

“...AND TO DEFINE AMERICA,  
HER ATHLETIC DEMOCRACY”  
EL FILÓSOFO Y FORMADOR DEL LENGUAJE  
*The Philosopher and the Language Shaper*

JÜRGEN HABERMAS

*En memoria de Richard Rorty\**

**RESUMEN**

Palabras pronunciadas por Jürgen Habermas en el Memorial a Richard Rorty con motivo de su fallecimiento, ceremonia que tuvo lugar en la Universidad de Stanford el día 2 de noviembre de 2007.

*Palabras clave:* Richard Rorty, Jürgen Habermas.

**ABSTRACT**

Speech given by Jürgen Habermas in the occasion of Rorty's Memorial. Stanford University, November 2, 2007.

*Keywords:* Richard Rorty, Jürgen Habermas.

Dado el carácter tan personal de la ocasión que hoy nos reúne, permítanme empezar con un recuerdo privado.

Conocí a Richard Rorty por primera vez en 1974, en una conferencia sobre Heidegger en San Diego. Al inicio de la conferencia se presentó un video con una entrevista a Herbert Marcuse, quien no se hallaba presente, en la cual daba a conocer su relación con Heidegger durante los años tempranos de la década de los treinta, en forma más apacible de lo que hubiera cabido esperar por la correspondencia más áspera entre ellos después de la guerra. Para mi consternación, esto determinó el tono de toda la conferencia, donde prevaleció una veneración apolítica por Heidegger. Sólo Marjorie Green, quien también había estudiado en Freiburg antes de 1933, hizo un comentario crítico, haciendo notar cómo en aquel entonces el círculo íntimo de estudiantes de Heidegger, al cual Marcuse pertenecía, pudo haberse engañado con respecto a la amarga perspectiva política de su mentor.

En este humor ambivalente escuché entonces a un profesor de Princeton, a quien sólo conocía hasta entonces como el editor de una famosa compilación sobre *The Linguistic Turn* (El giro lingüístico)

---

\* La traducción del manuscrito del discurso ha sido hecha por Eduardo Mendieta, con autorización del Profesor Habermas.

(Rorty 1967) avanzar una comparación provocante. Él intentaba obtener, en un concierto peculiar, una armonía entre las voces disonantes de tres solistas mundialmente famosos: Dewey, el demócrata radical y el más político de los pragmatistas, tocaba en esta orquesta junto a Heidegger, la encarnación del arrogante mandarín alemán por excelencia. Y el tercero en este inesperado conjunto era Wittgenstein, de cuyas *Investigaciones Filosóficas* yo había aprendido tanto; pero tampoco él estaba libre de los prejuicios de la ideología alemana, con su fetichismo del espíritu, y presentaba una figura extraña como compañero de Dewey (cf. Wittgenstein 1977).

Es cierto que desde la perspectiva de Humboldt y la hermenéutica filosófica, una mirada a la función reveladora del mundo del lenguaje nos presenta una original afinidad entre Heidegger y Wittgenstein. Este descubrimiento ha de haber fascinado a Rorty, ya que Thomas Kuhn lo había convencido de leer la historia de la ciencia desde un punto de vista contextualista. ¿Pero cómo pertenecía Dewey a esta constelación –la encarnación de aquella ala democrática radical de los jóvenes hegelianos–, de la que tanto habíamos carecido en Europa? Después de todo, la forma de pensar de Dewey presenta un contraste agudo a la pretensión greco-alemana de Heidegger, con el engréido tono y el gesto elitista propio de aquellos pocos que, frente a la mayoría, se abrogan un acceso privilegiado a la verdad.

