



EL NEOPRAGMATISMO DE RICHARD RORTY COMO UN TIPO DE HUMANISMO¹

KRZYSZTOF PIOTR SKOWROŃSKI

Fecha de recepción: 12-06-2020
Fecha de aceptación: 12-06-2020

Resumen: el autor analiza la obra de Richard Rorty y su recepción europea con la intención de mostrar su neopragmatismo como una forma de humanismo que trate de hacer frente a los nuevos retos que muestra nuestra época.

Abstract: *the author analyzes the work of Richard Rorty and his european reception with the aim of showing how his neopragmatist could be understood as a mode of humanism that can face the new challenges of our age.*

Palabras clave: Rorty, neopragmatismo, humanismo.

Keywords: *Rorty, neopragmatism, humanism.*

El presente capítulo incluye en su título tres fenómenos que, como tales, merecen atención por separado —Rorty, el neopragmatismo y el humanismo— y, ciertamente, se han comentado abundante y profundamente en literatura secundaria. Muchas de esas discusiones se centran en las distintas raíces culturales y filosóficas implicadas aquí. A saber: el pensamiento americano clásico como un importante contexto para la producción de Rorty, la inspiración kantiana (y neokantiana) para el neopragmatismo de Hilary Putnam y Nicholas Rescher, y la ética clásica europea, con sus nociones de *humanitas*, *dignitas*, *cultura*, como bases para el humanismo en sus diferentes versiones. Sin embargo, la intención de este capítulo no es analizar los tres fenómenos por separado, sino más bien interpretarlos para mostrar que se entremezclan de forma interesante y nos aportan un mensaje fructífero más universal del sentido de la filosofía en la vida práctica, ordinaria y cotidiana.

¹ Este texto fue publicado originalmente como capítulo de *Values, Valuations and Axiological Norms in Richard Rorty's Neopragmatism: Studies, Polemics, Interpretations*, Lexington Books/The Rowman&Littlefield Publishing Group, Lanham-Boulder-New York-London, 2015, pp. viii, 137. ISBN: 978-1-4985-0945-9 (paper); ISBN: 978-1-4985-0947-3 (electronic). La Torre del Virrey agradece a Lexington Books y a Rowman&Littlefield Publishing Group su autorización para traducirlo y publicarlo en nuestra revista.

Más precisamente, el humanismo del neopragmatismo de Rorty entrelaza juntos la práctica de la filosofía con la experiencia de la vida con el propósito de disfrutar de una existencia cualitativamente mejor y más valiosa, tanto individual como comunitariamente. Esto puede llevarse a cabo, como escribe Rorty en 'El intelectual humanista: once tesis', expandiendo "nuestras propias imaginaciones morales" (Rorty, 1999, 127) para ver mejor a los muchos otros y nuestras propias posibilidades en desarrollo. Dicha expansión se refiere especialmente a gente a la que él llama "humanistas intelectuales", que son la gente que "lee libros para ampliar su sentido de lo que es posible e importante, bien para sí mismos como individuos, bien para su sociedad" (ibíd.).

La especificidad y novedad del proyecto de Rorty reside en mostrar que la realización de su mensaje difícilmente puede absolverlo a uno de lidiar con el lenguaje; más incluso: discurso, narrativa, contar relatos, descripción y *redescripción* resultan herramientas básicas en el proceso de fortalecer la solidaridad humana y la contribución de los individuos a las comunidades: "Los ingenieros y científicos contribuyen a mejorar nuestra vida material, mientras que poetas y novelistas nos ayudan a hacernos más amigables y tolerantes" (Rorty 2006, 68). Merecería la pena señalar que a pesar de que Rorty añade a lo anterior su polémica afirmación de que "en comparación, los filósofos no tienen mucho que ofrecer" (ibíd.), su propio discurso y su modo de pensar siguen siendo filosóficos. Se refiere constantemente a otros filósofos, comenta diversas ideas filosóficas, y utiliza, al menos implícitamente, categorías filosóficas en toda su obra, y *humanismo* es una de ellas.

Tras esto, quiero interpretar la dimensión humanística del neopragmatismo de Rorty, y pretendo hacerlo mirando de cerca sus abigarrados argumentos para contemplar su carácter y su potencial. Quizás paradójicamente, puede desprenderse mucha energía de este pensamiento yuxtaponiendo temas básicos que discute, dentro de la misma filosofía de Rorty. Lidiaré con la dimensión normativa de su humanismo frente a su relativismo; después, con el carácter social del individuo y, lo más importante, con la cuestión de cuán individuales y privados son los discursos, las narraciones y los relatos, y cuán sociales, culturales, políticos y públicos.

I. UNA TAXONOMÍA GENERAL DEL HUMANISMO. La filosofía occidental y las humanidades están llenas de clasificaciones varias, conceptos, definiciones de humanismo y de su relación con varias épocas, autores y metodologías. Aquí no puedo estudiarlas todas en particular. Sin embargo, me gustaría señalar el carácter y el contexto en que uso el término mientras discuto el pragmatismo y, específicamente, el humanismo neopragmatista de Rorty. Distingo humanismo de antropocentrismo, y aproximadamente defino el primero como una posición filosófica que lidia —desde puntos de vista tanto teóricos como prácticos— con un esfuerzo espiritual y moral con el propósito del cultivo de uno mismo para desarrollar plenamente las potencialidades propias como individuo y como miembro de una sociedad. También propongo una taxonomía general del humanismo, que es la siguiente.

Los tipos de humanismo teocéntrico o teísta —como por ejemplo en San Agustín de Hipona, en el Tomismo, en Jonathan Edwards, en mucha de la filosofía rusa, en Juan Pablo II y en el existencialismo teísta— nos cuentan que la humanidad, la dignidad, el crecimiento moral y las relaciones interhumanas no pueden librarse de fuentes sobrehumanas, de patrones sobrenaturales ni de referencias trascendentes. Gracias a ellos estos tipos de humanismo pueden disfrutar de un

fundamento ontológico firme, de una justificación axiológica sólida y una justificación epistémica fiable. Esta aproximación no tiene que reducirse a teología. Sin dejar de ser teocéntrica, usa frecuentemente a la ciencia y la metafísica para justificar sus supuestos; como un destacado tomista americano, George Klubertanz, que dice: "la filosofía de la naturaleza humana estudia al hombre como ser que tiene una naturaleza especial, propia" aunque, dice en el mismo lugar, "un alejamiento excesivo de la metafísica también tendría consecuencias desafortunadas para la filosofía natural" (Klubertanz 1953, 7).

Los tipos de humanismo axiocéntricos —por ejemplo, neokantianos (la Escuela de Baden) y fenomenologistas (por ejemplo Max Scheller, Nicolai Hartmann, Roman Ingardern), y otros (Henryk Elzenberg)— afirman que los valores objetivos son las guías más valiosas y fiables para señalar en qué dirección debería avanzar el desarrollo humano, por lo que nuestra obligación es hacer aparecer estados de cosas valiosos y dignos, siempre y cuando sea posible. Por ejemplo, la idea de "deber ser" (*Seinsollen*) se refiere a la obligación de todos y cada uno (moralmente sensibles) de (intentar) reconocer y, por tanto, (intentar) dar cuenta de las cosas y los estados de cosas valiosos. Aquí humanismo significa la disposición y el intento práctico de descubrir los valores objetivos y, por tanto, hacer todo lo posible por hacerlos funcionar en la realidad de la vida práctica, y este es el camino más efectivo para el desarrollo. Por ejemplo, el valor objetivo de la "honestidad" debe ser materializado por nosotros constantemente siendo honestos en la práctica en todas las situaciones y contextos posibles para que podamos realizar nuestra honestidad al máximo y, en este sentido, consumir y actualizar gran parte del "reservorio" de nuestro humanismo.

Los tipos de humanismo antropocéntrico —como por ejemplo el de los enciclopedistas, el del utilitarismo, el de los existencialistas ateos, el del marxismo, el del posmodernismo y el del pragmatismo— insisten en el hecho de que los humanos son los únicos agentes morales, y que ellos deciden en última instancia qué valores y normas han de observarse. O, como los sofistas (Protágoras) decían, el hombre es la medida de todas las cosas y, como Jean Paul Sartre afirmaba en *El existencialismo es un humanismo*: "El hombre no es otra cosa que lo que hace de sí mismo" (Sartre 1946).

