformista. A partir de allí, se hizo trizas la convicción de que el problema de la desigualdad socioeconómica podía resolverse en el marco de la democracia constitucional. El ideal de una sociedad sin clases ni castas que abrazó la “izquierda política activista” durante la primera mitad del siglo XX, dejó paso a la moda de la desesperanza (fundamentada, teorizada... filosófica) que instaló la “izquierda del espectáculo cultural” (A este respecto, es interesante reparar en la polémica con Lasch, quien condena el mismo período histórico [1910-1964] que Rorty exalta como el más significativo de la izquierda estadounidense).

precisamente, en exagerar la importancia de la filosofía para la política¹⁵, o, dicho de otra forma, en pensar a la política cultural como continuación de la política real.

Sin embargo, Rorty se pregunta si, efectivamente, los intelectuales somos simplemente ingenuos al creer que a través de nuestra actividad pedagógico-política estamos socavando las instituciones sociales injustas. La sospecha apunta, evidentemente, hacia los auténticos fines que perseguimos a través de nuestra práctica profesional. En el contexto histórico actual (luego la caída del muro de Berlín, de los fracasos de la revolución bolchevique), una vez que las “grandes vías teóricas” han quedado quizás definitivamente desacreditadas y que los intelectuales ya no estamos en condiciones de reclamar la posesión de un conocimiento privilegiado sobre las “fuerzas subyacentes que determinan el devenir histórico”: ¿a qué puede responder nuestra necesidad de seguir teorizando acerca de las causas profundas del cambio social? ¿A una genuina preocupación por el sufrimiento humano? ¿O más bien a nuestra sed insaciable de protagonismo? En palabras del propio Rorty: “¿Estamos más interesados en aliviar la miseria o en crear un mundo a la medida de Sócrates y por ende de nosotros mismos?”¹⁶.

Pero la pregunta es puramente retórica. Rorty intuye que, mediante un ejercicio de autoengaño, tendemos a justificar “nuestros cómodos empleos en la universidad” (obtenidos gracias a nuestros supuestos dotes especiales para la crítica social), sobre la base de un insostenible compromiso con la solidaridad humana. La ilusión de que nuestra condición de intelectuales nos permite ocupar posiciones de vanguardia en la lucha contra la injusticia social, no puede disimular a estas alturas sus raíces egoístas. No estamos realmente interesados en ser socialmente útiles, sugiere Rorty, sino en desarrollar y aplicar nuestras habilidades profesionales únicamente para satisfacer nuestros deseos personales, es decir, en pos “de proyectos privados de autocreación”¹⁷.

Sin embargo, esta interpretación sobre las genuinas motivaciones que animan el desempeño profesional de una elite a la que, al fin de cuentas, el propio Rorty pertenece, es sólo un medio para poner en tela de juicio las representaciones a las que continúan apelando los intelectuales para autolegitimarse. Y es en estas imágenes, en estas autodescripciones, donde Rorty detecta una actitud anacrónica y

¹⁵ Rorty aboga por una concepción literaria de la filosofía. En esta concepción la filosofía no se concibe como una “disciplina” que tiene ciertos “problemas centrales” o una función social. Desde el punto de vista rortyano, que es el del ironista liberal, se invierte la asociación tradicional entre, por un lado, teoría y esperanza social, y, por otro, literatura y perfección privada. Como buenos liberales, dice Rorty, debemos ir haciéndonos cada vez más sensibles al dolor ajeno (el de los que no hablan nuestro léxico). Y esta tarea de creciente solidarización le pertenece más a las novelas, a la etnografía y al periodismo, que a la filosofía. En nuestra cultura cada vez más ironista (signada por la necesidad individual de desarrollar léxicos propios, de darle forma a proyectos personales de autocreación) los filósofos son más importantes para la búsqueda de la perfección privada que para cualquier tarea social. Cfr. Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, cap. 4, p. 112.

¹⁶ Cfr. Rorty, Richard, “El final del leninismo, Havel y la esperanza social” en *Verdad y progreso: Escritos filosóficos 3*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 280

¹⁷ Cfr. Rorty, Richard, *op. cit.*, 2000, pp. 290 ss.

autista que es necesario superar. Pero, ¿de qué manera vendrían a incurrir los intelectuales en esta especie de anacronismo? Y, además, ¿en qué consistiría su superación?