En aquel momento encontré la asociación tan obscena, que perdí mi calma en la discusión. De manera sorprendente, el importante colega de Princeton no se sintió en lo más mínimo irritado por la protesta robusta desde la provincia de Alemania, y fue en cambio tan amable que me invitó a su seminario. Para mí, la visita a Princeton marcó el comienzo de una feliz amistad. Sobre el fundamento sólido de convicciones políticas compartidas, fuimos capaces de soportar con facilidad nuestras diferencias filosóficas. De ahí que se mostrara como performativa aquella *priority of politics over philosophy* (prioridad de la política sobre la filosofía), que había defendido Dick explícitamente en oposición a mí. Con respecto a Heidegger, mi agitación inicial fue infundada. Dick también compartía mayor afinidad con el Heidegger pragmático de la primera parte de *Sein und Zeit*, que con el pensador esotérico que escuchaba la voz del ser (cf. Rorty 1999a 1908).

Después del primer encuentro, Dick me envió una separata de su ensayo *The World Well Lost* (El mundo bien perdido, 1972).<sup>1</sup> Ya entonces la alusión irónica en el título había dirigido mi atención al intelectual y escritor en el filósofo Richard Rorty. Sin embargo leí el ensayo, con su argumentación analítica, en la

1 Con este título Rorty hizo referencia a un texto de Theodore Sturgeons, con título similar, publicado en 1953.

forma en que uno tiende a leer artículos del *Journal of Philosophy*. Sólo en retrospectiva reconocí que se trataba de una pieza preliminar para la crítica del paradigma moderno de la epistemología que él habría de publicar pocos años después. *Philosophy and the Mirror of Nature* (Filosofía y el espejo de la naturaleza, 1979) tuvo un tremendo impacto. Lo revolucionario en este estudio no fue tanto la explicación cuidadosa y la reconstrucción crítica del giro lingüístico ejecutado en diferentes formas por ambos, Heidegger y Wittgenstein, como la insistencia en una consecuencia crucial del movimiento que va desde la ‘conciencia’ al ‘lenguaje’. Paso a paso Rorty deconstruyó el modelo del pensamiento como espectador sobre las ‘representaciones’ o ‘copias de los hechos’. Esta crítica fue al corazón de la disciplina que, desde Russell y Carnap, había buscado obtener respetabilidad científica por medio del tratamiento lógico y semántico de cuestiones epistemológicas fundamentales suscitadas en el siglo XVII.

Permítanme recordar brevemente la cuestión clave aquí. Si los hechos no pueden ser contruidos con independencia de la estructura proposicional de nuestro lenguaje, y si la verdad de opiniones o afirmaciones sólo puede ser corregida por otras opiniones o afirmaciones, entonces cualquier idea de la verdad como correspondencia entre oraciones y hechos ‘en el mundo externo’ es incorrecta. No podemos describir la naturaleza en un lenguaje que asumimos como el lenguaje de la naturaleza. De acuerdo a la interpretación pragmática, ‘copiar’ la realidad se reemplaza con un actitud de resolver problemas que ‘se las arregla’ (*zurechtkommen*) con los retos de la realidad. En otras palabras, adquirimos nuestro conocimiento de los hechos en el transcurso de un acercamiento constructivo a un medio ambiente inesperado. La naturaleza sólo provee respuestas indirectas, pues todas sus respuestas se refieren a la gramática de *nuestras* preguntas. Lo que llamamos ‘el mundo’ no consiste entonces en la totalidad de los hechos. Para nosotros es la suma total de las restricciones cognitivamente relevantes que les son impuestas a nuestros intentos para hacer controlables los acontecimientos naturales contingentes mediante predicciones.

El análisis meticuloso llevado a cabo por Rorty sobre la presunta función representativa de la mente cognoscente, merece el respeto aun de aquellos colegas que no están dispuestos a seguirlo en sus ambiciosos propósitos. Esta ambición llegó a hacerse visible en la forma como el título en inglés de *Filosofía y el espejo de la naturaleza* fue ampliado en su traducción al alemán: *una crítica a la filosofía*. Yo mismo llegué a captar por primera vez el alcance del proyecto de Rorty –y con ello el significado de la extraña constelación Heidegger, Wittgenstein y Dewey–, sólo cuando leí la introducción a su antología de ensayos *Consequences of Pragmatism*

