

ELOGIO A LA HEREJÍA: EL ATEÍSMO RADICAL DE RORTY

In Praise of Heresy: Rorty's Radical Atheism

EDUARDO MENDIETA^{*}
Stony Brook University - New York, USA

RESUMEN

Rorty se debe estudiar, no especialmente por la fidelidad de sus narraciones de la historiografía filosófica, o por la corrección de sus lecturas, sino principalmente porque, como los grandes pensadores de la filosofía occidental, él nos ha ofrecido una gran meta-narrativa. Rorty fue un meta-filósofo, para quien el meta-relato más importante es el de la filosofía como lucha contra dioses, fetiches y mitos que han subyugado y humillado al hombre. A la vez, esta meta-narración tiene como columna básica la centralidad de la capacidad de persuadir mediante el juego de dar y recibir razones, razones que expanden el círculo de aquellos que debemos considerar dialogantes. En esta expansión de nuestro círculo de conversación la imaginación tiene prioridad sobre la razón.

Palabras clave: Richard Rorty, Sócrates, Adam Phillips, secularización, herejía, pragmatismo, meta-filosofía.

ABSTRACT

Rorty should be studied neither especially because of the faithfulness of his narratives of the historiography of philosophy, nor because of the correctness of his readings, but mainly because, as the great philosophers of Western philosophy, he offered us a grand meta-narrative. Rorty was a meta-philosopher for whom the most important meta-narrative of philosophy was the struggle against gods, fetishes and myths that subjugated and humiliated humans. At the same time, this meta-narrative has as a central column the centrality of the power of persuasion through the game of giving and receiving reasons, reasons that expand the circle of those that we should consider our dialogue partners. In the expansion of our circle of conversation the imagination has priority over reason.

Keywords: Richard Rorty, Socrates, Adam Phillips, secularization, heresy, pragmatism, meta-philosophy.

La herejía y la secularización

A veces las narraciones tejidas por Richard Rorty nos parecen simplistas, tan simplistas como el maniqueísmo de los herejes del cristianismo primitivo contra los que escribió tan agudamente San

Artículo solicitado al autor
^{*} *emendieta@notes.cc.sunysb.edu*

Agustín. Sus párrafos están poblados por malvados del pensamiento y de la ética, y por héroes de la democracia, el discurso y la experimentación social, y principalmente por héroes que se han atrevido a decirlo todo en contra de las ideas aceptadas y sancionadas como verdaderas y sagradas. Sabemos que hay dos malvados principales contra quienes Rorty escribe, y éstos siempre aparecen como una amenaza de lo peor y lo más malévolo; estos son claramente: Platón y Kant. La academización de la filosofía, que Kant completó en el siglo XVIII, ya había sido inaugurada por Platón; el Platón que nos ofrece a un Sócrates sofista, que se convierte poco a poco, en el transcurso de casi cuatro décadas de producción literaria de Platón, en un metafísico y legislador de la *Kallipolis*, la hermosa y justa *polis*. Generalmente Rorty enfoca sus ataques contra el Platón de la *República*, aquél que nos ofrece una ‘visión comprensiva del mundo’, en la cual se logra una síntesis total entre la ontología, la epistemología, la ética y la justicia. Y con esta manía Rorty se vuelve vulnerable a toda clase de críticas. De hecho, todas sus narraciones sobre la historia de la filosofía son vulnerables. Él no es historiador o historiógrafo de la filosofía. Es un meta-filósofo de la historia de la filosofía.

Imaginemos un juego filosófico. Hagamos como Rorty hacía con mucha frecuencia. Postulemos un escenario a lo Einstein, e imaginemos que estamos en un seminario o aula de clase donde nos preguntamos: ¿Cuál ha sido el valor filosófico de las narraciones de la historia de la filosofía que Rorty construyó? Supongamos que todo lo que escribió sobre la historia de la filosofía fue incorrecto, o que al menos podemos encontrar un experto sobre esta o aquella figura filosófica que pueda retar, problematizar, matizar y, en último caso, demoler y refutar cada afirmación sobre la historia de la filosofía hecha por Rorty. ¿Qué sucedería? ¿Dejaríamos por ello de leerlo? ¿Deberíamos dejar de leerlo? Habrá profesores de filosofía que dirán, con exasperación y con asco, como lo he visto con mis propios ojos, que Rorty no vale como filósofo, que no sólo no es útil, sino hasta pernicioso. Que sus escritos no tienen lugar en los estantes de la biblioteca junto a Kant, Hegel, Schopenhauer, Quine, Putnam, Habermas y otros que tienen su lugar en esos estantes totalmente asegurado, como a perpetuidad.

