

**Richard Rorty: La filosofía como política cultural,
deconstrucción del autoritarismo
y ética contingente**

**Richard Rorty: Philosophy as Cultural Politics,
Deconstruction of Authoritarianism,
and Contingent Ethics**

Gabriel Bello Reguera
Universidad de La Laguna

Resumen: Este ensayo propone una interpretación de la obra de Rorty en los siguientes términos. Se sugiere una versión del pragmatismo como antiautoritarismo. Se sustituye la imagen epistémica tradicional de la filosofía por otra política, patriarcal, como la sociedad en la que se originó y, por lo tanto, autoritaria, pre-democrática y antidemocrática. Rorty aborda una y otra vez la deconstrucción del autoritarismo filosófico, aunque su relación con la deconstrucción es un tanto difusa conceptualmente. Pero su apuesta radical por la utopía democrática entre liberal y socialdemócrata, le vincula sin remedio a una actitud deconstructiva del autoritarismo. Esta actitud se hace extensiva a la metaética o filosofía moral de raíz entre metafísica y positivista, cuya función ha sido “fundamentar” una obligación moral autoritaria. La consecuencia es una ética contingente, liberada de toda conexión necesaria con algo exterior a ella. Finalmente, se pasa una revista muy panorámica al aluvión de críticas que ha suscitado la obra de Rorty.

Palabras clave: pragmatismo, autoritarismo, deconstrucción, metaética, ética, contingencia, crítica.

Abstract: This essay puts forward an interpretation of the Rorty's work on the followings terms. One suggests a pragmatism's version as anti-authoritarianism. One replaces the epistemic image of traditional philosophy by political one more close to its patriarchal source and, by that, authoritative, prior to democracy and against democracy. Rorty approaches one time and another to the deconstruction of philosophical authoritarianism although his relation with deconstruction is something widespread on a conceptual way. But his radical wager for between liberal and socialist democratic utopia, links him with a deconstructive attitude to authoritarianism. This attitude becomes extensive to metaphysical or positivistic metaethics or moral philosophy, whose classical function has been to get “foundation” to an authoritative moral obligation. The consequence is a contingent ethics, liberated

from all necessary connection with something outward to it. Finally, one makes a panoramic review of the flood of criticism that Rorty's work has provoked.

Keywords: pragmatism, authoritarianism, deconstruction, metaethics, ethics, contingency, criticism.

1. RORTY Y EL PRAGMATISMO

Desde antes de su muerte, hace ahora diez años, la obra de Richard Rorty ya había dado lugar a una superabundante bibliografía crítica que supera la de otros filósofos contemporáneos relevantes como Habermas o Derrida. En los distintos volúmenes de que consta aparecen hasta sesenta y dos (62) respuestas a sus críticos, a las que hay que añadir las que dio a sus diversos entrevistadores entre los que me incluyo.¹ Sin olvidarnos de libros de autor único y artículos en revistas del ramo. El cáncer que le causó la muerte ocurrió cuando estaba terminando de redactar las treinta y dos respuestas que aparecen en uno de los volúmenes mencionados, que para mí es el último, ya que desconozco si hay otros posteriores.² En todo caso, las respuestas a sus críticos forman parte de su obra que, de este modo, incluye en ella a la conversación –escrita– con ellos.

En esta tesitura surge la pregunta tópica: ¿de qué va esa conversación?, que es lo mismo que preguntar ¿de qué va la obra de Rorty? ¿Hay alguna manera de dar cuenta unificada de ambas? La pregunta admite un sí y un no. Sí, porque se puede decir que obra y conversación se enmarcan en la tradición pragmatista, lo cual la distingue de otras tradiciones como la analítica, fenomenológica o la hermenéutica. Sabemos, pues, de qué va la conversación, pero solo hasta cierto punto, a partir del cual el *sí* es sustituido por el *no*. Porque a la hora de preguntar qué es o de qué va el pragmatismo no hay una respuesta unificada, como ejemplifica uno de los volúmenes conversacionales titulado, precisamente, *Rorty & Pragmatism*,³ en el que figuran ocho respuestas distintas a la obra de Rorty, seguidas por ocho réplicas de Rorty, lo que supone nueve versiones distintas del pragmatismo. Por eso Richard J. Bernstein, uno de los críticos más severos y honestos de Rorty, propone que el pragmatismo consiste en un conjunto de “narrativas conflictivas”, críticas entre sí, que ofrecen versiones diferentes de dicha tradición, que no se identifica con ninguna. En esta situación, lo que procede es «no bloquear la ruta de la investigación»⁴ o, dicho de otro modo, “seguir la conversación”, en lugar de obsesionarse por dar

¹ El volumen de entrevistas es Richard Rorty, *Cuidar la libertad* (2005), edición de Eduardo Mendieta, Madrid: Trotta. A partir de ahora *CL*. Además, hay otra que yo le hice: Richard Rorty, *democracia y filosofía* (1992), en *Claves de la razón práctica*, 20, Madrid.

² *The Philosophy of Richard Rorty* (2010), editado por Randall E. Auxier y Lewis Edwin Hahn. Chicago: Open Court, p. XVIII. A partir de ahora *PRR*.

³ Herman J. Saatkamp, Jr., *Rorty & Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics* (1995). Nashville/Londres: Vanderbilt University Press. A partir de ahora *RP*.

⁴ Bernstein, R.J. (1995): *American Pragmatism: The Conflict of Narratives*, en *RP*, p. 67.

con la respuesta verdadera, definitiva y terminante.

Rorty se muestra de acuerdo con Bernstein porque su posición le permite enhebrar una vez más su propia narrativa sobre el pragmatismo y sobre sí mismo como pragmatista. Más aún, las diversas narrativas de Bernstein “pueden ser extendidas hacia otras más amplias que incluyan figuras adicionales”, además de las conocidas (Peirce, James, Dewey, etc.). Por ejemplo la de Daniel Dennet que él convoca para utilizar su descripción de los “yoes” como “centros de gravedad narrativa”, y añadir que él no cree que el pragmatismo tenga un *Yo Verdadero*, como ocurre con la propia América⁵. Supongo que con la expresión “yo verdadero” (del pragmatismo o de América) Rorty se refiere a la *identidad verdadera* de uno y otra. Esta expresión es más coherente con lo que viene después: su negación de que una tradición filosófica tenga una identidad definible en términos concretos e inmodificables en el tiempo, y que pueda ser objeto de una narrativa única y verdadera. Para él, una tradición filosófica es una construcción histórica que es reconstruida por cada narración que se hace de ella a lo largo del tiempo. Lo cual constituye una eliminación de la creencia secular en que «[...] vivimos o existimos *bajo la autoridad* de algo que no somos nosotros mismos. Un narrador de nuestras vidas (Dios o la Naturaleza) diferente de nosotros mismos, un narrador cuya descripción de nuestra humanidad *debe ser necesariamente superior* a cualquier otra que nosotros podamos soñar»⁶.

Para huir de esta creencia –sostiene Rorty– basta imaginar a los seres humanos, individualmente o en grupo, como creadores de sí mismos: autocreadores. Este imaginario abre la puerta a la narrativa preferida de Rorty: “la de los seres humanos que recientemente se han liberado de la representación y de la necesidad de *autoridad*”. Unos seres humanos que son los que aparecen en diversas narrativas pragmatistas como *antiautoritarios*. En la de James la verdad aparece no como una autoridad que hay que respetar, sino como el sustantivo de “un adjetivo útil [“verdadero”] que aplicamos a creencias que nos ayudan a lograr lo que queremos”⁷. O bien como una actitud meramente experimental hacia la vida social, al estilo de Dewey, o hacia la vida individual a la manera del romanticismo.

No es extraño, por tanto, ni impropio, que el antiautoritarismo sea el referente de mi propia narrativa sobre el pragmatismo de Rorty.

2. LA FILOSOFÍA COMO POLÍTICA CULTURAL Y LA DECONSTRUCCIÓN DEL AUTORITARISMO

Rorty explicita su antiautoritarismo en uno de sus libros tardíos, *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*,⁸ publicado por primera vez, no por

⁵ *Response by Richard Rorty*, en RP, p. 68.

⁶ RP, p. 71. Subrayados míos.