(Consecuencias del Pragmatismo, 1982). Si uno conocía al autor en persona, no resultaba fácil acoplar la pretensión extraordinaria de este filósofo, escritor e intelectual político, con la persona modesta, tímida y hasta sensible que llevaba su mismo nombre. Sus intervenciones públicas se caracterizaban por una brillantez retórica, una pasión controlada, y el encanto de una mente joven, polémicamente aguda, y de hecho marcada por cierto *pathos*. Porque desinflar los conceptos altisonantes y atenuarlos puede llegar a tener su propio *pathos*. Pero detrás del aura de orador impresionante y de apasionado educador, se escondía un hombre recto, suave, noblemente restringido y entrañable, para quien nada era más odioso que la pretensión de profundidad. Sin embargo, a pesar de toda nuestra admiración por el carácter del amigo, no debemos callar con respecto a las pretensiones de las afirmaciones filosóficas que él defendió.

Richard Rorty tenía en mente nada menos que promover una cultura liberada de lo que él vio como la obsesión conceptual de la filosofía griega, y del fetichismo de la ciencia que floreció en los surcos de esa metafísica. Lo que él entiende como metafísica y lo que él le critica puede ser captado mejor, si tenemos en cuenta de dónde nace esa crítica: “los filósofos vinieron a preocuparse con imágenes del futuro sólo después de que abandonaron la esperanza de alcanzar conocimiento de lo eterno” (Rorty 1995: 199). El platonismo mantiene su mirada fija en las ideas *inmutables* de lo bueno y lo verdadero, y teje una red de distinciones categoriales en las cuales las energías creadoras de la auto-generadora especie humana se osifican. Es cierto que Rorty no concibe la prioridad de la esencia sobre el fenómeno, de lo universal sobre lo particular, de la necesidad sobre la contingencia, o de la naturaleza sobre la historia, sólo como una cuestión puramente teórica. Por tratarse de estructuras de formas de vida, él se propone habituarnos a un vocabulario que articula una *perspectiva diferente* sobre el mundo y sobre nosotros mismos.

Un segundo y más radical impulso de la Ilustración deberá renovar los auténticos motivos de una modernidad debilitada. Porque la modernidad deberá extraer de sí misma toda normatividad. No existe ya autoridad alguna más allá del opaco flujo y reflujo de las contingencias. Nadie puede escapar de su contexto local sin hallarse ya en otro diferente.

Al mismo tiempo la condición humana se caracteriza por el reconocimiento sobrio de que la finitud y corruptibilidad de los seres humanos –la falibilidad de su mente, la vulnerabilidad de su cuerpo y la fragilidad de sus comunidades–, puede y debe ser el motor que impulsa la creatividad de una incansable auto-transformación de la sociedad y de la cultura. Contra este trasfondo tenemos que aprender a vernos como hijos e hijas de una modernidad autoconsciente, si en nuestra comunidad global, política, económica y socialmente

desgarrada, la fe de Walt Whitman en *un mejor futuro* ha de tener alguna oportunidad. La voz democrática de la esperanza por una forma de vida social, fraternal e inclusiva, no debe ser silenciada.

Los conmovedores cantos del intelectual público Richard Rorty –sus entrevistas y lecciones, las doctrinas exotéricas de su libro *Contingencia, ironía y solidaridad*, que fueron diseminadas por todo el mundo–, todo ello está impregnado por un romanticismo peculiar, y por la triple voz muy personal de la meta-filosofía, del neo-pragmatismo y del patriotismo de izquierda. Para su vida y su trabajo no puedo pensar en un mejor y más apropiado epitafio que la inscripción de Walt Whitman de 1871. Bajo el título *To Foreign Lands* (Para la tierras extranjeras), éstas también pueden ser las palabras que Dick hubiera dirigido a sus amigos europeos:

*I heard that you ask'd for something to prove this puzzle in the New World,  
And to define America, her athletic Democracy,  
Therefore I send you my poems that you behold in them what you want.*<sup>2</sup>

Señoras y señores, para esta ocasión ustedes han invitado para que hable a un colega filósofo, y deben por lo tanto estar esperando que yo trate de explicar cómo llegó Richard Rorty desde la ‘meta-crítica del conocimiento’<sup>3</sup>, a la cual me he referido anteriormente, hasta una crítica de la metafísica, y desde allí hasta el patriotismo cosmopolita de un norteamericano muy demócrata.