El humanismo siempre se ha visto más como una actitud predominantemente práctica que como parte de la filosofía teórica. Esto incluye un acercamiento práctico hacia la acción —Martin Heidegger lo expresa secamente cuando dice en *Cartas sobre el humanismo* que "la esencia de la acción es el cumplimiento" (Heidegger 1947/1993, 217)— y hacia la auto-realización y el autodesarrollo. La auto-realización, que no hay que confundir con la satisfacción, lidia con la asimilación, la acumulación y la generación de tendencias y estados de cosas positivos (definidos de diversas formas), y su oposición sería la tendencia hacia una vida deshumanizada, inhumana y degradante. El autodesarrollo, incluida la comprensión de otros varios tipos de desarrollo, parece un rasgo característico del humanismo sin importar que sea clasificado como teocéntrico, axiocéntrico o antropocéntrico, o de otro modo tal vez. Más típicamente, el autodesarrollo se ve como apuntando a la sabiduría humana, que significa el reconocimiento adecuado del lugar de uno mismo en el mundo físico y social. También significa tener una buena vida y el entendimiento de los propósitos, las necesidades, los estilos de vida y las aspiraciones de otros, aunque dentro de una dirección pro-social. Cualquier tendencia nihilista o anarquista se suele etiquetar, aunque no siempre, como no-humanística o anti-humanística, y, los métodos para el logro práctico de estos, como inhumanos.

Muchos humanistas, especialmente los naturalistas, al decir que todas las normas y valores necesitan, después de todo, organización humana, probablemente estarían de acuerdo con George Santayana cuando afirma que "la sabiduría no reside en pronunciar qué clase de bien es mejor sino en entender cada bien dentro de las vidas que lo disfrutan como de hecho es en su complejidad física y su esencia moral" (Santayana 1951/1995, 466). Esta postura parece encajar con la aspiración práctica en la propia experiencia políglota de uno, la conciencia multicultural y la habilidad de ver las perspectivas de otros con simpatía. Si esta forma de pluralismo lleva al relativismo, y si este relativismo no socava la aspiración de tener ideas intersubjetivas, como maximizar la felicidad y minimizar el sufrimiento, es uno de los asuntos con los que los humanistas están luchando.

La literatura y las artes liberales han sido con frecuencia las herramientas mediante las cuales la actitud práctica humanista se ha presentado más ampliamente y se ha articulado más completamente. Uno de los autores más representativos del humanismo del Renacimiento, Michel de Montaigne, utilizó ensayos, o textos cortos consagrados a un tema específico, en los que evitó el lenguaje técnico en favor del estilo personal y literario, altamente atractivo para el público lector y bastante fácil de seguir para todos, incluido el lector profano. Parece que bastante a menudo en las humanidades no son las problemáticas mismas las que deciden si lidiamos con filosofía humanística o no, sino más bien el estilo con que un autor en concreto presenta sus pensamientos. La literatura, el uso de mitos, las metáforas, las expresiones estilizadas, las visiones subjetivas, las ambigüedades poéticas, los puntos de vista personales y la propia experiencia del autor es mucho más amable para la narrativa humanista que el lenguaje de la lógica, la ciencia estricta y la descripción detallada de hechos. Aunque hemos tenido filósofos que lidiaron con asuntos esenciales mediante lógica formal moderna (el Círculo de Cracovia, por ejemplo), no sé si se les podría adjudicar fácilmente el nombre de "humanistas". Al parecer, esta conexión de los proyectos humanistas con la dimensión práctica de la vida, en vez de con la teórica o científica, puede tener mucho que ver con los humanistas enfatizando el papel de la imaginación subjetiva y la sensibilidad moral como no menos importantes que los hechos en bruto, o los estados de cosas objetivos independientes de la mente.

Si humanismo es un término normativo o no (y en qué grado), es una cuestión que merece especial atención. El antropocentrismo parece menos normativo; es una posición que asume un carácter más descriptivo al declarar que los seres humanos son los creadores y los intérpretes del mundo de los valores, las normas, la historia, la ciencia, la religión y el arte. No declara, sin embargo, que los seres humanos deban ser tales creadores e intérpretes. Más bien, es un humanismo que presupone que ciertos rasgos humanos —con frecuencia llamados "naturaleza humana"— deberían desarrollarse de un modo determinado a fin de que alcancen cierto nivel aceptable de potencial axiológico. Usando el lenguaje de los neokantianos podemos decir que el humanismo llama al cultivo de estos rasgos en nombre de valores y estados de cosas valiosos, y en la llamada a este cultivo reside su dimensión normativa.

Esta taxonomía general y aproximada del humanismo puede complementarse con otras taxonomías, no menos pertinentes. Por ejemplo Randall Auxier, en el prefacio a la edición de *The Library of Living Philosophers* sobre Richard Rorty (*The Philosophy of Richard Rorty* 2010) justifica la afirmación de que la filosofía de Rorty muestra "una forma de humanismo" diciendo:

Rorty es un humanista en el sentido en que uno podría aplicar el término a Cicerón, a Séneca y a Epicteto, los humanistas *elocuentes*; o a Pico della Mirandola y Montaigne, los humanistas *sabios*; o a Emerson y Dewey, los humanistas *prudentes*. Aquí vemos cómo las virtudes cardinales de la retórica —elocuencia, sabiduría, prudencia— podrían ser recurrentes para delimitar un espacio para un estilo de humanismo o, como diría Rorty: lo que fue el humanismo estoico para el primer grupo de pensadores, y el humanismo del Renacimiento para el segundo, el pragmatismo, como *forma* de humanismo, fue y es para el tercero. Y Rorty, no carente de elocuencia o sabiduría, pertenece más cómodamente al de humanistas prudentes. Aunque cada grupo exhibe en cierto grado virtudes de los otros; ninguna virtud puede resistir sola (Auxier 2010, xix).

Antes de tomar en consideración algunos aspectos de este punto de vista y aplicarlos a mi discusión sobre el humanismo de Rorty, diré brevemente unas palabras sobre la tradición filosófica a la que Rorty se refiere con mayor frecuencia, que es la filosofía clásica americana, especialmente el pragmatismo clásico y su humanismo secular.

II. HUMANISMO PRAGMATISTA. El significado de los individuos y los modos de su desarrollo han sido siempre asunto de la tradición filosófica del pragmatismo americano. John Lachs, en el capítulo 'La insignificancia de los individuos', que es parte de su libro *Una comunidad de individuos*, escribe que "con la posible excepción de Pierce, los americanos, en contraste [con los idealistas alemanes] consideran la individualidad de una importancia primordial para la moralidad y la vida social" (Lachs 2003, 141). Déjenme poner de relieve brevemente que incluso Charles S. Pierce debería incluirse, como dicen otros estudiosos, en la lista de filósofos americanos para los que el individuo y su desarrollo son moral y filosóficamente significantes. Nathan Houser, en su 'Pierce's Neglected Views on the Importance of the Individual for the Advancement of Civilization' prueba la afirmación de que "Pierce entendía que los individuos humanos son los agentes para el crecimiento del conocimiento y el avance de la civilización, y sus escritos históricos revelan que creía que los avances más significativos se han debido a relativamente pocos grandes hombres y mujeres que de alguna manera han sobresalido respecto al resto" (Houser 2013, 167).

La valoración del individuo del filósofo puede significar cosas diferentes cuando miramos más de cerca lo que intenta decir. Como he mencionado, "humanismo" no es lo mismo que antropocentrismo, ni tiene por qué significar individualismo, aunque la tradición pragmatista, tanto en su versión europea como en la americana, ha mezclado con frecuencia los tres términos, o simplemente ha fallado a la hora de reconocer las fronteras estrictas entre ellos. El antropocentrismo mantuvo una posición más teórica que el humanismo (en el sentido de la definición planteada más arriba), aunque estos dos no fueron en ningún caso opuestos entre sí. El humanismo venía del antropocentrismo y el segundo se veía como fundamento del primero. En lo que respecta al individualismo, la cuestión filosófica reside principalmente en el grado en que, primero, el ser humano individual se reconoce como una entidad socialmente autónoma, es decir, cuánto puede mantener su identidad frente a la presión cultural y social y, segundo, cuánta independencia ontológica tiene.

Slavoj Žižek nos cuenta más del segundo al explicarnos por qué G. F. Hegel no fue un humanista; a saber: un humanista puede detectar fácilmente "cómo los individuos atraviesan encarnaciones/ejemplos contingentes del Espíritu humano eterno" mientras que el o la humanista difícilmente es capaz de concebir y aceptar

que "este Espíritu universal, a fin de devenir 'él mismo', para actualizarse, tiene que encarnarse en un individuo contingente que no es su mero 'ejemplo' sino la completa realidad del Universal" (Zizek 2012, 98). Estas observaciones pueden ser instrumentales para un mejor entendimiento de la idea de individualismo en los pragmatistas, especialmente cuando apreciamos cuán influyente fue el idealismo alemán en cierto momento de la maduración filosófica (de los pragmatistas). Aparentemente, como señaló Lachs, el idealismo no fue tan arrollador como para prevenir a los pragmatistas de ver al individuo como ser autoconsciente y auto-creativo, aunque, en diferentes momentos (e. g. el temprano John Dewey) y en diferentes autores (e. g. Josiah Royce), la escala de autonomía atribuida al individuo fuese distinta.