⁷ *Ib.*

⁸ Rorty, R. (2000). *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Barcelona: Ariel. A partir de ahora PV. Este libro recoge las conferencias que Rorty impartió en la Cátedra Ferrater Mora de la Universidad de Gerona en junio de 1996. El título puede ser visto como un guiño a los españoles sobre el autoritarismo “falangista”, como él se refería al franquismo en la entrevista que tuve la ocasión de hacerle.

casualidad, en la España postfranquista y postfalangista. El autoritarismo que denuncia Rorty no es únicamente filosófico –epistemológico y ético– sino también político, de marca patriarcal, predemocrática y antidemocrática (que hoy se está convirtiendo en postdemocrática, debido a la globalización del capitalismo financiero). Se sitúa explícitamente frente al patriarcalismo en el epígrafe “El pragmatismo como liberación del Primer Padre”⁹, así como a categorías filosóficas autoritarias, a las que aludiré enseguida. Porque la filosofía surgida y desarrollada en el marco patriarcal está configurada, desde su origen platónico, su recepción medieval, moderna y neomoderna, según el paradigma político autoritario, predemocrático y antidemocrático. Una primera aproximación puede verse en el siguiente pasaje:

«A los pragmatistas se nos dice a menudo que reducimos el desacuerdo moral a una mera lucha por el poder, al negar la existencia de la razón o de la naturaleza humanas concebidas como algo que proporciona *un tribunal neutral de apelación*. Nosotros solemos replicar que la necesidad de semejante tribunal, de algo ahistórico que ratifique lo que uno afirma, es en sí misma un síntoma de *idolatría del poder*, de la convicción de que, a menos que haya *algo grande y poderoso* de nuestra parte, no deberíamos molestarnos en intentar nada»¹⁰.

El protagonista del fragmento anterior es el autoritarismo desplegado en tres dimensiones. Una política: el poder y su idolatría, ante el cual solo caben aceptación acrítica, sumisión y obediencia. Otra ética o existencial: la necesidad de algo grande y poderoso como garantía protectora de cualquier proyecto de vida. Y una tercera filosófica: eso “grande y poderoso” es identificado con un tribunal neutral de apelación representado por la *razón* y la *naturaleza* humanas. Dicho de otro modo, la razón y la naturaleza humanas en la posición de tribunal neutral de apelación son dos metáforas o alegorías filosóficas del poder autoritario al que imitan y legitiman. Por último, el fragmento hace aparecer a la filosofía como una extensión de la política, como política cultural.¹¹

Esta visión de la filosofía sugiere que la instancia lingüística o discursiva que decide en último término sobre la identidad y la actividad humanas es la política. Antes que la filosofía. La filosofía sería una extensión de la política que consiste en el poder de elegir los léxicos y las prácticas lingüísticas con las que nos redescubimos a nosotros mismos y a los otros.¹² Una política que, al ser cultural, lo es de la identidad, la diferencia y la alteridad humanas, aunque esta imagen no está desarrollada sistemáticamente en la obra rortyana, sino difuminada y dispersa, algo habitual en ella. Una política que, como la estatal, puede desarrollarse en las dos modalidades clásicas autoritaria y democrática (y anárquica, que aquí no voy a considerar). No hay una filosofía neutral, anterior e independiente de la política

⁹ Este epígrafe forma parte del ensayo Pragmatismo y religión incluido en *PV*.

¹⁰ Rorty, R. Feminismo y pragmatismo en *VP*, p. 255; subrayados míos.

¹¹ Rorty, R.: *FPC*. También son relevantes: La filosofía como ciencia, como metáfora y como política, en *EHO*, así como la entrevista Sobre filosofía y política recogida en *CL*.

¹² Rorty, R.: *FPC*, pp. 3-4.

igual que no hay (para nosotros, los humanos) una realidad independiente y al margen del lenguaje. En esta ausencia de neutralidad e imparcialidad políticas Rorty propone la prioridad de la democracia sobre la filosofía, pues lo contrario, la prioridad de la filosofía sobre la democracia, nos abocaría al sometimiento de esta a un poder extrademocrático y, por lo tanto, autoritario. Al estilo de la tradición clásica, platónica, kantiana y heideggeriana.

En esta tesitura Derrida se pregunta «¿Por qué hay tan pocos filósofos demócratas (si es que los hubo alguna vez) desde Platón a Heidegger, ambos incluidos?»¹³. Pregunta que debe ser asociada a su enfoque *deconstructivo* de la filosofía y su historia. Con este enfoque es convergente la obra de Rorty uno de cuyos componentes básicos gira, en mi opinión, en torno a la deconstrucción del paradigma autoritario.

Rorty se refiere a la deconstrucción derridiana para discutir la consideración de la filosofía como un género de escritura, relacionada con la distinción entre filosofía y literatura que el filósofo francés deconstruye, generando una cierta ambivalencia entre ambas. La filosofía sería, a la vez, literatura y la literatura filosofía, dando lugar a una textualidad indiferenciada, “ni ni”. De hecho, en el libro que Rorty considera su preferido, *CIS*, aborda a novelistas como Proust, Nabokov y Orwell, al lado de filósofos como Habermas, Heidegger y el propio Derrida, en una misma trama argumentativa. Pero también dedica a Derrida otros trabajos en los que la deconstrucción o bien no aparece, o bien lo hace de forma poco relevante. Además, se distancia de Derrida al considerar que, como Nietzsche y Heidegger, puede ser interesante para la autocreación privada pero irrelevante para los problemas políticos públicos, que a él le interesan desde su compromiso con la utopía democrática.¹⁴

Sin embargo, creo que Rorty se aproxima a una versión netamente política de la deconstrucción que constituye un nexo vigoroso entre él y Derrida, si bien escasamente visibilizado: su aplicación al autoritarismo predemocrático y antidemocrático, de raíz patriarcal, asumido inconscientemente por la tradición filosófica.¹⁵ Un nexo que también alcanza a la obra de Judith Butler por extraño o raro (*queer*) que pueda parecer. Butler está muy influida, por un lado, por Derrida y su deconstrucción de la “metafísica de la presencia” en su propuesta de la “subversión de la identidad” de género (heterosexual) sustancialista y naturalista; y, por otro lado, está objetivamente próxima a Rorty al recurrir a la pragmática del lenguaje de Austin para defender una identidad *performativa*, alternativa a la metafísica. Pero aquí habré de limitarme a Rorty.

¹³ Derrida, J. (2005). *La razón del más fuerte*, en *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta, p. 112.

¹⁴ Hay diversos ensayos sobre Derrida en *CIS*, *EHO* y *CP*.

¹⁵ En su respectiva participación en un debate celebrado en París en 1993, tanto Rorty como Derrida, además de explicitar sus diferencias, también hacen públicas sus coincidencias en dos aspectos significativos. El primero es el de sus reservas sobre el uso de la palabra “deconstrucción” por los “deconstruccionistas”, que en el caso de Rorty alcanza a la palabra misma. Y el segundo es su compromiso compartido con una democracia utópica (Rorty) o “por venir” (Derrida), que avala la relevancia política del discurso deconstructivo, con todas las reservas que haga falta. Las contribuciones al debate pueden verse en Chantal Mouffe, compiladora, *Deconstrucción y pragmatismo*, Ed. Paidós, Barcelona, 1998, pp. 39, 165 y *passim*. Si tuviera que señalar alguna apuntaría a la de Simon Critchley, “Deconstrucción y pragmatismo. ¿Es Derrida un ironista privado o un liberal público?”. Rorty, a diferencia de Derrida, responde a algunas de estas contribuciones.

Iniciaré mi exploración con los rudimentos de algo así como el *sistema autoritario patriarcal* que, en mi opinión, constituye el objeto de la deconstrucción de Rorty, practicada a su manera, sin reconocerla ni teorizarla formalmente. Al mencionar la figura del “Primer Padre” pone un pie en el sistema autoritario patriarcal, y al hacerlo desde una perspectiva crítica, pone el otro pie en su deconstrucción. Serían dos los elementos estructurales en juego, uno directamente político y otro discursivo.

