

Estrategias rortyanas acerca de la prioridad de la política sobre la filosofía

Sergio Chius

Un cabo, y que es clave, desde donde desanudar toda la propuesta rortyana es el de la primacía de la política sobre la filosofía. El término pragmatismo significa la primacía de las cuestiones prácticas sobre lo teórico. Los títulos de varias obras de Rorty, *Conocimiento o esperanza*, *Solidaridad u Objetividad*, indican claramente esa dirección y anticipan la opción por el término pragmático del dilema.

1. Nueva servidumbre de la filosofía

Los artículos "La prioridad de la democracia sobre la filosofía" y "La filosofía como ciencia, como metáfora y como política", así como la entrevista con Gabriel Bello Reguera son algunos de los sitios en que Rorty discute la prioridad de la política y la servidumbre de la filosofía. En esta última entrevista la filosofía no puede fundar la política sino sólo proporcionar articulaciones a una preferencia sociopolítica dada de antemano. En la entrevista hace dos afirmaciones, primero "que los filósofos comienzan con una actitud política y adaptan después una filosofía, no al revés" (Rorty 1992, p. 44). El filósofo no pregunta cuál es la política correcta, sino que partiendo de un conjunto de creencias políticas se pregunta por la forma más conveniente de adecuar los temas filosóficos al ideal político. El punto de partida no es una ontología sino el significado concreto de un conjunto de prácticas que el filósofo considera como una sociedad buena. Por esto "no existe ningún punto arquimédico en las afueras del conjunto de los sistemas socioeconómicos desde el que evaluar estos sistemas" (Rorty 1992, p. 44).

La segunda afirmación sobre la prioridad de lo político la inserta en su preferencia por la sociedad liberal que rechaza toda pretensión de la filosofía, como conocimiento de la verdad, de decidir en qué consiste la vida buena. Justamente una sociedad demócrata liberal es la que oferta más espacio a la pluralidad de concepciones sobre lo que es la vida buena permitiendo coexistir sin perjuicio las creencias filosóficas o religiosas más enfrentadas. El rechazo a que la filosofía decida sobre la vida buena o la política carece de argumentos y funciona como la "primera premisa" de cualquiera de los argumentos que un pragmatista pudiera construir. (Rorty 1992, p. 44). La opción política por la utopía liberal "no está fundada en nada argumentativamente prioritario... las opciones políticas... son el tipo de opciones de la que es dependiente la propia posición filosófica" (Rorty 1992, p. 45).

El pragmatismo conlleva un matiz decisionista. Con respecto a la opción utópica Rorty afirma "[ú]nicamente estoy diciendo lo que quiero, clarificando donde estoy". Decisión, por otro lado, explícitamente etnocéntrica (Rorty 1992, p. 45), ya que la red de creencias en que se entreteje el yo es un producto contingente que depende del medio histórico cultural en que se desarrolla y al cual está adaptado.

2. La coexistencia pública y el retroceso de la filosofía a la esfera privada

En cambio en "La prioridad de la democracia sobre la filosofía" la estrategia rortyana consiste en una lectura deweyana¹ y jeffersoniana² de Rawls. Bajo la influencia de Thomas Jefferson, que tiñe la tradición política que lo incluye, propone separar la política de las creencias que no son esenciales, sino como veremos incluso perjudiciales, para la existencia de las sociedades democráticas. Así como Jefferson proponía privatizar las diferencias religiosas para permitir la convivencia religiosa tolerante, propone que los ciudadanos modifiquen o abandonen sus creencias si conllevan una acción pública no justificada para los demás conciudadanos.

En su descripción, Rorty soslaya el lado fundacionalista de Jefferson que afirmaba que con la sola conciencia, facultad universal del hombre, se tenía todas las virtudes necesarias para la vida cívica, frente a la vertiente pragmática: el sacrificio de las creencias y la conciencia individual en función de la conveniencia general (Rorty 1992, p. 240).