En lo que sigue voy a defender la tesis de que el valor trascendente, que permanece y resulta irreductible en la obra filosófica de Rorty, reside precisamente en que él pensó y se posicionó de manera explícita y deliberada como un hereje de la filosofía. Valor que deberá ser redescubierto una y otra vez. Su herejía, sin embargo, no buscó principalmente el bien de la filosofía, ni su meta pretendía cometer un sacrilegio contra la santidad de la filosofía. Él sólo se proponía rendir homenaje a la herejía que derrumba todo pedestal sobre el cual se erigen ídolos y fetiches, ante los cuales nos arrodillamos y humillamos. Su herejía es contra toda forma de deísmo o de creencia que

nos humilla, nos subyuga, nos hace esclavos de algo que se postula como supra-humano. Su elogio a la herejía es en verdad un elogio al ser humano, una *oratio* en la tradición de Pico de la Mirándola, quien también elogia la humanidad que debe ser alcanzada. Para Rorty, sin embargo, esa humanidad que hay que lograr, que todavía no ha sido alcanzada, sólo puede ser obtenida por medio de la democracia. Es dentro y por medio de la democracia como el ser humano logrará su humanización; humanización que requiere que desechemos, que prescindamos de todo lo que no es creado, hecho y rehecho por las manos humanas. La herejía rortyana defiende la secularización completa del mundo social. Y sólo esta secularización nos ha de abrir los ojos para ver que la única autoridad a la cual nos debemos someter es aquella que proviene exclusivamente de “un consenso con nuestros congéneres” (Rorty 2000 21).¹

Sócrates con Rorty en contra de Platón y Kant

Una narración rortyana sobre la filosofía antigua podría pensarse más o menos así. Sócrates, de origen humilde, era hijo de un artesano que cortaba rocas y esculpía el mármol, y de una partera. Además su fisonomía lo mostraba, si no como peculiar, al menos sí como de un origen no ateniense o griego. Sus labios encarnados y amplios, su nariz ñata y bulbosa, su estatura baja y gorda, casi obesa, lo hacían bastante peculiar y notable en medio de un círculo de jóvenes atenienses que lo seguían para escuchar su forma de filosofar (*cf.* Boehme 210ss). O como Rorty lo describió: “El retrato común de Sócrates es el de un plebeyo pequeño y feo, que inspiró a guapos jóvenes nobles a escribir largos diálogos sobre grandes temas” (Rorty 1989a 127). No sabemos con certeza lo que Sócrates hacía para sobrevivir, y hay bastante evidencia histórica de que fue un sofista, así como Gorgias, Protágoras, Trasímaco y tantos otros que aparecen como malvados en las obras de Platón (*cf.* Dillon). Si se triangulan los escritos de Jenofonte, Aristófanes y Platón, podemos llegar a un retrato muy interesante. Me guiará para ello el libro de Gregory Vlastos.

Sócrates, de origen humilde, quien había sido un *hoplita*, soldado de infantería en las guerras contra Esparta, se había convertido en sofista, pero de un carácter muy peculiar. Se podría especular

1 Hay que anotar que *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética* (2000) se basa en una serie de lecciones que Rorty dictó en la Cátedra Ferrater Mora de Pensamiento Contemporáneo, en la Universidad de Girona, en junio 1996. Estas lecciones sólo existen en español, y, a pesar de que parte de ellas han aparecido en ensayos extensamente editados, el texto en español es *sui generis* y bastante llamativo, pues en realidad consiste en el último ‘libro’ que Rorty escribo de tapa a tapa. Es además particularmente importante, ya que en él Rorty ofrece una visión de conjunto sobre su manera de entender la tradición filosófica del pragmatismo.