La concepción pragmatista del conocimiento que Rorty desarrolla en *Filosofía y el espejo de la naturaleza* debe ser considerada en el contexto de un naturalismo hegeliano. En esta perspectiva, las condiciones básicas de una cultura creada por el ser humano son el resultado de la evolución natural. Todos los logros culturales del pasado pueden ser comprendidos funcionalmente como ‘herramientas’ que han probado su valor en interacción práctica e instrumental, en ambientes peligrosos. Esta forma de mirar la antropología y la historia sólo conduce a un naturalismo ‘suave’, ya que el lenguaje darwinista *no socava* la auto-comprensión cotidiana de individuos que actúan de manera autónoma, conocen de manera constructiva y que han sido socializados normativamente. Mientras que, por el contrario, la línea entre el naturalismo suave y el duro es cruzada precisamente por aquella explicación reduccionista que, en forma especulativa, combina intuiciones de la biogenética y la neurología dentro del marco de referencia de una teoría de la evolución

2 *Escuché que ustedes preguntaron por algo para resolver este enigma en el Nuevo Mundo, / y para definir Norteamérica, su democracia atlética, / por eso les envío mis poemas para que en ellos contemplen lo que ustedes desean.*

3 Este es el título de la crítica de Adorno (1956) a la teoría del conocimiento de Husserl.

neo-darwinista. Estas explicaciones cruzan la frontera de una auto-objetivación naturalista del ser humano, mas allá de la cual no nos podemos entender como autores de nuestras acciones, descubrimientos e invenciones. Bajo estas auto-descripciones objetivistas, cuando pretenden ser excluyentes, desaparece la conciencia de ser uno mismo (*Selbst*). Porque reducen a una mera ilusión aquello que celebra una filosofía de la vida, como es el Pragmatismo: la conciencia de la libertad, la creatividad y el aprendizaje.

Rorty tenía que protestar contra este paso hacia el cientismo. Como él elabora su propia concepción del ser humano en un lenguaje darwinista, tenía que establecerle un límite a ese naturalismo suave. Para poder rechazar el naturalismo duro de Daniel Dennett como una forma de ‘cientismo’, tenía que ofrecer una explicación de la imprudente inflación de las aproximaciones objetivantes que las conducía a un objetivismo pseudo-científico. Esperaba hallar tal explicación al incrustar el modelo criticado del espectador del conocimiento dentro de una deconstrucción que englobara la historia de la metafísica. En este contexto más amplio estableció la afinidad del cientismo con el platonismo. Ambos comparten la mala costumbre de concebir el conocimiento de la naturaleza como un reflejo especular pasivo, y de situar a los sujetos de ese conocimiento como entidades carentes de mundo y que no están en ninguna parte.

La última línea de defensa para los filósofos esencialistas es la creencia en que la ciencia física nos lleva fuera de nosotros mismos, fuera de nuestro lenguaje y de nuestras metas, a algo espléndidamente no-humano y no-relacional. (Rorty 1999a 59)

Con la ayuda de las críticas de Heidegger y de Wittgenstein a las consecuencias ontológicas del lenguaje del fisicalismo, Rorty se propone desenmascarar, inclusive en la estrategia reduccionista de científicos cognitivos y biológicos, la herencia platónica que busca una visión desde ningún lugar (*view from nowhere*), un punto de vista objetivo sin lugar alguno que se contemple a sí mismo desde fuera del mundo.