1. El primero incluye un conjunto de oposiciones binarias como Yo/vosotros(as), Yo/ellos(as), Nosotros/vosotros(as) Nosotros/ellos(as), en las que la barra “.../...” tiene una significación política autoritaria, describable en términos de Poder/impotencia, Superioridad/inferioridad, Dominio/dependencia, Dominio/sumisión, Autoridad/obediencia, etc. Algunos ejemplos más concretos de esta binariedad patriarcal son Masculino/femenino, Rico/pobre, Blanco/negro, Occidental/oriental, etc. Uso la contraposición Mayúscula/minúscula, para significar la estructura autoritaria original de la oposición binaria dominio/dependencia o superioridad/inferioridad. Una oposición que es violenta de forma estructural, como la violencia de género, la violencia racista y la violencia clasista. O bien coyuntural como la represión, la guerra, etc. La violencia en sus dos versiones es uno de los elementos que hacen sostenible al sistema autoritario patriarcal a lo largo del tiempo. De lo cual cabe inferir que la deconstrucción de este sistema es, a la vez, la deconstrucción de la violencia.
2. El segundo elemento -del sistema y su sostenibilidad- consiste en dos operaciones combinadas. La primera es la transferencia, mediante una analogía entre metafórica y alegórica, de la estructura relacional dominio/dependencia a la cultura y, en especial, al discurso filosófico. Y la segunda en el uso repetido sistemáticamente de esta metáfora ampliada como creadora de un universo de discurso metafísico, autónomo, independiente y dominante, cuya función es doble. Una, configurar la percepción del mundo desde la perspectiva del autoritarismo patriarcal mediante la construcción de un sistema de categorías filosóficas conocido como *Metafísica*, entre las que cabe destacar el *binarismo* a algunos de cuyos ejemplos me referí en el párrafo anterior. Y otra, utilizar ese sistema filosófico de legitimar o justificar el sistema político autoritario, predemocrático y antidemocrático, de dominio/dependencia y superioridad/inferioridad.

Como la clave está en la transferencia metafórico-alegórica¹⁶ de la política autoritaria al discurso filosófico, quizá sea conveniente detenerse un poco en ella. El autor francés Jean Joseph Goux utiliza la expresión «metáfora paternal»¹⁷, cuyo contenido significativo vendría dado por expresiones como “*falocentrismo*” o “*falogocentrismo*”, en la senda lacaniano-derrideana.

¹⁶ Tomo el significado de la alegoría como ‘metáfora ampliada’.

¹⁷ Goux, J.J. (1973). *Freud, Marx. Economie et symbolique*. París : Seuil, pp. 65.

La palabra “falo” sería el símbolo máximo del autoritarismo patriarcal, ya que no solo se refiere al pene y su supuesto poder sexual varonil superior al de la mujer, que sería inferior. Sino también a la superioridad racional y lingüística del patriarca y el patriarcado, sus diversas ejemplificaciones, respecto de sus “otras” (y sus otros).¹⁸ Rorty condensa este imaginario patriarcal metafórico e inconsciente en los siguientes términos: “La Idea de Bien es el Padre despojado de sus partes vergonzosas”¹⁹, alegoría que puede hacerse extensiva a otras categorías como la razón o la mente separadas del cuerpo. O a Dios como espíritu puro sin cuerpo. Y no hace falta exprimir mucho la imaginación para advertir la presencia de los respectivos pares binarios Bien/mal, Razón/emoción, y Dios/demonio.

Yo creo que la metáfora patriarcal puede identificarse con la barra imaginaria “.../...” y, complementariamente, con el esquema “X/y” en el que “X” representa a las categorías filosóficas dominantes o autoritarias, e “y” a las dominadas o secundarias. Además de las aludidas hace un par de párrafos llamaría la atención sobre otras como Identidad/diferencia e Identidad/alteridad, de condición ontológica, y Positivo/negativo, de significación entre lógica y axiológica o valorativa. Si combinamos las dos primeras con la segunda surgen otras dos más complejas como Identidad Positiva/diferencia negativa e Identidad Positiva/alteridad negativa, implícitas ambas en la violencia de género, en la violencia racista y étnica y en la violencia clasista.

Si no estoy equivocado, la metáfora paternal ampliada hasta la alegoría es la que articula el discurso filosófico tradicional o clásico en términos del binarismo autoritario. En tales términos, su deconstrucción vendría propiciada por el hecho de que, al tratarse de una estructura metafórica, es una *construcción lingüística o discursiva*, y no una descripción directa e inmediata, verdadera, de una supuesta realidad metafísica u ontológica, como “la realidad de Dios” o “la realidad del Ser” (y sus respectivos opuestos binarios). La única realidad que está detrás del sistema “X/y” o “.../...” - es la política autoritaria patriarcal. Por lo tanto, la mencionada construcción lingüística o discursiva, puede ser deconstruida con “más lenguaje”, un lenguaje diferente u otro, que no se somete a la relación dominio/dependencia, por la intermediación de la estructura “X/y” o “.../...”.

3. La hipótesis que quiero defender a partir de ahora, es que ese lenguaje insumiso al autoritarismo patriarcal es - en lo que concierne a Richard Rorty - el pragmatista, que utiliza a lo largo y a lo ancho de su obra con un doble efecto. Uno, deconstruir la noción de “categoría autoritaria” representada por la *X* en la estructura “X/y”, en algunas de sus ejemplificaciones conceptuales. Y otro, deconstruir la barra misma, “.../...”, en su significación auto-

¹⁸ Jean Joseph Goux llama la atención sobre la “inmaculada reproducción” social “a imagen del padre”. Por ejemplo, de la palabra “padre” proviene “patrón” puede significar, padre, jefe, norma o ley, forma, modelo, ejemplo, etc., todas las cuales arrastran la connotación autoritaria. Cfr. *Les iconoclastes* (1978). París: Seyuil, p. 196 y ss.

¹⁹ *O.c.*, p. 34.

ritaria, y sustituirla por otra democrática del tipo “x/y/z/...n”.²⁰

- a. En la primera página de la “Introducción” a una de sus obras iniciales, *CP*, se puede encontrar un primer ejemplo cuando Rorty escribe que «[...] los pragmatistas piensan que la historia de los conatos de aislar lo Verdadero o lo Bueno, o de definir los términos “verdadero” y “bueno”, refuerza su sospecha de que todo lo que se haga en esa área carece de interés [...] la historia de esos conatos y de sus críticas viene a ser la historia del género literario que llamamos filosofía, el género que Platón fundara. De modo que los pragmatistas consideran que la tradición platónica ha dejado de tener utilidad».

Aún más. Refiriéndose a las preguntas acerca de la Verdad y la Bondad platónicas afirma que los pragmatistas no solo rechazan su pretendida versión metafísica, absolutista, sino que admiten que ellos no tienen ninguna alternativa de tipo relativista, porque “les gustaría cambiar de tema, eso es todo. Su posición es análoga a la de los laicos que insisten en que la investigación en torno a la Naturaleza o la Voluntad de Dios no nos lleva a ninguna parte”.

Y para aclarar un poco más la actitud pragmatista añade que no está interesada en negar o afirmar la existencia de esa entidad, sino que “se contentan con dudar de que tengamos que usar el vocabulario de la teología”. Todo ello para concluir que “los pragmatistas intentan una y otra vez encontrar la manera de formular observaciones antifilosóficas en un lenguaje no filosófico... y afirman que la mejor esperanza para la *filosofía* es abandonar la práctica de la *Filosofía*”.²¹

Este doble uso de la palabra “filosofía”, con minúscula y con Mayúscula, alude, sin explicitarlo, a una visión autoritaria de la misma, que sería la platónica, y a otra democrática, que sería la pragmatista deconstructiva de aquella. La visión autoritaria incorpora la estructura “X/y”, es decir, categorías autoritarias o dominantes como la Verdad y la Bondad, y categorías dominadas o secundarias como la falsedad y la maldad, ambas en el sentido metafísico, no político o social.

Si se abandonan dichas categorías autoritarias o dominantes, se deconstruye la estructura “X/y” que imita o reproduce en el discurso la relación dominio/dependencia que caracteriza a la política autoritaria. Y con esta deconstrucción se interrumpe su legitimación por parte del discurso metafísico en su doble versión, filosófica y teológica.

- b. En uno de los ensayos recogidos en *CP*, hay pasajes similares al anterior, asociados a otras caracterizaciones del pragmatismo. En una de

²⁰ Algo similar lleva a cabo Bernstein, R.J. (1992) cuando habla de una “new constellation” consistente en la sustitución de la lógica excluyente “Either/Or” (“o esto o lo otro, pero no ambos”) por la lógica inclusiva o conjuntiva “Both/And” (“los dos, uno y otro”) en su obra *The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*. Cambridge: Polity Press, pp. 201.