La vertiente ilustrada afirma la identidad de la verdad y la justificabilidad para el conjunto de la humanidad, *i.e.*, que una discusión libre y abierta daría la respuesta política y moral "correcta". Pero la eliminación del vínculo entre verdad y justificabilidad, producto de los antropólogos, los historiadores de la ciencia y los filósofos historicistas que disuelven la noción de naturaleza humana ahistórica en múltiples realizaciones epocales, elimina la imagen de una naturaleza racional como fundamento político sea en su versión filosófica-griega, teológica-medieval o racional-moderna.

Esta destrucción histórica del vínculo verdad-política origina una lectura pragmática que describe la sociedad liberal como algo contingente, local y etnocéntrico, como la tradición de una comunidad o el conjunto de prácticas consensuadas de una cultura particular. La razonabilidad está definida ahora en términos históricos y políticos. Lo que es razonable o fanático se determina ante quienes tenemos que justificarnos, ante el conjunto de creencias y prácticas que se delimita en referencia al término "nosotros". Es decir, la perspectiva trascendental y transcultural kantiana es reemplazada por una identificación con la comunidad de pertenencia de clara raigambre hegeliana (Rorty 1992, p. 241). Para el pragmatista es irrelevante si la justificabilidad ante la comunidad tiene que ver con la verdad. Las prácticas son correctas desde nuestras creencias y tradición y no desde una supuesta verdad sobre las prácticas (Rorty 1992, p. 241).

Según Rorty la democracia liberal no necesita justificación filosófica. El filósofo liberal "primero pone la política y luego crea una filosofía adaptada a ella" (Rorty 1992, p. 243). Coincide con los comunitaristas en que "la comunidad es constitutiva del individuo", pero lo argumenta desde Rawls. Una concepción política de la justicia no puede tener por base ninguna concepción moral general, sólo debe permitir la coexistencia de una pluralidad de creencias y de concepciones de bien incompatibles.

Para los fines de la política pública se deben dejar entre paréntesis no sólo las creencias religiosas como lo planteó Jefferson, sino también las filosóficas dejando de lado temas como el sentido de la vida y la naturaleza ahistórica del hombre. (Rorty 1992, p. 245)

¹ "Voy a argumentar que Rawls, siguiendo a Dewey, nos muestra como puede funcionar una democracia liberal sin presupuestos filosóficos" (Rorty 1992, p. 244).

² "La defensa que hace Rawls de la tolerancia filosófica es una prolongación plausible de la defensa de la tolerancia religiosa por Jefferson. Tanto religión como filosofía son imprecisos términos-paraguas, supeditados ambos a una redefinición persuasiva" (Rorty 1992, p. 248).

En la redescrípción deweyneam de Rawls, la justicia como equidad no es una concepción filosófica sino la primacía de una concepción política, que tiene su origen en determinada tradición cultural. Se origina en las prácticas de las instituciones de las sociedades democráticas después de la ilustración.

Esta concepción de lo justo se mantiene por un consenso superpuesto, i.e., por el solapamiento de doctrinas filosóficas y religiosas que es posible que persistan y se desarrollen en una sociedad democrática. Por el contrario, la filosofía como búsqueda de la verdad, como búsqueda de un orden metafísico no da cabida a una sociedad democrática, ya que el que se arroga el conocimiento de la verdad se arroga la autoridad para decidir lo que es lo políticamente bueno.³

Una concepción política de la justicia es el resumen de las convicciones históricas que fueron producto de la ilustración, como la tolerancia religiosa, el rechazo a la esclavitud, etc. Este origen político, es historicista y antiuniversalista, es el producto de las contingencias históricas del desarrollo de las sociedades noratlánticas.