F.C. S. Schiller, el representante más eminente del pragmatismo europeo temprano, le puso a su filosofía la etiqueta de "humanismo", y a lo que se refería era más a "antropocentrismo" que a "humanismo". En sus *Studies in Humanism* escribió que el humanismo "es sencillamente la percepción de que el problema filosófico concierne a seres humanos luchando por comprender un mundo de experiencia humana mediante recursos de mentes humanas" (Schiller 1907, 12). Schiller definió el término pragmatismo de un modo muy similar. Para él pragmatismo quería decir "que cuando una aserción reclama verdad, *sus consecuencias se usan siempre para comprobar su reclama*. En otras palabras, lo que se sigue de su verdad para un interés humano, y más particularmente y en primer lugar, para el interés con el que está más directamente implicado, es lo que establece su verdad y validez real" (ibid. 5).

William James articuló un modo de pensar el humanismo muy similar a Schiller. En un texto escrito casi a la vez (1905), a saber, en 'The Essence of Humanism', James escribió que el humanismo es un "lento desplazamiento en la perspectiva filosófica" (James 1905/1977, 304) y que "mucho de la controversia ha involucrado a la palabra 'verdad'" (ibid. 305). Continúa diciendo lo siguiente: "El servicio esencial del humanismo, como entiendo la situación, consiste en haber visto que aunque una parte de nuestra experiencia se apoya en otra para hacerla lo que es en cualquiera de los varios aspectos en que se considere, la experiencia como un todo se contiene a sí misma y no se sostiene sobre nada" (ibid.). Esto no significa en ningún caso que el término "humanismo", como se usa en el presente texto, fuese algo sin importancia para los pragmatistas clásicos, y la aproximación de James lo testifica. Tal vez lo que yo llamo "humanismo" debiera, en el contexto jamesiano, llamarse "individualismo", aunque James podría incluirse definitivamente en el campo de los humanistas debido a su extraordinaria sensibilidad hacia el grupo de los individuos y su sentido del propósito hacia una vida buena. James O. Pawelski, en su libro *The Dynamic Individualism of William James* defiende la afirmación de que "el individualismo de James —o, como podríamos llamarlo: humanismo— se centra en el crecimiento... dinámico en su desarrollo, del individuo" (Pawelski 2007, xiv).

De hecho, fue William James en 'Hombres grandes y su entorno' quien formuló la cuestión del papel del individuo en la sociedad de forma concisa y con un tono humanista; a saber: "Nuestro problema es cuáles son las causas que hacen cambiar a las comunidades de generación en generación" y respondió secamente, "contestaré a este problema. La diferencia se debe a la influencia acumulada de los individuos, o sus ejemplos, sus iniciativas y sus decisiones" (James 1880/1947, 166). En casi el mismo sentido que James había criticado a Herbert Spencer por ignorar el papel de los individuos, y lo acusó de haber visto los factores importantes en todo excepto "los Grants y los Bismarcks, los Jones y los Smiths" (ibid.), Charles S. Pierce

acusó a Auguste Comte de lo mismo. Pierce estudió el tema con ocasión de su curso en la Universidad en 1883 sobre la psicología de los grandes hombres, y elaboró una lista de alrededor de 300 grandes figuras, clasificadas en razón de su grandeza, lo que va muy en la línea de lo que muchos otros pragmatistas, más tarde, hicieron centrándose en el papel del individuo en su sociedad. Es interesante que Pierce reconociera la dependencia de cualquier persona grande de las circunstancias sociopolíticas: "sin Alejandro escasamente 'oiríamos [...] nada de Aristóteles hoy'" (Houser 2013, 169). De todos modos, estos y otros pragmatistas refirieron el modelo del romanticismo emersoniano (como en los *Hombres representativos* de Ralph Waldo Emerson) según el cual algunos individuos eminentes, genios, "hombres representativos" como Platón, Montaigne, Shakespeare y Goethe en el pasado, son capaces de influir positivamente en la vida común y contribuir a su mejora moral y social.

Está fuera del alcance de este texto investigar la historia de la influencia del pragmatismo fuera del mundo anglófono. Sin embargo, sería instructivo señalar brevemente que en países como Polonia, donde la recepción (lo que no significa implementación) del pragmatismo fue bastante amplia, tuvo un tinte definitivamente humanista. Uno de los primeros y mayores promotores del pragmatismo (de Schiller y James) en Polonia, Władysław Kozłowski, llamó a su propia versión del pragmatismo "humanismo" o "humanismo polaco". Lo que quería decir con ello era que todos los valores de cualquier civilización se obtienen gracias a humanos y para humanos; el hombre es el único "medidor" de valores, y el lenguaje es el factor predominante que hace a la gente juntarse en sus visiones axiológicas y construir un futuro mejor. Es interesante que terminase su presentación en el 6º congreso internacional de filosofía en Harvard (1926) diciendo: "El propósito de la filosofía es construir una realidad que se conforme no solo a nuestros instrumentos para actuar en ella sino también a los bienes supremos de nuestra existencia" (Kozłowski 1927, 330); añadió que el término "meliorismo" de William James "expresa lo que debiera ser el propósito de la filosofía" (ibíd. 331). También el altamente respetado autor Stanisław Brzozowski tomó el pragmatismo en un contexto más o menos similar, insistiendo en su papel en las actividades humanas, como hizo Florian Znaniecki, filósofo y sociólogo, más tarde el 44º presidente de la Asociación Sociológica Americana. Éste implementó la comprensión pragmatista de la actividad humana en el contexto social: "la mayoría de actividades humanas se llevan a cabo bajo el estímulo de intereses externos —hedonistas, económicos, sociales, religiosos— y en referencia a éstos está la perspectiva del pragmatismo en gran medida justificada, puesto que aquí el conocimiento de hecho genera tentativas de solucionar problemas prácticos" (Znaniecki 1936, 625).

Otro pragmatista americano clásico, tal vez el más representativo y el más influyente, dentro y fuera de la academia (e. g. en la Asociación de Educación Nacional), John Dewey, estuvo profundamente saturado por la idea de humanismo, y una de las manifestaciones más espectaculares de su posición es que fue uno de los firmantes del *Manifiesto Humanista* (1933). En la conclusión podemos leer que "la búsqueda de la vida buena es todavía la tarea central de la humanidad. El hombre se está dando cuenta al fin de que solo él es responsable de la realización del mundo de sus sueños, que tiene dentro de sí el poder para lograrlo. Debe invertir inteligencia y voluntad en la tarea" (*Manifiesto Humanista* 1933/1973). En 'What Humanism Means to Me' escribe lo siguiente: "Sea como sea, lo que el humanismo significa para mí es una expansión, no una contradicción, de la vida humana, una expansión en que

la naturaleza y la ciencia de la naturaleza se convierten en los sirvientes dispuestos del bien humano" (Dewey 1930/1984, 266).

Resulta interesante que la aproximación humanista de Dewey fuese, en ocasiones, clasificada como religiosa (*humanismo religioso*), a pesar de que suya fue también la posición del antropocentrismo y el rechazo del patrón divino a seguir y de la intervención sobrenatural que buscar. Me parece que una declaración tan abierta de humanismo religioso por un lado y, por otro, una declaración no menos abierta de secularismo, secularización, antropocentrismo, naturalismo, democracia y otras cosas, podrían haber gozado de un entendimiento mucho mayor dentro del contexto cultural americano —tradicionalmente más variado y pluralista— y mucho menor en la mentalidad europea, especialmente en la época de Dewey (podríamos preguntarnos si los enciclopedistas, la mayoría deístas, proclamaron un tipo parecido de humanismo antes en el continente europeo). Por tanto, creo, sería fundamental prestar más atención a debates como cuánto fue el americanismo una de sus fuentes de inspiración, y de otros pragmatistas.

Rorty confirmó abiertamente que el contexto cultural americano fue una inspiración vívida para Dewey al decir que "James y Dewey relacionaron deliberada y conscientemente sus doctrinas filosóficas con el país del que fueron ciudadanos prominentes" y que "se tomaron en serio América; ambos reflexionaron sobre la importancia histórica universal de su país" (Rorty 1999, 25). El mismo Rorty se tomó en serio el concepto humanista de democracia, y lo vio como su propia fuente de inspiración filosófica y ética. En *Achieving Our Country* escribió que en Dewey (como en Walt Whitman) el término "democracia" y el término "América" representan una nueva comprensión de lo que pueda significar el término "humano"; a saber: secular, cooperativo, progresivo y consensual (cf. Rorty 1998, 18). Richard Bernstein, en 'Rorty's Inspirational Liberalism', confirma que "a lo que más profundamente responde Rorty en Dewey es a su convicción de que la intervención humana siempre puede marcar una diferencia a la hora de ocasionar una sociedad más humana y justa." Añade Bernstein en el mismo lugar que "Dewey (y Rorty) combinaron la crítica más mordaz a los fallos de América con estar orgullosamente a la altura de la promesa democrática de América" (Bernstein 2003, 125).