La crítica de Rorty a la metafísica paga el precio de un anti-realismo, que Dewey no había tenido que pagar en su texto clave antiplatónico, *Reconstruction in Philosophy* (1920). Rorty pensó que tenía que combinar el naturalismo suave con el historicismo radical, si quería evitar que el naturalismo cayera en un cientismo. Y consideró que una cultura moderna que se sostuviera únicamente sobre sus propios fundamentos sólo podría escapar a la atractiva auto-reificación cientista, si evitaba caer en las dos trampas: el presupuesto de un mundo objetivo que existe con independencia de nuestras descripciones, y la trascendencia intramundana de pretensiones de

validez universalistas. También *nuestros* patrones de racionalidad, a los que apelamos *performativamente*, deben doblarse a los altibajos de las prácticas culturales.

Rorty pudo haber considerado fácil dar este paso tan controversial, porque encontró atractiva la deconstrucción hecha por Heidegger por una razón adicional. Hay una pizca de nostalgia en la pretensión de ofrecer una filosofía que pueda arrasar con todas las filosofías precedentes, a saber, el desengaño ante las promesas *incumplidas* de la metafísica. Tanto en Rorty como en Heidegger se esconde un impulso platónico. En ese gesto de limpiar y sobrepasar se revela sobre todo melancolía. Rorty lamenta el estado de una disciplina que retiene el nombre de filosofía, pero que ha perdido toda relevancia pública. En particular, la ortodoxia analítica, de la cual proviene el mismo Rorty, ha facilitado y acelerado la transformación de la filosofía en una disciplina altamente especializada y diferenciada. Sólo son consideradas serias aquellas preguntas propuestas por la profesión, y ya no por la vida. Rorty se preocupó por este desarrollo ya desde 1967, y llegó a dolerle. Ya entonces sus dudas acerca del estado de la disciplina lo llevaron a mofarse de la profesión, negando las premisas básicas del quehacer del filósofo: “que hay verdades filosóficas para descubrir y demostrar mediante argumentos” (*that there are philosophical truths to be discovered and demonstrated by argument*) (Rorty 1967 36). Una perspectiva muy diferente surge de la pregunta acerca de lo que puede o debe quedar de la filosofía después del fin de la metafísica.

De acuerdo con la perspectiva de Rorty, la crítica al platonismo sólo puede dar origen a una filosofía que tenga una conciencia histórica de sí misma, y que ‘capte su propia época en el pensamiento’, la cual continúa el discurso de la modernidad inaugurado por Hegel. Aquí, sin embargo, las sendas de Heidegger y Rorty se separan. Es claro que Rorty nunca se sintió tentado por la arrogante auto-celebración de una línea de pensamiento que consideraba que podía prescindir de toda argumentación. Como Dewey, él conducía dos discursos simultáneamente: uno con sus colegas de disciplina sobre cuestiones técnicas, y otro con el público general sobre cuestiones relacionadas con la manera como se comprende a sí misma la modernidad. Condujo su discurso exotérico con el estilo terapéutico de Wittgenstein. Una vez que la mente se entrapa en la red conceptual del platonismo, no es la teoría la que ayuda a curar esta enfermiza auto-comprensión, sino únicamente la des-sublimación de falsas pretensiones teóricas. Esto explica el rasgo típico en las apariciones públicas de Rorty –su retórica de demoler (*debunking*), de olvidelo (*forget it*), de encogerse de hombros (*shrugging off*) o descartar (*filng away*), su recomendación de que un tema fuera abandonado (*dropped*) porque había perdido el interés (*has become uninteresting*).