²¹ *CP*, pp. 19-21; subrayados míos.

ellas Rorty lo presenta como «una aplicación del antiesencialismo a nociones como “verdad”, “conocimiento”, “lenguaje”, “moralidad” y semejantes objetos de especulación filosófica»²². Un ligero análisis permite ver la deconstrucción de Rorty en la práctica. Primero, la noción de “antiesencialismo” significa la eliminación de la esencia como categoría autoritaria, X, y, con ella, la estructura X/y ejemplificada en el par binario Esencial/no esencial (superficial, accidental, etc.). Y después en la eliminación de los pares binarios verdad/falsedad, conocimiento/ignorancia (opinión, etc.), lenguaje necesario/lenguaje contingente, moralidad/inmoralidad en el sentido esencialista, metafísico, de unas y otras. Caso análogo es el la caracterización del pragmatismo como que “no hay diferencia epistemológica entre la verdad de lo que *es* y la verdad de lo que *debe ser*, como tampoco la hay entre *hechos* y *valores*”²³. Lo que Rorty está haciendo al escribir lo que escribe es deconstruir la dependencia de la moral (“debe” y “valores”) del dominio de la realidad metafísica o científica (“es”, “hechos”). Y con ella, la estructura X/y que la simboliza. En otra caracterización del pragmatismo, Rorty lo presenta afirmando que «la investigación no tiene otro límite que el que impone la *conversación*; no tiene ningún límite general que venga dictado por la naturaleza de los objetos, de la mente o del lenguaje, sino solo de ciertas limitaciones deducibles de los dictámenes de nuestros colegas»²⁴.

En este fragmento lo que se deconstruye es la relación de dominio/dependencia entre un *límite real*, que proviene de la naturaleza de los objetos de la mente o del lenguaje, y la investigación. Y se sustituye ese límite real/natural por limitaciones que provienen de los colegas, es decir, de los interlocutores implicados en la conversación/investigación. Estas limitaciones son varias y diversas, no una sola. Son relativas o contextuales, no absolutas o metacontextuales. Son contingentes, no necesarias. Son temporales, no eternas. Esta trama deconstructiva puede visualizarse en la estructura “X/y” del siguiente modo. La barra “.../...” representa la noción de límite. Luego la deconstrucción del límite real y su sustitución por limitaciones conversacionales, significa la deconstrucción de la significación autoritaria de la barra “.../...” y su sustitución por la significación democrática, pluralista y contextual. Pero la deconstrucción de la barra autoritaria es, en realidad, la deconstrucción de la relación de dominio/dependencia transferida de la política socioeconómica, a la política cultural, incluida la filosófica. Es, pues, la deconstrucción de la “metáfora o alegoría paternal” y, por tanto, de su función legitimadora o justificadora. La deconstrucción del autoritarismo filosófico.

²² Pragmatismo, relativismo e irracionalismo, en *CP*, p. 243.

²³ *CP*, p. 245.

²⁴ *CP*, p. 247.

Esta deconstrucción produce dos efectos combinados. Uno de ellos es la sustitución de la dependencia de “y” respecto de “X” en la figura “X/y”, por la interdependencia entre “x/y/z...”. Y el otro la sustitución de la monovalencia, la valencia o el valor absoluto de Uno Solo, el Valor Único -por ejemplo, el Bien platónico- por la ambivalencia o el valor de ambos, de unos y otros.

- c. La última caracterización del pragmatismo que acabo de explicitar es la que Rorty más aprecia porque, según dice, pone en evidencia la “elección fundamental que afronta el pensamiento reflexivo: “aceptar el carácter contingente de nuestros puntos de partida o intentar escapar a esa contingencia”. Lo primero implica aceptar que “nuestra única guía es el legado de nuestros prójimos, la conversación con ellos”, mientras que lo segundo conlleva “convertirnos en una máquina debidamente programada”. Y concluye afirmando que lo que cuenta para el pragmatista es “nuestra *lealtad* hacia otros seres humanos unidos contra el oscurantismo, no nuestra aspiración a tener una visión correcta de las cosas”²⁵. Si unimos la contingencia con la lealtad, lo que cuenta para el pragmatista es una *ética contingente*.

Esta *ética contingente* es la clave de la aceptabilidad y la sostenibilidad y de la deconstrucción que Rorty practica. Al ser contingente -y no necesaria u obligatoria- esta ética no es autoritaria ni dominante. No aspira a ser universalmente válida, ni a apoyarse en categorías filosóficas autoritarias, cuya deconstrucción inspira. No pretende ganar la “batalla argumentativa” -según metáfora bélica de Lakoff- ya que es sencillamente persuasiva o retórica. Ahora bien ¿cuál es su contenido o su mensaje? La respuesta a esta pregunta se abordará en lo que sigue. Por el momento me limitaré a apuntar hacia la ética utilitarista que Rorty hace suya: la deconstrucción del autoritarismo es *más útil* que el autoritarismo para promover el bienestar de la mayoría más allá de cualquier límite (“.../...”).

3. METAÉTICA DECONSTRUCTIVA Y ÉTICA CONTINGENTE

El autoritarismo político expresado en oposiciones binarias como dominio/dependencia y superioridad/inferioridad, es imitado y legitimado por el autoritarismo epistemológico implícito en oposiciones binarias como Verdad/falsedad, Racionalidad/irracionalidad, Objetividad/subjetividad, Absolutismo/relativismo, etc. No solo eso. El autoritarismo epistemológico además de legitimar o justificar la política autoritaria, hace lo propio con la moral o la ética igualmente autoritarias cuyas expresiones clásicas son Bondad/maldad, Justicia/injusticia, en el sentido metafísico de ambas expresiones, etc. Pues bien, la deconstrucción del autoritarismo ético o moral será, a partir de ahora, *metaética deconstructiva*. He dedicado un tra-

²⁵ CP, pp. 247-248.

bajo anterior a este tipo de metaética en el caso de Jacques Derrida²⁶ que para mí es un “compañero de viaje” de Rorty.

1. Comenzaré por recordar que la palabra “metaética” es un *meta-lenguaje*, cuyo objeto de referencia es otro lenguaje, el ético o moral. Y ello con el objetivo de explorar o analizar su *validez universal* (o carencia de ella) como criterio de aceptación o rechazo de juicios morales, así como de otras categorías éticas como los valores morales o las acciones del sujeto moral. De acuerdo con Hans Albert, que difundió la palabra en la década de 1960²⁷, la metaética se diferencia de la ética normativa, cuyo cometido son las normas morales y su aplicación, y de la ética descriptiva de la moralidad vivida, que se ocupa de los aspectos psicológicos, sociológicos, históricos y culturales de la moral. En este marco, la metaética se constituye en el *tribunal de apelación neutral* en los conflictos morales y políticos, cuando están en juego valores y normas no solo diferentes sino opuestos. Por ejemplo, hoy en el caso del terrorismo y las correspondientes respuestas. Pero también en el del aborto, el matrimonio entre homosexuales, la violencia de género, de raza o etnia, de clase, etc. Y también en el de la igualdad y la justicia sociales en esta época ultraliberal. Vista así, la metaética no sería nada distinto de la filosofía moral tradicional, salvo en un punto: que, al estar inspirada por el positivismo lógico, su método consiste en el análisis del lenguaje ético y moral desde ese punto de vista: el *lógico*. Este enfoque sería el sustituto metódico de la especulación metafísica en sus versiones filosófica y teológica, sobre las realidades de la misma denominación y su supuesto conocimiento por intuición o por revelación.

Pero Hans Albert da cuenta de que la metaética enseuida se diversifica en dos direcciones. Una que ve en la ética y en la moral un significado metafísico, al estilo platónico y su larga herencia, cuya clave cognitiva es la *intuición intelectual*, la forma suprema de conocimiento para la filosofía tradicional, pero que es superflua –o insuficiente– para una concepción científica del mundo. Y otra que percibe en el lenguaje ético y moral dos tipos de significado, uno naturalista o empírico, al estilo de la ciencia, que conecta deductivamente los juicios de valor moral con juicios de hecho, y otro emotivista, según el cual los juicios morales son expresiones más o menos directas de emociones, sentimientos y preferencias personales. La metaética naturalista es cognitivista, como la platónica, pero difiere de ella en el método de conocimiento, intuicionista en un caso y empírico en el otro. Mientras que la

²⁶ He usado esta expresión por primera vez en G. Bello, «Jacques Derrida: metaética deconstructiva y ética de la hospitalidad», en Domingo Fdez. Agis y Ángela Sierra González (eds.), *Aproximaciones a la filosofía francesa contemporánea*, Ed. Laertes, Barcelona, 2010. Posteriormente, dicha expresión fue utilizada en la tesis Doctoral, *Judith Butler: Ética violencia y precariedad*, elaborada por Anissa Azaovagh de la Rosa y dirigida por mí (Universidad de La Laguna, 2015, inédita), en el capítulo 4, titulado *Metaética deconstructiva y desfundamentación moral*, dedicado a Derrida, Rorty y Butler.