Escribo sobre esto para enfatizar, de un modo simpático, uno de los recursos de los pragmatistas americanos para sus intentos de llevar adelante una tradición genuina y única dentro de la filosofía americana. Como pragmatistas, proponen algo diferente a los filósofos analíticos en América, y no podemos identificarlos con los filósofos continentales en Europa, y, desde mi punto de vista, uno de sus rasgos más distinguidos —a veces abiertamente y otras de modo oculto— es la referencia al americanismo y al contexto cultural americano. Esto puede verse claramente en sus reservas ante los conceptos metafísicos estáticos y congelados que usaron numerosas tradiciones filosóficas europeas clásicas, especialmente en el pasado. El otro rasgo es ver la democracia y la ética de la democracia como la esperanza para el desarrollo de la vida sociopolítica, así como el conjunto más efectivo de condiciones para que los individuos crezcan como seres humanos capacitados.

El optimismo, tanto en relación con los hombres como con el curso de la historia; la creencia en el sentido de la mejora contra todo pronóstico, la visión progresista de las posibilidades de los seres humanos, y creer en uno mismo: todos estos rasgos constituyen otro conjunto de temas típicamente americanos de los que los pragmatistas se hicieron cargo voluntariamente. Por último, pero no por ello menos importante, los pragmatistas no se centraron solamente en trabajar sobre teorías más y más elaboradas de la democracia, el humanismo y temas similares,

sino que prestaron mucha atención a las condiciones sociales —el sistema educativo en primera instancia— que facilitarían la implementación práctica de ideas democráticas en la práctica de la vida. Característicamente, esto está ligado con ver los textos y los conceptos como herramientas que se usan para propósitos tales como el crecimiento moral y el desarrollo individual.

Esta postura es consonante con las visiones de Ralph Waldo Emerson, a quien muchos estudiosos ven como un protopragmatista no menos que como trascendentalista, y esto se debe a que en Emerson se esclareció una aproximación a la lectura de los libros (y a otras cuestiones) típicamente pragmática, o al menos se describió, mucho antes de que los mismos pragmatistas los vieran como medios para conseguir fines. Los libros para Emerson son herramientas para el autodesarrollo más que propósitos en sí mismos u objetos de culto. En 'El escolar americano' de Emerson podemos leer palabras de condena a las aproximaciones "bibliománicas" a los libros, o de "rata de biblioteca": "Débiles jóvenes que crecen en las bibliotecas y consideran su deber aceptar las opiniones de Cicerón, de Locke, de Bacon, olvidándose de que Cicerón, Locke y Bacon eran sólo jóvenes en las bibliotecas cuando escribieron libros (Emerson 2008, 96). Inmediatamente después ofrece Emerson la forma "apropiada" de aproximarse a la lectura de libros en la dimensión individual y social diciendo que los libros "no tratan sino de inspirar" (ibíd. 96) y el término "inspirar" hace referencia a que "lo único que tiene valor en el mundo es el alma activa" (ibíd. 97). Emerson indica el aspecto comunal y generacional de inspirar almas individuales: "Cada época debe escribir sus propios libros, o más bien cada generación para la siguiente. Los libros de un período más antiguo no le sirven" (ibíd. 95-96).

III. EL HUMANISMO LITERARIO DE RORTY Y SU DIMENSIÓN NORMATIVA. Rorty toma mucho del pensamiento clásico americano, especialmente de Emerson, James y Dewey. De un modo parecido a ellos, Rorty insiste en el papel del autodesarrollo en las perspectivas comunales, generacionales e historicistas. Su filosofía es antropocéntrica en el sentido de despreciar las perspectivas teocéntricas y axiocéntricas. Consecuentemente, desprecia a lo largo de sus escritos las interpretaciones teocéntricas, así como las perspectivas kantianas y neokantianas en favor de la afirmación antropocéntrica de que los humanos son responsables ante otros humanos y para otros humanos. Repite que son los humanos los que crean y recrean el escenario para vivir porque no tenemos otra cosa que nos sirva mejor como referente orientativo en nuestro desarrollo que individuos y miembros de nuestras comunidades. La filosofía de Rorty es también práctica porque no recurre tanto al conocimiento teórico como a la mejora diaria de "nuestra" y "su" calidad de vida, y aquí continúa y enriquece la tradición del pragmatismo americano.

Sin embargo, sus numerosas afirmaciones se parecen a las visiones de grandes figuras del humanismo occidental, y quiero explorar su parecido con Montaigne muy brevemente. Como hizo Montaigne, Rorty enfatiza el papel auto-creador de la lectura de literatura y filosofía, y convierte su autodesarrollo privado en la dimensión interhumana. Rorty enfatiza la importancia para los "humanistas intelectuales" de leer libros al decir que "lo que en realidad quieren hacer es leer muchos más libros con la esperanza de convertirse en otro tipo de personas", y añade que "ayudan a garantizar que la conciencia moral de cada nueva generación es ligeramente diferente de la de la generación previa" (Rorty 1999, 127). Auxier usa una cita sobre el método de filosofar de Montaigne que encaja con el modo de hacer filosofía del Rorty tardío, a saber: que Montaigne usa "a un autor reconocido como trampolín o

repuossoir para explorar su tema" (Auxier 2010, xxvi). Sobre este asunto Rorty ha sido criticado con frecuencia. Él no estudiaba a otros pensadores como lo haría un historiador de la filosofía, esto es, tomando de hecho en cuenta la sustancia del pensamiento dado como lo presentaba el autor y el contexto histórico del concepto dado. En lugar de esto, los usaba para insistir, desarrollar y prestar atención a aquello de lo que pensaba que él mismo y sus contemporáneos debían preocuparse en primer lugar.

Como Montaigne, el neopragmatismo de Rorty no se centra exclusivamente en el lenguaje, como algunos críticos tienden a afirmar, sino en el grupo de seres humanos particulares cuyo lenguaje, debería decirse de una vez, es su herramienta para la autoexpresión y la obtención de experiencia. Además, este aspecto del lenguaje aparte, Rorty aprecia las especificidades de los individuos particulares, reconoce su importancia e insiste en el papel privado y público de su autodesarrollo. De hecho, la filosofía de Rorty re-elevó la cultura humanística —la literatura, la filosofía literaria, tan características de las humanidades— hasta el nivel de articulador principal de la condición humana, y es uno de los pocos pensadores contemporáneos en el mundo de habla inglesa gracias a los cuales la literatura (o la filosofía literaria) ha ganado, de nuevo, en reputación y respeto entre muchos filósofos. Suya es la afirmación de que el desarrollo de la novela encaja con el desarrollo de la humanidad (cf. Rorty 1999, 224) y de que la literatura es un factor necesario para el desarrollo moral: "La literatura es muy importante para el progreso moral, porque contribuye a la ampliación de la imaginación moral. Nos hace más sensibles haciendo más profundo nuestro entendimiento de las motivaciones de, y de las diferencias entre, nuestros compañeros humanos" (Rorty 2006, 67).

La redescrición, la narración y contar historias como modos de desarrollar el mundo comunal y social son más específicos del pensamiento neopragmatista. Esta redescrición, o contar una nueva historia, se lleva a cabo para mostrarnos las posibilidades más adecuadas de los arreglos sociales en el alivio del dolor, el sufrimiento y la humillación de otros, y en diferentes tipos de mejora del mundo social. La auto-creación tiene una dimensión práctica y existencial, y esta es la razón por la que Rorty insiste en el papel de "los grandes libros" o las grandes obras de la literatura en la materialización de este propósito. Estos libros son los que proporcionan esperanza y auto-transformación mediante la recontextualización de lo que uno cree (Rorty 1998, 133). Como Emerson, Rorty reconoce que cada generación tiene derecho a llevar a cabo tal redescrición porque cada generación afronta contextos, oportunidades y soluciones diferentes, y porque tiene sus propias visiones y perspectivas. Todo esto confirma la tesis de que la humanidad, el conjunto de humanos y su desarrollo al narrar cosas sobre ellos y su entorno son para Rorty más importantes que su referencia a la filosofía como tal:

Las creencias propias más preciadas son simplemente lo mejor que uno ha sido capaz de aduinar a partir de los materiales que el azar ha puesto a nuestra disposición. Visto desde este punto de vista, los así llamados "problemas de la filosofía" son artefactos históricos, creados para propósitos retóricos o pedagógicos por un pensador original u otro. La función de los sincretistas que no son originales, como yo, es construir narraciones que, fundiendo horizontes, unan los productos de mentes originales. De modo que yo me he especializado en narraciones que den cuenta del nacimiento y la decadencia de problemas filosóficos —narraciones que tengan lo que Wittgenstein llamó una función "terapéutica". Pienso en esta suerte de terapia no como un asunto de sustituir sentido por sinsentido, sino más bien de sugerir que algunos productos de la imaginación del pasado se han deteriorado y enlodado, y necesitan ser reemplazados. (Rorty 2010, 4)