El afecto anti-platónico está dirigido contra una auto-imagen grandiosa que, por una supuesta participación en un mundo ideal, es decir, supra-humano, nos degrada de hecho a ser esclavos de tales ídolos. Rorty lucha contra la compulsión platónica al auto-engaño acerca de los aspectos meramente convencionales y contingentes de la vida cotidiana. En este sentido compartió siempre las convicciones trivializantes e igualitarias que subyacen al Pragmatismo. La terapia de Wittgenstein tuvo que cederle el paso a los compromisos democráticos de Dewey, porque la práctica terapéutica de Rorty tiene como meta obtener un efecto transformador y liberador, y no el sentimiento apaciguador, y por lo tanto conservador, de restaurar un imperturbado *statu quo ante*. El doble frente en contra de la metafísica y el cientismo sigue objetivos para los cuales Rorty acuñó *slogans* muy efectivos. Él defiende “la prioridad de la democracia sobre la filosofía,” y “la prioridad de la tecnología sobre la teoría.” La filosofía y las ciencias deben “volverse útiles”, ahora que su éxito no puede medirse ya más en términos de si las afirmaciones se corresponden con una realidad inmaculada de lenguaje y de cultura.

Lo que cuenta es la contribución que las prácticas filosófica y científica pueden hacer a un consenso cada vez más englobante acerca de las necesidades, como también de los métodos para satisfacer necesidades que compiten entre sí. Así como la formación de teorías en las ciencias naturales sirve al posible éxito técnico, asimismo la filosofía sirve a la democracia y a la libertad: “si cuidamos la libertad política, recibimos la verdad como prima” (*if we take care of political freedom, we get truth as a bonus*) (Rorty 2005). En todo caso la filosofía puede desempeñar un papel público, si refleja sensibilidad ante los problemas agobiantes del presente y ofrece un diagnóstico de la época. Richard Rorty, como ningún otro, restauró en Norteamérica la importancia pública de la filosofía. No importa que sus colegas no se lo agradezcan.

Sin embargo, un filósofo que asume el papel de un intelectual público no puede acudir, ni al conocimiento especializado de las ciencias naturales y sociales, ni tampoco al saber histórico y estético acumulado por las humanidades. En sus intervenciones públicas Rorty convierte esta debilidad en virtud, al convertir en tópico la tarea misma de la filosofía. Opta por consideraciones meta-filosóficas, y confronta a los filósofos “científicos” con aquellos que toman su pauta de la literatura. Como Nietzsche, él considera los beneficios y desventajas de la educación clásica, aunque a su manera:

Todos estos libros son solamente peldaños en una escalera, que, con un poco de suerte, un día podremos no tener que usar. Si dejamos de leer libros canónicos de filosofía, estaríamos menos conscientes de las fuerzas que nos hacen pensar y hablar como lo hacemos. Seríamos menos capaces de captar nuestra contingencia, menos capaces de ser ‘ironistas’.  
(Rorty 2005 79)

Ésta es pues la tarea de la filosofía: entrenar a sus destinatarios en la conciencia de las contingencias de su vida sobre la tierra, en particular las contingencias que impactan los supuestos fundamentos de los que tomamos nuestros vocabularios que consideramos definitivos. En esta forma Rorty practica algo de aquello que los antiguos llamaban ‘sabiduría’. Utilizó para esta práctica una palabra cuyo origen religioso no es coincidental: ‘edificación’. Es claro que la edificación privada constituye sólo la mitad de la tarea de comunicación filosófica. El compromiso público es la otra mitad, y en realidad la más importante.

Como pragmatista, Rorty puede urgir a los ciudadanos y a las élites de la potencia que guía el mundo para que recuerden *sus propias* tradiciones. El recomendó este recurso cultural como llave para interpretar la situación contemporánea.

Ahora bien, el pragmatismo es expresado igualmente por el espíritu de los grandes escritores y los grandes filósofos –Rorty cita con frecuencia a Emerson y Whitman, a James y Dewey. Y como este espíritu es consciente de sus orígenes norteamericanos, y también se ve como fuerza conductora del progresismo, todos los escritores y filósofos pragmatistas comparten más o menos el perfil de un patriotismo de izquierda, asociado con el cosmopolitismo. Que Rorty haya podido compartir esa herencia *sin fracturas*, se debe a la combinación de sus tres raros talentos que lo caracterizan como importante filósofo, brillante escritor e intelectual políticamente activo. Rorty tiene la suerte de combinar sus tres raros talentos, gracias a que él podía echar mano de esta tradición en su totalidad, pues él fue igualmente un importante filósofo, un maravilloso escritor y un intelectual político influyente.

