

RORTY, EL INMANENTISMO ABSOLUTO Y LOS DERECHOS HUMANOS*

RORTY: ABSOLUTE IMMANETISM
AND HUMAN RIGHTS

RORTY, O MAGNETISMO ABSOLUTO
E OS DIREITOS HUMANOS

JOSÉ BENJAMÍN RODRÍGUEZ-ITURBE**

* Una parte de este texto fue publicada a finales de 2011 en la obra del autor titulada *Maquiavelo y el maquiavelismo*, Bogotá, Temis / Universidad de La Sabana, 2011. En su totalidad, como artículo, se publica ahora por primera vez.

** Doctor en Derecho; profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad de La Sabana. jose.rodrigue3@unisabana.edu.co



Universidad de
La Sabana

RECIBIDO: MARZO 01 DE 2012, APROBADO: JUNIO 08 DE 2012

RESUMEN

Richard RORTY es una de las figuras más destacadas del pensamiento filosófico-político norteamericano contemporáneo. Se le ubica en la tradición pragmática de William JAMES y John DEWEY. Su neopragmatismo forma parte de la filosofía analítica anglo-norteamericana. Muestra una radical postura antimetafísica. Para él no tiene sentido hablar de *problemas de la filosofía* o *problemas del lenguaje*. No busca fundamentar nada y posee una visión *sui generis* del carácter democrático de la discusión pública. Proclama la sustitución de la *fundamentación ética* por aquellas que considera *prácticas sociales* de las sociedades democráticas. Solo considera *sociedades democráticas* aquellas regidas por un fundamentalismo secularista. En él, el conocimiento es sustituido por la conversación; y en la conversación el vocabulario es opcional y mudable. Los vocabularios obedecen a representaciones. Su neopragmatismo puede servir a concepciones políticas no liberales ni democráticas. Ello se muestra en su visión de los derechos humanos, reducidos a construcciones de lenguaje por rechazar toda referencia ontológica a la persona.

PALABRAS CLAVE

Richard RORTY, neo-pragmatismo, filosofía analítica, democracia inclusiva, fundamentalismo secularista, prácticas sociales, derechos humanos, vocabularios, representaciones.

ABSTRACT

Richard RORTY is one of the leading figures in contemporary North American philosophical- political thought. He was aligned with the pragmatic tradition of William JAMES and John DEWEY, and his neopragmatism is part of Anglo-North American analytic philosophy. Rorty took a radical anti-metaphysical stance. For him, it made no sense to speak of *problems of philosophy* or *language problems*. He made no attempt justify or lay the grounds for anything, and had a unique vision of the democratic nature of public discussion. He favored replacing *ethical grounds* with those that consider *social practices* of democratic societies. He regarded *democratic societies* as only those governed by a secular fundamentalism in which knowledge is replaced by conversation and, in conversation, vocabulary is optional and changeable. Vocabularies obey representations. Rorty's neopragmatism can serve political notions that are neither liberal nor democratic. This is evident in his view of human rights, reduced to language constructs for having rejected any ontological reference to the person.

KEY WORDS

Richard RORTY, neopragmatism, analytic philosophy, inclusive democracy, secular fundamentalism, social practice, human rights, vocabularies, representations

RESUMO

Richard RORTY é uma das figuras mais destacadas do pensamento filosófico-político norte-americano contemporâneo. Está situado na tradição pragmática de William JAMES e John DEWEY. Seu neopragmatismo faz parte da filosofia analítica anglo-norte-americana. Mostra uma radical postura antimetafísica. Para ele, não tem sentido falar de *problemas da filosofia* ou *problemas da linguagem*. Não procura fundamentar nada e possui uma visão *sui generis* do caráter democrático da discussão pública. Proclama a substituição da *fundamentação ética* por aquelas que considera práticas sociais das sociedades democráticas. Só considera sociedades democráticas aquelas regidas por um fundamentalismo secularista. Nele, o conhecimento é substituído pela conversação; e na conversação o vocabulário é opcional e mudável. Os vocabulários obedecem a representações. Seu neopragmatismo pode servir para concepções políticas não liberais nem democráticas. Isso se mostra em sua visão dos direitos humanos, reduzidos a construções de linguagem por rejeitar toda referência ontológica à pessoa.

PALAVRAS-CHAVE

Richard RORTY, neopragmatismo, filosofia analítica, democracia inclusiva, fundamentalismo secularista, práticas sociais, direitos humanos, vocabulários, representações.

SUMARIO: INTRODUCCIÓN; 1. PHILOSOPHY AND THE MIRROR OF NATURE; 2. CONSECUENCIAS DEL PRAGMATISMO; 3. EL PRAGMATISMO, UNA VERSIÓN. (ANTIAUTORITARISMO EN EPISTEMOLOGÍA Y ÉTICA); 4. ANTIATEISMO Y CIUDADANÍA; 5. INMANENTISMO, UTILITARISMO Y FUNDAMENTALISMO; 6. LIBERTAD, CONSTRUCTOS Y CREENCIAS; 7. INMANENTISMO Y NATURALISMO; 8. LA REFORMULACIÓN LINGÜÍSTICA, EL PRAGMATISMO Y LOS DERECHOS HUMANOS; 9. APRIORISMO Y SECTARISMO: LA DESAPARICIÓN DE LA PERSONA; BIBLIOGRAFÍA.

INTRODUCCIÓN

Richard RORTY nació en Nueva York el 4 de octubre de 1931. Falleció de cáncer, en su casa en la Universidad de Stanford, California, el 8 de junio de 2007, a los 75 años de edad.

RORTY ingresó en 1946 a la Universidad de Chicago a estudiar Filosofía. Entre sus profesores figuraron Rudolph CARNAP, Charles HARTSHORNE y Richard MCKEON. Logró el Bachelor of Arts, Artium Baccalaureus (BA) en Filosofía en 1949. En 1952 obtuvo su Master of Arts, Magister Artium (MA) en Filosofía, con tesis sobre Alfred NORTH WHITEHEAD (1861-1947), dirigida por Charles HARTSHORNE (1897-2000). De 1952 a 1956 fue a Yale para hacer allí su doctorado bajo la dirección de Paul WEISS (1901-2002). En 1956 alcanzó el Ph.D. en Filosofía con su tesis “The Concept of Potentiality” (El concepto de potencialidad).

En el trienio 1956-1958 prestó su servicio militar. Al salir del Ejército en 1958 tuvo su primer cargo académico en el Wellesley College. En 1961 dejó el Wellesley y comenzó a enseñar en Princeton University. En 1982 se trasladó a la University of Virginia, como Kenan Professor of the Humanities.

En 1998 dejó la University of Virginia y se trasladó a Stanford University (en el Department of Comparative Literature). Al momento de su fallecimiento era Professor Emeritus of Comparative Literature y, por cortesía, Professor of Philosophy en la Stanford University.

El neopragmatismo de Richard RORTY aspira a ser la continuidad de la tradición pragmatista de JAMES y DEWEY. Algunos lo consideran integrante de la llamada filosofía analítica angloamericana. En todos sus planteamientos muestra una radical postura antimetafísica.

Para él, la filosofía es un espacio para *narraciones* en las cuales, con diferentes vocabularios, cada época expone su *Weltanschauung* (concepción del mundo y de la vida). Para RORTY la poesía impulsa la reflexión filosófica. Afirmó siempre —de manera *sui generis* como se verá seguidamente— el carácter democrático de la discusión pública.

RORTY considera a la filosofía como *teoría del conocimiento* a partir de la *representación*, que califica como “espejo de la naturaleza”. Considera que el positivismo, la fenomenología y la filosofía analítica pretendieron hacer una filosofía como ciencia *stricto sensu*. A su modo de ver, no tiene sentido hablar de los *problemas de la filosofía*, pues los únicos *problemas* dignos de tal nombre son las *relaciones entre mente y realidad*, entre pensamiento y representación. Tampoco tiene ningún sentido, a su entender, hablar de los *problemas del lenguaje*, porque no tiene sentido hablar de *lenguaje*, tal como lo conocen la lingüística moderna y la filosofía analítica.

Se propuso ubicar a la filosofía junto a la poesía, la crítica literaria y las distintas manifestaciones artísticas, pero abandonando siempre (escepticismo radical) toda pretensión de acceso al Ser o a la Verdad. RORTY es no solo un neopragmático, sino también un posanalítico y posmoderno.

No busca *fundamentos* de nada. Cuando se buscan *fundamentos*, según él, ello obedece a una *decisión ética* disfrazada de epistemología y ontología. Así, para RORTY, los *fundamentos* de la filosofía analítica son *criterios de verdad* que exigen, a su entender, una ontología previa. Lo llamativo es que RORTY, quien ve eso con claridad, no vea incoherencia en su propia posición, pues no se puede coherentemente hacer juicios críticos habiendo rechazado cualquier criterio de verdad. Con el escepticismo radical de RORTY, más que dotar de sólido piso a su secularismo absoluto, lo que se pone en evidencia es la carencia de soporte realmente filosófico de tal posición.