²⁷ Albert, H. (1978). *Ética y metaética*, Revista Teorema. Valencia: versión del alemán *Ethik und Metaethik* (1961), publicado en revista *Archiv für Philosophie*, Band 11.

emotivista es, como sugiere la palabra, no cognitivista.

Sin embargo, el emotivismo no cognitivista también es diverso para Hans Albert. Hay uno que se reduce a meras palabras expresivas o interjecciones como "ah" o "ay".²⁸ Y otro más complejo vinculado al filósofo norteamericano Charles L. Stevenson, que para mí constituye el paradigma del análisis metaético del lenguaje moral.²⁹ La complejidad de Stevenson está en que excede los límites del positivismo lógico –y de la lógica– al adoptar una perspectiva *pragmática* (supongo que por la influencia de la publicación de las obras completas de Peirce unos años antes de la suya). El hecho es que Stevenson ve en el lenguaje moral dos componentes significativos: uno descriptivo y otro emotivo, indisociables en la práctica conversacional. El componente descriptivo puede ser objeto de conocimiento empírico, según las exigencias del positivismo lógico, y evaluable en términos de verdad y falsedad y, por lo tanto, de objetividad y *validez cognitiva*. Pero, al estar interferido por el componente emotivo, esa validez cognitiva queda *relativizada* por contingencias biográficas, socio-históricas y socio-culturales.

De lo cual se desprende que la categoría de validez objetiva universal no tiene sitio en el lenguaje ético y moral. Un ejemplo sencillo y claro es el aborto. El componente descriptivo es su práctica reiterada y repetida globalmente, a cargo de mujeres con nombres y apellidos en lugares y tiempos concretos. Mientras que el componente emotivo está ligado a las actitudes “pro” y “contra” por parte de grupos diferentes, cuyas emociones y sentimientos son irreducibles a un juicio moral común. Para unos el aborto es un asesinato de una persona humana, mientras que para otros es una acción “menos mala” que otras –un mal menor–. En todo caso, la divergencia emotiva, sentimental y valorativa hace imposible un juicio de validez universal positivo o negativo. Por eso en democracia se acaba recurriendo a la votación de leyes “pro” o “contra”.

2. Como puede apreciarse, el emotivismo de Stevenson, que Hans Albert consideraba moderado y aceptable en la década de 1960, cuestiona radicalmente las pretensiones cognitivistas del platonismo y su intuición metafísica, así como del positivismo y sus exigencias empíricas, a las que Rorty añadirá el racionalismo práctico kantiano. La perspectiva pragmática de Stevenson sobre el lenguaje moral se constituyó en un punto de no retorno en la metaética que, de este modo, quedó cuestionada en su versión constructiva. El enfoque pragmático del lenguaje habría de compartirlo el segundo Wittgenstein en la década de 1950, y Austin en la de 1960. Wittgenstein abandonó en sus *Investigaciones filosóficas* la visión lógica del lenguaje, priorizada en el *Tractatus*, y la sustituyó por la pragmática en su teoría del significado como uso en las prácticas *lingüísticas* que tienen lugar en los juegos de lenguaje y las correspondien-

²⁸ Albert, H. *o. c.*, p. 9. Hay otras expresiones similares adjetivas como ¡bravo! ¡estupendo!, ¡guay!, ¡estúpido/al, ¡cobarde! ¡sudaca!, ¡zorral! Y tantas otras.

²⁹ Stevenson, C. (1971). *Ética y lenguaje*. Barcelona: Paidós. (Original inglés, 1941).

tes formas de vida. Por su parte Austin, en su pequeña gran obra *Cómo hacer cosas con palabras*, en la que proponía su teoría de los actos *de habla*, distinguía entre actos cognitivos, al estilo del positivismo lógico, y actos realizativos o performativos, en la perspectiva pragmática. Cuya irrupción en la reflexión “metaética” generó dos consecuencias. Una, el intento de *reconstrucción* del cognitivismo, primero platónico o idealista y después positivista, y, por tanto, de la validez metaética universal; y otra la *deconstrucción* de esa categoría y sus pretendidas bases filosóficas.

El intento reestructivo trata de conectar la pragmática lingüística con “autoridades” del pasado como Aristóteles y Kant, la primera a cargo del filósofo angloamericano Alasdair Macintyre y la segunda de los alemanes Apel y Habermas. Macintyre critica explícitamente el emotivismo de Stevenson y lo sustituye por la ética aristotélica de la virtud cuyo significado solo es recuperable en términos de una inteligibilidad *narrativa* que garantiza la “unidad” de la vida humana y la objetividad de los juicios morales. Pero ambas solo son posibles en el marco de una narratividad compartida comunitariamente de perfil historicista.³⁰

La comunidad es, así mismo, la categoría clave en el intento reestructivo de Apel y Habermas. Pero esta comunidad no es narrativa ni historicista, sino *argumentativa* e imaginada o idealizada a partir de la pragmática lingüística de Austin y Wittgenstein, cuyos actos de habla y prácticas lingüísticas son redefinidos o resignificados en la categoría de “acción comunicativa”. Recuperando para esa resignificación el método trascendental kantiano del análisis *a priori* de las condiciones de posibilidad de toda experiencia, la comunicativa en este caso. Y lo que encontraron fue un sustituto del *a priori* kantiano de la razón pura que, para su autor, Kant, era un “tribunal” que actúa “según leyes inmutables y eternas”, de las que deriva el imperativo categórico de la moral. Lo que hicieron Apel y Habermas fue sustituir la versión lógico-formal de dichas leyes por la ley *a priori* de toda acción comunicativa, que consiste en que en ella está presupuesta una Comunidad Ideal de Comunicación en la que la razón argumentativa está a salvo de cualquier injerencia emotiva o sentimental. De este modo, es posible alcanzar un consenso racional universal entre interlocutores sobre las normas morales que van orientar nuestras conductas.³¹ El consenso garantiza la verdad pragmática de dichas normas, y el resultado final es la ética del discurso, cuya validez universal está garantizada por una metaética argumentativa y cognitiva fuerte.

Apel y, sobre todo, Habermas han sido filósofos morales de referencia en el último tercio del siglo XX y lo que va del XXI, debido al impulso metaético que imprimieron al “giro pragmático” que sustituyó al “giro lógico-formal”,

³⁰ Macintyre, A. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, pp. 264 y 277.

³¹ Entre la abundante bibliografía existente merece citarse el trabajo pionero de Apel (1985). *De Kant a Peirce: la transformación semiótica de la lógica trascendental*, en K.O. Apel, *La transformación de la filosofía II. El a priori de la comunidad de comunicación*. Madrid: Taurus.

primer paso del “giro lingüístico” que la filosofía experimentó a partir de la segunda mitad del siglo XX. Pero no han faltado las críticas, sobre todo por parte de filósofos postmodernos como Derrida, Lyotard, Vattimo y el propio Rorty, a los que Habermas contestó en *El discurso filosófico de la modernidad*³². Dichas críticas se centraban en dos puntos. El primero era el argumento de que en la categoría de Comunidad Ideal de Comunicación se utiliza el giro pragmático del lenguaje para recuperar la metafísica idealista kantiana de resonancias platónicas, cuando el giro en cuestión es abiertamente postmetafísico, como habría de reconocer Habermas³³. Y el segundo reside en confrontar a la pragmática trascendental idealista de la Comunidad Ideal de Comunicación, la pragmática empírica de las comunidades de comunicación reales en el sentido histórico, sociológico, cultural y político. Ello no quita que los postmodernos estén en desacuerdo entre sí en otros aspectos. Rorty, por ejemplo, valora por encima de todas a las comunidades organizadas como democracias liberales, en lo cual está de acuerdo con Habermas pese a su desencuentro filosófico. Pero está en desacuerdo con Derrida y Foucault a los que asocia a cierto anarquismo, pese a sentirse próximo a ellos filosóficamente.

