

OBITUARIO

Richard Rorty (1931-2007): El repudio liberal de la crueldad

Carlos Thiebaut

La ancha obra de Richard Rorty sorprende, al ser leída de conjunto, por su absoluta coherencia, una coherencia que quizá estaba latiendo en segundo plano ante otros rasgos de su estilo filosófico, aparentemente más llamativos, como pudiera ser el carácter provocador de sus reflexiones o —como parte de esa misma provocación— la amplitud de referencias filosóficas, literarias y culturales que las ilustraban o que les daban cuerpo. Y tal vez no sorprenda tanto ahora, pasadas las décadas, que esa provocación haya dejado de ser escandalosa y que reconozcamos, más bien, que venía producida porque era una de las primeras en formular lo que se ha ido haciendo, y por obra entre otros del mismo Rorty, parte asumida de tesis y de argumentos que caracterizan, como un horizonte o trasfondo común, el clima filosófico contemporáneo; como si hubiera fijado así una herencia de nuestras condiciones finiseculares. No sorprende, pues, que despejado el escándalo resalte la coherencia de una obra multifacética — la epistemología, la filosofía moral, el análisis de expresiones culturales, el del tejido de las formas públicas del autoentendimiento. Por empezar en su centro más obvio o más reconocido, es menester señalar que forma parte de esa coherencia la crítica reiterada a lo que Rorty, desde *La filosofía y el espejo de la naturaleza* hasta el tercer volumen de sus *Philosophical Papers: Truth and Progress*, denominaba el representacionalismo — una posición de fondo filosófica que presupone una *realidad* externa cuyas características y modos son aprehendidos correctamente en un conocimiento cuyos conceptos y significados se *corresponden* con esa realidad cuando es *verdadero*, correspondencia ésta que define la *objetividad* de dicho conocimiento. Toda la discusión que la obra de Rorty provocó venía, precisamente, de qué se quería decir exactamente con algunos de los términos que acabo de emplear, y en concreto los que aparecen en cursiva, en la apresurada presentación de esa crítica al representacionalismo; pero

creo también que no podemos negar que la versión rortiana, ciertamente radical en su presentación, es parte ya sustancial de la definición de un clima epocal del que pocos nos escapamos: incluso los más representacionistas, por seguir empleando esa rúbrica, no podrán querer suscribir las formas más fuertes, o más metafísicas, de presentación de esos conceptos que han sido claves de bóveda de la tradición filosófica occidental. En eso Rorty prolonga y renueva la estela de crítica (terapéutica, desveladota, desmitificadora) de las grandes reflexiones de la primera mitad del siglo, las de Heidegger y Wittgenstein, que definieron un clima y determinaron unas nuevas maneras de hacer filosofía.

Una forma de presentar el alcance de esa crítica, y del clima epocal que define, es ponerla en parangón con posiciones o tesis que podemos concebir como paralelas a las de Rorty — como la crítica al tercer dogma del empirismo de Davidson, la crítica al internismo conceptual de Putnam, la formulación post-metafísica de la teoría de la acción comunicativa de Habermas, el desplazamiento desde la epistemología a la política de Foucault o la crítica al logocentrismo de la desconstrucción derridiana. No puedo, en estas líneas breves, entrar en el detalle de esos paralelismos —paralelismos que con frecuencia Rorty se encarga de subrayar— ni, lo que constituye la letra pequeña de la definición específica de la posición de Rorty, precisar las diferencias que él mantiene con cada uno de los citados, y de muchos más. Siempre corrieron en paralelo en él una generosa apreciación de las similitudes —en verdadera actitud de cosmopolitismo filosófico, del que quizá Rorty haya sido el máximo y más inclusivo representante— con una terquedad en la denuncia de lo que él estimaba, en esos y otros autores, residuos de la metafísica que habría, entonces, que seguir denunciando. Pero esa doble maniobra, de solidaridad filosófica y de crítica, marcaba mojones de lo que he llamado un clima epocal: ser post-analítico en el mundo anglosajón se podía ver ya como equivalente a ser post-metafísico en el mundo continental. Cabe pensar que lo que en las dos últimas décadas se hace en filosofía es un intento de corrección, o de corrección parcial, de la comprensión de eso que tuvo de común esa generación brillante del 29 (si se me permite esa rúbrica para abarcar a muchos de la generación de Rorty que aparecen entre los antes citados) y que, como clima y como marco de la reflexión que llevó a cabo, hemos caracterizado con las rúbricas *post* indicadas. Pues, una vez instaurado hegemonícamente ese clima, una vez supuesto el marco o el trasfondo que determinaba, parecería que a las generaciones siguientes nos sigue inquietando —filosóficamente, es decir, como una inquietud que no se resuelve en los términos en los que se formuló la denuncia al representacionismo, por decirlo con las palabras de Rorty—, o lo que no acaba de dejarnos satisfechos en ella, es la capacidad que esa denuncia pudiera tener al dar cuenta de la experiencia — de la experiencia humana en su configuración del conocimiento, y de la experiencia del conocimiento al dar cuenta de la experiencia humana. La dificultad, incluso, de formular con precisión esa inquietud nos sigue