La lectura rortyana describe a Rawls como etnocéntrico, a partir de afirmaciones como que los “electores originales cubiertos por el velo de la ignorancia ejemplifican un tipo de ser humano histórico-moderno”, que define los principios de justicia partiendo del sentido común y el consenso científico actual, excluyendo de ellos los que desconocen la ilustración (Rorty 1992, p. 246). De este modo, Rawls coincidiría con Dewey y Hegel, y diría contra Kant, que es un autoengaño querer liberarse de la tradición y la historia para apelar a una razón trascendental y universal, a una apelación filosófica para fundar la política. Negando que la filosofía moderna pueda ocupar el lugar fundacionalista que no pudo llenar la teología medieval.

Los antepasados ilustrados pueden haber necesitado la filosofía para fundar la democracia “pero *nosotros* - los herederos de la Ilustración, para quienes la justicia se ha convertido en la primera virtud - no necesitamos ninguna de ellas. En cuanto ciudadanos y en cuanto teóricos sociales, podemos ser tan indiferentes hacia los desacuerdos filosóficos sobre la naturaleza del yo como lo fue Jefferson hacia las diferencias teológicas sobre la naturaleza de Dios”. Rorty percibe claramente que Rawls no niega que exista un orden metafísico, pero como su objetivo es una concepción política de la justicia, respecto de las creencias de importancia última, es conveniente que se favorezca la indiferencia en lo público y se desentienda en lo privado” (Rorty 1992, p. 248, n. 15). Desea que las ideas relativas a la naturaleza y a los fines del hombre sean separadas de la política” (Rorty 1992, p.249).

Partiendo de la primacía de lo político, una democracia liberal usaría la fuerza contra la conciencia individual cuando las creencias de esta pongan en peligro las instituciones. El argumento de Rawls contra el fanatismo no es que el fundacionalismo filosófico represente un riesgo para la discusión sino que sea un riesgo para la libertad y la justicia.

El que las conclusiones política requieran un fundamento extrapolítico significa que se desea la explicación de la autoridad de los principios generales, i.e., de una premisa religiosa o filosófica. Su origen está en el temor de que el pragmatismo no sea una filosofía suficiente para aglutinar una sociedad democrática. Pero el pragmatismo al poner la justicia

³ La verdad... como... un orden que nos antecede y nos ha sido dado... es irrelevante para la democracia política. Y por lo mismo tampoco lo es la filosofía, como explicación de las relaciones existentes entre un orden dado y la naturaleza humana. Cuando entre en conflicto, la democracia tiene prioridad sobre la filosofía” (Rorty 1992, p. 261).

como primera virtud de la sociedad no necesita de fundamentos metafísicos. La concepción política de la justicia sólo necesita “un acuerdo exitoso entre individuos, individuos que se reconocen herederos de las mismas tradiciones históricas” (Rorty 1992, p. 251). Esta sociedad fomentará el “fin de las ideologías” y tendrá como *único método* para las decisiones sociales el equilibrio reflexivo.

Para Rorty, desde Dewey, la cuestión filosófica no es ¿por qué la democracia?, sino cómo puede la filosofía servir a la democracia, i.e., servir a la política. Lo que justifica una *Teoría de la justicia*, para Rorty es este servicio, y “lo que justifica una concepción de la justicia no es su fidelidad a un orden anterior a nosotros y que no es dado, sino su congruencia con nuestra más profunda comprensión de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, y con nuestra conciencia de que, *dada nuestras historia y nuestras tradiciones arraigadas en nuestra vida pública*, ésta es la doctrina más razonable “*para nosotros*” (Rorty 1992, p. 252).

Esta lectura estratégica de una *Teoría de la Justicia* se compromete con una descripción histórica y sociológica del nosotros y no con una teoría filosófica del ser humano. El yo rawlsiano, anterior a los fines, no correspondería a un yo que exista antes de las creencias que posee, sino que sería una trama de creencias provenientes de la herencia de la ilustración y que pone la libertad por encima de la perfección individual.