Veamos. Rorty cree que Laclau tiene razón en su lectura del diagnóstico de Fukuyama. El anuncio del “fin de la historia” debe ser entendido como un sentimiento de consternación frente a la convicción del ocaso de la filosofía de la historia, particularmente, de la versión marxista-leninista de la concepción hegeliana de la historia¹⁸. Hasta nuevo aviso entonces, hasta la improbable aparición de otro metarelato capaz de sustituir al marxista, simplemente debemos abandonar la convicción acerca de nuestra condición privilegiada para “poner en pensamiento nuestro tiempo”. Pero a diferencia del propio Fukuyama, Rorty no cree que la derrota de la política utópica, y la consecuente admisión del Estado del bienestar democrático burgués como el mejor sistema político posible, implique un inevitable empobrecimiento de nuestra vida intelectual y de nuestro imaginario político¹⁹. Por el contrario, Rorty celebra que al dejar de considerar a la historia en términos teleológicos, como ese “*gran objeto nebuloso*” cuya mejor captación conceptual nos garantizaría mayores posibilidades de hacer lo correcto, empezaremos a optar por “pequeñas vías experimentales” alentados por la esperanza infundada de “aliviar la miseria y superar la injusticia”. Es hora pues, sugiere el ironista liberal, de que abandonemos las grandes utopías en favor de la experimentación social²⁰.

En este punto, la arenga rortyana se oye precisa: los intelectuales debemos aprovechar la muerte del leninismo para deshacernos de los residuos de vocabulario marxista todavía presentes en nuestro discurso de izquierda. Siguiendo a Habermas, Rorty sostiene que si hemos aprendido bien la “lección inequívoca” de que nuestras sociedades complejas (tecnológicamente orientadas) dependen inexorablemente de una economía de mercado para garantizar su propia subsistencia, entonces ya no podemos continuar usando las grandes palabras del marxismo, puesto que se han convertido en etiquetas nocivas que tienden a generar más problemas de los que pueden resolver. El vocabulario de Marx se ha convertido, dice Rorty, en “una escalera que deberíamos arrojar ya” en favor de nuevos léxicos más banales y ateóricos. Y no se trata de buscar meros sustitutos del vocabulario marxista²¹, ni de aspirar a un nuevo metarelato, sino de apostar, con Burke, a una crítica social en clave cómica²². Una crítica de las experiencias sociales que proceda por comparación y que permita

¹⁸ Esto es, la versión de Marx, interpretada por el leninismo, del “*nebuloso relato de Hegel sobre el Logos Hecho Carne*”. Cfr. Rorty, Richard, *op. cit.*, 2000, p. 286.

¹⁹ No hay que olvidar, advierte un Rorty aséptico, que Fukuyama pertenece a la tradición de la filosofía política. Y la raíz de esta tradición es la política utópica, cuyo paradigma se remonta a la *República* de Platón.

²⁰ Y esto significa siempre a sus ojos dar prioridad a las políticas de izquierda reales (esto es, a acciones y programas concretos destinados a reducir el sufrimiento humano causado por una mala distribución de la renta que producen nuestras intocables economías de mercado) frente a las políticas culturales; en cuya esfera, ironiza Rorty, siempre podemos permitirnos ser todo lo abstractos y transgresores que queramos.

²¹ Sucesores, puntualmente, para: “capitalismo” o “ideología burguesa” y “clase trabajadora” o “proletariado” como nombres, respectivamente, de la fuente de la miseria humana (“del Gran Mal”) y del poder redentor (emancipador), elementos centrales, según Rorty, de la forma épica o trágica en que hemos venido narrando la Historia como proceso emancipatorio o de autorrealización de la Humanidad.

aprovechar las lecciones que el pasado nos puede enseñar; una crítica capaz de fomentar la esperanza en un futuro mejor sin apelar a una actitud teleológica, metafísica.

Ahora bien, ¿resulta plausible la idea de que en la situación sociohistórica actual el vocabulario marxista se ha vuelto completamente inútil? ¿Suenan convincentes Rorty cuando nos asegura que están dadas las condiciones para una genuina y definitiva superación del marxismo? ¿Realmente estamos frente a un instrumento conceptual que ha perdido ya todo su valor práctico?