Para RORTY, pues, no hay que buscar ninguna fundamentación ética. Bastan, según él, las *prácticas sociales* de las sociedades democráticas. Esas prácticas, como puede suponerse y enseñan las mutaciones históricas, son necesariamente contingentes. En paralelo, la afirmación de la *sociedad democrática* exige la crítica de la autoridad, el *antiautoritarismo radical*. El *autoritarismo* encuentra su base, según RORTY, en la *pretensión de la racionalidad epistemológica*. Por eso, elimina la categoría *conocimiento* (que exige, según él, presupuestos morales encubiertos) y la sustituye por la categoría *conversación o diálogo*. En esa *conversación* todo *vocabulario* es opcional y mudable.

RORTY ha sido atacado (con razón) como defensor maximalista del darwinismo social de la sociedad liberal burguesa. Aunque se dice ajeno a toda militancia, su planteamiento neopragmatista sirve o puede servir a concepciones políticas ciertamente no liberales ni democráticas¹.

Tanto en su tesis doctoral (1956), “The Concept of Potentiality”, como en su primer libro como editor, *El giro lingüístico*², prevalece el método analítico.

¹ La *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (de donde se toman muchos de los datos que se han citado) califica el pensamiento de Rorty como “distinctive and controversial brand of pragmatism” (peculiar y polémica rama o clase de pragmatismo). Disponible en: <http://plato.stanford.edu/entries/rorty>. Fecha de consulta: 6 de abril de 2011.

² Richard RORTY, “Introduction”, en Richard RORTY (ed.), *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago, University of Chicago Press, 1967.

En *The Linguistic Turn*, que es una *antología del pensamiento analítico*, RORTY ataca las pretensiones de verdad universal de la *filosofía académica* planteando su disolución y sustitución por diversas formas de *conversación* (arte, literatura, etc.). Posteriormente se percibe en RORTY una progresiva identificación con el pragmatismo (siguiendo, sobre todo, la huella de DEWEY) y con el pensamiento posanalítico de Willard van ORMAN QUINE (1908-2000) y Wilfrid SELLARS (1912-1989). Ello ocasionó un cierto viraje en su pensamiento. RORTY puso en evidencia que el pragmatismo y la filosofía analítica son dos facetas de una misma tradición filosófica. Los trabajos de RORTY muestran que más que *ruptura* existe una *continuidad* entre la filosofía analítica y el pragmatismo americano.

El radical escepticismo de RORTY encuentra su fuente no solo en DEWEY, sino también en JAMES, quien no buscaba establecer *verdades* ni *ideas válidas*, sino, cuando más, *criterios para la acción*. RORTY posee, además de sus obras más conocidas, cuatro volúmenes de ensayos: *Contingency, Irony and Solidarity* (Contingencia, ironía y solidaridad), (1989); *Objectivity, Relativism and Truth* (Objetividad, relativismo y verdad), (1991); *Essays on Heidegger and Others* (Ensayos sobre Heidegger y otros) (1991); y *Truth and Progress* (Verdad y progreso), (1998). Intenta en su obra integrar elementos de DEWEY, HEGEL y DARWIN. Pretende una síntesis (pragmática) entre historicismo y naturalismo. Aspira a sentar las bases de una cultura posepistemológica. Así, en su pensamiento aparecen no solo elementos filosóficos, sino elementos de literatura (sobre todo poesía) y crítica literaria, historia de la filosofía e historia de la cultura; todo ello adobado con elementos de proyección política que confieren a su planteamiento un ineludible rango ideológico.

1. PHILOSOPHY AND THE MIRROR OF NATURE

Philosophy and the Mirror of Nature (La filosofía y el espejo de la naturaleza)³ se señala como la obra clave de su producción intelectual. Para RORTY no hay necesidad de justificación teórica de ninguna posición pues considera que no hay *problemas*, sino *vocabularios*. Los *vocabularios* obedecen a *representaciones*. Así, para él, la *teoría del conocimiento* viene a ser, estrictamente, una *teoría general de la representación*. Según él, autores como Bertrand RUSSELL (1872-1970) y Edmund HUSSERL (1859-1938) quisieron hacer de la filosofía algo *científico*. Otros, como John DEWEY (1859-1952), Martin HEIDEGGER (1889-1976) y Ludwig WITTGENSTEIN (1889-1951), intentaron una nueva forma de hacer filosofía. Afirma que DEWEY intentó una versión naturalista de la concepción hegeliana de la historia. De HEIDEGGER destaca no su empeño ontológico, sino las que denomina “nuevas categorías filosóficas” que, a su entender, aparecen en el último HEIDEGGER. De WITTGENSTEIN resalta la que considera nueva teoría de la representación.

³ Richard RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, New Jersey, Princeton University Press, 1979.

Para RORTY, la desproblematización de la filosofía es el simple resultado de la inexistencia del problema filosófico. No aspira, pues, a la trascendencia filosófica sino al uso, por motivo de utilidad, del vocabulario corriente de la filosofía analítica americana. En el capítulo II, "Persons without Minds" (Personas sin Mentes), al referirse al materialismo (*Materialism without Mind-Body problems*) hace planteamientos, sin duda, originales. Para él, el materialismo es teoría metafísica porque supone la adopción de una postura respecto al ser de las cosas. Por eso, si merece ser visto como solución en cuanto descripción de la realidad, debe ser calificado de error en cuanto metafísica.

RORTY se presenta como sensista, en cuanto identifica sensaciones y procesos mentales. Dedicó el capítulo III a "The Idea of a 'Theory of Knowledge'" (La idea de una "teoría del conocimiento"). Ha criticado previamente (en el cap. II) a DESCARTES por hablar del pensamiento como de una cosa; la cosificación del pensar resulta inaceptable para RORTY. Considera que los personajes claves en la historia de la teoría del conocimiento son LOCKE y KANT. LOCKE pretendió, según él, justificar las creencias mediante la explicación causal de los pensamientos. KANT, por su parte, vio la predicación como síntesis. Considera que LOCKE fue el primero en intentar fundamentar el conocimiento de los sentidos. KANT buscó reglas para hacer sólida la fundamentación del conocimiento. Así se llegó (lamentablemente, según RORTY) a la búsqueda de la certeza racional como resultado de la contraposición argumental y no por la relación con el objeto conocido. De la contaminación kantiana del pensamiento moderno escapan, según RORTY, WITTGENSTEIN, DEWEY y el último HEIDEGGER.

En el capítulo IV, "Privileged Representations" (Representaciones privilegiadas), se detiene en la crítica de Willard van ORMAN QUINE (1908-2000) y Wilfrid SELLARS (1912-1989) al pensamiento kantiano. Considera acertadas sus críticas pero señala, sin embargo, que ambos siguen dependiendo de nociones filosóficas. Para RORTY, lo correcto del pensamiento de QUINE y SELLARS está en el behaviorismo epistemológico. Ese behaviorismo es, en realidad, según él, un pragmatismo, al cual bastan el sentido común y las ciencias. Rechaza RORTY todo fundamento ontológico de la moralidad. Para él, las creencias son únicamente resultado de una praxis social (*social practice*).

Del nominalismo psicológico de SELLARS toma la reducción de cualquier conciencia de algo abstracto a un asunto de lenguaje. Así, para RORTY, la conciencia es pre-lingüística. Se detiene en analizar la relación entre el behaviorismo en psicología y la filosofía del lenguaje (como esfuerzos de captación de la realidad). Así en el capítulo V, "Epistemology and Empirical Psychology" (Epistemología y psicología empírica), siguiendo a QUINE, señala que no debe abandonarse la epistemología, sino convertirla en psicología.

Para RORTY, la diferencia entre mente (no habla de alma) y cuerpo no es ontológica (no hay en él ni huella de hilemorfismo aristotélico), sino pragmática. Indica que hay que llegar a admitir esa diferencia porque no todo puede explicarse fisiológicamente. El idealismo de RORTY es, en realidad, un escepticismo. Al decir "solo se puede hablar del pasado desde el presente", más allá de lo obvio, RORTY inter-

preta que no hay *verdad*, pues la realidad la hacen las *palabras*. En un apartado de este capítulo V, “Truth without Mirror” (Verdad sin espejo), expone las tesis de Donald DAVIDSON (1917-2003) sobre *verdad* y *sentido*. Para DAVIDSON (y para él) la *verdad* no tiene dimensión ontológica ni es problemática. Por tanto, no se pueden distinguir *verdad* y *sentido*. Es decir, que el sentido de los términos nunca refleja un sentido ontológico.

Sobre *espíritu* y *naturaleza*, admite RORTY una *diferencia pragmática*. Para él, la *hermenéutica* sirve para describir la investigación del espíritu, y la *epistemología* para describir la investigación de la naturaleza. En el capítulo VIII “Philosophy without Mirrors” (Filosofía sin espejos) entiende la filosofía como pensar al hombre como objeto, no como sujeto. Intenta presentar la hermenéutica filosófica como compatible con el behaviorismo y el materialismo. Para RORTY, aquella que califica de *tarea moral de los filósofos* consiste en mantener la conversación (en el sentido de diálogo) en Occidente, aunque los problemas tradicionales de la filosofía no existen puesto que están muertos.