Permítanme concluir nuestra conmemoración de Richard Rorty con unas palabras sobre cada uno de los papeles que desempeñó magistralmente: los de filósofo, escritor, político de izquierda y patriota cosmopolita.

En su profesión como filósofo, Richard Rorty intercambió sofisticados argumentos con los más prominentes de sus colegas. Debatió el concepto de verdad con Donald Davidson, el argumento sobre el realismo y la racionalidad con Hilary Putnam, acerca del concepto de lo mental con Daniel Dennett, sobre la intersubjetividad y objetividad con John McDowell, y con su estudiante de maestría Robert Brandom acerca del estatuto de los hechos (*cf.* Brandom 2001). Su obra se halla tan presente en el continente europeo como en el mundo anglo-parlante, si no es de hecho mucho más influyente allí que aquí. Rorty dominó los idiomas filosóficos de ambos mundos. Dos de sus tres héroes filosóficos fueron, después de todo, europeos. Les prestó un excelente servicio de traductor a Foucault y Derrida, no solo en USA, sino también en Alemania. Y fue a través de él como

nosotros en Europa, de manera indirecta, nos comunicábamos unos con otros cuando encontrábamos difícil llegar a un acuerdo entre los partidos a uno y otro lado del Rin.

Como escritor, tenemos que admitir el hecho de que, entre los raros filósofos que pueden escribir una prosa académica impecable, Richard Rorty es quien más se acerca al espíritu de la poesía. Sus estrategias para renovar el lenguaje de manera iluminadora y creativa establecen un lazo familiar entre sus textos y el poder revelador de la literatura. A través de las décadas ningún otro colega me ha sorprendido tanto con nuevas ideas y *formulaciones* sorprendentes, como lo ha hecho él. Abruma a sus lectores con apareamientos conceptuales que abren nuevas perspectivas, y los electriza con oposiciones inesperadas. Con frecuencia transforma cadenas complejas de pensamientos en lo que aparentemente son simplificaciones bárbaras, pero una segunda mirada a esas densas fórmulas prueba que contienen interpretaciones innovadoras. Rorty juega con las expectativas convencionales de sus lectores. Mediante concatenaciones inesperadas de nombres, les pide que repiensen conexiones. Los pensamientos destellan indirectamente. A veces es sólo cuestión de énfasis. Si él nombra de un solo golpe a Donald Davidson, a Daniel Dennett, a Annette Baier y a Robert Brandom, entonces las discrepancias subliminales que confunden al lector son el mensaje mismo –en este caso, la referencia a la gran reconstrucción de la filosofía moral de Hume ejecutada por Annette Baier, que Rorty quiere enfatizar como un “avance intelectual”.

Finalmente, en Rorty encontramos un anticuado tipo de intelectual de izquierda que cree en la educación y en la reforma social. Lo que considera de mayor importancia en la constitución democrática, es que ésta provee a los oprimidos y a los explotados con instrumentos mediante los cuales “se pueden defender de los ricos y los poderosos”. Se trata sobre todo de abolir las instituciones que perpetúan la explotación y la degradación. De promover una sociedad tolerante que mantenga a la gente unida en solidaridad, a pesar de la creciente diversidad, y que no reconozca autoridad vinculante alguna que no se derive del acuerdo de *todos* los concernidos, alcanzado mediante deliberación y revisable. Rorty se llamó a sí mismo un *red diaper-anticommunist baby* (un rojo bebé de pañales anticomunista) y un *teenage Cold War liberal* (un joven liberal de la guerra fría) (cf. Rorty 1999b 60). Pero esa historia no le dejó ni el más mínimo rastro de resentimiento. Se hallaba completamente libre de aquellas cicatrices tan típicas de los radicales apóstatas, y de algunos jóvenes y adultos *liberal hawks* (halcones liberales). Si dio alguna respuesta política mordaz, fue dirigida en contra de la izquierda cultural que él consideraba que había abandonado la lucha: “en tanto que la izquierda se convierte en espectadora y retrospectiva, deja de ser izquierda” (*id.* 19).