Yo creo que ahora estamos en condiciones de reencontrar un Rorty en la senda de Stevenson, comprometido con la metaética deconstructiva de la categoría de validez universal y, por lo tanto, de los juicios morales. Si Stevenson había explicado el significado del lenguaje moral mediante la integración del componente descriptivo con el emotivo, Rorty lo hace mediante la fusión de hechos o acciones con valores, indisociablemente unidos. Además, pueden rastrearse pasajes en los que está al borde de la metaética –aunque no use esa palabra– como en su referencia a la “metafilosofía”³⁴ de ciertos filósofos del siglo XX –Wittgenstein, Heidegger y Dewey– que lo convierte a él en meta-meta-filósofo. En otros pisa claramente el suelo de la metaética deconstructiva, aunque tampoco use esa expresión. Ocurre, por ejemplo, en un pequeño texto titulado *Ética para laicos*, cuando sostiene que “no hay nada ya existente con lo cual debieran de intentar corresponderse nuestras convicciones morales”³⁵. O cuando se refiere a la “ética sin obligaciones universales” de Dewey, a la que considera contextualista, para distanciarse de la ética universalista kantiana. O al criticar explícitamente la categoría de “validez universal” en la versión habermasiana³⁶. En este caso, Rorty no discute directamente sobre su función metaética, sino sobre su significación epistemológica en la construcción de la verdad pragmática o

³² (1989) Madrid: Taurus.

³³ Habermas, J. *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus.

³⁴ La filosofía como ciencia, como metáfora y como política, en *EHO*, p. 40.

³⁵ (2009) Madrid: Kata, p. 18.

³⁶ Ver *Ética sin obligaciones universales* y *Universalidad y verdad*, respectivamente, ambos en *PV*. La divergencia básica entre Rorty y Habermas está en su distinta interpretación y valoración del “giro semiótico” que Peirce imprime a la filosofía trascendental kantiana. Sustituye las ideas por los signos y sus significados como objeto de la filosofía, pero los sitúa en el horizonte del *a priori* kantiano. Habermas toma este gesto como una verdadera refundación de la filosofía, mientras que Rorty lo considera una versión más de la vieja metafísica idealista.

consensual universal. Pero el cometido de esta verdad es, precisamente, el ser la garantía de la validez universal de las normas y los juicios morales. De este modo, la verdad habermasiana vendría a ser la última versión de lo que Rorty denomina “verdad redentora”: “un conjunto de creencias dotadas, siquiera hipotéticamente, de la capacidad de *poner fin*, de una vez por todas, al proceso de reflexión sobre lo que conviene hacer con nuestras vidas”³⁷.

La única que podría “poner fin” a ese proceso de reflexión sería la metaética cognitivista en cualquiera de sus versiones, si alguna de ellas fuera sostenible, ya que si hay varias ninguna lo es. Pero Rorty se ha empeñado en acabar con ese “poner fin” mediante su deconstrucción, cosa que ha llevado a cabo en sus dos obras mayores, *FEN* y *CIS*, siendo esta última su preferida (“my favorite among my own books”³⁸). En ambos, además, al dejar atrás a la “verdad redentora” elimina la ética autoritaria, atada y bien atada a esa verdad absolutista, necesitarista y fundamentalista, y abre el espacio de una ética liberada de esa atadura. Una ética, por tanto, caracterizada por la *contingencia*, de la que participan el lenguaje, el yo y la comunidad a los que se refiere explícitamente en *CIS*. Una contingencia que no es nada distinto del transcurso y la movilidad del tiempo y de la historia, en los que no encajan los mundos ahistóricos, atemporales o eternos, metafísicos en su doble versión filosófica o teológica, que constituyen los “dominios” del autoritarismo predemocrático y antidemocrático.

3. La tarea prioritaria de *FEN* es la deconstrucción de la “metáfora del espejo”, que se podría condensar en tres rechazos. El primero es el rechazo de la imagen representacionalista, epistémica o cognitivista de la mente y del lenguaje, como si fueran “espejos” capaces de reflejar o representar la realidad natural tal como es en su “presentación” originaria, anterior a su “*re*-presentación”. Una representación que, al ser la primera, es absolutamente privilegiada y verdadera (como la visión ocular) y, por lo tanto, objetiva y universalmente obligatoria. El segundo rechazo es el de la realidad metafísica, *en sí o tal como es* –incluida la del yo–, antes de su contacto con el lenguaje. Como si fuera posible una percepción de ella pura, directa e inmediata, antes de ser nombrada y descrita. Rorty no niega que la realidad esté ahí fuera. Lo que niega es que nosotros tengamos acceso directo e inmediato a ella sin la mediación del lenguaje. El tercero es el rechazo de la verdad como correspondencia de la “representación” mental y del lenguaje que la expresa con la realidad prelingüística. El argumento es coherente: si no tenemos acceso directo e inmediato a la realidad en sí, al margen del lenguaje, no podemos juzgar si este se corresponde o no con ella.³⁹ La consecuencia es radical. Si no disponemos de la categoría de verdad metafísica, carece de sentido la idea de una validez

³⁷ *FPC*, p. 164.

³⁸ Rorty, R. Intellectual autobiography, end *The Philosophy of Richard Rorty*, p. 17.

³⁹ *FEN*, pp. 270 y ss. Rorty no rechaza la presencia activa de la verdad en el lenguaje ordinario del que dice que «todo el mundo sabe que la diferencia entre creencias verdaderas y falsas es tan importante como la que media entre los alimentos nutritivos y los venenosos». Lo que rechaza es la verdad metafísica (*FPC*, pp. 163-164).

universal de los juicios morales y otras categorías éticas.

La deconstrucción de la metáfora del espejo y su constelación filosófica moderna, afecta radicalmente a la filosofía. Con ella Rorty abandona su identificación con la epistemología, que aún pervive en la filosofía analítica, y se abre a una filosofía como política cultural de inspiración ética, entre pragmática y hermenéutica. Ya no se trata del sujeto moderno cognoscente y autocognoscente, sujeto y objeto de conocimiento. Ahora se trata del yo “edificante” y “auto-edificante”, constructor, co-formador o co-creador de sí mismo y de los otros en el marco de la conversación. “Lo más importante que podemos hacer” es “redescribirnos a nosotros mismos” (actividad más valiosa, aclara, que “beber más o ganar más”)⁴⁰. Al no ser algo metafísico –un espíritu o una esencia– el yo carece de un centro que pueda ser definido o descrito de una vez por todas mediante una definición “definitiva” (si vale la redundancia): idealista, esencialista, sustancialista o naturalista. El yo es una realidad lingüística que consiste en un “léxico encarnado” en una red de creencias y deseos que puede ser reentramada ilimitadamente.⁴¹ Por mi parte interpreto esta visión del yo como la formación continua del sujeto moral mediante una educación conversacional, y no mediante el sometimiento obligado, hasta convertirse en hábito, a un marco normativo autoritario, definido y administrado por una autoridad predemocrática y antidemocrática.

La figura del yo moral o sujeto ético, es una de las conexiones de *FEN* con *CIS* donde Rorty lleva cabo la deconstrucción de una tercera metáfora, la de un léxico *último universal*, diferenciado de los léxicos últimos particulares o contextuales y supuesta garantía de la validez universal de los juicios morales. Esta deconstrucción está protagonizada por la figura del ironista liberal, para cuya comprensión es imprescindible el “yo descentrado”. Al carecer de un centro, no hay un léxico común para un yo que es a la vez ironista y liberal. El léxico que define o caracteriza al liberal es ético mientras que el que se refiere al ironista es metaético. Ambos están interconectados en una misma red de creencias y deseos que, además de carecer de centro, consta de un entramado léxico complejo abierto al reentramado ilimitado. Por ejemplo, mediante la crítica y la respuesta a la crítica, tal como tiene lugar en la conversación filosófica entre Rorty y sus críticos.

Vayamos, pues, al grano. Una vez dejada atrás en *FEN* la epistemología como marco originario y dominante de la filosofía, Rorty aborda en *CIS*, la tarea de situarla en el contexto de la democracia entre liberal y socialdemócrata, de raíz ética, en la que sitúa la figura del ironista liberal. Como liberal se compromete con una ética cuya valoración prioritaria es que “los actos de crueldad son lo peor que se puede hacer”, el peor mal, porque consiste en causar al otro, a la otra un dolor o un sufrimiento innecesario o inútil. Pero teniendo en cuenta que el peor mal no está en padecer o sufrir los ac-

⁴⁰ *FEN*, pp. 323-324.