Repasemos a Rorty. De acuerdo con su diagnóstico, los intelectuales de izquierda (en general) se muestran más interesados en “nombrar el sistema” que en hacer política real. Están afectados, dice, de cierta “pretenciosidad teórica” que los lleva a embarcarse en debates absolutamente estériles y a servir en bandeja el terreno de la acción política al populismo demagógico de derechas²³. A los ojos de Rorty, los intelectuales de izquierda simplemente debemos aprender a reconocer nuestra total ignorancia respecto al diseño de un orden social librado de toda forma de opresión. En adelante, nuestra tarea debe pasar, modestamente, por intentar contribuir en la reforma de instituciones injustas y leyes obsoletas. Y para que esto resulte posible, insiste Rorty, debemos superar el miedo a convertirnos en simples ‘liberales’ o ‘reformadores burgueses’ (por oposición a ‘radicales’).

Sin embargo, más allá de lo saludable que pueda resultar la exhortación a salir del gueto del izquierdismo académico, el problema parece residir en las implicancias políticas concretas del cambio que impulsa Rorty. La pregunta sería, específicamente, si esta invitación al post-marxismo no resulta acaso políticamente conservadora; esto es, si no acaba naturalizando (precisamente en el ámbito de la política real donde a Rorty le preocupa moverse), más que disminuyendo, el dolor de las personas que sufren a causa de las desigualdades económicas.

²² Para Rorty, Burke es el anti-Marx de la crítica social, y Havel, el anti-Lenin de la política. Según Rorty, seguir a Burke supone “ver el registro del pasado [...] como una colección de anécdotas”. En lugar de buscar en la historia alguna tendencia o finalidad intrínseca en que basar nuestros pronósticos, se trata simplemente de sacar partido de las lecciones que el pasado nos ofrece (concibiéndolo ahora como gran anecdotario o colección de cuentos admonitorios). Y estas lecciones instructivas pueden servir para construir, en los términos de Burke, “marcos cómicos” que nos permitan (desde una visión instrumental y no ya moralista-teleológica) utilizar las experiencias del pasado de la manera más provechosa posible de cara al futuro. Esto es, en la medida en que logremos interpretar tales experiencias como episodios cómicos (y no como acontecimientos cruciales que encierran la esencia y el destino último de la humanidad) estaremos más inclinados a intentar comprender cómo fue posible que nosotros (v.g: los izquierdistas de la revolución bolchevique; los nacionalsocialistas de la Alemania nazi) nos engañáramos de esa forma en el pasado, con el objeto de no repetir nuestros errores en el futuro. Cfr. Rorty, Richard, *op. cit.*, 2000, pp. 292-296

²³ Rorty corrige aquí la opinión de Dewey, para quien los elevados niveles de abstracción de la teoría sociopolítica indicaban simplemente la presencia de “un mecanismo para justificar intelectualmente el orden establecido”. Dewey se equivocó, dice Rorty, al pensar que esta era una maniobra típica de derechas: “La izquierda actual -dice Rorty- parece creer que cuanto más alto sea el nivel de abstracción, más se subvierte el orden establecido [sin embargo] desengancharse de la práctica [sólo] produce alucinaciones teóricas”. Cfr. Dewey, John, *La reconstrucción de la filosofía*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1994, cap. VIII, pp. 196-197. Y, también: Rorty, Richard, *op. cit.*, 1998, cap. 3, pp. 84 y 86.

Con el objeto de precisar la cuestión, vale la pena intentar un diálogo entre Rorty y Enrique Dussel, impulsor de la filosofía de la liberación²⁴.

¿Diálogo entre un ironista liberal y un filósofo de la liberación?

Desde la óptica de Dussel, Rorty hace gala de un etnocentrismo flagrante por cuanto deja de lado la situación de opresión y explotación imperante en el mundo periférico (el 80 % de la humanidad, señala Dussel, escandalizado). En lugar de “situarse en solidaridad con ese nuevo sujeto y procurar encontrar un nuevo lenguaje para decir sus sufrimientos”, Rorty no hace más que cortar los puentes, abandonándolo, de un modo fatalista, a los designios de la “lógica autorreguladora de una economía de mercado”²⁵. De la mano de Laclau, protesta Dussel, Rorty nos aconseja abandonar la gran narrativa marxista, dando por sentado que se trata de un discurso carente ya de toda validez. Así, Dussel identifica la posición de Rorty con aquellas que, partiendo de la barbarie estalinista y de los fracasos de los llamados socialismos realmente existentes, desembocan en una apología del sistema capitalista. Y si bien es cierto que el propio Rorty se pronuncia contra quienes se entregan mansamente a esta actitud apologética²⁶, el llamado de Rorty-Laclau a conformarnos con una especie de “capitalismo-del-bienestar-con-rostro-humano”²⁷ parece empero ir en la dirección que observa Dussel.