atando a la *pars destruens* de la crítica de la dicha generación del 29 y nos ubica, por así decirlo, en un escepticismo filosófico ante la filosofía misma, o al menos ante la filosofía representacionalista (o ante una versión moderna de la epistemología que está en su centro); pero queda sin respuesta —y quizá, diría Rorty, haya de quedar, porque era ilusoria e ingenua— algo de la *pars construens* que quizá erróneamente, volvería a decir él, o con una ya para nosotros torpe auto-interpretación, estaba en el proyecto emancipatorio de la modernidad (y la vaguedad de estos mismos términos, que prefiero formular en bruto y con palabras algo antiguas, vuelve a dejarnos insatisfechos).

Y otra forma, aún, de representarnos el alcance de esta tesitura filosófica es ponerle nombres —propios y de corrientes— a las formas de la denuncia del representacionalismo o de la metafísica (Rorty mismo ha hecho muchas veces equivaler la pretensión del representacionalismo, o del paralelo Realismo —las mayúsculas son suyas— con las de la metafísica). Los nombres propios aquí pertinentes son los de Dewey y el del pragmatismo. La perspectiva de Rorty fue que una versión del pragmatismo (o del neo-pragmatismo como dio en llamársele) era la que permitía atar en una empresa coherente la crítica a la epistemología representacionalista que comenzamos indicando, la que permitía re-interpretar un sector relevante (o para él pertinente) de la tradición filosófica continental y, lo que va al caso directo de estas páginas, la que posibilitaba una perspectiva de re-interpretación de la moral y de la política que, como veremos, él denominaba liberal. Pero, antes de entrar en este tema, vale la pena recordar que la rúbrica del pragmatismo —y su peculiar interpretación, debatida, de Dewey— tuvo también efectos epocales. En aquella orilla del Atlántico, definió la crítica a la academia analítica y permitió, en un arco a veces sorprendente, cuando no vertiginoso, integrar a Davidson y a Putnam (o, en la generación siguiente, a Brandom y a McDowell con ellos) y, en el terreno de la filosofía práctica, a Rawls o incluso a sectores del comunitarismo. Ese arco se pudo establecer, y sigue estableciéndose, con matices y críticas, críticas que Rorty formuló a las distintas posiciones que he indicado y que tenían algo del carácter de un banderín de enganche que ha resultado, al cabo victorioso. De este lado del océano, la rúbrica pragmatista consiguió abarcar la teoría discursiva de Habermas, la post-epistemología foucaultiana o, como dije antes, la desconstrucción. El éxito de la capacidad que la rúbrica del pragmatismo tuvo para re-describir (por emplear un término caro a Rorty) las prácticas filosóficas en epistemología y en filosofía práctica tiene algo de profecía que se autocumple y algo de exitosa llamada a filas. De lo primero, pues al unir bajo ella lo que es un común denominador de crítica a lo es ya imposible sostener filosóficamente (una filosofía que se apoya en el mito de lo dado sellarsiano, por decirlo también con un guiño caro a Rorty para referirse al representacionalismo), se hacía del programa neo-pragmatista una descripción de lo que en otras jergas se estaba ya haciendo; de lo segundo porque esa descripción desplazaba a la periferia de los inter-

eses filosóficos —a lo no relevante— los detalles argumentales y argumentativos que mantenían, y mantienen, viva la misma discusión sobre qué es, en los diversos campos filosóficos, el pragmatismo mismo. El éxito aparente de la maniobra dejaba en la sombra las sutiles (e importantes) diferencias, por ejemplo, entre el inferencialismo de Brandom y el nuevo realismo de Putnam, o entre ellos y la teoría discursiva de Habermas. (Tal vez, no obstante, sea injusto al decir que dejaban en la sombra tales diferencias, pues las discusiones de Rorty con todos ellos, y con muchos más, elevaban a los puntos de desvío con respecto a lo que él estimaba que era relevante: el acento común en las prácticas sociales y culturales de auto-interpretación y un reconocido naturalismo —a la hora de hablar de la ciencia— que se comprendía ya sin re-sabios epistemológicos).