que Sócrates trató de diferenciarse de los otros sofistas más famosos, como Gorgias y Protágoras, articulando su propia versión del arte de la oratoria y la persuasión. Mientras que para la mayoría de los sofistas la meta de su pedagogía era el beneficio particular y privado, y la adquisición de técnicas de argumentación y oratoria que sólo tenían como meta la convicción sin persuasión, para Sócrates la meta de la oratoria era el beneficio general y público, y la convicción con persuasión. Para los sofistas podría lograrse conocimiento sin verdad, e inclusive con subterfugios y engaños. El pedagogo podía enseñar lo que no sabía, y prometer el regalo de la persuasión, sin conocimiento, ni práctica o excelencia moral. Los sofistas eran maquiavélicos *avant la lettre*. La meta era el poder, el control, el dominio, y si eran necesarios e indispensables el engaño, la mentira y la demagogia, ellos dispensaban, mediante pago, las herramientas para su utilización, gracias al arte del discurso público. Sócrates se enfrentó a este travestismo de la retórica. Para él no era posible enseñar lo que no se sabe, y no se podía impartir con virtud y honestidad aquello que no se posee. El arte de la argumentación existe para el bien ético del ciudadano, y para la salud de las leyes que hacen la ciudad justa. Si para los sofistas lo único que existía era la *doxa*, es decir, la mera opinión, aquello que es considerado como verdadero por el público; para Sócrates existía la posibilidad de descubrir si aquello que tomamos como verdadero es en realidad digno de ser aceptado. Será mucho más tarde, según la cronología y las obras de Platón, cuando Sócrates se presente como un filósofo explícitamente anti-sofista y distinguible con claridad frente a ellos. No sólo no aceptará la *doxa*, sino que le contrapone el conocimiento, la verdad, aquello que es por un lado *episteme* y por el otro *Sofia*, es decir, sabiduría moral y epistemológica.

Sabemos, sin embargo, que incluso el Sócrates de los diálogos tempranos, los más antiguos escritos por Platón, no buscaba el conocimiento absoluto e incontrovertible.² Al contrario, lo que encontramos allí, y que puede ser confirmado por Jenofonte en su *memorabilia* sobre Sócrates, es el arte de proveer a los otros con razones aceptables acerca de nuestras creencias. No hay para él certeza, pero sí deliberación, discurso, diálogo y convicción con persuasión; y esta última se apoya en la aceptabilidad, así sea provisional, de razones que no dejan de ser vulnerables a cualquier desafío u objeción. En contraste con el cinismo de los sofistas, debido al hecho de que lo único que podemos obtener es *doxa*, la cual es tan maleable y dócil como la cera, Sócrates no considera que ese hecho deba llevarnos al cinismo, o al dogmatismo metafísico y epistemológico, como en el caso de Platón. Concluye más bien que debemos utilizar argumentos razonables, no violentos ni divinos.

2 Una de las mejores discusiones sobre la cronología de los textos platónicos se encuentra en la introducción a Platón de Trevor J. Saunders (13-46).

Para el Sócrates que emerge de comparar los textos de Jenofonte, Aristófanes y Platón, lo único que tenemos es *doxa*, pero esto no impide que utilicemos el diálogo, no como una palanca arquimédica que nos permita remover lo meramente mortal para sustituirlo por lo divino, sino para elaborar razones que obtengan la aceptación racional de todos aquellos que piensan sobre sus propios pies, a la luz del ágora pública. En contraste con el desprecio por la masas populares exhibido por los sofistas, Sócrates nos ofrece el ejemplo del filósofo que tiene fe en la capacidad de los ciudadanos de auto-legislarse.