Resulta muy extraña su visión de HEIDEGGER, dado que lo medular de este filósofo es el *sentido del ser*. Diera la impresión de intentar reducir instrumentalmente el esfuerzo intelectual de HEIDEGGER —vinculado en su origen con *Sein und Zeit* (Ser y Tiempo), a la fenomenología de HUSSERL— hasta hacerlo aparecer como un jugador más en el equipo del pragmatismo o neopragmatismo: lo que RORTY destaca prioritariamente en HEIDEGGER resulta una apología del sentido común. Respecto a este y a otros autores de la historia de la filosofía, el reduccionismo de RORTY resulta poco serio.

Cuando RORTY sostiene rotundamente que no hay verdad, se coloca en una postura desde la cual, coherentemente, no podría formular tesis, pues para afirmar estas tendría que formular juicios, lo cual, en estricto rigor, no podría hacer por carecer de referencias.

2. CONSECUENCIAS DEL PRAGMATISMO⁴

Según explica RORTY en el Prólogo, componen este libro los ensayos redactados en el tiempo que escribió *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Expone una teoría pragmatista de la verdad: “la verdad no es la clase de cosa sobre la que quepa esperar una teoría de interés filosófico”⁵. Para los pragmatistas, verdad es el “nombre de una propiedad que todos los enunciados verdaderos comparten”⁶. Ellos no defienden una teoría relativista o subjetivista de la verdad o de la bondad, “les gustaría cambiar de tema, eso es todo”⁷. Para el pragmatista, según RORTY, *filoso-*

⁴ Richard RORTY, *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, trad. de José Miguel ESTEBAN CLOQUELL, 1996. [*Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982].

⁵ *Ibid.*, p. 19.

⁶ *Idem.*

⁷ *Ibid.*, p. 20.

fia, al igual que *verdad y bondad*, “es un término ambiguo”⁸. Cita a Pericles, quien alababa a los atenienses por *filosofar sin afectación* (*philosophhein aneu malakias*). Valga comentar que no deja de sorprender que RORTY presuma de ello.

Señala que las críticas de JAMES y NIETZSCHE al pensamiento decimonónico “son paralelas”⁹; tal afirmación de paralelismo es de difícil comprensión. En cuanto a calidad y hondura es abismal la diferencia en favor de NIETZSCHE en una posible comparación con JAMES. Sin embargo RORTY afirma, sin titubear: “Es más, la versión de JAMES es preferible, pues elude los elementos ‘metafísicos’ del pensamiento de NIETZSCHE que HEIDEGGER critica, y, dicho sea de paso, los elementos ‘metafísicos’ del pensamiento de HEIDEGGER que critica DERRIDA”¹⁰.

Destaca a HEIDEGGER y DEWEY en la tarea, para él primordial, de superar la tradición. Desde su punto de vista exalta al segundo y minusvalora al primero. Pareciera que el empeño de RORTY es el reflejo de una superficialidad intelectual. No son, en realidad, comparables. Pero para RORTY la comparación es un asunto de imagen. La imagen de DEWEY acerca de lo ocurrido en la historia intelectual de Occidente deja a HEIDEGGER como “el decadente canto del cisne trasmundano, platónico y cristiano”. La imagen de Heidegger, a su vez, deja a DEWEY como “un nihilista provinciano y extremadamente ingenuo”¹¹.

Dice que quizá DEWEY podría identificarse con HEIDEGGER cuando este afirmaba que *ninguna metafísica* podría “envolver” *el destino de Europa*¹². Considera a HEIDEGGER, DEWEY y WITTGENSTEIN “los filósofos más fértiles y originales de nuestro tiempo”¹³.

3. EL PRAGMATISMO, UNA VERSIÓN (ANTIAUTORITARISMO EN EPISTEMOLOGÍA Y ÉTICA)¹⁴

En el Prefacio de este libro señala que intenta vislumbrar cómo sería la filosofía si la cultura estuviera completamente secularizada, “si desapareciese toda obediencia a una autoridad no humana”¹⁵. Para él *lo sublime* es “irrepresentable, indescriptible, inefable” y *la sublimidad* “a diferencia de la belleza, es moralmente ambigua”, lo cual equivale a decir poco o nada, porque lo que resulta de veras ambiguo es *la moral o lo moral* en RORTY. La idea platónica del bien es la idea “de algo admirable en una medida sublime”. La idea cristiana del pecado es la idea “de algo malo en una medida sublime”. Lo atractivo del bien y de la visión beatífica es el atractivo “de algo precioso de una medida inexpresable”. Lo atractivo del mal radical es, para él, el atractivo de “algo depravado en una medida inexpresable”. Ese mal ra-

⁸ Idem.

⁹ Ibid., p. 24.

¹⁰ Idem.

¹¹ Ibid., p. 105

¹² Ibid., p. 106.

¹³ Ibid., p. 121.

¹⁴ Richard RORTY, *El pragmatismo, una versión. (Antiautoritarismo en epistemología y ética)*, Barcelona, Ariel, 2000. Lecciones en la Cátedra Ferrater Mora de Pensamiento Contemporáneo, en la Universidad de Girona (Gerona), junio 1996.

¹⁵ Ibid., p. 7.

dical es, para RORTY, algo semejante al pecado. Lo concibe como “voluntad deliberada de dar la espalda a Dios”. Y añade, expresando un escepticismo radical, que supone ya ubicarse militantemente en un partido anti-teológico: “Es inconcebible que alguien pueda hacer esto (dar la espalda a Dios), cómo pudo ser que Satanás se rebelase. Pero igual de inconcebible es que alguien pueda ver el rostro de Dios y vivir”¹⁶. Aparentemente hay en su estilo reminiscencias retóricas veterotestamentarias, como flecos de una fe perdida que solo hubiera dejado en él modos de expresión. Ello, sin embargo, es dudoso. En esas mismas páginas de entrada al libro, RORTY descarga su retórica crítica contra la que llama “teología cristiana ortodoxa”, a la cual considera el “discurso religioso predominante en Occidente”. Si es el predominante, y lo reconoce así, su visión de la democracia, como intento de sustitución-demolición de la creencia, radicalizando planteamientos de DEWEY, supone la exaltación fideísta de un sistema político para la agresión más radical de la persona; más aún, de la mayoría de las personas. En efecto, si para él la *creencia religiosa* supone un *criterio de exclusión* incompatible con la *democracia de inclusión total* que plantea, la manipulación retórica de RORTY queda a la vista: su democracia de inclusión total exige la *exclusión de aquel que él mismo llama discurso religioso predominante de Occidente*.

RORTY, sin ningún tipo de fundamentación seria, considera como *a priori* incuestionable que el *imaginario teológico* de la “teología cristiana ortodoxa” está tomado de la filosofía griega en su intento de abstraerse de propósitos humanos finitos. En RORTY aparece, pues, el planteamiento de un rechazo radical de la humana finitud. No plantea la infinitud humana. Su rechazo de Dios no va acompañado de una divinización del hombre; no le parece eso necesario ni útil. Solo evade, con exasperada desesperación, todo limitante material o espiritual de la persona humana. El ser humano solo debe ser visto en la pura horizontalidad de la inmanencia de lo natural, es un elemento más de la naturaleza, uno de sus componentes. Su naturalismo absoluto, teniendo nexos evidentes con el planteado por NIETZSCHE no alcanza, sin embargo, ni el rango trágico ni la dimensión plenaria que puede hallarse en el irracionalismo nihilista del filósofo alemán. Para RORTY, el ser humano resulta, en sí mismo, una *totalidad autorreferente*. Lo germinalmente nietzscheano en RORTY no llega (de manera explícita) a la muerte de Dios, al superhombre, a la voluntad de poder, en términos semejantes a como planteó tales temas NIETZSCHE. Compartiendo con este el horizonte cultural de la total inmanencia, RORTY parece buscar en la *secularización absoluta* (de manera que luce imposible) un goce burgués consistente en la eliminación de la conflictividad. Si todo principio o valor es causa de conflicto, la tranquilidad, la comodidad, el disfrute, que él parece considerar como *felicidad*, encuentran su clave en la *armonía procesal*, sedicentemente democrática, como evocación adjetiva, transitoria y dinámica de la paz.

Es llamativa la pirueta intelectual que lleva a RORTY, una y otra vez, a pasar como un cometa por encima de casi diez siglos de pensamiento filosófico de Occidente. Su menú intelectual es notable. Después de haberse detenido selectivamente en el pensamiento griego clásico, la siguiente estación de su subterráneo particular

¹⁶ Ibid., p. 8.

lo lleva, sin paradas intermedias, a los autores de la modernidad. Y, precisemos, no a todos: solo a aquellos de los cuales pueda extraer utilitariamente argumentos para su arsenal polémico. Así, la atención central en las ciencias naturales es, para RORTY, efecto de GALILEO y de NEWTON. Pero, a su entender, el *prius* de la *cogitatio* cartesiana, por el contrario, con su insuperable subjetivismo, llevó de nuevo a la filosofía a una nueva visión de lo Sublime; esta “nueva versión” era, a su modo de ver, “un vacío insalvable, infinito, abismal ante nuestra mentalidad pragmática o nuestros lenguajes de pacotilla y la realidad”. Destaca que en su obra *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza* señaló que toda la filosofía moderna “gira alrededor del intento imposible por salvar este vacío”. Y declara, con la rotundidad del no creyente devorado por una ineludible atracción de la cuestión teológica: “La epistemología vuelve a poner en escena la narrativa cristiana ortodoxa sobre la imposibilidad de imitar a Dios por parte de un alma que supone el lastre del Pecado Original; el intento imposible por parte de un ser condicionado de vivir de acuerdo con lo incondicionado”¹⁷.