Una de las consecuencias cruciales de esta re-descripción o de esta llamada a filas es el tránsito que en ellas se opera desde la problemática epistemológica de la objetividad, de la que comenzaba hablando, a la problemática de la socialidad o, por emplear de nuevo el exitoso giro rortiano, a la de la solidaridad. En ello mostró también Rorty agudeza epocal: indicaba, y con antelación envidiable para grandes sectores de la actividad filosófica académica del *mainstream*, que las cuestiones morales y políticas habrían de ser un centro de la reflexión de lo que ahora diéramos por llamar filosofía y no un mero apéndice (de aplicación, de especificidad, de particularidad) de la misma — y precisamente porque la re-descripción pragmatista convertía, a la vez, la particularidad en lo relevante y porque la particularidad era un rasgo incuestionable de la socialidad, de las socialidades. La rúbrica del pragmatismo ponía en su centro la acción —el sujeto no como cognoscente, sino como agente, si nos son ya permitidos estos términos, cabalmente no metafísicos— y la acción, al cabo, es dimensión de lo que la jerga kantiana llamaba razón práctica. La cuestión, totalmente ilustrada, que volvía a ponerse en primer plano (y en ello hay no pocas denuncias de las tradiciones de la filosofía moral, analíticas y otras) es que esa razón práctica es razón pública, o más claramente, razón política (y, de nuevo, el término “razón” requiere ser tomado con las pinzas adecuadas, como quizá deban serlo todos los conceptos filosóficos desde un pragmatismo deflacionista como aquel por el que abogaba Rorty). Y la manera en que esa publicidad es nombrada es, precisamente, el liberalismo.

He señalado en más de una ocasión que el término “liberalismo” tiene referencias y connotaciones muy distintas en el mundo anglosajón que en los otros mundos continentales (pues son varios) y que en esos significados distintos se juegan las suertes filosóficas. Las tradiciones políticas tienen, en una modernidad plural, plurales significados. En Usamerica (más que en Gran Bretaña), el término se refiere, sin chirridos, a las políticas progresivas, de izquierdas o socialdemócratas, tradiciones que Rorty explícitamente hacía suyas desde muy temprano (en términos personales y en términos de filosofía política). Interesa recordar este punto porque, contra la interpretación conti-

mental europea lamentablemente dominante (y quienes nos declaramos liberales hemos de recordarlo una vez tras otra), la referencia al liberalismo que hace Rorty —y en esto no tiene originalidad— poco tiene que ver con una concepción atomista del orden social, con las políticas de desmontaje de la esfera pública o con las sucesivas formas del individualismo posesivo. Es conveniente señalar también que esa rúbrica del liberalismo permite pensar trescientos años de filosofía política y doscientos de experimentos democráticos bajo una misma perspectiva. Para Rorty, un liberal es, por decirlo en los términos que gustaba recordar, tomados de Judith Shklar, alguien que piensa que la crueldad es lo peor que podemos practicar; y el repudio acendrado de la crueldad es el rasgo público, y de lo público, que caracteriza, como condición suficiente, a la concepción liberal. Es oportuno detenernos en un momento en ello, pues es una concepción nada intuitiva y quizá no sea fácil de comprender desde los parámetros de la filosofía política clásica (a cuyo desmontaje —al que Rorty no se dedicó— podríamos aplicar buena parte de sus estrategias contra la epistemología del representacionalismo). Parecería que la crueldad es un rasgo de las acciones, o de los caracteres, de las personas individuales, no de un orden social; que es privada, no pública. El repudio de la crueldad —que es, en efecto, característica de los individuos, o de algunos de ellos— tiene, en la obra de Rorty, diversos significados que se solapan: en primer lugar, da cuerpo en lo social a la intuición pragmatista que sustituye la objetividad por la solidaridad. En este primer sentido, indica que no podemos buscar en el diseño de la arquitectónica social (la que ponemos en marcha cuando definimos la injusticia, y desde ella, qué sería justo) el apoyo en un rasgo permanente de alguna esencia o particularidad humana (y tan lejos quedan, entonces, los esencialismos de la ley natural como las estrategias del iusracionalismo ilustrado), sino el contingente ejercicio histórico —tantas veces fracasado— de poner en marcha, precisamente, mecanismos de prevención del daño —como yo preferiría llamarlo, en cercanía con Rorty y en la tradición de Mill— o, en las palabras explícitas de Rorty, repudios explícitos de la crueldad con respecto a los otros. Por eso, el repudio de la crueldad encarna la perspectiva (liberal) de lo que constituiría lo social y lo político. En un segundo sentido, ese rechazo a la crueldad (que tiene un rol admonitorio, preventivo, consciente de la fragilidad de los acuerdos y de los mecanismos sociales) parece recolocar las categorías de lo público y lo privado, el gran tema al que Rorty dedicó *Contingencia, ironía y solidaridad*; en eso, su relocalización de estos conceptos parece paralela a la de otros que, en epistemología, ponían de relieve los supuestos comunes metafísicos del representacionalismo —como el contraste entre realismo y anti-realismo— y, por ello, reubicar conceptos (a veces dándoles la vuelta, como sucede con su lectura de qué es público y qué es privado) se convierte, en sordina, en una maniobra filosófica mayor. He indicado que la crueldad es rasgo de las acciones o de los caracteres, como lo sería también de sus repudios; pero, también, que es el espacio