Para Sócrates el ironista, el escepticismo epistemológico no da lugar, ni al cinismo, ni al nihilismo moral.³ Al contrario, el escepticismo epistemológico se convierte en una licencia para liberarnos de las costumbres que se han osificado en dogma y en exigencia moral. Hay dos metáforas estructurantes y genéticas que guían su discurso filosófico. Una es la metáfora de la ignorancia confesada que lleva al conocimiento, o al menos a la duda que nos abre al descubrimiento. Para Sócrates la ignorancia es fecunda, y esta fecundidad se halla relacionada con la segunda metáfora, la que compara la filosofía con el arte de la partera. El filósofo, como la partera, sirve a los ciudadanos y a la *polis*. Al apuntar hacia la suficiencia del otro, la filosofía debe dar un paso atrás. Porque la partera no es vanidosa, ni celosa. El orgullo, que caracteriza a los sofistas, se convierte en Sócrates en humildad y deferencia. Es el otro quien posee las respuestas, o al menos las dudas que nos desarman y nos retan a descubrir otras verdades, o a detectar la debilidad de nuestras certezas. Al asumir la duda que lo humilla, y fiel a su carácter de testigo, el filósofo participa en la búsqueda del conocimiento como vocación ética.

Si los sofistas fueron los primeros en convertir la filosofía en una profesión, en un quehacer público, dándole así un papel social, fue Sócrates quien dio el siguiente paso al hacer de este quehacer una vocación ética y moral. Quizás fue el primer filósofo que hizo de la filosofía una búsqueda de la excelencia moral. Al unir la duda filosófica con la duda moral, convierte la vocación filosófica en una tarea, en un reto, en una exigencia para que el ser humano alcance su autosuficiencia moral.

Cuando Sócrates compara la duda con el parto porque da nacimiento a un ser transformado por el cuestionamiento, y conecta el escepticismo epistemológico con la duda moral, convierte al filósofo en un tábano, en un insecto que no nos deja en paz, que clava su aguijón en el cuerpo social y en el alma moral. De esa manera su ironía viene a ser tanto un acto de humildad, como una verdadera molestia, porque cuando el filósofo responde a su vocación moral se vuelve fastidioso. Despierta la ansiedad y la incertidumbre moral que nos agobian y nos lanzan en búsqueda de la excelencia; excelencia que

3 Para lo siguiente nos inspiramos parcialmente en el libro de Roslyn Weiss (2006).

sólo retiene ese nombre mientras no se convierta en soberbia, en seguridad, en certeza, y sobre todo en arrogancia tanto epistemológica como ética. El héroe moral es el que vive en su mundo social sin la certeza asegurada por los dioses, o la perfección inmutable de lo eterno.

Debe resultar evidente que esta imagen de Sócrates, no sólo no puede parecer inesperada, ya que puede ser destilada o armada fácilmente a partir de las múltiples referencias a él en contra de Platón presentes a lo largo de los escritos de Rorty, sino que corresponde muy bien con uno de sus libros de mayor significación, *Contingencia, ironía y solidaridad*. En el Sócrates rortyano encontramos la celebración de la contingencia, es decir, de la posibilidad de que aquello que tomamos por absoluto y sagrado no sea más que una *doxa*, y encontramos igualmente un elogio de la ironía. El personaje viene a ser el modelo *par excellence* del irónico rortyano. En su ironía, duda sobre todo aquello que nos lleva a llamar a juicio no sólo a nuestros padres, sino al mismo Sócrates. Y es este mismo Sócrates irónico quien insulta y humilla a Meleto y a todos sus acusadores con su poder argumentativo. Sin embargo, la ironía socrática no es expresión de la arrogancia y el orgullo del sofista. Cumple más bien el papel de desarmarnos, y de llamarnos a dar cuenta de nosotros mismos. El elogio a la ironía, como celebración de la fecundidad de la duda, se convierte en elogio a Atenas. *La Apología* es tanto una tragedia como una comedia; es en verdad una comedia llena de ironías socráticas. Tal como la presenta Platón (muy diferente a como la narra Jenofonte), se convierte en un dictamen, en un juicio sobre Atenas, pero no para menospreciarla o insultarla, ni para hacerla indigna de nuestro respeto. Al contrario, el juicio sobre Atenas se convierte en una llamada para retomar, para rescatar, para capturar aquello que hacía de ella la ciudad por la cual Sócrates estaba dispuesto a morir.