Al contrario que muchos comentaristas, afirmo que este tipo de postura no está privado de una dimensión normativa definida, aunque tiene un carácter diferente a esos conceptos normativos que hacen referencia a la metafísica platónica, la ontología clásica, la deontología rígida y el absolutismo axiológico. El mensaje de la filosofía de Rorty habla de auto-creación, auto-transformación, diálogo con los otros, disfrutar de la vida contra el vacío del nihilismo, y el propósito de un futuro mejor —todo esto desde perspectivas antropocéntricas, prácticas, literarias y seculares—, y estos son los deberes que los humanos tienen para con otros humanos:

Utilitaristas y pragmatistas como yo no esperamos que los seres humanos se hagan más religiosos o más racionales. En lugar de eso esperamos que lleguen a disfrutar de más dinero, de más tiempo libre y de una igualdad social mayor; y también que desarrollen más empatía, más habilidad para ponerse en la piel de otros. Esperamos que los seres humanos se comporten más decentemente unos con otros a medida que su estándar de vida mejora. (Rorty 2006, 68)

El carácter normativo del humanismo de Rorty puede provocar controversia por varias razones. Por un lado, se acusa a Rorty de privar a su filosofía de un contexto estable y caer en el abismo del relativismo. G. W. Kimura (*Neopragmatism and Theological Reason*) formuló este tipo de acusación de un modo representativo diciendo que Rorty intenta limitar la tradición filosófica a la que se refiere de forma que "excluya incluso el realismo no metafísico de manera que maximiza el llamamiento neopragmático al relativismo cultural-literario" (Kimura 2007, 8). Me gustaría comentar del relativismo de Rorty a la luz de esta tesis que su filosofía abraza la normatividad: lo que Rorty llama "redescripción", "contar historias" y "discurso" no está privado de dimensión normativa. Como ejemplo me refiero al fragmento del texto de Rorty ('Pragmatism as Romantic Polytheism') que el mismo Kimura cita: "De modo que la perfección humana se vuelve una cuestión privada, y nuestra responsabilidad para con los otros se convierte en permitirles tanto espacio para buscar estas cuestiones privadas —rendir culto a sus propios dioses, por así decir— cuanto sea compatible con garantizar la misma cantidad de espacio para todos. La tradición de tolerancia religiosa se extiende hasta la tolerancia moral" (Rorty 1998/1999, 24).

Desde mi punto de vista, esta declaración está saturada de afirmaciones normativas y su relativismo es de carácter limitado y humanista, y resulta más un "perspectivismo" que un relativismo como tal. Declara que es nuestra obligación moral respetar el espacio de los otros y que nuestro autodesarrollo ha de ser consonante con dejar que los demás se autodesarrollen a su manera. Es, usando las palabras de Stanley Fish comentando a Rorty, la "religión de tolerancia, la religión instaurada por Locke hace trescientos años," del liberalismo (Fish 1989/1999, 422). De hecho, el mismo Rorty habla de "la esperanza de una religión de literatura, en la que obras de la imaginación secular sustituyan a las Escrituras como principal fuente de inspiración y esperanza para cada nueva generación" (Rorty 1998, 136). Dentro de los límites de esta "religión", la filosofía de Rorty puede servir en la práctica a mucha gente como guía para una vida valiosa, plena y buena (desde una perspectiva laica y humana) que adopte las áreas fundamentales del humanismo de Rorty: siendo una de ellas reducir el dolor, la humillación y el sufrimiento, y la otra la auto-creación.

Dejadme simplemente repetir que la normatividad del pensamiento de Rorty pone límites definidos al relativismo, y la constante insistencia de Rorty sobre el tema del sufrimiento y la humillación lo testifica ampliamente. Su postura liberal y progresista en ningún caso hace un llamamiento a la frivolidad ilimitada ni a jugar un juego irresponsable con la gente a nuestro alrededor. El humanismo que él

representa presta una atención especial a librar a la gente de las cadenas de la injusticia y la infelicidad —y esta es una parte de su postura anti-relativista— y trata de ayudarla a prevenirse de caer en la opresión, el sufrimiento y la incomodidad, lo que supone la otra parte de dicha postura. Veo solamente un problema en estos límites de libertad individual.

A saber: ¿cómo describir el sufrimiento para limitarlo cuando tenemos diferentes e incompatibles definiciones de sufrimiento a mano? Puesto que Rorty descrea de las descripciones "objetivistas" y "universales" de la vida social, insistiendo en el papel de las descripciones alternativas, somos incapaces de confiar en ningún tipo de descripciones del sufrimiento de este tipo. Hay individuos que entienden su propio sufrimiento de formas muy distintas; hay culturas y tradiciones que entienden el sufrimiento de formas muy distintas, y resultaría difícil encontrar un modo imparcial de hablar del sufrimiento. Por ejemplo, Waclaw Lednicki, en 'Tolstoy Through American Eyes', evoca cómo un comentarista occidental puede asombrarse (y, sospecho, muchos rusos) de las "meditaciones concernientes a las ventajas morales que obtendría de ser físicamente deforme" y comenta:

Encontramos por todas partes [en Tolstoy] la misma actitud, tanto en relación con el sufrimiento personal como con cualquier otra calamidad como la muerte de su hermano, sus hijos o la muerte final de su mujer. Siempre se le da un papel principal a su preocupación por el provecho que pueda obtener de la calamidad para su auto-perfección, y es por ello que es capaz de considerar algunas grandes pérdidas los acontecimientos más significantes y beneficiosos de su vida. La muerte de aquellos que han sido cercanos a él lo lleva más cerca de su propia muerte, y considera estas defunciones una preparación para su propio final —una especie de entrenamiento—. Puede parecer inhumano y egoísta, pero así es Tolstoy (Lednicki 1947, 471-472).

En tal caso, ¿estamos condenados a contar con descripciones tan relativas, o más bien deberíamos hablar del derecho universal de los humanos a sentirse libres de sufrimiento en el sentido más fundamental del término? Rorty tiene un problema a la hora de responder a esta pregunta, y creo que no puede escapar de un tipo de comprensión universal o inter-subjetiva del asunto. Después de todo, reitera, y yo mismo reitero este tema de la moral rortyana, que la crueldad es lo peor que "nosotros" los humanos en general, y "nosotros" los liberales en particular, podemos llevar a cabo. Está retando al relativismo en este mismo sentido. En este mismo punto estoy de acuerdo con Kate Soper, quien, en 'Richard Rorty: Humanist and/or Anti-humanist?', dice que Rorty, hablando del sufrimiento es "menos radicalmente anti-humanista de lo que le gusta fingir. O, si se prefiere, más confuso de lo que está dispuesto a admitir" (Soper 2001, 125).

Hay otra explicación de las perspectivas perplejas de Rorty sobre el dilema del relativismo-universalismo, propuesta por Gideon Calder, aunque no estoy seguro de cuán adecuada es una explicación así, que está relacionada con la implicación de Rorty en debates políticos americanos. En su libro *Rorty's Politics of Redescription*, Calder ofrece la siguiente interpretación: "Me aventuraría a sugerir, sin muchos titubeos ya que así lo ha hecho él mismo, que parte de la antipatía de Rorty hacia el universalismo (...) surge de la percepción de su uso en la retórica política americana. En un artículo de 1980, asocia directamente el término con los apologetas de la presidencia de Regan y la *right wing* cristiana conservadora. La lluvia de críticas que recibe de esa gente, dice, le sugiere que va por el buen camino al insistir en el historicismo" (Calder 2007, 129).

IV. ¿CUÁN SOCIAL (EN QUÉ GRADO) ES EL HUMANISMO, LA AUTO-CREACIÓN, Y CONTAR HISTORIAS INDIVIDUALMENTE? Una de las ambigüedades más significativas dentro del pragmatismo en general reside en la pregunta de *¿cuán social (en qué grado) es la vida individual?* Obviamente, los pragmatistas americanos siempre han indicado la dimensión social de su filosofía y el contexto social de las vidas y actividades individuales. Sin embargo, la importancia de los individuos, a pesar de la escala de influencia social, siempre se ha pronunciado claramente, y he escrito sobre ello anteriormente. Pero al hablar de humanismo es de especial importancia preguntar hasta qué punto toda el área de la cultura y la literatura (incluidos discursos y descripciones) forman parte del dominio de lo social y público y hasta qué punto forman parte del dominio privado e individual; es decir: la imaginación individual, la sensibilidad única, el modo de pensar irrepetible, y muchos otros rasgos individuales.