⁴¹ *CIS*, p. 98 y *Fisicalismo no reductivo*, en *ORV*, p. 168.

tos de crueldad –que también–, sino en ejecutarlos o ponerlos en práctica de dos formas posibles. Una mediante la tortura que para Rorty consiste en causar un dolor agónico que destruye la capacidad lingüística y comunicativa del otro o de la otra y, con ella, su condición humana. Y otra mediante la indiferencia pasiva ante el dolor y la humillación del otro o la otra⁴². Como ironista, por su parte, el sujeto moral y político rortyano sostiene una metaética según la cual “no hay respuesta alguna a la pregunta “¿Por qué no ser cruel?”, ni hay ningún apoyo teórico *que no sea circular* a la creencia de que la crueldad es horrible. El ironista “reconoce la *contingencia* de sus creencias y de sus deseos más fundamentales”. Por ejemplo “sus esperanzas de que el sufrimiento ha de disminuir, que la humillación de los seres humanos por otros seres humanos ha de cesar”. Y concluye este razonamiento metaético añadiendo que “el que cree que hay respuestas teóricas bien fundadas para este tipo de preguntas –algoritmos para la resolución de problemas morales de esta especie– es todavía, en fondo de su corazón, un teólogo o un metafísico”⁴³.

El ironista deja al liberal y a sí mismo sumidos en la precariedad metaética pura y simple y, por lo tanto, en la duda sobre su propio léxico último y sobre su propia identidad moral, ya que asume conscientemente que dicho léxico no es el único posible ni, por lo tanto, universal. Cada comunidad tiene el suyo, que tampoco es universal, lo cual sugiere la ausencia de una identidad humana universal. A partir de aquí, el ironista se dedica a dos actividades complementarias: la creación de sí mismo y la apertura al diálogo o la conversación con los otros para poner a prueba y enriquecer su propia identidad. Pero en la auto-creación de sí, el ironista puede olvidarse de los otros hasta el punto de llegar a ser indiferente ante su dolor y su humillación. Entonces reaparece el liberal para advertirle de que esta indiferencia es una forma de crueldad porque implica desentenderse de la solidaridad para con los otros en situación de dolor y de humillación. Rorty asocia esta crueldad por indiferencia a Nietzsche y sus herederos postmodernos como Heidegger y Foucault y a novelistas como Marcel Proust (que participan del individualismo posesivo y autopesivo moderno cuya última versión es el consumista contemporáneo).

Frente a esta crueldad por indiferencia, Rorty recomienda una forma de solidaridad que consiste en «la duda sobre la sensibilidad propia ante el dolor y la humillación de los otros, la duda acerca de si los ordenamientos institucionales actuales son aptos para hacer frente a ese dolor y a esa humillación»⁴⁴.

En la solidaridad de Rorty hay que tener en cuenta dos dimensiones. Una es la que tiene por objeto el dolor orgánico o corporal (hambre, frío, enfermedades varias, etc.), y la otra la que está provocada por el dolor de identidad, el su-

⁴² A ambas formas de crueldad están dedicados los capítulos 8 y 7 de *CIS*. El primero a novelas de Nabokov y el segundo a *1984* de Orwell.

⁴³ Todas las citas de este párrafo están en *CIS*, p. 17.

⁴⁴ *CIS*, p. 216.

frimiento causado por la humillación. Los seres humanos no solo estamos expuestos a la primera sino también a la segunda, ya que “todos podemos ser humillados” aunque unos más que otros, como deja entrever el propio Rorty. Por eso propone una solidaridad que consiste en ampliar y extender nuestra comunidad de forma que pueda incluir progresivamente a los otros (y no en ser la expresión de la racionalidad y la naturaleza humanas)⁴⁵.

El pequeño fragmento anterior, escrito en 1989, parece destinado a la situación creada tanto en EEUU y en Europa en el cambio de siglo por los millones de personas obligadas a emigrar y buscar refugio por causas económicas o políticas. Tanto las instituciones norteamericanas como las europeas practican de forma sistemática la crueldad por pasividad o indiferencia, al no hacerse responsables del dolor y de la humillación de los que son forzados y forzadas por la pobreza o por la guerra a abandonar sus invivibles lugares de residencia. Y ello cuando son corresponsables de la exclusión, la pobreza y, sobre todo, la violencia global que fuerza a los emigrantes y refugiados a huir de una muerte inminente o de una muerte lenta. Rorty era consciente de esta situación cuando escribía por la misma época sobre la pertinencia de la socialdemocracia como «el espacio pragmático o comunicativo más adecuado para hablar de [...] la opresión económica o la lucha de clases... Los horrores peculiares de este fin de siglo –el inminente holocausto nuclear, la permanente subclase de negros drogadictos en los Estados Unidos, la imposibilidad de alimentar a países como Haití y Chad excepto mediante una beneficencia masiva que los países prósperos son demasiado egoístas para proporcionar, la inquebrantable influencia de los ricos o los militares sobre la mayor parte de los gobiernos del tercer mundo [...]».⁴⁶

Las convicciones o creencias morales del ironista están vinculadas a sentimientos y deseos, no a razonamientos o conocimientos. Las convicciones y creencias morales son “algo por lo que merece la pena morir”⁴⁷. Sin caer en la trampa que creer que el martirio es una demostración de la verdad absoluta e indiscutible de la “causa” por la que se muere o se “da” la vida. Rorty está lejos de confundir el compromiso moral absoluto con el fundamento metaético absoluto, confusión en la que incurrían muchas personas normales y corrientes y algunos profesores y profesoras de filosofía.

La fuente permanente de la que mana el discurso filosófico es, para Rorty – como para otros filósofos contemporáneos como Levinas, cada uno en su marco teórico—⁴⁸ *el sufrimiento de los otros*, producido por la crueldad y la humillación, un sentimiento que suscita la solidaridad con ellos y ellas y el deseo de que poner fin a

⁴⁵ *CIS*, pp. 109 y 210.

⁴⁶ Rorty, R. La filosofía como ciencia, como metáfora y como política, en *EHO*, p. 24. En el mismo sentido se expresa en entrevistas como *Los pobres son la gran mayoría* o *Contra los jefes, contra las oligarquías*, ambas en *CL*.

⁴⁷ *CIS*, p. 208.

⁴⁸ La coincidencia de Rorty con Levinas en la relevancia filosófica de la atención al sufrimiento del otro, ha sido resaltada por Simon Critchley en o. c., pp. 72-73. Unos años antes yo mismo me había referido a esa coincidencia en *La construcción ética del otro* (1997). Oviedo: Nóbél, pp. 69 y ss.

ambas. Este es el horizonte ético y moral de su utopía democrática entre liberal y socialdemócrata, que conecta con las propuestas de John Dewey y de John Stuart Mill. El valor superior es la mayor felicidad para el mayor número de seres humanos, en expansión ilimitada. Pero poniendo el énfasis en eliminar el sufrimiento de la mayoría antes que en garantizar o asegurar la hiperfelicidad de la minoría de siempre -patriarcal- desde su génesis aristotélica: como contemplación de algo superior. Primero del ser, después de Dios y por último de su propio imaginario consumista, absurdamente caro y lujoso, que la distingue y distancia del consumismo de masas y, desde luego, del consumismo ausente de los excluidos y excluidas globales.

4. RORTY COMO HUMANISTA PRUDENTE

La proliferación de críticas a Rorty y su obra –sobre todo de filósofos analíticos– y su respuesta a muchas de ellas, materializada en la extensa conversación escrita mencionada al comienzo, hacen imposible cualquier balance con pretensiones de abarcarlo todo y en detalle. Pese a ello, me gustaría terminar este ensayo con algunas observaciones sobre tales críticas. Teniendo en cuenta que el verbo *krinein*, de donde proviene la palabra “crítica”, significa discernir o elegir, pero no entre una opción demonizadora, ni su contraria, la sacralizadora, a una de las cuales se suele recurrir en la práctica de la crítica.

Mi pregunta inicial sería si tanta proliferación de críticas de que ha sido objeto la obra de Rorty es signo de fracaso o de éxito. Parece de fracaso en la medida en que provoca desacuerdo con todos o casi todos sus aspectos relevantes. En este sentido, Mathew Feinstein se hace eco de que «Rorty [...] ha llegado a ser, quizá, el más citado de los filósofos contemporáneos, tanto dentro como inusualmente fuera de la academia. Con este impacto ha atraído un vasto oprobio como un renegado de la filosofía analítica, como un frívolo que menosprecia los estándares morales e intelectuales, y como un complaciente burgués norteamericano»⁴⁹.