normativo o evaluativo desde el que habremos de pensar la injusticia y la justicia. ¿Qué queda de lo que en lo privado se vuelve hacia el individuo mismo? Rorty sugiere, en el libro recién citado, que lo que queda en el ámbito estrictamente privado es la filosofía y otras prácticas culturales, como la literatura: la filosofía queda así destronada de su rol de administradora del espacio público y de su papel de definidora del mismo. Eso le permite al liberal anti-cruel ser también un ironista, jugar el repetido juego de las interpretaciones y re-descripciones que, a su vez, le posibilitan trazar interpretaciones de sí mismo, del mundo que vive, de sus tradiciones, interpretaciones que operan con la libertad de autoexploración, de búsqueda y de cumplimiento de los proyectos que cada cual dé en tener. La libertad del ironista le viene porque no concibe ya aquellas interpretaciones y re-descripciones como una búsqueda de la verdad o como justificadas en alguna verdad que se de, privada o socialmente, como estipulada. El ironista no tiene hiper-bienes (por decirlo con un término que él criticó en Taylor) ni los busca; sabe que no existen. Pero, entonces ¿cómo se aprende y se conforma socialmente el repudio de la crueldad? Si el rechazo de la crueldad es uno de los rasgos del ironista liberal —lo que le hace liberal— ¿cómo opera esa constricción de sus exploraciones? ¿Por qué habría de hacerlo? Por medio de multitud de prácticas culturales de representación y de interpretación, por medio de la literatura (y hay que recordar, en ello, las interpretaciones tensas de Nabokov, de Dickens, de Orwell que realizó Rorty) y —¿por qué no?— por muchos segmentos de la misma tradición filosófica. Contra lo que se ha interpretado con frecuencia que Rorty decía, criticándosele, las argumentaciones racionales de la filosofía no desaparecen del espacio público, forman parte de su tejido: seguiremos argumentando la crueldad de la esclavitud (a la vez que leemos sobre ella, o la vemos, desazonados, en partes del mundo). Pero, nuestros argumentos no tienen el carácter absoluto con los que los revestían los filósofos modernos (no descubren una verdad de la naturaleza humana ni constituyen hitos inamovibles): son otra forma de la auto-interpretación social. Lo que antes —la filosofía política moderna— justificaba en el orden social queda re-descrito, cuando merece la pena hacerlo, y junto a otras formas de conseguirlo, como la exposición de algún rasgo que epocalmente se haya hecho relevante (y, por ello, urgente, imperativo, categórico) en los términos dichos de la anti-crueldad liberal. En un tercer sentido, el rechazo liberal de la crueldad se pretende como una generalización (¿no sería sospechosa ella misma de ser, como tal generalización, una descripción metafísica, aunque fuera históricamente circunscrita?) de un tipo de actitud (casi cabría decir de una pro-actitud), histórica y culturalmente configurada, contingente por ello, que puede tener, no obstante, una cierta fuerza expansiva. En paulatina distancia con algunas de las formulaciones de *Contingencia, ironía y solidaridad*, o con algunas de las interpretaciones a las que daba lugar esa obra, o con el franco etnocentrismo que en esos años (y con rasgos de provocación nada disimulados) propugna-

ba, y en sintonía con otras reflexiones que iban en el mismo sentido (y creo que es menester mencionar a Habermas), Rorty propondrá en sus últimos escritos que el rechazo de la crueldad va en paralelo a la búsqueda de comunidades cada vez más inclusivas como el horizonte de búsqueda, una búsqueda no desesperanzada, de la política liberal (y como todo cuanto puede ser dicho de la vieja idea de progreso). Por resumir, pues, lo dicho, el rechazo de la crueldad es, así, una categoría de lo público, una forma de política, que reubica las tipologías heredadas de lo público y de lo privado y que tiene, al menos, un potencial horizonte expansivo, aunque sea frágilmente, consciente de su contingencia.