Así, el *Critón* puede ser leído como un texto en el que se vislumbra esa solidaridad de la que habla Rorty en su libro. Una solidaridad con aquello que se ha logrado, con lo que hemos arrebatado a los dioses, a los tiranos y a los déspotas, y con lo cual nos hacemos humanos y ciudadanos. El menosprecio por el pueblo, el *demos*, que es tan evidente en *La República*, no es socrático. Al contrario, Sócrates muestra una gran reverencia por el *demos* que se auto-dirige con su legislación, la cual surge de la deliberación colectiva y pública. La Atenas que lo condena no se halla lejos de la patria añorada que Rorty postula. Ella puede todavía conquistar su honra, su propio respeto como *polis*, como comunidad democrática. Este Sócrates, que habita como un fantasma en los textos de Rorty, se convierte en su aliado junto con David Hume, William James, John Dewey y Jacques Derrida, en contra de Platón, de Kant, de Hegel y de Marx.

El valor del fastidio: Rorty como el tábano socrático

Adam Phillips, psicoanalista británico, escritor prolífico y absolutamente encantador, quien también es editor general de la edición Penguin de los escritos de Sigmund Freud en inglés, en un ensayo un poco inesperado cuyo título es *Nuisance Value* (cf. 182-195), toma la distinción que Rorty hace entre filosofía “interesante” y “no interesante”. A esta última Rorty la asimila a la filosofía ortodoxa, oficial, a la cual él llamó, en *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*, filosofía sistemática. Las reflexiones de Phillips, a pesar de ser breves, son elocuentes e inquietantes. Mediante una lectura psicoanalítica, o, más bien, ‘desempaquetando’ los aspectos psicoanalíticos de lo que significa para alguien ser “un fastidio” (a *nuisance*), Phillips se sitúa en un lugar privilegiado e inesperado para poder decir algo incisivo y vislumbrante acerca de los logros de Rorty como filósofo. Hace notar que cuando Rorty dice que la diferencia entre filosofía interesante y no interesante consiste en que la primera toma una posición combativa y beligerante contra todos los vocabularios que se han atrincherado, ello implica, sugiere y hasta llega a decirlo de manera explícita, que se ha convertido en una fastidio, en una molestia.

“La filosofía interesante”, o más bien los “filósofos interesantes” producen filosofía interesante cuando utilizan un vocabulario “medio formado” que “vagamente promete grandes cosas” (Rorty 1989a 9). Los cambios de paradigmas en la filosofía ocurren en una forma similar a cómo ocurren en las ciencias naturales: un paradigma no es refutado por otro; al contrario, se formulan nuevas formas de preguntar y de hacer experimentos que a veces son enteramente inconmensurables con lo que se hacía anteriormente. Aquí la inconmensurabilidad significa ‘fastidio’, es decir, que el dogmatismo y la formas de hablar, de pensar y de argumentar que se han atrincherado, bloquean un discurso abierto, impiden discursos que nos permitan ver el mundo en una nueva forma, en una forma más útil. En la filosofía, como en las ciencias naturales, nuevas tradiciones emergen, no porque una tesis haya sido refutada por otra tesis, un argumento por otro, o porque alguien haya derrotado al adversario en el campo de batalla del dar y recibir razones. Rorty piensa que la filosofía interesante es del tipo que nos empuja, nos seduce, nos halaga para que encontremos las formas establecidas, aceptadas y aprobadas de argüir y de ver el mundo como una *nuisance*, como formas fastidiosas de ver y de pensar el mundo.

Phillips, sin embargo, hace notar:

Hacia donde está dirigiendo Rorty nuestra atención, es hacia cómo el filósofo interesante *necesita ser capaz* de notar el carácter fastidioso de un vocabulario atrincherado [...]. Quizás no queramos ser un fastidio (y no valdría la pena indagar por qué), pero sí debemos, concluye Rorty, poder ser capaces de tener la experiencia de lo que es fastidioso. (134, énfasis mío)

Phillips dedica el resto de su ensayo a explorar esa “experiencia de fastidio”, lo que ella sugiere, lo que implica, y cómo se sitúa entre lo que es inaceptable y lo que es una simple molestia. Y concluye con una formulación que me parece que capta de manera muy acertada el papel que juega Rorty dentro de la historia de la filosofía. Nos dice:

Quizás ser un fastidio es querer empezar de nuevo; o fastidio es el signo de algo que quiere empezar. Después de todo, un vocabulario atrincherado puede ser un fastidio, pero el fastidio siempre habla con un vocabulario atrincherado. (Phillips 195)