Ciertamente, por las vías de la epistemología no logra RORTY, ni logrará nadie, superar las paradojas que le parece descubrir en la teología. Pretender abordar la teología desde una perspectiva no teológica conduce siempre al absurdo. La superación del pecado original, para su adecuada comprensión desde una perspectiva que no es la de RORTY, exige la aceptación del misterio de la Redención. No es el hombre dejado a la finitud de sus propias y escasas fuerzas quien, en alarde de titanismo prometeico, imita a Dios y se eleva a su altura. Es Dios quien hace al hombre a su imagen y semejanza y busca su salvación. Es Cristo, perfecto Dios y perfecto Hombre, el mediador perfecto, el único mediador, quien paga el precio de nuestro rescate haciéndose obediente hasta la muerte y muerte de Cruz. Cristo, Redentor del Hombre, con su Pasión y Muerte, nos redime y nos libera del pecado y de la muerte, devolviéndonos la condición de hijos de Dios. Es el valor infinito y universal de la redención objetiva que necesita, sin embargo, de la libre aceptación y cooperación de cada uno de los redimidos para que la incoación de la vida divina en nosotros se haga realidad, para que los méritos infinitos de la Pasión y Muerte de Nuestro Señor irrigen la existencia singular y la coloquen, para decirlo en términos de lenguaje coloquial, *en la órbita de Dios*. Esa es la llamada redención subjetiva. La imitación de Cristo, perfecto Dios y perfecto Hombre, mediador perfecto, y el vivir de acuerdo con la voluntad de Dios, como regla de la auténtica felicidad y como cauce del plenario desarrollo perfectivo del ser humano en su tránsito terreno hacia la patria definitiva del Cielo, es algo que ningún sincero creyente se propone como logro por alcanzar con sus propias fuerzas. Lo finito, ciertamente, no puede, por sí solo, alcanzar lo infinito. La vida cristiana es un esfuerzo permanente por dejar a Dios actuar en nosotros. Si Dios busca al hombre (allí está *la autorrevelación* que atisbó y mal comprendió, lamentablemente, el joven DEWEY, tan admirado por RORTY) no le niega la fuerza de su gracia donde abunda su flaqueza para, a pesar del pecado original y de los pecados personales que cada quien pueda cometer, llegar, en un proceso de conversión permanente, al paulino *no soy yo el que vivo, sino que es Cristo quien vive en mí* (Gal., 2, 20). La

santidad, como meta del existir cristiano, no es una cuestión meramente epistemológica. Consiste, dicho en pocas palabras, en no poner obstáculos a la acción transformante de la gracia y en cooperar con ella, con plena libertad. RORTY no puede pretender encontrar las respuestas a las cuestiones que, en cascada, brotan desde el horizonte de la total inmanencia, desde un planteamiento cerrado *a priori* a toda trascendencia. Ni puede, tampoco, pretender un reduccionismo de los misterios teológicos al marco de los linderos de una filosofía, como el pragmatismo, en la cual la dimensión propiamente especulativa está muy limitada.

4. ANTITEÍSMO Y CIUDADANÍA

Para Richard RORTY, Friedrich NIETZSCHE y John DEWEY nos llevaron a “dar la espalda a la Realidad Tal Como Es en Sí Misma”. Destaca que si bien los dos filósofos son hostiles hacia cualquier ideal ascético y hacia toda religión, mientras NIETZSCHE era hostil hacia la democracia, DEWEY, por el contrario, veía en la democracia el sistema adecuado para lograr la felicidad para el mayor número de seres humanos¹⁸. Dice que si DEWEY hubiese leído al último HEIDEGGER no hubiera visto nada malo en la utopía tecnológica descrita y rechazada en *Frage nach der Technik* (La pregunta por la técnica). DEWEY habría, en su opinión, acogido los nuevos arreglos de lo humano y lo natural para hacer más plenas las existencias de los seres humanos¹⁹. Para ese tipo de pensadores, agrega RORTY, el lugar adecuado de la Sublimidad “es la conciencia privada de los individuos”²⁰.

Para HEIDEGGER, la justicia y la felicidad no son suficientes. Jacques DERRIDA (1930-2004), en opinión de RORTY, “adopta la sublimidad y la inefabilidad como temas centrales de su pensamiento”. Aparece esto, también, en los autores en quienes influye “el objeto sublime de deseo” de Lacan —sobre todo en Slavoy ZIZEK (1949)—. Tanto Jacques LACAN (1901-1981) como ZIZEK, según RORTY, consideran que el arte y la política giran alrededor de una sublimidad inasequible (sublimidad no sustituible por la paz, la prosperidad y la felicidad). La deformación de RORTY queda clara cuando afirma que la búsqueda de “lo incondicionado, lo infinito, lo trascendente y lo sublime” es solo una *inclinación natural humana* que Sigmund FREUD (1856-1939) ha ayudado a comprender con la *sublimación del deseo sexual*, es decir, como “condición previa de algunos logros individuales sorprendentes”.

La búsqueda de grandeza y sublimidad es, para RORTY, algo que quizá sea necesario “para satisfacer los deberes que tenemos para con nosotros mismos”²¹. La búsqueda de la justicia y felicidad es necesaria

“para los deberes que tenemos para con los demás. [...] En las culturas religiosas —añade— se creía que además de estas dos clases de deberes existían también unos deberes para con Dios. En la cultura completamente secularizada que anticipo no

¹⁸ Ibid., p. 10.

¹⁹ Ibid., p. 12.

²⁰ Ibid., p. 13.

²¹ Ibid., p. 14.

habrá deberes de esta última clase: las únicas obligaciones que tendremos serán respecto a nuestros semejantes y a nuestras propias fantasías”²².

El énfasis de RORTY en considerar cosas *del pasado* la relación del hombre con Dios resulta un fanatismo antiteísta. Él se considera nada menos y nada más que el nuncio autorizado de la edad que vendrá (*en la cultura completamente secularizada que anticipo*) en la cual, según su avanzado y posmoderno criterio, no habrá espacio para Dios. No indica si su tolerancia “democrática” avanzará tal extirpación mediante la persecución de los creyentes o, simplemente *excluyendo* (por otras vías) de la *sociedad de la plena inclusión* que se goza en proclamar a quienes contradigan su credo inmanentista, y, a pesar de su *diktat* (más de voluntarista opresivo que de filósofo), deseen, en consonancia con su humana dignidad, seguir adhiriendo con su acto de fe y su vida entera, a la Verdad Sublime (para decirlo con sus mayúsculas) de Dios que se autorrevela. Aunque en el texto citado no se detiene a ejemplificar acerca de las obligaciones “respecto a nuestros semejantes” y a las “propias fantasías”, parece claro que no se refiere a *la mismidad del otro*, sino a la pretensión de imponer con la *secularidad plenaria* un cierto pensamiento único que lleve a considerar *hors la loi y hors l'humanité* (*fuera de la ley y fuera de la humanidad*) a quienes no compartan su visión de las cosas, los cuales, necesariamente, por ello, deberán ser tratados con una violencia al margen de la ley y con total inhumanidad. En la utopía tecnológica secularizada radicalmente no hay ni habrá margen para creyentes. El creyente, así, debe y deberá ser perseguido, expurgado, eliminado incluso, si persiste en su terquedad no cónsona con el diseño del pragmatismo utilitarista.

Lo que más llama la atención es que, en ningún momento, RORTY se esfuerza por razonar los postulados que lanza como verdades apodícticas. Sus tesis no necesitan demostración sino aceptación. Extrañamente quien se postula como heraldo de una democracia de ciudadanos maduros postula tesis que, en sí mismas, entrañan la muerte de la ciudadanía. La “democracia” de RORTY, paradójicamente, postula el deshacer el camino andado por la modernidad, desde el siglo XVII hasta el XXI, en el lento y progresivo *tránsito del súbdito al ciudadano*, para plantear, como regresionismo histórico, la *sustitución del ciudadano verdadero* por un *nuevo súbdito* al cual habrá que llamar, decretalmente, ciudadano de la secularidad plena, un “ciudadano” *sui generis*, sin duda, pues de *ciudadano* no tendrá casi nada y de *súbdito* tendrá casi todo, si las tesis de RORTY logran ser impuestas. El supuesto enemigo de todo dogma resulta, así, el enemigo de aquellos dogmas que no sean los suyos. La apariencia de tolerancia disfrazando la intolerancia; la negación de la creencia en Dios sustituida por la impuesta creencia en sus propios dictados; la fantasía propia como mercancía que se ofrece a cambio de la Verdad revelada. En síntesis, un manifiesto por la intolerancia envuelto en la apariencia de una sencillez profundamente humana. Su antiautoritarismo debe, pues, entenderse con criterio reductivo: niéguese, en efecto, todo criterio de autoridad que soporte cualquier tipo de orden normativo (religioso, moral o jurídico) que no vaya refrenado por la autoridad de la propia doctrina (de RORTY) del pragmatismo utilitarista.

²² Idem.