También el neopragmatismo de Rorty manifiesta una especie de tensión al tratar de establecer la relación entre el agente y la sociedad dentro de la cual el agente ha crecido y ha absorbido su equipo intelectual, su conciencia moral y —algo no menos importante cuando discutimos el neopragmatismo— su lenguaje. El lenguaje de cualquier agente incluye la gramática a través de la cual puede comunicarse correctamente con otros, pero también metáforas, símbolos, discursos y categorías gracias a las cuales los agentes piensan y articulan sus propios pensamientos. La cuestión de hasta qué punto el individuo está influido por lo social es doblemente crucial cuando pensamos en el carácter social del medio a través del cual el progreso moral debiera, en opinión de Rorty, tener lugar más efectivamente, esto es, la literatura. Después de todo, la literatura es producto de la vida interhumana y la mayoría, si no todas sus partes, lenguaje, discurso y narrativa (e. g. sobre normas y valores) tienen un origen social, no uno privado o individual.

Las narrativas, los discursos y las descripciones, del mismo modo que leer y lidiar con obras culturales en general, no son simplemente actividades emprendidas por individuos separados que leen y escriben libres de cualquier forma de contexto educacional e impacto cultural; en vez de ello, estas tentativas individuales incluso necesitan instituciones sociopolíticas y contexto cultural para aparecer de una forma u otra. Cualquier redescrición, como cualquier ideal, necesitan el entorno y el fundamento receptivo sin los cuales difícilmente resultarían poco más que afirmaciones impotentes de autores más o menos alienados. Además, muchas obras, descripciones y narrativas hacen referencia a nociones tales como libertad, sufrimiento y humillación, y todas ellas tienen un contexto social, cultural e incluso político definido, sin el cual no es fácil decir de modo detallado e inalterable qué es humillante para el usuario de otro vocabulario. Redescriciones que favorezcan un concepto dado de libertad y limitación del sufrimiento pueden generar o producir una sensación de barbaridad en representantes de otras narrativas y vocabularios alternativos, del mismo modo que leer la Biblia metafóricamente puede llevar a alguna gente a la cima de su humanismo (teísta) mientras que la lectura literal de otra gente del mismo texto sagrado podría llevarla a la conclusión de que sería moralmente mejor sacarse un ojo que excitarse sexualmente al mirar a las mujeres por la calle, de acuerdo con lo que podemos leer literalmente en *Mateo 5: 28-30*.

Estas reflexiones me llevan a criticar simpáticamente a Rorty sobre el asunto de la frontera entre lo social y lo individual, y no lo hago para detectar inconsistencias en su obra; más bien quiero centrarme, desde un punto de vista rortyano, en el equilibrio más o menos adecuado en referencia al papel del individuo en su búsqueda de autodesarrollo en la situación en que se encuentra bajo la presión

cultural de factores sociopolíticos, y en la que estos factores definen los modos de autodesarrollo del individuo. La reflexión sobre cuán aculturados estamos y cuánto dependen nuestras identidades del entorno en que vivimos, tiene mucho que ver con el humanismo. Si somos completamente dependientes, o casi, de factores externos, el humanismo no tendrá ningún significado, y al seguidor de tal postura haríamos mejor en llamarlo "anti-humanista" o "determinista cultural", para quien cualquier esfuerzo individual tiene poco sentido debido a que el funcionamiento pro-social de las instituciones debería tomarse en cuenta en primer lugar. Si, por el contrario, la aculturación y el impacto de la vida social sobre el individuo no son tan arrolladores, entonces, ciertamente, el significado del humanismo emerge.

Mis dudas en referencia al humanismo del pensamiento de Rorty lidian con las posibilidades de los individuos particulares, incluso los más hábiles y animados (e. g. "grandes poetas"), para redescibir la realidad con el fin de compartir sus puntos de vista e intuiciones particulares con otros y, de este modo, introducir las en la esfera pública. Creo que Rorty exagera las posibilidades individuales y no presta la suficiente atención a estos factores sociopolíticos, gracias a los cuales el mensaje, la redescipción, el vocabulario, pueden darse. En otras palabras: Rorty minimiza el papel de los factores externos (e. g. instituciones educativas, costumbres y tradiciones, política educativa y otros) cuando escribe sobre el papel de los individuos, humanistas y poetas; sin embargo, evoca el papel de estos factores externos cuando habla de tales organizaciones de la vida social o sociopolítica como de "política cultural".

Por un lado, Rorty reconoce el papel del individuo; sigue la tradición filosófica del pragmatismo americano y definitivamente contempla el papel de los individuos en el contexto social, y nos muestra su confianza en el poder del individuo (a veces incluso el nombre de héroe no se usaría injustificadamente) y su capacidad de marcar la diferencia. Valora el papel de los "grandes poetas", "intelectuales humanistas", filósofos y autores como individuos singulares con el poder cultural de influenciar a otros, por ejemplo, mostrando artísticamente dolor y sufrimiento en sus "grandes libros" y, de este modo, ayudando a alguien a reducirlos. Ve mucho sentido en un modo tal de redescibir la realidad sociopolítica para, antes que nada, detectar y minimizar el sufrimiento y la humillación particular, así como para reconocer nuevas visiones singulares que encajen mejor con nuestras necesidades y esperanzas. Frecuentemente evoca a autores como Vladimir Nabokov, Milan Kundera y muchos otros e insiste en la importancia cultural y en el impacto moral que ejercen sobre la sensibilidad de los lectores. Incluso afirma que deberían tratarse más seriamente que los representantes de las bien establecidas iglesias y religiones, puesto que la época en que la cultura teocéntrica o el humanismo teísta daba forma al mundo moral hace tiempo que terminó.

Por otro lado, sin embargo, sitúa al individuo en el océano de influencias sociopolíticas, lo que hace posible que algunos lectores duden del papel singular de dicho individuo. Declara claramente que las redescipciones no son simplemente actividades llevadas a cabo por individuos; en lugar de ello, necesitan encarecidamente instituciones, contexto cultural, y un entorno amable sin los cuales dichas redescipciones difícilmente serían algo más que una voz solitaria difícilmente audible por nadie. Sugiere incluso que las obras individuales no pueden interpretarse como textos singulares, sino que deben situarse en el contexto externo para entenderse en absoluto. En *Philosophy and Social Hope* podemos leer que "ninguna pieza de conocimiento te dice nada acerca de la naturaleza de los textos o la naturaleza de la lectura. Porque ninguno tiene naturaleza. Leer textos es cuestión de

leerlos a la luz de otros textos, otra gente, otras obsesiones, pizcas de información, o lo que tengas, y entonces ver qué pasa" (Rorty 1999, 144). Las redesccripciones son también frágiles, por así decir, sin la inspiración de otros para expresar tus propios pensamientos e ideas, y sin la valoración de otros; después de todo, dichas redesccripciones, para resultar significativas en cualquier sentido, deben escucharse, discutirse, promoverse y ser tomadas en consideración por alguien.

Esta controversia debería pensarse no como si solo la singularidad de individuos particulares estuviese en juego, sino también los valores, normas y esperanzas que manifiestan en sus mensajes. Uno podría plantear, por ejemplo, parafraseando el comentario de Žižek (ya mencionado) si dichos individuos manifiestan en sus obras sus propias esperanzas o más bien las esperanzas sociales que ellos articulan como algo dado; si manifiestan la auto-realización por sí mismos como individuos o más bien encarnan, en un individuo singular contingente, la visión del progreso social e implementan valores comunes. Esperanza y progreso son de un valor crucial para la filosofía de Rorty, aunque es difícil ver si él separa la esperanza y el progreso individual de la esperanza y el progreso social, como cuando asevera que "el progreso moral es un asunto de simpatía cada vez más amplia" y "no puedes proponerte la perfección moral, pero puedes proponerte tomar en cuenta las necesidades de más gente de la que lo hacías antes" (Rorty 1999, 82, 83). Si este es el caso, quiero decir, si los esfuerzos del individuo para narrar y redescibir son tan sociales, entonces necesitamos repensar otro tema rortiano: ¿son tan contingentes los libros que leemos?

V. ¿SON TAN CONTINGENTES LOS LIBROS QUE LEEN LOS HUMANISTAS? EL PAPEL DE LOS FACTORES POLÍTICOS. Con frecuencia Rorty escribe acerca de la contingencia de los libros con los que los humanistas contemporáneos, mucho más que los humanistas de siglos pasados, lidian. En 'Pragmatist's Progress' afirma que "la etapa final del progreso pragmatista llega cuando uno empieza a ver sus propias peripecias no como etapas del ascenso hacia la Ilustración sino simplemente como resultados contingentes de encuentros con varios libros que han llegado a caer en sus manos" (Rorty 1999, 133). De nuevo, tengo algunas reservas con esta tesis dado lo que él dice sobre la profunda influencia que un contexto cultural y una atmósfera intelectual de una época dada ejercen sobre las masas de gente, al margen de su estatus. Él mismo dice en muchos lugares que los mismos filósofos son incapaces de ejercer mucha influencia sobre la esfera intelectual, moral, cultural y social que están fuera de la academia: "la reflexión filosófica no hizo mucho por la abolición de la esclavitud" (Rorty 2006, 67). Para mí, tales declaraciones significan que la gente lee los mismos libros o, aún mejor, los mismos tipos de libros, a pesar del inimaginable número de títulos que hay en el mercado, con un mensaje similar y un estatuto más o menos similar, lo que no los hace, en efecto, demasiado contingentes ni muy diferentes.