La relación de Rorty con la historia de la filosofía en general, y el pragmatismo de los Estados Unidos en particular, es descrita muy bien por ese “pero” en la formulación de Phillips. En otras palabras, Rorty no hubiera podido clamar por una cultura ‘pos-filosófica’, si no hubiera estado tan empapado en los vocabularios atrincherados que él tanto quería dejar de lado (*get over*) para empezar de nuevo. No hubiera podido llegar a ser el filósofo ‘fastidioso’ que todos denuncian y que odian amar, si no hubiera desubicado las verdades recibidas de la filosofía oficial y supuestamente rigurosa. Igualmente, él no hubiera podido encontrar tantas de estas verdades recibidas, y desarticularlas en forma tan inesperada y sorprendente, si no hubiera sido el ‘*native informant*’ (informante nativo) de esa tradición y de esa forma de preguntar. Así como Moisés es el príncipe egipcio-judío, Sócrates el ironista ateniense-feo, y Derrida el anti-cartesiano judío-francés, Rorty es el hereje del optimismo y la civilidad tecnocrática de los Estados Unidos.

Se podría elaborar el mismo argumento que hace Phillips, utilizando la caja de herramientas de Rorty. En lo que supongo es uno de sus ensayos más sistemáticos y *de rigueur*, *La historiografía de la filosofía: cuatro géneros* (Rorty 1998 247-273), él nos ofrece una taxonomía de las diferentes formas en que podemos aproximarnos a la escritura de la historia de la filosofía. Diferencia cinco géneros, para poder así descartar uno de ellos como “no interesante” para la filosofía. Tenemos así reconstrucciones racionales e históricas que pendulan entre los extremos de la historización y el anacronismo radical. En el caso de las reconstrucciones racionales, los historiadores de la filosofía quieren que nosotros pensemos que Aristóteles, Aquino y Kant hablaban entre ellos a través de los tiempos, ya que utilizan básicamente los mismos conceptos. En el caso de las reconstrucciones históricas, los filósofos se muestran un poco menos ridículos (*silly*) cuando elaboran una cadena de escuelas, ideas, debates y, en general, secuencias que construyen sobre lo que cada generación de filósofos ha dicho y no ha dicho, pero que se hallaba implícito. Hay un tercer género al que Rorty llama *Geistesgeschichte* (historia del espíritu). Este género nos ofrece meta-narraciones

abarcantes, gloriosas o no gloriosas, de Occidente, de la humanidad, de la razón humana, del progreso o el decaimiento de la filosofía misma. Se trata de la historia de la filosofía en un meta-nivel, en el nivel de lo verdaderamente imaginativo y poético del pensamiento. Ejemplos de este género serían *La legitimidad de la época moderna* de Hans Blumenberg, la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer, y claro, la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas.

El cuarto género que Rorty subraya, y de hecho enfatiza como el más importante, ya que tiene que ver con la identidad cultural, es aquel que él llama “historia intelectual”. La historia intelectual coloca los problemas, debates, tradiciones, textos e individuos filosóficos dentro de un contexto cultural amplio y expansivo. Un enfoque así de la filosofía trata de relacionarla con otros fenómenos culturales y sociales: las artes, las ciencias, los movimientos políticos. En esta óptica, la filosofía se halla involucrada en todos ellos, y en todos los logros de la razón humana. El barómetro del logro social no le pertenece sólo a la filosofía, sino que ésta tiene que ser tabulada con respecto a otros avances, ya sean científicos o artísticos. Que tales logros sean o no avances, sólo puede ser decidido dentro de un debate general al que Rorty llama “política cultural” (*cultural politics*). Lo importante de la historia intelectual es que nos permite dejar de lado, y dejar de sentirnos molestos, por la distinción entre “filósofos muertos grandes y menos grandes, entre casos de ‘filosofía’ claros y limítrofes, y entre filosofía, literatura, religión y ciencias sociales [...]” (Rorty 1998 269).