5. INMANENTISMO, UTILITARISMO Y FUNDAMENTALISMO

En el rechazo de las “culturas teocráticas” y de los “Estados religiosos casi teocráticos del siglo XX”²³, RORTY se muestra seguidor de un pragmatismo utilitario que sigue la senda trazada por DEWEY. “En lugar de creer —dice— que estas instituciones (las instituciones públicas) son ejemplificaciones de verdades eternas, deberíamos pensar —de acuerdo con el espíritu de DEWEY— que son unas herramientas que se justifican por el éxito que demuestran tener a la hora de realizar unas determinadas funciones”²⁴. ¿Por qué *deberíamos pensar*? No da razón de tal imperativo. No explicita su claro mandato. De nuevo el *a priorismo*. No razona, no desarrolla: afirma, asienta, proclama. El *espíritu de DEWEY* sustituye a cualquier otra instancia generadora de principios. Las *verdades eternas* son sustituidas a placer por las *verdades de DEWEY*, en el sentido de las *verdades de RORTY*. La justificación por el éxito recuerda a la *moral del éxito*. RORTY pretende olvidar que *éxito o fracaso, victoria o derrota* no son *categorías éticas* sino circunstancias vitales, *facta historica*. Las instituciones públicas son ciertamente *herramientas*, pero en función de la *finalidad política* que él elude enfocar, su existencia se justifica en función de su *capacidad de servicio al bien común* y no a una simple *estrategia exitosa de poder*. Si esto último ocurriera, estaríamos en presencia de un descarnado maquiavelismo, lo cual suele ser planteamiento habitual de todo puro y duro pragmatismo utilitarista proyectado en la política práctica.

Y añade RORTY, con rotundo apriorismo:

“En lugar de verlas como ideas sobre la naturaleza de algo grande (la Sociedad, la Historia, la Humanidad), lo que deberíamos hacer es concebir los principios morales y políticos como abreviaciones de narrativas sobre exitosas utilidades de herramientas, como resúmenes de resultados de experimentos que han tenido éxito. Deberíamos ser tan suspicaces respecto al intento de fundamentar las propuestas políticas sobre grandes sistemas teóricos de la Naturaleza de la Modernidad, como lo somos respecto a los intentos de fundamentarlas sobre la Voluntad de Dios”²⁵.

Tales palabras deben ser leídas en el contexto del intento de RORTY de proyectar el pragmatismo americano por la vía de la absoluta inmanencia, obedeciendo a la sustitución formulada por Dewey de la fe religiosa por la fe (política) democrática. Parten, tanto DEWEY como RORTY, de la supuesta antinomia entre fe (religiosa) y razón (científica).

Por eso no vacila en declarar: “La explicación que ofrezco del pensamiento de DEWEY es una explicación en el intento de lograr que la participación en la política democrática realice la misma función espiritual que, en tiempos no tan esperanzadores, realizaba normalmente la participación en un culto religioso”²⁶. Así, pues, por la vía de la participación formal y procedimental, RORTY plantea la sustitución del

²³ Ibid., p. 14.

²⁴ Ibid., p. 15.

²⁵ Idem.

²⁶ Ibid., p. 16.

fideísmo religioso (no alcanza a más en su visión de la religión) por el *fideísmo político “democrático”*. Es cuestión, sin embargo, de *funciones*, no de creencias o de principios. En el caso planteado, de función espiritual. En los tiempos históricos previos al secularismo plenario el culto religioso, la participación en él, otorgaba conciencia de la propia dignidad en el marco del existir comunitario. En el tiempo signado por el fundamentalismo secularista la propia dignidad derivará solo y exclusivamente de la *participación en la política democrática*. Pero que nadie se engañe: ella no surgirá por canales distintos a los ya previstos o que previere el pragmatismo utilitarista. La única política democrática valedera, es decir, aceptable y (*a priori*) exitosa es la que excluye (por inútil y, en su consideración singular, no exitoso) el culto religioso, no solo porque (a su entender) no contribuye a la dignidad de la persona humana, sino, más aún, porque él mismo supone (desde su óptica) la celebración de su indignidad.

“La explicación freudiana del origen de la conciencia, del super ego, es, en mi opinión —dice RORTY—, otra versión de la línea del pensamiento antiautoritario que inspiró a DEWEY”²⁷. Busca, con entusiasmo digno de mejor causa, su exaltación del pragmatismo como *buena nueva* y su crítica radical de la religión en la obra de Sigmund FREUD (1856-1939)²⁸ (“el último libro que escribí y el más descabellado de todos”) *Moisés y la religión monoteísta*. Precisa RORTY que DEWEY nunca leyó a FREUD²⁹.

6. LIBERTAD, CONSTRUCTOS Y CREENCIAS

Habla RORTY de *metafísica* en un sentido que atribuye a HEIDEGGER (quien, según él, identifica *metafísica* y *platonismo*)³⁰. Plantea el pragmatismo como un *politeísmo romántico*. Según RORTY, ese politeísmo está sugerido por William JAMES³¹. Se refiere a un “cristianismo meramente ético”, al estilo abstracto de gente como Thomas JEFFERSON (1743-1826), que podía (ese “cristianismo” *pret-à-porter*), a su entender, haberse deslastrado de la unión de lo humano y lo divino presente en la fe judeo-cristiana³².

Así, pues, RORTY es insistente en pretender un cristianismo a la medida de sus cálculos u objetivos ideológicos. Un *cristianismo meramente humano* resulta, en el mejor de los casos, un remedo de aquel *cristianismo en los límites de la mera razón* o del *cristianismo sin misterios* que, tristemente, caracterizó algunas de las expresiones del deísmo inglés de fines del siglo XVII e inicios del XVIII, antecesoras de las manifestaciones de abierto ateísmo posterior. La ruptura de cualquier unión entre lo humano y lo divino señala, pues, el empeño de RORTY. Para lograrlo, aunque pretenda calificarlo no sin dejo caprichoso como *cristianismo meramente ético*, en realidad trata de eliminar el cristianismo por un sucedáneo que responda

²⁷ Ibid., p. 33.

²⁸ Ibid., p. 34.

²⁹ Ibid., p. 37.

³⁰ Ibid., p. 35.

³¹ Ibid., pp. 49 y ss.

³² Ibid., p. 56.

a exigencias sociales de tipo coyuntural. Más allá del uso semántico del término *cristianismo*, al cual vacía de toda referencia trascendente, RORTY añade la expresión *meramente ético*, la cual en su personal modo de ver las cosas no pasa de ser una etiqueta retórica, vocabulario de ocasión, nominalismo para evitar *épater le bourgeois* (asombrar o escandalizar al burgués). Su *politeísmo romántico*, unido a ese *cristianismo meramente ético*, contribuye a ver su deseo de aniquilación de lo cristiano, colocando, cuando más, a este en el rango de adorno de dudoso buen gusto, en el nuevo olimpo prefabricado por los pragmatistas en su declarado afán de secularización radical en la plenitud del orden personal y social; todo ello, sin embargo, envuelto en el celofán de la grata calificación “democrática”. Democracia *sui generis* esta del fundamentalismo secularista de RORTY, pues, como queda dicho, exige la negación básica de la libertad de creencia y de cualquier relieve de culto con proyección social de esa misma creencia.

Se refiere RORTY al intento de NIETZSCHE de ver “la ciencia a través de la óptica del arte y el arte a través de la vida”. Ve todo ello vinculado al esfuerzo —Matthew ARNOLD (1812-1888), John Stuart MILL (1806-1873)— de *sustituir la religión por la poesía* y ver *la poesía como complemento necesario de la ciencia*³³. RORTY proclama (o decreta) con énfasis: “el amor a la Verdad no existe”³⁴. Recuerda que NIETZSCHE despreció como *debilidad* la esperanza del amor a la Verdad³⁵.

Como no aspira, en realidad, a nada en positivo, su meta pragmática se resume más en *destruir* que en *construir*. Ideológica y sociológicamente (porque si algún planteamiento está bastante alejado de una aspiración formalista purista es el de Richard RORTY) pretende la conciliación imposible de fascismo y anarquismo. Quisiera ser, en su “libertad” entendida en sentido libertario, un anarquista sin referencia o vínculo de respeto a cualquier autoridad, pero carece de la “sinceridad” de un Robert NOZICK (1938-2002) y, por ello, su antiautoritarismo resulta, paradójicamente, un fundamentalismo autoritario con veste secularista. Pretender hacer relativo lo absoluto provoca, y el caso de RORTY no es una excepción, la absolutización de lo relativo. Así, su universalización autonómica de lo individual es, a la postre, el barroco empeño de una nueva Babel: su alarde teórico, como expresión maximizada del pragmatismo utilitarista de JAMES y DEWEY, muestra una pretensión de novedad de la más antigua y estéril soberbia. RORTY —conviene subrayarlo cuantas veces sea necesario— pretende hacer de su ideología una filosofía a partir de un permanente *divertimento* del lenguaje. En sus desarrollos se encuentran, uno tras otro, los disfraces de la paradoja, o mejor dicho, las paradojas de vocabulario que llevan a nombrar caprichosamente a algo por su antítesis. De tal manera, pues, su *fascismo* lo denomina *democracia*; y su *intento tiránico* lo califica de *antiautoritarismo*. ¡Tinglado semántico de oportunismo nominalista!