El problema, sugiere Dussel, es que la liquidación rortyana del marxismo se traduce en una invitación a que los oprimidos²⁸ expresen su sufrimiento en los términos políticamente irrelevantes de un vocabulario banal y ateórico. Al lanzar todo el peso de su argumentación antiesencialista contra la terminología marxista, Rorty deja simplemente a los explotados del sistema capitalista (o, corrige Dussel, para no herir con esa gran palabra de la narrativa marxista la sensibilidad del ironista que tiene enfrente), a los más de cien millones de latinoamericanos por debajo de la línea de la pobreza, los deja entonces, sin palabras, sin lenguaje. Así, concluye nuestro filósofo, la crítica radical del lenguaje en el caso de Rorty no apunta contra el lenguaje dominante, el de la economía neoliberal y conservadora de libre mercado (artículo de

²⁴ Enrique Dussel nace el 24 de diciembre de 1934, en el pueblo de La Paz, Mendoza, Argentina. Exiliado político desde 1975 en México, hoy ciudadano mexicano, es profesor en el Departamento de Filosofía en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM, Iztapalapa, ciudad de México), y en el Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (Ciudad Universitaria). Es licenciado en filosofía (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina), doctor en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, doctor en historia en La Sorbonne de París y tiene una licencia en teología en París y Münster. Es uno de los responsables del movimiento *Filosofía de la Liberación*. Trabaja especialmente el campo de la Ética y la Filosofía Política.

²⁵ Cfr. Dussel, Enrique D., *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación*, Guadalajara (México), Universidad de Guadalajara, 1993, cap. 8, p. 191. Buena parte de este contrapunto se apoya en el artículo que Dussel escribiera en ocasión de la visita de Rorty a México, en 1991, a propósito de un congreso filosófico en la UAM. La versión digital en: <http://www.enriquedussel.org/libros.html#>

²⁶ Cfr. Rorty, Richard, *op. cit.*, 2000, p. 285

²⁷ Cfr. Rorty, Richard, *op. cit.*, 2000, p. 278

²⁸ La lista de Dussel incluye: trabajadores, marginales, masas empobrecidas y países del mundo periférico.

fe, por lo demás, de un Milton Friedman²⁹), sino contra el golpeado y titubeante lenguaje de los pobres, de los explotados. A quienes, adelanta Dussel, mal que le pese a Rorty, Marx todavía tiene mucho que decirles³⁰. Y su tesis es que la vigencia de Marx está garantizada por su explícito compromiso con el problema del origen de la miseria humana. “Marx nos es útil -insiste Dussel- para responder [las] preguntas que nos duelen en nuestras carnes”³¹.

A los ojos del filósofo argentino, lo que ocurre es que Rorty continúa más interesado en la filosofía del lenguaje, en rechazar todo pretendido vocabulario final, último y representacional, que en asumir un genuino compromiso con el destino de los oprimidos. La posición de Rorty es la del liberal solidario que se responsabiliza *in abstracto* por el dolor del otro. En cambio, contrasta Dussel, la posición del filósofo de la liberación es la del pensador que se sitúa cara-a-cara con el oprimido; es la posición del participante activo que asume una solidaridad concreta en y desde el contexto de la praxis liberadora. Así, frente a la pregunta rortyana por el dolor, Dussel considera (tomando distancia de la solidaridad liberal y poco seria de Rorty) que la conversación sólo puede continuar honestamente a través de dos preguntas: la que se dirige a las causas de ese dolor y la que pregunta por el modo de superarlo. Pero para poder formular estas preguntas, señala Dussel, es necesario procurar pensar a partir de lo que ese otro me diga (de su interpelación). Pero Rorty no puede permitirse esto, puesto que todo relato sobre las causas del sufrimiento supone categorías de análisis. Y es aquí donde Marx, y no Rorty, tiene algo que aportar. Concluye Dussel: es ahí donde abandonamos la conversación rortyana para comprometernos (en el espíritu de la tesis XI) en un uso práctico y emancipatorio de la razón. Al negarse a seguir a Marx, por ejemplo, en su intento de cambiar las estructuras sociales responsables del dolor humano, el liberal incurre en la mayor crueldad posible: la de proclamar derechos para negarlos inmediatamente en los hechos.