Ninguna teoría acerca del hombre es necesaria como base para la teoría liberal, basta el sentido común. Lo que Rorty afirma, es que, si a pesar de todo, se quiere una filosofía (Rorty 1992, p. 261) en función de aquél modelo de estado la más útil sería su propuesta de ver el yo como una trama contingente de deseos y creencias. También podría haber otras teorías si son razonables, podría haber cristianos o musulmanes o metafísicos, i.e., si se pueden desenvolver dentro de los parámetros de razonabilidad entendida como el conjunto de prácticas efectivas de la cultura liberal. En dos afirmaciones: primero, en la medida que las distintas filosofías consensuen solapadamente en el modelo liberal y, segundo, esto implica que sus concepciones incluyan *como parte de sus creencias* la democracia, única forma política que ignoraría las diferencias entre una y otra.

Parte de la estrategia rortyana acerca de la primacía política consiste en el fomento de la frivolidad filosófica, es decir, no tomarse en serio las propias creencias de importancia última, las creencias morales, etc., es un elemento que favorecería la realización de la democracia liberal; porque la primacía de lo político significa negarse a discutir en qué consiste la naturaleza humana o cómo debe ser la vida buena. Los proyectos vitales que no puedan solaparse con los de los demás conciudadanos en vista de la democracia deben prohibirse. En la lectura de Rawls, este no se interesa por las condiciones de identidad del yo⁴ sino por las condiciones de la *ciudadanía* en la sociedad liberal y sólo intenta sistematizar las intuiciones de este modelo liberal.

⁴ Cuando Rorty aclara que un yo como trama de creencias contingente e histórica puede contentar a Rawls, no está diciendo que esa concepción filosófica sea necesaria para fundar la política democrática, sino que si uno tiene intereses filosóficos esta se adecuaría mejor. Los que poseen creencias distintas, más por razones pragmáticas que filosóficas, pueden coincidir en las prácticas políticas democráticas. “Pueden despreciar a la mayor parte de sus conciudadanos, pero hallarse igualmente dispuesta a admitir que la preponderancia de tales personas despreciables es un mal menor comparado con la pérdida de libertad. Tras esta frivolidad hay un fin moral, contribuye al desencanto del mundo. Cuando la identidad moral de una persona consiste en la participación en la comunidad liberal, la frivolidad puede tener un fin moral, contribuye a no tomarse en serio todas las cuestiones que nuestros conciudadanos, por argumentaciones filosóficas o morales, se toman a pecho (Rorty 1992, p. 263). “El peligro de devolver al mundo su encanto... es que podría interferir en el desarrollo de lo que Rawls llama “unión social de uniones sociales” (Rorty 1992, p. 265).

La primacía de lo político excluye la posibilidad de que los ciudadanos puedan instrumentar cualquier "léxico" filosófico y lleva a desechar algunos vocabularios. "El compromiso y la tolerancia deben excluir la voluntad de operar en el marco de cualquier vocabulario que nuestro interlocutor desee utilizar... esta posición equivale a desechar la idea de que es apropiado un único vocabulario moral y un único conjunto de creencias morales para toda comunidad y lugar, y admitir que los acontecimientos históricos pueden llevarnos a *desechar*... las cuestiones y el vocabulario en que éstas se plantean" (Rorty 1992, p. 259). Es decir, desechar las concepciones filosóficas personales cuando no haya suficiente solapamiento entre dos nexos de creencias para que sea posible la coexistencia pública.

3. La filosofía como metáfora al servicio del progreso político

En "La filosofía como ciencia, como metáfora y como política" la estrategia consiste en "convertir nociones heideggerianas como "librar", "apertura"... "ser-ahí histórico" para fines no heideggerianos". Quiere "adaptarlos a movimientos políticos en que desconfió el propio Heidegger" (Rorty 1993, p. 38), releyéndolas a partir de su interpretación de la metáfora en Davidson (Rorty 1993, p. 30).