³³ Ibid., p. 58.

³⁴ Ibid., p. 59.

³⁵ Ibid., p. 60.

7. INMANENTISMO Y NATURALISMO

DEWEY escribió *A Common Faith*, que RORTY describe como libro “poco ambicioso y débil”. Este, según RORTY, plasma en ese texto el utilitarismo romántico que él (DEWEY) y JAMES aceptaron³⁶. Recuerda cómo William JAMES³⁷ cita “con clara aprobación” a James Henry LEUBA (1867-1946), filósofo de la religión quien dijo:

“A Dios ni se le conoce ni se le comprende, se le utiliza: a veces como proveedor de alimentos; a veces como soporte moral; a veces como amigo; a veces como objeto de amor. Si prueba ser útil, entonces la conciencia religiosa ya no puede pedir más [...] En último término, el fin de la religión no es Dios sino la vida, más vida, una vida más grande, más rica, más satisfactoria”³⁸.

DEWEY sintió siempre aversión a la idea de autoridad. No aceptaba el pecado original y rechazaba cualquier cosa relacionada con la idea de autoridad³⁹. Este anarquismo inconsecuente —consecuente podría ser llamado el anarquismo de Mijaíl BAKUNIN (1814-1876)— necesariamente lleva a evocar la consideración que el padre del anarquismo, BAKUNIN, hace del relato del Génesis, exaltando al promotor de la desobediencia, Satanás, como el *primer revolucionario de la historia*⁴⁰.

Cita a DEWEY: “La democracia no es ni una forma de gobierno ni una cuestión de conveniencia social, sino una metafísica de la relación del hombre y su experiencia con la naturaleza”⁴¹. DEWEY afirma (y RORTY recoge tal afirmación) que las únicas tres personas que entendieron su visión naturalista de la democracia fueron Maurice MAETERLINCK (1862-1949), Walt WHITMAN (1819-1892) y Ralph Waldo EMERSON (1803-1882)⁴².

Walt WHITMAN (31 de mayo de 1819 - 26 de marzo de 1892) expresa un rechazo del materialismo que veía en la sociedad norteamericana, aunque proclama, con entusiasmo, su creencia en los valores universales de la democracia. En su poesía aparece, también, como rasgo distintivo, un tratamiento entonces no común del *eros* como impulso humano. En la primera (1855) de sus muchas ediciones de *Leaves of grass* (Hojas de hierba), WHITMAN incluyó solo doce poemas. En esa

³⁶ Ibid., p. 61.

³⁷ William JAMES, *The Will to Believe and others essays in popular philosophy*, Cambridge, Ma., Harvard University Press, 1979, p. 398.

³⁸ Richard, RORTY, *El pragmatismo, una versión*, ob. cit., pp. 61-62.

³⁹ Ibid., p. 64.

⁴⁰ Cfr. Mikhail BAKUNIN, *Bakunin's Basic Writings*, Buffalo Prometheus Books, New York, 1992. La primera edición de *Dios y el Estado* [*Dieu et l'État*] fue realizada en Ginebra, Suiza, en 1882. Para una edición española, cfr. Mikhail BAKUNIN, *Dios y el Estado*, Madrid, Júcar, 1976. El satanismo explícito de BAKUNIN se encuentra en el apéndice *Le Fantôme Divin*. Ese apéndice tiene el siguiente título: *Considérations philosophiques sur le Fantôme Divin, sur le Monde réel et sur l'Homme*. El manuscrito quedó inconcluso. Cfr. sobre BAKUNIN, a Eric VOEGELIN, *From Enlightenment to Revolution* [cap. VIII: “Revolutionary Existence: Bakunin” (pp. 195-216) y cap. IX: “Bakunin: The Anarchist” (pp. 217-239)], Durham, Duke University Press, 1975.

⁴¹ Ibid., p. 66. La cita de Dewey es: John DEWEY, “Maeterlinck's Philosophy of Life”, en *The Middle Works of John Dewey*, vol. 6, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1978.

⁴² Recuérdese la influencia de EMERSON en el joven NIETZSCHE, el de los comienzos de sus estudios filológicos en Bonn. EMERSON está unido a STRAUSS en la definitiva crisis de fe del joven NIETZSCHE. Ralph Waldo EMERSON fue un admirador de WHITMAN.

primera edición los poemas no tenían título. El más largo (y mejor estimado por la crítica posterior) fue el luego titulado *Canto a mí mismo*, en el que Walt WHITMAN realiza la exaltación de un Yo simbólico que lo lleva a proclamar su amor a todo semejante, como reflejo de un sublimado amor a sí mismo. Su visión de Dios carece de sentido trascendente y la relación del ser humano con Dios se mantiene en la poesía de WHITMAN en el plano de la total inmanencia: es un cuasi panteísmo. La singular filantropía poética de WHITMAN se encuadra en una idealización democrática que, en su opinión, debería generar un nuevo tipo de literatura. El *Prefacio* a la primera edición de *Hojas de hierba* saluda a esta nueva literatura que debía estar hecha a la medida y al alcance del pueblo. Véanse algunos versos de *Hojas de hierba* que ponen de relieve la singular empatía de EMERSON con WHITMAN, y la posterior empatía de DEWEY y el mismo RORTY con el poeta:

*Creo en ti, alma mía, el otro que soy yo no debe humillarse ante ti
ni tú debes humillarte ante el otro*

[...]

[Hablando de los animales]

Ellos no se impacientan, ni se lamentan de su situación

[...]

No me fastidian con sus discursos sobre sus deberes hacia Dios

[...]

No me pregunto quién eres, eso carece de importancia para mí.

No puedes hacer ni ser más que aquello que yo te inculco

[...]

Ya he dicho que el alma no vale más que el cuerpo.

Y he dicho que el cuerpo no vale más que el alma.

Y que nada, ni Dios, es más grande para uno que uno mismo

[...]

Y digo a la humanidad: 'No te inquietes por Dios'

Porque yo, que todo lo interrogo, no dirijo mis preguntas a Dios

(No hay palabras capaces de expresar mi postura tranquila ante

Dios y la muerte)

Escucho y veo a Dios en cada cosa, pero no lo comprendo.

Ni entiendo que haya nada en el mundo que supere a mí yo.

Se entenderá por esos versos la cercanía de la concepción antropológica de WHITMAN con la de NIETZSCHE; y la de ambos con los autores principales del pragmatismo americano que inspiran la ruta intelectual de RORTY.

Señala RORTY⁴³ que Matthew ARNOLD pretendía liberarse de lo que llamaba “hebreísmo”⁴⁴. DEWEY consideraba que la meta de ARNOLD (librarse del “hebreísmo”) lo logra el panteísmo de William WORDSWORTH⁴⁵.

Si se concibe el ateísmo como una fórmula de antimonoteísmo —afirma RORTY— entonces DEWEY fue el ateo más agresivo que haya existido jamás⁴⁶. El antiteísmo es refinadamente estratégico. El politeísmo o el panteísmo, como fórmulas sofisticadas de ateísmo (pues terminan en el horizonte imanentista y naturalista) no son problema. El problema es el monoteísmo y sobre todo el monoteísmo cristiano, propio de la fe mayoritaria de la sociedad en la cual nacen y viven los pragmatistas “históricos” (JAMES, DEWEY) y el mismo RORTY.

8. LA REFORMULACIÓN LINGÜÍSTICA, EL PRAGMATISMO Y LOS DERECHOS HUMANOS

RORTY sigue (críticamente) el análisis de Alan RYAN sobre DEWEY⁴⁷. Se autocalifica (RYAN): “Como ateo agresivo que soy...”. Pone en duda la eficacia de lo que, según él, hace DEWEY: se pregunta si es posible “utilizar un vocabulario religioso sin el añadido de las creencias supernaturalistas que DEWEY desea dejar de lado”. Para DEWEY no existe ni pecado ni mal radical. La comparación que se esfuerza RORTY en realizar con KIERKEGAARD resulta bizantina, porque si algo distinguió a Søren KIERKEGAARD (1813-1855), y deja expresión de ello en toda su obra, es que fue un sincero creyente, crítico de la difusión del hegelianismo liberal en el seno de la teología luterana de su tiempo. Habla RORTY “del intento de apropiación del cristianismo que realiza DEWEY para satisfacer sus propósitos pragmáticos”⁴⁸. Su nominalismo es reiterativo.

⁴³ Richard RORTY, *El pragmatismo, una versión*, ob. cit., p. 66.

⁴⁴ Matthew ARNOLD (24 diciembre 1822- 15 abril 1888). Hijo de Thomas Arnold, director de la afamada Rugby School, donde comienza sus estudios que culmina en Oxford. Como profesor comienza enseñando lenguas clásicas en Rugby y luego poesía en Oxford, donde llega a ser Fellow del Oriel College. Poeta de tono elegíaco cuyos versos reflejan, junto al vacío espiritual, una cierta desesperación. Adquirió notoriedad como poeta al ganar en 1843, en Oxford, el Newdigate Prize con su poema *Cromwell*. Entre sus obras principales figuran: *Empédocles en Etna* (1852), *La gitana letrada* (1853), *Sohrab y Rustum* (1853), *Thyrsis* (1866), *Capilla de Rugby* (1867), *Playa de Dover* (1867) y *Abadía de Westminster* (1882). ARNOLD fue un hombre de grandes dudas religiosas. Reacio a la aceptación de todo dogma, manifestaba, sin embargo, una profunda angustia religiosa en la búsqueda de lo que consideraba la esencia del cristianismo. Su singular subjetivismo “cristiano” se manifestó en su repudio del materialismo marxista y anarquista en los ensayos recogidos en *Cultura y Arquía (1867-1868)*. Para ARNOLD la literatura daba forma a la cultura.