El problema de los liberales es que, tradicionalmente, tienden a naturalizar las desigualdades económicas estructurales. Y en nuestro mundo periférico, dice Dussel, toda conversación no puede evitar el tema del hambre; y así como

“nadie puede ironizar ni banalizar su propia hambre [nadie tampoco] puede tomarse con espíritu cómico (la cuestión es más bien trágica) la ‘interpelación’ que surge desde el

²⁹ Dussel protesta irónicamente contra el carácter encubridor y místico de esa Gran Palabra de la narrativa neoliberal, a saber: “economía de mercado”. La teoría del “mercado de libre competencia” (Hayek) o del “estado mínimo” (Nozick), es el gran presupuesto de toda la “conversación” rortyana, que, curiosamente, exalta esta Gran expresión sin ver ella nada metafísico o esencialista.

³⁰ Dussel cuenta una interesante anécdota. En un fugaz encuentro con Rorty, Dussel lo invitó a una suerte de ejercicio de identificación: si alguien se encuentra, le dijo a Rorty, junto a toda su familia en situación de privación extrema, ¿cuál cree usted, pragmáticamente hablando, que será el lenguaje que les resultará más útil? ¿El lenguaje banal que usted propone? ¿O el lenguaje marxista seriamente comprometido en la indagación racional del origen de su dolor? “Rorty -dice Dussel- no pudo menos que contestarme que les era más útil el lenguaje de Marx”. Y eso le sirve a Dussel para dar por zanjada la cuestión. Al menos desde el punto de vista del pragmatismo clásico. Probablemente no le falte razón, pero lo cierto es que, años más tarde, Rorty publicó intacto el texto leído en México. Al parecer no estaba todo dicho para Rorty. Cfr. Dussel, Enrique D., *op. cit.*, 1993, cap. 8, pp. 192-193, con la nota al pie.

³¹ Cfr. Dussel, Enrique D., *op. cit.*, 1993, cap. 8, pp. 179-180 y 197: nota al pie.

sufrimiento del pobre, ni los lenguajes que intentan explicar las causas del sufrimiento (como el de Marx mismo) y, sobre todo, que tienden a eliminarlas prácticamente”³².

En suma: desde el punto de vista de Dussel, el lenguaje de Marx es y será pertinente allí donde haya capital: allí donde haya un trabajador que venda su trabajo por un salario y genere ganancia o plusvalor en manos de su comprador. Y esto, se sabe, tiene hoy plena vigencia a escala global.

A modo de conclusión

La diferencia decisiva que encuentra Dussel entre la filosofía de la liberación y el ironismo liberal rortyano, remite a sus diversas “situaciones originarias”. Estaríamos frente a puntos de partida radicalmente diferentes que revelarían estrategias filosófico-políticas irreconciliables. El punto de partida del ironismo de Rorty (más allá de los méritos de su bien ganada condición iconoclasta), sería el del espectador solidario frente al sufrimiento, actitud propia del filósofo que ha surgido y se mantiene mayormente en el contexto del ámbito académico. El filósofo de la liberación se presenta entonces, según la autorepresentación que Dussel propugna, como el reverso exacto del ironista: su filosofía no versa ya sobre el lenguaje, no usa el tema del dolor para intentar mostrar la caducidad de un vocabulario, sino que trata más bien sobre el dolor mismo del otro, sobre las causas y, en especial, sobre el modo de superar ese dolor. Y si Dussel tiene razón en esto, Rorty se haría pasible de las mismas críticas que él antes dirigiera contra los intelectuales designados bajo el rotulo de “izquierda académica o cultural”. Sin embargo, probablemente su ironismo lo dejaría relativamente a salvo, en la medida en que podría enrostrarle a Dussel su tajante escepticismo frente a la pretensión de asignar una función social a la filosofía.