Cabe notar de nuevo que Rorty analiza un quinto género, pero lo hace para despedirlo decididamente como “no interesante”, y ante todo por ser desaliñado, y por mostrarse deferente con los prejuicios de formas autoritarias de diferenciar entre “filosofía” y “no-filosofía. Este género es la historia doxográfica de la filosofía, y ya Diógenes Laercio, el historiador del siglo III que trató de ofrecernos un compendio de lo que los filósofos griegos pensaron acerca de ‘la verdad’, ‘la virtud’, ‘dios’ y etc., le había dado un mal nombre cuando compiló sus *Vidas y opiniones de eminentes filósofos*.

Rorty concibió las reconstrucciones racionales e históricas, junto con la *Geistesgeschichte*, como una triada hegeliana que es hecha posible por los historiadores ‘intelectuales’, ya que la historia ‘intelectual’ es la que nos provee el material para todas las historiografías de la filosofía, y muestra sobre todo cómo el material que forma parte que cualquier narrativa historiográfica se relaciona con su respectivo periodo histórico. Aproximaciones histórico-intelectuales a la historiografía de la filosofía nos permiten ver en qué forma ésta se halla en línea, atenta y obsequiosa a la necesidades de nuestra cultura, y cómo nos ha permitido tomar distancia

de nuestros antecesores. Ahora bien, cada uno de estos géneros es indispensable, porque cada uno de ellos juega su propio papel irreductible e irremplazable dentro de la historiografía. En palabras del mismo Rorty:

Son necesarias reconstrucciones racionales para ayudarnos, como filósofos de hoy, a pensar a través de nuestros problemas. Las reconstrucciones históricas son necesarias para recordarnos que estos problemas son productos históricos, al demostrar que fueron invisibles para nuestros antecesores. La *Geistesgeschichte* se necesita para justificar nuestra creencia de que nos hallamos en una situación mejor que la de nuestros antecesores por el hecho de que nos hemos hecho conscientes de tales problemas. (Rorty 1998 267)

El análisis histórico-intelectual, por otra parte, nos permite revisar la lista de quienes forman parte del canon de la filosofía. Los diferentes géneros de la historiografía filosófica en su conjunto hacen que tomemos conciencia de que somos parte de una comunidad que ha venido sosteniendo una conversación a través de los siglos, y que, además, de hecho es bueno formar parte de dicha comunidad. Pero es la aproximación que corresponde a la historia intelectual, la que expande dicha comunidad y amplía nuestras lealtades a través de las épocas, permitiéndonos formular un imperativo: incluye siempre más participantes dialógicos.

Es este imperativo, que surge de su taxonomía historiográfica, el que convierte a Rorty en un filósofo fastidioso, en un *tábano socrático*. De hecho, si le aplicáramos a Rorty su propia taxonomía, es decir, si tratáramos de catalogar su trabajo utilizando su propia división, se haría evidente por qué ha llegado a ocupar un lugar distinguido y honorable dentro de la historia de la filosofía de los Estados Unidos, y también, por supuesto, de Occidente. No cabe duda de que nos ofreció lúcidas y sistemáticas reconstrucciones racionales e históricas de la filosofía. La *filosofía y el espejo de la naturaleza* (1989b), *Las consecuencias del pragmatismo* (1996) y los cuatro volúmenes de ensayos filosóficos que se publicaron en las dos últimas décadas de su vida, así como sus lecciones tituladas *El pragmatismo, una versión* (2000), fueron ejercicios y ejemplificaciones magistrales de sus reconstrucciones racionales e históricas. Todos esos volúmenes nos ofrecen también *geistesgeschichtliche* meta-narraciones.

Es claro que Rorty dio diferentes nombres a estas meta-narraciones. En ocasiones las llamó por su aspecto negativo, pero la mayoría de las veces hizo mención de ellas con nombres positivos, como “cultura pos-filosófica”, “liberalismo burgués posmoderno” y hasta llegó a referirse a la romanización de la cultura. No obstante, en el centro de las grandes *geistesgeschichtliche* meta-narraciones que Rorty teje y diseña, se halla una que traza los sucesivos desenmascaramientos

de los mitos y pinturas del lenguaje, la mente, el yo, que nos han mantenido cautivos bajo la autoridad de los sumos sacerdotes de la cultura filosófica. De hecho, la historia que Rorty narra es un creciente romanticismo politeísta y anti-dogmático. Sin embargo, una y otra vez ha intentado hacer que la filosofía sea relevante para las necesidades de la cultura contemporánea, aunque sólo sea por su llamado a la auto-inmolación y al retraimiento por parte de la filosofía. Nunca dejó de urgir para que tomáramos en serio la conversación de la cual la filosofía forma parte, así como a la comunidad dentro de la cual dicha conversación se lleva a cabo.