⁴⁵ William WORDSWORTH (7 abril 1770 - 23 abril 1850). Se le considera uno de los principales poetas románticos ingleses. Amante de la zona montañosa de Cumberland, inmortaliza la zona de los lagos (el Lake District) en la cual había nacido. Además de neoplatónico (considera que hay un mundo celestial anterior al nacimiento de las criaturas), WORDSWORTH es abiertamente panteísta. Para él Dios se identifica con la naturaleza. Es, así, un Dios immanente y visible. No es, sin embargo, como muchos de los pragmatistas americanos, un utilitarista, pues proclama la existencia necesaria de valores éticos. En su obra literaria no se dirige a una élite, sino a la sociedad en general.

⁴⁶ Richard RORTY, *El pragmatismo, una versión*, ob. cit., p. 68.

⁴⁷ Alan RYAN, *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*, New York, W. W. Norton, 1995, p. 274. Citado por Richard RORTY, *El pragmatismo, una versión*, ob. cit., p. 70.

⁴⁸ Richard RORTY, *El pragmatismo, una versión*, ob. cit., p. 76.

“No creo que haya nada que entender correctamente o incorrectamente aquí —dice—. A este nivel de abstracción, conceptos tales como verdad, racionalidad o madurez pueden ser comprendidos de muy distintas maneras. Lo único que cuenta es qué forma de reformularlos será con el tiempo más útil para la política democrática. Como nos enseñó WITTGENSTEIN, los conceptos son usos de palabras. Durante mucho tiempo los filósofos han tratado de comprender los conceptos; lo importante, sin embargo, es cambiarlos para que sirvan mejor a nuestros propósitos”⁴⁹.

Es difícil encontrar una expresión tan rotunda del utilitarismo pragmático y pos-moderno. La utilidad se enlaza con el escepticismo radical. El cambio conceptual, al no obedecer a la comprensión de los conceptos mismos (siguiendo al positivismo lógico de WITTGENSTEIN son solo *usos de palabras*), tiene un simple sentido instrumental. La vinculación que RORTY pretende entre su utilitarismo pragmático radical, que debería caracterizar las sociedades en las cuales impera la secularización absoluta, y el sistema político democrático y su dinámica, no pasa de ser la afirmación apriorística de su nominalismo utilitarista. RORTY, con su fundamentalismo secularista, dista mucho de ser propiamente un demócrata. Lo que siempre se ha entendido por *ciudadano demócrata* y *sistema democrático*, en el caso de su pensamiento, no cuenta. Hay que entender los términos en el contexto del propio pensamiento de RORTY. El Estado de Derecho considerado *democrático*, de veras, por el pensamiento político moderno, posee dos características básicas: la separación de poderes y el respeto de los derechos humanos. Para que se vea con nitidez el cuestionamiento del pensamiento de RORTY como *democrático*, véase, a continuación, su singular visión de los derechos humanos. Para todo aquel que no considere la temática de los derechos humanos *flatus vocis* (soplo de voz), como al parecer la considera RORTY, sus conceptos solo sirven para vaciar de toda dimensión propiamente humana a tal temática.

“Desde un punto de vista pragmatista —dice— la noción de ‘derechos humanos inalienables’ es un eslogan no mejor ni peor que aquel otro de ‘obediencia a la voluntad de Dios’. Lo que hacemos al invocarlos como motores inmóviles es expresar en otras palabras que hemos tocado fondo, que hemos agotado todos los recursos argumentativos a nuestra disposición. Estos discursos sobre la voluntad de Dios o los derechos del hombre, al igual que esos otros sobre ‘el honor de la familia’ o ‘la patria está en peligro’ no son objetivos demasiado adecuados para el análisis y la crítica filosófica. El intento de ir a ver qué hay detrás de ellos no dará ningún fruto. Ninguna de esas nociones debería ser analizada, pues todas terminan por decir lo mismo: ‘Aquí me detengo: no puedo hacerle nada’. Son menos razones para la acción que anuncios del hecho de que se ha estado meditando a fondo sobre el asunto y tomado una decisión”⁵⁰.

Palabras tan asombrosas como decepcionantes. ¿Es, acaso, adecuado “para el análisis y la crítica filosófica” el reiterado apriorismo de RORTY, quien no se detiene a fundamentar ninguna de las tesis sobre las cuales, simplemente, borra de su horizonte intelectual (y pide que todos hagan como él) nada menos que la

⁴⁹ Ibid., p. 137.

⁵⁰ Ibid., p. 216.

creencia en Dios y la afirmación, teórica y práctica (en filosofía, en política, en derecho) de la plenaria dignidad de la persona humana? ¿Por qué no hay que ver cuáles principios, valores o *Weltanschauung* (concepción del mundo y de la vida) subyacen en toda perspectiva relativa a la persona y a la sociedad? ¿Por qué hacerlo “no dará ningún fruto”? ¿De dónde saca RORTY su jactanciosa sentencia de tautología? El utilitarismo del pragmatismo secularista de Rorty exige una actitud carente de capacidad de honesta investigación y profundo cuestionamiento. Si se analizan aquellas que él (RORTY) reduce a la sola condición de *nociones* posiblemente se verá el débil sustento de sus posiciones. Las preguntas que RORTY evita hacerse no son útiles para el utilitarismo del cual se pretende destacado profeta. Pero ellas sí lo son para la comprensión, afirmación y defensa de la dignidad de la persona humana, de toda persona humana. La visión de RORTY de los derechos humanos (de todo el hombre y de todos los hombres) solo puede ser calificada, benignamente, de deplorable.

Continúa con su visión pragmatista de los derechos humanos, señalando lo siguiente: “Hablar de derechos humanos es explicar nuestra actuación identificándonos con una comunidad de personas que piensan como nosotros: aquellos que hallan natural actuar de un modo determinado”⁵¹. Es decir, que el pragmatista, según RORTY, es, por principio, autorreferente. Es difícil encontrar un modo más vacío y banalizante de referirse a los derechos humanos. Y para que se vea que no es este un juicio gratuito, léase la cita siguiente:

“...en el tema de los derechos humanos, el pragmatista piensa que no deberíamos debatir la cuestión de si éstos existieron siempre, aunque nadie los reconociese, o si son tan solo unas construcciones sociales de una civilización influida por las doctrinas cristianas de la fraternidad humana y los ideales de la Revolución Francesa”⁵².

Y añade: “Está claro que en un sentido de ‘construcción social’ los derechos humanos son construcciones sociales, pero en ese mismo sentido también lo son los neutrines y las jirafas”⁵³. No debe, según él, debatirse el punto, porque una discusión sobre su fundamentación (de los derechos humanos) llevaría a una revalorización filosófica y política de la persona que el pragmatismo, en su secularismo absoluto, no contempla y le plantearía problemas insolubles desde su óptica.

Hablar de los derechos humanos como construcciones sociales semejantes a las jirafas, es, para decirlo con claridad y brevedad, ignorar en realidad el tema. El utilitarismo de RORTY realiza, pues, en este tema, una grosera actitud de desprecio y abandono. Y más adelante, para no entrar nunca en una justificación de fondo de sus *a priori*, dice: “En cuanto abandonemos la idea de que la finalidad del discurso es representar con precisión la realidad dejaremos de interesarnos por distinguir las construcciones sociales de las demás cosas, y nos limitaremos a discutir acerca de la utilidad de los constructos sociales alternativos”⁵⁴.

⁵¹ Ibid., p. 218.

⁵² Ibid., p. 219.

⁵³ Idem.

⁵⁴ Idem.

Y llega al extremo de su posición avalórica (según la cual carece de sentido hablar de los derechos humanos) diciendo: “Discutir la utilidad de un conjunto de constructos sociales llamados ‘derechos humanos’ es debatir la cuestión de si los juegos de lenguaje que las sociedades inclusivistas ponen en juego son mejores o peores que aquellos que ponen en juego las sociedades exclusivistas”⁵⁵. Así, pues, para RORTY, un juicio acerca de esos juegos de lenguaje equivale a un juicio acerca de la sociedad en general. Y, para que no quepa la menor duda del alcance de sus afirmaciones, añade:

“en vez de debatir el estatuto ontológico de los derechos humanos lo que uno debería hacer es debatir la cuestión de si las comunidades que fomentan la tolerancia de pequeñas e inofensivas desviaciones respecto a la normalidad son preferibles o no a aquellas otras comunidades cuya cohesión social depende de la conformidad con lo que es normal, de mantener a distancia a los extraños y de eliminar a los que tratan de pervertir a la juventud”⁵⁶.