Más allá de estas sutilezas, el problema consistiría en la imposibilidad de lograr un diálogo edificante entre ambos. Dussel entiende que el contextualismo neopragmático de Rorty es al fin cómplice de los procesos de dominación, en nuestro caso, norte-sur o centro-periferia³³. Por su parte, algo de lo que ya se queja el filósofo argentino, Rorty no se muestra dispuesto siquiera a entrar en la conversación, habida cuenta de que Dussel insiste en plantear problemas que dependen en buena medida del vocabulario marxista. La filosofía de la liberación, diría Rorty, despachando rápidamente la invitación, se toma demasiado seriamente a sí misma. A su vez Dussel, en cuya resignificación latinoamericanista del marxismo ya no se observan las *ansias de pureza* que tanto incomodan a Rorty³⁴, aprovecharía para criticar el carácter irrelevante de la conversación rortyana, aunque quizás no sabría cómo justificar, frente a su colega (¿?) estadounidense, la ética de la responsabilidad pregonada por la filosofía de la liberación: la idea según la cual “debo-tomar-a-cargo”³⁵ al Otro, probablemente

³² Cfr. Dussel, Enrique D., *op. cit.*, 1993, cap. 8, p. 195.

³³ Cfr. Dussel, Enrique D., *op. cit.*, 1993, cap. 8, p. 179.

³⁴ Cfr. Rorty, Richard, *op. cit.*, 1998, cap. 2, pp. 50 ss.

³⁵ Cfr. Dussel, Enrique D., *op. cit.*, 1993, cap. 8, pp. 191-193 y 203: nota al pie. Además, ver: Dussel, Enrique D., “Metafísica del sujeto y liberación” en *América latina, dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano*, Bs. As., Ed.

sonaría tan *demodé* en los oídos del ironista liberal como el himno del partido bolchevique.

Pese a todo, Rorty estaría de acuerdo con buena parte de lo que Dussel sostiene (y en varios puntos el propio Dussel así lo atestigua). Sin profundizar demasiado, podemos decir que Rorty no deja de reconocer el valor de la economía-política de Marx. Lo que cuestiona es, fundamentalmente, la nefasta influencia que la filosofía marxista de la historia habría ejercido sobre el pensamiento político de izquierdas. Si esto es así, Dussel no sería en su balance totalmente justo con la posición rortyana. Sin embargo, más allá de las salvedades que podamos hacer, las tesis básicas de Rorty no dejan de mostrarse vulnerables a la mayor parte de las críticas formuladas por el filósofo argentino. Quizás la más importante de estas críticas sea la que apunta (en el núcleo de la argumentación de Dussel) hacia las funestas consecuencias políticas de la actitud post-filosófica que asume Rorty³⁶. Aunque tal vez, y sin intención de eximirlo de ninguna de sus responsabilidades, deberíamos intentar desdramatizar el irracionalismo del filósofo estadounidense de la misma forma que Ludwig Marcuse lo hizo en el caso de James.

Bibliografía

BERNSTEIN, RICHARD, *Filosofía y democracia: John Dewey*, Herder Editorial, Barcelona, 2010.

BORÓN, ATILIO, “¿Posmarxismo? Crisis, recomposición o liquidación del marxismo en la obra de Ernesto Laclau”, en *Tras el Búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo*. FCE, Bs. As., 2000, cap. 3, p. 245 ss.

DEWEY, JOHN, *La reconstrucción de la filosofía*, Planeta-De Agostini, Barcelona, 1994.

DUSSEL, ENRIQUE D., *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara (México), 1993.

DUSSEL, ENRIQUE D., “Metafísica del sujeto y liberación” en *América latina, dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano*, Ed. Fernando García C., Bs. As., 1973.

JAMES, WILLIAM, *Pragmatismo*, Aguilar, Bs. As., 1959.

JAMES, WILLIAM, *Un universo pluralista. Filosofía de la experiencia*, Ed. Cactus, Bs. As., 2009.

Fernando García C., 1973, pp. 88-89. Versión digital: <http://www.enriquedussel.org/libros.html#>

³⁶ Cfr. Dussel, Enrique D., *op. cit.*, 1993, cap. 8, pp. 189-191.

JAY, MARTIN, *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*, Paidós, Bs. As., 2009.

MARCUSE, LUDWIG, *Filosofía Americana*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1969.

RORTY, RICHARD, *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los EE.UU. del siglo XX*, Paidós, Barcelona, 1998.

RORTY, RICHARD, "El final del leninismo, Havel y la esperanza social" en *Verdad y progreso: Escritos filosóficos 3*, Paidós, Barcelona, 2000.

RORTY, RICHARD, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991