Estos rasgos del liberalismo rortiano, algo difusos conceptualmente pero no por ello menos claros y determinantes, no agotan, no obstante, su adscripción. En más de un momento hace guiños aprobatorios o de admiración al liberalismo político de Rawls (acentuando, como es lógico, su carácter político y no metafísico) o a la política deliberativa de Habermas; su aprobación, de nuevo, se llena de cautelas filosóficas —contra la arquitectónica kantiana de Rawls, contra las pretensiones de validez universales de Habermas— que hacen de esa su adscripción, aparentemente, una marca de pertenencia generacional y de pertenencia local. Porque lo que parece decirnos —y aquí son relevantes sus escritos sobre Usamérica— es que esa forma de liberalismo anti-cruel se juega su destino en la letra pequeña de las políticas culturales (académicas, pero no sólo) y de las políticas, *tout court*, de las naciones o de los grupos de naciones. No hay ninguna reflexión generalista al respecto; no hay ningún programa o proyecto y, ciertamente, sería cuando menos torpe convertir esa ausencia en una crítica. Podríamos decir, no obstante, dos cosas que pudieran servir para comprender en qué maneras la descripción del rechazo de la crueldad pudiera enlazar, si consiguen hacerlo, con formas más desarrolladas del liberalismo político contemporáneo.

Para indicar la primera permítase un breve rodeo por Rawls. En su presentación de una teoría de la justicia liberal, Rawls señaló en 1971 que los objetivos de los acuerdos públicos de una sociedad justa (los que son objetos explícitos de las formas de obligación en su teoría contractualista) requieren el consentimiento explícito, pactado, de quienes, así, asumirían responsabilidades y, precisamente, obligaciones. No obstante, esas hipotéticas obligaciones explícitas se apoyaba, en *Una teoría de la justicia*, sobre lo que Rawls denominaba “deberes naturales”, todas las cuales son, en su propuesta, formulaciones negativas de lo que estaríamos obligados a no hacer que pueden, sin distorsiones, ser incluidas en el repudio de la crueldad (o podemos entender este repudio a la luz de tales obligaciones entre las que figura de manera prominente el rechazo del daño). Ciertamente la jerga rawlsiana se haría, en los términos explícitos empleados (“deberes naturales”) más que sospechosa, pero creo que la semántica moral que ahí se incorporaba no está lejana a la pro-actitud de rechazo de la crueldad de Rorty. El giro hacia la política en alejamiento de la metafísica que supuso *El liberalismo político* de Rawls, un

giro que descarga de supuestos fuertes (metafísicos, cabría decir) la interpretación de la justicia como equidad, se le hizo, como señalé antes, simpático a Rorty. Éste reconoce su cercanía con la nueva estrategia rawlsiana —que opera sobre lo públicamente razonable, no sobre lo privada y pluralmente racional, y que descarga del carácter fundante que pudiera dotarle a los acuerdos contractualistas la supuesta fuerza de las doctrinas comprehensivas— y reconoció su simpatía a este giro que aplicaba el principio de tolerancia a la filosofía misma. El liberalismo político, no fundamentalista, de Rawls le parecía pertenecer, así, a la misma familia del liberalismo rortiano y el ironista liberal sería un buen retrato del ciudadano razonable rawlsiano. Pero, curiosamente, en la nueva formulación de Rawls no parece haber lugar para los deberes naturales ni, quizá, para esa pro-actitud del repudio de la crueldad. Eso pertenecería, a lo privado de las doctrinas comprehensivas (sean o no liberales, sean o no ironistas) y parecería difícil, entonces, hacer de ese elemento privado, que un ironista liberal podría reconocer en su herencia, un elemento, o *el* elemento de lo público. Para Rawls lo público se constituye de manera más minimalista por argumentos y razones que se solapan en su pluralismo, y que encuentran —sugiere y argumenta él— su centro en los dos principios de justicia. Para Rawls, este giro según el cual “menos es más” (menos filosofía es más posibilidad de la justicia en lo público, por ejemplo) dejaría fuera lo que para Rorty se conseguiría con su interpretación de la misma máxima. Lo que parecería acercar, pues, a Rorty a esas formulaciones del liberalismo político, su carácter no-metafísico, curiosamente acaba por distanciarlo de él. Paradójicamente, el ironista liberal rortiano, que pude ser lo que quiera en lo privado de sus múltiples doctrinas comprehensivas, le parecería a Rawls cortado por el patrón algo reductivo de un habitante de las sociedades democráticas del Atlántico norte: habría perdido no tanto universalidad cuanto capacidad de inclusión. Pareceríamos estar ante dos formas de liberalismo cuyo parecido de familia se hace teóricamente borroso. (Lo cual puede, a su vez, ser visto como parte de su fuerza, porque ambos liberalismos, y por rechazar el fundamentalismo, aunque con distintos efectos, tendrían, al cabo, propuestas políticas coextensivas.)