Aquí RORTY pone de manifiesto una manipulación pseudo-dialéctica de índole ideológica. Su concepción de la sociedad inclusivista no deja de ser una falacia, igual que su concepción de la democracia. Ni su paradigma social es en realidad inclusivista, ni su paradigma político es, en realidad, democrático. Para su utilitarismo, todo se reduce a un oportunista uso de vocabularios. Más aún, lleva su fundamentalismo ideológico a la negación de una posibilidad real de afirmación y defensa de los derechos humanos como criterio universal y absoluto del respeto a la persona humana.

Muy a su manera, una vez que ha volatilizado los derechos humanos no vacila en referirse, de modo singular, a una *verdadera cultura de respeto a los derechos humanos*.

“Tal vez —dice— el mejor signo del progreso hacia una verdadera cultura de respeto a los derechos humanos sea el dejar de interferir en los planes de matrimonio de nuestros hijos por culpa de la nacionalidad, religión, raza o fortuna de la persona elegida, o porque ese matrimonio sea homosexual en lugar de ser heterosexual”⁵⁷.

El pragmatismo utilitarista no resulta el mejor ejemplo de tolerancia, al menos respecto a la creencia religiosa de cualquier tipo. En relación a la distinción entre matrimonio heterosexual y homosexual, prefiero considerar como válida la definición de *matrimonio* del *Digesto* (*consorcio de un hombre y una mujer para toda la vida*). La unión homosexual será unión de hecho entre personas del mismo sexo, pero nunca matrimonio, si por tal se entiende, como siempre se ha entendido, el *consorcio* aludido por el *Digesto* en función de la formación de la sociedad familiar, uno de cuyos fines resulta la procreación y educación de los hijos. Aludo solo al *Digesto*, para no mencionar consideraciones teológicas o canonísticas que, posiblemente, provocarían una fuerte urticaria a quienes piensan como RORTY. Si

⁵⁵ Ibid., pp. 219-220.

⁵⁶ Ibid., p. 220.

⁵⁷ Ibid., p. 220.

bien para RORTY *no hay problemas sino vocabularios*, tendrá que admitirse que la diferencia entre un matrimonio verdadero (heterosexual) y una unión de hecho homosexual no es una simple cuestión de vocabulario.

9. APRIORISMO Y SECTARISMO: LA DESAPARICIÓN DE LA PERSONA

El problema que se deriva de secularismos tan forzados y ultraístas como el de RORTY es que, pretendiendo ser el no-va-más-práctico de lo humano reducido a *utilidad*, termina por fagocitarse —de manera jactanciosa, irónica, con insaciable glotonería— la *persona*. La pretendida racionalidad neokantiana resulta, a la postre, un voluntarismo al servicio de lo pasional e instintivo, y de lo desordenado en esos campos. Y eso difícilmente puede ser comprendido, desde las luces de la racionalidad distintiva de lo humano, como auténtica *utilidad*. El extremo secularismo de RORTY combina *apriorismo* con *sectarismo*. El uso del vocabulario, su afán innovador, en realidad es un *camouflage* de la antítesis de lo que aparentemente proclama. Así, su modelo de *sociedad inclusiva* como la máxima expresión de una *democracia procesalista y formalista* resulta, desenvueltamente, el prototipo fundamentalista de *sociedad excluyente*. De hecho RORTY *excluye*, con no oculto desprecio, *como excluyentes*, a *todos* aquellos (que son la mayoría) que no compartan su *criterio de inclusión*.

No se trata de *reconocimiento de derechos*. Como evita, con deliberada y reiterada actitud sofista, plantearse *desde la persona* la *radicalidad de los derechos*, su peculiar inclusión termina por ser la imposición a las mayorías de los prejuicios secularistas de una (numéricamente) relevante minoría, de una pseudo *élite*, de una oligarquía intelectual aliada, no pocas veces, con el poder económico y político (o que busca dicha alianza, en cuanto útil para sus fines).

Así, pretendiendo exaltar los supuestos derechos de minorías reales, termina por negar los auténticos y naturales derechos, los principios y valores, de las mayorías reales, simplemente porque, para el secularismo radical que proclama, tales derechos, principios y valores, en verdad, no existen. Extraña concepción de la democracia que permite, justifica y auspicia auténticos atropellos contra la dignidad de la persona, violaciones reiteradas contra sus más primarios derechos naturales o fundamentales, y sus lógicas derivaciones y consecuencias.

La cultura dominante, al pretender unir el concepto de democracia al relativismo y postular dogmáticamente (¡oh paradoja!) ese relativismo como precondition de la libertad y de la convivencia armónica en un ámbito social signado por el pluralismo, realiza, por la vía del vaciamiento de los valores morales, la erosión de la salud de la democracia: esos valores garantizan la sana vitalidad de la democracia haciéndola un sistema político capaz de alcanzar la dimensión ética del sistema de vida, en cuanto garante pleno del respeto a la persona y de las variadas manifestaciones de su pluralidad. Una democracia sin valores no es otra cosa que un sistema que expresa y postula un nihilismo moral. Y cuando el nihilismo moral

se hace sistema, cualquier maximalismo nitzscheano (como ya ha ocurrido en los totalitarismos del siglo XX, y específicamente con el nazismo) puede hacer alarde de su capacidad destructora de la persona y de su dignidad.

El nihilismo moral considera todo valor ético como un dogmatismo *contra natura* porque, ciertamente, la negación del *vacuum* (vacío) moral supone la negación del falso dogmatismo que proclama, con el recurso al formalismo o sin él, el necesario vacío de la libertad. Quienes, como RORTY, en nombre de la tolerancia y la inclusión pretenden proscribir y perseguir la verdad se inscriben, en realidad, en un *fundamentalismo secularista* que excluye de manera despreciativa a quienes no adopten su escepticismo. El nihilismo posmodernista ha terminado por ser la forma más barroca de antagonismo de lo humano. El relativismo absoluto ha llevado al rechazo de la posibilidad de la verdad como si ello supusiera necesariamente la intolerancia como amenaza antidemocrática. Rechazando cualquier verdad objetiva y absoluta pretenden convertir tal rechazo en una verdad objetiva y absoluta de obligatoria aceptación y acatamiento.

La gran dictadura intelectual de los custodios de la llamada *corrección política* (*political correctness*) lleva a evadir el auténtico diálogo sobre estas patologías y a pretender la imposición forzosa de las mismas. La precisión del lenguaje es condición para expresar el pensar riguroso. Pero si el sentido de las palabras es subjetivo y todo resulta un constructo social, tal nominalismo termina por excluir la comprensión del otro, por asfixiar la dimensión verdaderamente relacional de la existencia. Es por ello que la *fuga hacia adelante* de la posmodernidad debe poner el énfasis en los procedimientos. La formalidad procedimental es el bastión pudoroso de la democracia sin valores. No es posible coherentemente revalorizar la persona y sus derechos fundamentales, los principios de rango moral como fundamento de la realidad jurídica y postular la sublimidad de la función judicial desde una perspectiva subjetivista y relativista, que necesariamente confluye en alianzas políticas y jurídicas (en la teoría y en la *praxis*) con escepticismos y nihilismos que están en la matriz de las miserias históricas del mundo contemporáneo. RORTY se inscribe en el intento reaccionario de proclamar como luces del mañana las sombras del ayer. Política y jurídicamente su pensamiento luce lastrado por la soberbia fanática de jugar a arquitecto supremo de lo humano y a autoconsiderarse con la capacidad de definir las dimensiones de lo comunitario y las reglas que deben regirlo; todo desde la plataforma de la absoluta inmanencia.

El *ethos* dialógico de la democracia supone revalorizar la búsqueda de la verdad por parte de los ciudadanos que le dan vida. Revalorizar la búsqueda de la verdad supone, a su vez, reconocer que la consideración de la moral —con sus normas universales y objetivas— y de la razón moral resulta fundamento necesario de la razón política, si no se quiere que el ejercicio del poder y la aplicación de la justicia sean simples expresiones de la voluntad arbitraria del más fuerte. La democracia con valores exige, por tanto, un ordenamiento jurídico y una institucionalidad política que reconocen, proclaman y defienden la plena dignidad de la persona humana en su coexistir social.

BIBLIOGRAFÍA

- BAKUNIN, Mikhail *Bakunin's Basic Writings*, Buffalo, Prometheus Books, New York, 1992.
- BAKUNIN, Mikhail, *Dios y el Estado*, Madrid, Júcar, 1976.
- DEWEY, John, "Maeterlinck's Philosophy of Life", en *The Middle Works of John Dewey*, vol. 6, (1978).
- JAMES, William, *The Will to Believe and others essays in popular philosophy*, Cambridge Ma., Harvard University Press, 1979.
- RORTY, Richard, "Introduction", en Richard RORTY (ed.), *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago, University of Chicago Press, 1967.
- RORTY, Richard, *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, trad. de José Miguel ESTEBAN CLOQUELL, 1996. [*Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982].
- RORTY, Richard, *El pragmatismo, una versión. (Antiautoritarismo en epistemología y ética)*, Barcelona, Ariel, 2000. Lecciones en la Cátedra Ferrater Mora de Pensamiento Contemporáneo, en la Universidad de Girona (Gerona), junio 1996.
- RORTY, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, New Jersey, Princeton University Press, 1979.
- RYAN, Alan, *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*, New York, W. W. Norton.
- VOEGELIN, Eric, *From Enlightenment to Revolution*, Durham, Duke University Press, 1975.