Sencillamente creo que cualquier tipo de actividad cultural en la escena social, especialmente si el individuo ejerce un papel social importante, sería imposible SI no fuese respaldada, aceptada y promovida por factores externos que sirvieran como vehículos para promover (o inhibir) determinadas ideas y proyectos y a sus representantes. Solo simbólicamente podemos hablar de determinados autores como los simples perpetradores que fueron capaces de hacer que algo ocurriese contra todo pronóstico y sin ningún respaldo de su ambiente. Un individuo, sin sus conexiones, cooperación, relaciones y acomodación a los requisitos de las condiciones externas, difícilmente es capaz de influir efectivamente en otros participantes de la vida

cultural hasta el punto de que pudiéramos hablar de cambio, transformación y marcar la diferencia.

La posibilidad de transformación requiere también algo que podemos llamar el ambiente intelectual y los contextos espirituales que habrían de ser amables a las nuevas visiones. Por ejemplo, la discusión sobre la libertad adquiere otro sentido cuando hemos de enfrentarnos al totalitarismo de tipo comunista y, por otra parte, cuando afrontamos el problema desde un país independiente y hablamos de libertad en un contexto de desempleo y de libre mercado. Sin embargo, las sociedades de libre mercado están estructuradas también, aunque de un modo diferente, de acuerdo con una determinada organización de centros de poder institucionalizados. Las Universidades y las instituciones de educación superior también están involucradas en la estructura de poder. Estoy de acuerdo con Michael Parsons, que en 'The Higher Education Policy Arena' escribe sobre la necesidad de buscar los fundamentos del poder, y esto incluye el entorno y los programas académicos:

Estos fundamentos, sugeridos por el contexto histórico y social de la arena de la política de la educación superior, interactúan para dar forma, moldear y dar significado al poder. El poder en la arena descansa sobre tres amplios fundamentos y toma la forma de la solución de problemas. El fundamento institucional del poder está formado por la definición de la sociedad de instituciones y estructuras. Estas estructuras visibles de poder son el producto de decisiones tomadas en arenas políticas anteriores. Estos monumentos al poder del pasado forman los sitios de paso relativamente fijos del poder en el presente. Mientras no generen poder en el presente, los problemas se dirigen a estas estructuras. Las estructuras se vuelven importantes cuando las ocupan y manipulan humanos que se dirigen a problemas (Parsons 2000, 84).

Mi tesis es que Rorty liga solo parcialmente la cultura a los poderes sociopolíticos, aunque su filosofía sugiere una conexión mucho más profunda entre la actividad cultural y filosófica humana por un lado y, por el otro, los factores externos. María Pla Lara lleva a cabo una afirmación similar a la mía cuando dice que el pragmatismo de Rorty "enfrenta un problema real en relación con su falta de interés al respecto de asuntos de poder y sus conexiones con las culturas, porque las culturas pueden imponerse ellas mismas o ganarse la aceptación de otras a través de luchas de poder que no pueden reducirse a aspectos contingentes" (Lara 2010, 204).

Para ser sinceros, Rorty, en su réplica a Lara parece ignorar o degradar el significado de este término diciendo que "no encuentro muy útil el término 'poder'. Me parece una noción demasiado abstracta para ser de ayuda en la deliberación política," y continúa explicando lo siguiente: "Las 'luchas de poder', hasta donde yo veo, son simplemente aquellas relaciones contingentes de causa y efecto que resultan ser relevantes para decisiones políticas. (...) La 'interconexión entre agencia y poder' me parece nada más que la interacción casual entre un grupo de agentes y otro grupo de ellos" (Rorty 2010, 222). Ciertamente, Rorty reconoce esta "interacción causal" pero no parece prestarle mucha atención a propósito de su papel a la hora de dar forma a la vida cultural del grupo de individuos que viven en ella. Por ejemplo, podemos encontrar muchos momentos en sus textos donde las afirmaciones de la dependencia de la filosofía, los filósofos, incluyendo los "grandes filósofos" sobre el contexto sociopolítico están articuladas con claridad, aunque no las analice más allá; en *Philosophy as Cultural Politics* escribe que

cuando la oración y la obra del sacerdote empezaron a verse con sospecha, Platón y Aristóteles encontraron modos de que nos aferrásemos a la idea de que los seres humanos, a diferencia de las bestias que perecen, tienen una relación especial con los

poderes dominantes del universo. Cuando Copérnico y Galileo erradicaron la imagen del mundo que confortaba a Aquino y Dante, Spinoza y Kant enseñaron a Europa cómo reemplazar el amor a Dios por el amor a la Verdad y cómo reemplazar la obediencia a la voluntad divina con la pureza moral. Cuando las revoluciones democráticas y la industrialización nos forzaron a repensar la naturaleza del lazo social, Marx y Mill dieron un paso adelante con algunas sugerencias útiles (Rorty 2003, 73).

No profundiza sobre estas fuerzas formativas, y los mecanismos de poder, como resultado de los cuales "la oración y la obra del sacerdote empezaron a verse con sospecha" y gracias a las cuales "Galileo y Copérnico erradicaron la imagen del mundo" o "Kant enseñó a Europa". Rorty visiblemente refuerza esta parte de la tradición del humanismo pragmatista (especialmente de James) que eleva el papel de los individuos a costa de la parte de humanismo pragmatista que mejor representada está por George Herbert Mead con la idea del comportamiento social y los mecanismos comunales de compromiso de los individuos dentro del grupo.

En la cita siguiente se ve exactamente la misma infravaloración de los factores sociopolíticos, esta vez en la selección natural de los "grandes libros", donde no se pronuncia ni una palabra sobre los factores sociopolíticos que juegan un papel en dicha selección: "La gente vuelve una y otra vez a Platón, a la Biblia, a Cervantes, a Goethe, a Hegel, a Proust, independientemente de cuántos libros haya leído. Los profesores hablan en clase de los libros que aman, y tienen la esperanza de que sus alumnos lleguen a amarlos también. Con el tiempo, sin embargo, algunos libros empiezan a decaer, mientras otros siguen floreciendo. La evolución cultural es como la evolución biológica: nadie puede predecir los caminos que tomará, pero puede ser muy apasionante observar el proceso" (Rorty 2006, 79).

Por otra parte, sin embargo, en 'The Inspirational Value of Great Works of Literature', escribió acerca de su propia experiencia exactamente de este tipo, a saber, de haber sido presionado por los factores sociopolíticos cuando, en 1950, siendo estudiante, se dio cuenta de que los libros que tenía que leer habían sido seleccionados sobre la base de la "política cultural" de entonces que privilegiaba la filosofía analítica en la academia americana, y estas son sus palabras: "estaba claro para mí que si no escribía sobre alguno de tan respetables problemas analíticos no conseguiría un buen trabajo. Como el resto de mi generación de doctores en filosofía, no era exactamente cínico, pero sabía en qué lado de mi pan podía untarse la mantequilla" (Rorty 1998, 130).

VI. ¿ES ANTI-HUMANISTA EL HUMANISMO DE RORTY? Habrá lectores de este texto que estén llegando a la conclusión de que estoy evocando algunos elementos anti-humanistas de la filosofía de Rorty o incluso imponiéndoselos. Tales elementos anti-humanistas serían todos aquellos que limitasen la agencia humana en el curso de la acción. Sería poco pragmático —continuarán mis críticos— afirmar, como algunos de los representantes del llamado post-humanismo hacen, que la mayoría de agentes no reconocen adecuadamente su lugar en el mundo y reaccionan a factores externos —por ejemplo institucionales— que les influyen mucho más de lo que piensan, y que difícilmente se percatan de que, con frecuencia, usan descripciones que tienen su origen en fuentes externas, aunque piensen que son suyas.