Probablemente este desencuentro pueda explicarse por una segunda cosa que cabe pensar de las amigables, pero críticas, distancias de Rorty con el liberalismo de Rawls — pero, me temo, también con otros liberalismos. Una forma de indicarlo sería recordar una consecuencia del principio del daño de Mill. Según Mill, lo público (el orden público, las leyes, las puniciones) debe articularse permitiendo el máximo desarrollo de los individuos y sólo estar constreñido por la limitación de dañar a otros. Ciertamente, lo público no tiene sólo —ni para Mill ni para nosotros— sólo un carácter negativo, constrictivo; pero el establecimiento de una prohibición tiene la virtud de poner los problemas en claro. La discusión filosófica y jurídica sobre el principio del daño de Mill ha sido extensa en estos ciento y pico de años, pero cabría pen-

sar que, al menos, dos cosas han ido quedando claras: la primera, que la definición de lo que sea un daño es una definición social que presupone acuerdos explícitos sobre “la acción X es dañina”; y la segunda es que la determinación normativa de los daños requiere o conlleva el empleo de tipos de acciones en la forma “el tipo de acción que ejemplifica/representa X es dañina”. Cabría pensar, en términos parecidos, que lo que he llamado la pro-actitud de rechazo de la crueldad necesitaría —sin perder su carácter contingente e histórico— de ambas cosas: una explicitación conceptual que haya de tener un cierto grado de generalidad. El ironista liberal podría aceptar ambas, aunque subrayaría el mencionado carácter contingente de esos conceptos (sobre, por ejemplo, su formulación y su alcance) y de esos tipos. Pero, entonces, lo que parecería que sería interesante filosóficamente (en un sentido, a la vez, muy amplio y muy estricto) es saber cómo determinadas acciones X acaban por formar parte de una experiencia de repudio, cómo algunas cosas requieren nuestras reacciones de repudio — y en eso no parece bastar el decir “así lo hemos hecho, así somos” a riesgo de perder fuerza inclusiva. Parecería que necesitamos algún trabajo filosófico para explicar ese mecanismo, el mecanismo que traduce la pro-actitud de rechazo de la crueldad en saber que algo es, ciertamente, cruel, como decimos que es cruel la tortura — cosa que el mismo Rorty hizo en más de un momento. El repudio de la crueldad parece requerir, también, el trabajo de la filosofía (y no sólo de la literatura, de la jurisprudencia y de la política), por mucho que nada tenga de central o de cierto. O tal vez sea que el trabajo de la filosofía sea una manera de hacer esos otros trabajos, o de entenderlos.

La suerte del liberalismo, ironista o no, parece jugarse *también* en esa manera de hacer esos trabajos. Al decir esto sólo confirmo lo que antes anticipaba: que las generaciones posteriores a la del 29, en filosofía, no pueden no partir del asumido horizonte que en ella se definió, pero que, a la vez, sienten alguna insatisfacción en simplemente constatarlo y hallan huecos en su diseño que parecen seguir requiriendo de lo que —con toda la borrosidad del mundo— llamamos filosofía. Pero, una vez dicho eso, no tengo claro si eso me distancia de Rorty o me acerca, paradójicamente, más a él. Quede esta duda como homenaje.

*Departamento de Humanidades
Universidad Carlos III
c/ Madrid, 126, E-28903, Getafe, Madrid
E-mail: thiebaut@hum.uc3m.es*