En los términos de Phillips, cabe decir que Rorty nos mostró cómo muchos de nuestros problemas filosóficos son un verdadero fastidio, pero también cómo la “experiencia del fastidio” sólo puede ser articulada en los atrincherados lenguajes con los cuales queremos empezar de nuevo, a la vez que ‘dejar a un lado’ (*get over*).

Muchas de sus narraciones han sido de hecho criticadas y rechazadas, como lo fueron las narraciones que nos han ofrecido Hume, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Adorno, Habermas o Derrida. Como en el caso de estos filósofos, lo que hace que sus narraciones sean curiosas, relevantes, dignas de ser preservadas y re-leídas, no es su fidelidad a los hechos, sino la forma en que nos ofrecieron meta-narraciones, nuevas formas de relacionar la filosofía con las necesidades del ser humano y las luchas por su humanización. No habremos de leer a Rorty porque fuera un gran historiógrafo de la filosofía, sino porque ha sido uno de los mejores meta-filósofos, para quien la gran historia de la filosofía no es otra cosa que la lucha de los seres humanos, en comunidad, contra los dioses, fetiches y mitos que los subyugan y los humillan. En esta narrativa, la persuasión ocupa un lugar privilegiado. Porque la persuasión no nos convence de que haya algo supra-humano, algo divino, algo eterno que garantice nuestro consenso. No hay nunca algo externo a nuestra conversación que sea la garantía de este consenso. Nos persuadimos de haber dado razones que pueden ser aceptadas por un círculo cada vez mayor de dialogantes, y la meta no puede ser otra que la práctica social de dicho diálogo. Todo lo que tenemos, y lo máximo que podemos tener, dice Rorty, es *doxa*, es decir, la convicción ganada por la persuasión obtenida mediante el dar y recibir razones. En este juego serio, pero irónico, de dar y recibir razones, la imaginación juega un papel central. La imaginación nos permite, no sólo pensar en otros posibles dialogantes inesperados, sino también introducir en la discusión nuevos argumentos y nuevas razones. Los límites de un diálogo son los límites de un lenguaje, es decir, los límites de la imaginación. En palabras de Rorty:

Si no hay imaginación, no hay lenguaje. Si no hay intercambio lingüístico, no hay progreso intelectual o moral. La racionalidad es un asunto de ejecutar los movimientos permitidos dentro de juegos de lenguaje.

La imaginación crea el juego que la razón procede a jugar. Entonces, tomando como ejemplo a personas como Platón o Newton, hay que continuar modificando el juego de tal forma que jugarlo sea cada vez más interesante y provechoso. La razón no puede salirse del último círculo trazado por la imaginación. En este sentido la imaginación tiene una prioridad sobre la razón. (Rorty 2007 115)

Bibliografía

- Böhme, G. *Der Typ Sokrates. Erweiterte Neuauflage*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2002.
- Dillon, J. & Gercel, T. (eds.). *The Greek Sophists*. New York: Penguin Books, 2003.
- Phillips, A. *Side Effects*. London and New York: Penguin Books, 2006.
- Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1991.
- Rorty, R. *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Tecnos, 1996.
- Rorty, R. "Truth and Progress". *Philosophical Papers, Volume 3*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Rorty, R. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989a.
- Rorty, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Editorial Cátedra, 1989b.
- Rorty, R. *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Barcelona: Editorial Ariel, 2000.
- Rorty, R. "Philosophy as Cultural Politics". *Philosophical Papers, Volume 4*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Saunders, T. J. (ed.). *Early Socratic Dialogues*. New York: Penguin Books, 2005.
- Vlastos, G. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1991.
- Weiss, R. *The Socratic Paradox and its Enemies*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.