Para ser sinceros, el límite entre humanismo y anti-humanismo no es tan estricto como uno pensaría a primera vista, e incluso me gustaría mantener un equilibrio entre ambos. Por un lado, insisto en el papel de los factores sociopolíticos en la vida de los individuos, en la línea del pragmatismo entendido como filosofía social que estudia las dimensiones sociales, comunicativas e inter-humanas de la

vida del individuo; por otro, insisto en el papel de intelectuales humanistas y filósofos como seres humanos singulares que tienen cierto papel que jugar. Tomo en consideración las afirmaciones de Rorty sobre anti-fundamentalismo así como su aproximación "Hegelian" historicista y reconozco su, como yo la llamo, "filosofía literaria" como una herramienta importante de auto-creación y para ganarse la identidad cultural específica de uno mismo. Valoro su mirada anti-esencialista a la naturaleza humana (lo que le hace parecer anti-humanista), y entiendo su lucha contra el sufrimiento y la humillación, que es el corazón del humanismo después de todo.

Tales ambigüedades se agravan cuando las discuten lectores cuyos contextos han sido opresivos, totalitarios, comunistas por ejemplo. Por tanto, el sentido de libertad individual de Rorty, su optimismo y su solidaridad pueden suponer sus ideas más esperadas y, al mismo tiempo, las más arriesgadas e insostenibles a largo plazo. Las experiencias totalitarias de varios tipos en Europa del Este hacen más difícil aceptar la relatividad, la contingencia, la ironía y otras tramas rortyanas. Con convicciones pragmatistas, uno podría decir, difícilmente sería posible luchar contra el totalitarismo; cualquier lucha contra cualquier sistema totalitario tiene sentido cuando los luchadores saben que hay algunos límites definidos, si no objetivos, que hacen posible que los luchadores por la libertad distingan lo bueno de lo malo, también en nombre del humanismo y de limitar el sufrimiento.

Ya he mencionado las reacciones de los filósofos polacos al pragmatismo de Schiller y James, y los tintes humanísticos de tales reacciones. Permitidme terminar mencionando una de estas voces importantes comentando la filosofía de Rorty. El destacado pensador polaco Leszek Kołakowski, en su 'A Remark on Rorty', afirma explícitamente que "la interpretación pragmatista podría acarrear consecuencia culturales indeseables" (Kołakowski 1996, 57) y esto se debe a que no reconoce los límites definidos del relativismo de descripciones y narrativas de modo que el estatuto de tales descripciones, como por ejemplo "no torturar a gente", puede ser similar al estatuto de normas como, por ejemplo, "coge el tenedor con la mano izquierda y el cuchillo con la mano derecha" (ibíd. 56). En este punto, el pragmatismo puede parecer anti-humanista en extremo.

Es mi esperanza que lo que se ha presentado en el presente capítulo pueda ayudar a los lectores a no compartir con Kołakowski su miedo a Rorty y al pragmatismo y al neopragmatismo. Solamente simpatizaré con la preocupación teórica de Kołakowski (y está justificado responder a tales preocupaciones en general), y con la aproximación práctica de Rorty, que no parece creer que el nivel teórico de discusión filosófica sea tan necesario como la *práctica filosófica* de la implementación de ideas para, paso a paso, mejorar la sociedad en la dirección de tener más y más humanismo. En 'Response to Kołakowski' Rorty declara lo siguiente: "el proyecto general de sociedades libres —el proyecto de ocupar las visiones democráticas— no es una práctica social bien definida, no más de lo que lo es escribir o leer poemas o enamorarse (estos últimos, por supuesto, pueden llevarse a cabo según prácticas bien definidas y gobernadas por criterios, pero entonces tendremos malos poemas y matrimonios infelices)" (Rorty 1996, 60).

Traducción de Fernando Vidagañ Murgui

BIBLIOGRAFÍA:

- RICHARD J. BERNSTEIN, 'Rorty's Inspirational Liberalism' en *Richard Rorty*, ed. de Charles Guignon y David R. Hiley, Contemporary Philosophy in Focus, Cambridge University Press, New York, 2003, 124-138.
- GIDEON CALDER, *Rorty's Politics of Redescription*, University of Wales Press, Cardiff, 2007.
- JOHN DEWEY, 'What Humanism Means to Me', en *John Dewey: The Later Works, 1925-1930*, Volume 5: 1929-1930, ed. de Jo Ann Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville 1930/1984, 263-266.
- RALPH WALDO EMERSON, 'El escolar americano', en *Naturaleza y otros escritos de juventud*, ed. y trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.
- STANLEY FISH, 'Truth and Toilets: Pragmatism and the Practices of Life', en *The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, Law, and Culture*, ed. de Morris Dickstein, Second Printing, Duke University Press, 1989/1999, 418-434.
- MARTIN HEIDEGGER, 'Letter on Humanism' en *Martin Heidegger: Basic Writings*, ed. de D. F. Krell; trad. de F. A. Capuzzi y J. Glenn Gray, Routledge, London, 1947/1993, 217- 265.
- NATHAN HOUSER, 'Peirce's Neglected Views on the Importance of the Individual for the Advancement of Civilization' en *Cognitio: Revista de filosofía*, Vol. 14, No. 2, 2013, 163-177.
- Humanist Manifesto I. 1933/1973.
URL=http://americanhumanist.org/humanism/Humanist_Manifesto_I
- WILLIAM JAMES, 'The Essence of Humanism', en *The Writings of William James. A Comprehensive Edition*, ed. de John J. McDermott, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1905/1977, 304-310.
- , 'Great Men and their Environment' en *William James, Selected Papers on Philosophy*, Everyman's Library, Dutton, New York, 1880/1947, 165-197.
- G. W. KIMURA, *Neopragmatism and Theological Reason*, Ashgate, Burlington, 2007.
- GEORGE KLUBERTANZ, *The Philosophy of Human Nature*, Appleton-CenturyCrofts, Inc., New York, 1953.
- LESZEK KOŁAKOWSKI, 'A Remark on Rorty' en *Debating the State of Philosophy: Habermas, Rorty, and Kołakowski*, ed. de Józef Niżnik y John T. Sanders, Praeger, Westport, 1996, 52-57.
- W. M. KOZŁOWSKI, 'Thought Considered as Action and the Logical Axioms', en *Proceedings of the Sixth Congress of Philosophy*, ed. de Edgar Sheffield Brightman, Longmans, Green and Co., New York, 1927, 322-331.
- JOHN LACHS, *A Community of Individuals*, Routledge, New York and London, 2003.
- MARIA PIA LARA, 'Richard Rorty: Building up Pragmatism as a Tool for Democracy' en *The Philosophy of Richard Rorty*, ed. de Randall E. Auxier y Lewis Edwin Hahn, The Library of Living Philosophers, Open Court, Chicago and La Salle, 2010, 197-220.
- WACLAW LEDNICKI, 'Tolstoy Through American Eyes' en *The Slavonic and East European Review*, Vol. XXV, No. 65, 1947, 455-477.
- MICHAEL D. PARSONS, 'The Higher Education Policy Arena: The Rise and Fall of a Community' en *Higher Education in Transition: The Challenges of the New Millennium*, ed. de Joseph Losco y Brian L. Fife, Bergin and Garvey, Westport and London, 2000, 83-107.
- JAMES O. PAWELSKI, *The Dynamic Individualism of William James*, SUNY Press Albany, 2007.
- RICHARD RORTY, 'Response to Kołakowski' en *Debating the State of Philosophy: Habermas, Rorty, and Kołakowski*, ed. de Józef Niżnik y John T. Sanders, Praeger, Westport, 1996, 58-66.
- , *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Harvard University Press, Cambridge and London, 1998.
- , 'Pragmatism as Romantic Polytheism' en *The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, Law, and Culture*, ed. de Morris Dickstein, Duke University Press, Second Printing, 1998/1999, 21-36.
- , *Philosophy and Social Hope*, Penguin, New York, 1999.
- , *Take Care of Freedom and the Truth Will Take Care of Itself. Interviews with Richard Rorty*, ed. de Eduardo Mendieta, Stanford University Press, Stanford, 2006.
- , *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers*, Vol. 4, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- , 'Intellectual Autobiography' en *The Philosophy of Richard Rorty*, ed. de Randall E. Auxier y Lewis Edwin Hahn, The Library of Living Philosophers, Open Court, Chicago and La Salle, 2010, 3-24.
- GEORGE SANTAYANA, *Dominations and Powers. Reflections on Liberty, Society, and Government*, Transaction Publishers, New Brunswick and London, 1951/1995.

- JEAN-PAUL SARTRE, 'Existentialism is a Humanism',
URL=<https://www.marxists.org/reference/archive/sartre/works/exist/sartre.htm>, 1946.
- F.C.S. SCHILLER, *Studies in Humanism*, MacMillan, London and New York, 1907.
- KATE SOPER, 'Richard Rorty: Humanist and/or Anti-humanist?' en *Richard Rorty, Critical Dialogues*, ed. de Matthew Festenstein y Simon Thompson, Polity, Cambridge, 2001, 115-129.
- FLORIAN ZNANIECKI, *Social Actions*, Farrar and Rinehart, New York, 1936.
- SLAVOJ ŽIŽEK, *Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso, London and New York, 2012.