En la interpretación pragmática, la metáfora es aquello que permite cambiar los patrones de uso habitual de las palabras y de este modo cambiar los cuerpos de creencias⁵ (Rorty 1993, p. 31). Rorty señala que la incorporación de creencias que no tienen sentido en la coherencia habitual de lo que creemos "son justamente aquellos acontecimientos que los historiadores de las ideas destacan como "revoluciones conceptuales" y que "estos acontecimientos son las palabras enunciadas por las personas a que Heidegger llama "pensadores" (Rorty 1993, p. 32) o poetas. El pragmatista coincide con Heidegger en que los pensadores son aquellos "cuyas metáforas proceden de ningún lugar, rayos que señalan nuevos caminos", *i.e.*, no se deducen de los cuerpos de creencias sociales establecidos, y que tienen "la tarea de explorar estas sendas" (Rorty 1993, p. 35). Y en esto consiste la función política de la filosofía.

El creador de metáforas sirve a la comunidad y "su pensamiento será fútil a menos que vaya seguido de un reentramado de la red de creencias de la comunidad. Este reentramado asimilará, literalizándolas de forma gradual, las nuevas metáforas que ha proporcionado el pensador" y, así, las convierte en "instrumentos del progreso social". De este modo, los pensadores se "constituyen en los legisladores no reconocidos del mundo social" (Rorty 1993, p. 36).

La función filosófica de la metáfora no es la de revelar el núcleo de una realidad permanente. "Los pragmatistas consideran a la filosofía tradicional como pseudociencia" (Rorty 1993, p. 35). La función filosófica de la metáfora será la de inmortalarse, convertirse en una metáfora muerta o verdad literalizada en el lenguaje. De tal forma, Rorty, reflota el proyecto deweyano de destrucción de la "corteza de la convención", *i.e.*, de que el lenguaje en que se expresan las creencias de una sociedad y que la mantiene unida se torne lo más flexible posible. Porque "una sociedad democrática sólo puede avanzar sin el tipo de aseguramiento que proporciona la idea de que tiene los "fundamentos filosóficos

⁵ "Un cambio de creencias a gran escala es indistinguible del cambio a gran escala del significado de nuestras palabras" (Rorty 1993, p. 31).

adecuados” el fundamento más adecuado de una democracia liberal es la convicción de sus ciudadanos de que las cosas irán mejor para todos si se da oído a toda metáfora nueva, si ninguna creencia o deseo se considera tan sagrado que se rechace automáticamente una metáfora que la ponga en peligro” (Rorty 1993, p. 37).

El servicio de la filosofía a la política será mostrar que no se dispone de un lenguaje adecuado y que los términos en que se expresan las creencias sociales están condenados a la obsolescencia. El pensamiento pragmático “carece de objeto si se lo separa de la política socialdemócrata. Un intento de conseguir la mayor felicidad para el mayor número”, según Rorty, facilitando la modificación de costumbres e instituciones en la medida que la metáfora introduce cambios en los lenguajes sociales. A favor de estos cambios, no habría argumentación filosófica posible sino sólo la fe y esperanza pragmática.

Finalizando, Rorty nos propone una colección de estrategias en las cuales ningún papel políticamente prioritario queda reservado a la filosofía. “Como socialdemócratas, los filósofos pueden resultar políticamente útiles del mismo modo que los poetas... economistas o ingenieros” (Rorty 1993, p. 44). La filosofía permanece sierva de la política. A lo sumo, puede “fomentar una política reformista” o tener una función, ya de denuncia con relación a determinados proyectos redactados en lenguajes filosóficos excluyentes, ya de denuncia del sufrimiento y la injusticia, lugares obligados de las culturas democráticas. Como se ha señalado “el vocabulario de la política socialdemocrática... no necesita mayor sofisticación por parte de los filósofos”, de hecho, para Rorty “nuestra imaginación democrática no se ha visto ampliada por la filosofía de este siglo” (Rorty 1993, p. 46).

Referencias Bibliográficas

Rorty, R. (1992) “Democracia y Filosofía. Diálogo con Gabriel Bello Reguera”, *Claves de Razón Práctica*, núm. 20, marzo.

Rorty, R. (1993) *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos, Escritos filosóficos II* (Barcelona, Paidós).

Rorty, R. (1996) *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I* (Barcelona, Paidós).