Con *Achieving our Country*, su libro más personal y conmovedor, Richard Rorty vino a confesar un patriotismo norteamericano del que nadie tiene porqué temer. En la melodía de ese texto encontramos una combinación del carácter excepcional de la democracia más vieja del mundo –que bien puede sentirse orgullosa de la sustancia normativa de sus principios–, y la sensibilidad por una *nueva* multiplicidad de perspectivas abierta al mundo, y una pluralidad de culturas y de voces. Lo que es nuevo en este pluralismo global, comparado con el pluralismo lleno de tensiones de una nación, es el hecho de que, dentro del marco incluyente de una comunidad internacional englobante, los peligros de la desintegración no pueden ser atribuidos de manera razonable a un enemigo externo. Hoy la antropología evolucionista, con su investigación comparativa sobre niños y chimpancés de la misma edad, concuerda con la antigua idea pragmatista cuando redescubre como monopolio de los seres humanos la habilidad de *perspective-taking* (tomar perspectiva). Bertolt Brecht había sugerido que la toma de perspectiva recíproca es la condición esencial para un patriotismo verdadero:

*Y porque nosotros mejoramos este país,  
Lo amamos y lo protegemos.  
Y puede parecernos el más querido,  
Como otras gentes encuentran el suyo.*<sup>4</sup>

Dick conocía estas líneas de la famosa rima para niños, y sabía que para una superpotencia el cosmopolitismo no es lo mismo que la exportación de su propia forma de vida. Él sabía que una democracia sólo mantiene su carácter robusto y “atlético” por medio del criticismo. En una entrevista, llevada a cabo el 11 septiembre del 2001, amonestó contra el “arrogante anti-internacionalismo” de Bush, y recordó en lugar de ello la idea que movió a un presidente de los Estados Unidos, después de la segunda guerra mundial a la creación de las Naciones Unidas. Sin embargo Rorty no fue por ello un irrealista: “este escenario parece hoy menos plausible. Pero es el único que veo que puede tener buenos resultados”. Y añadió una frase que expresa su sentimiento personal, así como el espíritu de la mejor tradición que este país haya producido:

Es claro que hay suficientes razones para ser pesimista, pero sería mejor hacer lo que uno pueda para lograr que la gente siga un escenario improbable, que simplemente levantar las manos. (Rorty 2005 101)

Este espíritu se expresa en todo el trabajo de Richard Rorty, y habrá de continuar viviendo en él y a través de él.

---

4 *Und weil wir dies Land verbessern, / Lieben und beschirmen wir's. / Und das liebste mag's uns scheinen, / So wie anderen Völkern ihrs.*

## Bibliografía

- Adorno, T. *Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomen*. Stuttgart: Kohlmann, 1956.
- Brandom, R. comp. *Rorty and his Critics*. Malden, MA: Blackwell, 2001.
- Rorty, R. comp. *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. Chicago: Chicago University Press, 1967.
- Rorty, R. “The World Well Lost”, *The Journal of Philosophy* 69/19 (1972): 649-655.
- Rorty, R. “Philosophy and the Future”, *Rorty and Pragmatism. The Philosopher responds to its critics*. comp. Herman J. Saatkamp. Nashville: Vanderbilt University Press, 1995.
- Rorty, R. *Philosophy and Social Hope*. New York: Penguin Books, 1999a.
- Rorty, R. *Stolz auf unser Land. Die amerikanische Linke und der Patriotismos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999b.
- Rorty, R. *Take Care of Freedom and Truth will Take Care of itself: Interviews with Richard Rorty*. ed. Eduardo Mendieta. Stanford: Stanford University Press, 2005.
- Wittengstein, L. *Vermischte Bemerkungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.