Da la impresión, además, de que las críticas que le han llovido de todas partes están justificadas por su actitud provocativa. Como observa otro de sus críticos conversacionales, el desafío de Rorty a las formas tradicionales de investigación filosófica ha atraído elogios y críticas. Argumenta que la filosofía no puede convertirse en una ciencia estricta y que su imagen tradicional como la búsqueda de la verdad eterna debe ser abandonada en un mundo historizado. Asumir que la filosofía es la cima de la jerarquía entre disciplinas es un error...⁵⁰

Sin embargo, el mismo autor va un poco más allá al reconocer que la res-

⁴⁹ Rorty, R. (2001). *Pragmatism, Irony and Liberalism*, en Mathew Feinstein y Simon Thomsom, eds., *Richard Rorty. Critical Dialogues*. Cambridge, UK: Polity Press, p.1. El crítico Markar Melkonian, que dice estar de acuerdo con Rorty en casi todo, le reprocha, desde la izquierda anticapitalista, su complicidad complaciente con el sistema norteamericano (Melkonian, M. (1999). *Richard Rorty's Politics. Liberalism at the End of the American Century*. Nueva York: Humanity Books, Amherst, cap. 5). Rorty respondería dos cosas. Que el sistema capitalista de mercado libre está legitimado por el valor de la libertad que caracteriza al liberalismo. Y que una izquierda radical y otra reformista, con la que él se identifica: la socialdemócrata. La primera se habría acabado con la caída de la Unión Soviética entre 1989 y 1992.

⁵⁰ Saatkamp, H. Introducción a Saatkamp. *Rorty and Pragmatism*, p. 9.

puesta adecuada a su obra no es ni la denuncia ritual ni la aceptación acrítica. De ahí su idea de promover un debate sobre un conjunto de temas concretos. En este sentido, las críticas no suponen un fracaso sino un éxito, pues no buscaba el acuerdo de los lectores y lectoras con la solidez de sus propuestas: su verdad, su objetividad, su razón, su justificación, etc. Su Autoridad. No era así. Como reconoce otro crítico, lo que Rorty buscaba era provocar el pensamiento e impulsar la conversación filosófica de forma creativa e inédita: «... quizá algunas de sus contradicciones pueden convertirse en inspiración para inventar nuestro propio vocabulario»⁵¹. En este sentido, la proliferación de críticos y críticas es un éxito indudable pues es una prueba textual, empírica, de que la escritura rortyana está dotada de una enorme significación pragmática, comunicativa y *conversacional*, materializada en el número de lectores y lectoras a quienes provoca o interpela, que creen relevante responderle en términos críticos más o menos duros y severos, a muchos de los cuales Rorty tuvo la ocasión y el detalle de devolver su respuesta⁵². En esta dirección, un tercer editor de conversaciones críticas, Robert Brandom, insiste en la relevancia de Rorty y su obra. Considera que lo que le ha hecho famoso como intelectual público dentro y fuera de la academia es su tratamiento de los temas centrales de la filosofía analítica anglosajona, como son la naturaleza y significación de la realidad objetiva, y nuestro conocimiento de ella. Y añade, en referencia al volumen que edita e introduce, que: «Lo que se ofrece aquí ahora son los estadios más desarrollados, los últimos, de conversaciones intrincadamente complejas que se han llevado a cabo fructuosamente por décadas»⁵³.

Queda claro que, para este crítico, la relevancia de Rorty consiste en que su obra convoca a los filósofos más relevantes del momento a un intercambio crítico. Yo añadiría por mi parte, que las conversaciones que promueven Robert Brandom y otros críticos, constituyen una novedad en la historia de la filosofía. Alguien podría decir que mucho antes ya habían tenido lugar los diálogos platónicos, pero es preciso no pasar por alto una diferencia. Los personajes platónicos son ficticios y el único que tomaba parte en ellos como filósofo era Sócrates. Mientras que los interlocutores de las conversaciones rortyanas son todos y todas profesionales de la filosofía, algunos los más relevantes del momento. Sin embargo, puede parecer paradójico que ni este ni los otros volúmenes conversacionales acaben en conclusión alguna. Lo último que escribe Robert Brandom en su Introducción es que Rorty estuvo muy influido por la familia James (William, Henry y Jesse). Y que de ellos y su ambiente procedería la tendencia de Rorty a las generalizaciones excesivas, a las innovaciones eruditas procedentes de las conexiones que establece entre aspectos culturales desconectados entre sí. Y la azarosa brillantez estilística de su

⁵¹ Mick Presnell, Icons, fragments and Ironicists: Richard Rorty and Contemporary Rhetorical Criticism, en Lenore Langsdorf y Andrew R. Smith, eds., *Recovering Pragmatic Voice. The Classical Tradition, Rorty and the Philosophy of Communication*, State University of New York Press, 1995, p. 269.

⁵² En los índices de los diversos volúmenes que recogen conversaciones críticas, aparecen muchos más varones que mujeres. Pero en el de uno de esos volúmenes figuran muchas más mujeres que varones, porque se trata de una iniciativa feminista. Me refiero a Janak, M. (2010). *Feminist Interpretations of Richard Rorty*, The Pennsylvania State University, que responde al ensayo de Rorty Feminismo y Pragmatismo publicado en *VP*.

⁵³ Brandom, R. (2000). Introduction a Rorty and His Critics. Oxford: Blackwell, p. 9.

prosa. En este ambiente, concluye el autor: “Es fácil perder la sutil complejidad de las perspectivas rortyanas, y estos ensayos, más las correspondientes respuestas servirán como un correctivo colectivo a ese peligro”⁵⁴.

Para acabar quiero hacer referencia a un último editor conversacional, Randall E. Auxier, cuya visión de la obra de Rorty podría deslegitimar la interpretación deconstructiva de la misma que yo acabo de proponer. Porque la deconstrucción no parece avenirse bien con la imagen de humanista *prudente* que Randall E. Auxier le atribuye, para diferenciarlo de los humanistas *elocuentes*, que sitúa en el estoicismo antiguo, y de los humanistas *sabios* propios de la ilustración moderna.

En principio, palabras como “humanista” y “humanismo” están entre las que Derrida comparaba con una moneda antigua, gastada por el uso y el abuso, y hasta fuera de la circulación, al ser sustituida hoy por otras como “posthumanismo”, “posthumano” y “posthumanidad”. Léxico que comenzó siendo ontológico con Heidegger y hoy se ha situado entre la información genética y la euro-computacional.⁵⁵ Pero la cuestión en la que me quiero centrar es esta otra. ¿Se puede considerar “prudente” a Rorty cuando practica la deconstrucción sobre la filosofía tradicional, antigua, moderna y neomoderna, con la que se siguen identificando tantos profesionales del ramo, defensores acérrimos de categorías que Rorty deconstruye? Habermas, por ejemplo, siendo crítico, como él, con la razón kantiana, la recupera redefiniéndola en términos comunicativos o pragmáticos, neomodernos y dudosamente postmetafísicos. Desde esa posición acusa sin paliativos a la filosofía postmoderna -Rorty incluido- a la que considera heredera de Nietzsche, de que sus textos «no pueden clasificarse unívocamente ni como filosofía o ciencia, ni como teoría moral y jurídica, ni como literatura y arte»⁵⁶. Las identidades de unas y otras y las fronteras conceptuales que las delimitaban habrían quedado eliminadas por la dialéctica negativa, la genealogía y la deconstrucción. ¿Es, pues, prudente la deconstrucción?

Todo depende de quién juzga la prudencia o la imprudencia de *otro* y desde dónde. Rorty, por ejemplo, juzga la adhesión de Habermas a la categoría de validez universal, en torno a la que gira toda su obra, como inaceptable lo cual puede ser considerado imprudente, aun compartiendo ambos una visión pragmática y postmetafísica del lenguaje. Pero Rorty no puede por menos de considerar imprudente el giro trascendental kantiano que Habermas imprime al pragmatismo. Puede recurrir a la autoridad de Peirce, el fundador del pragmatismo, para defender su pragmatismo retranscendentalizado, pero Rorty puede poner de su lado a pragmatistas clásicos como James y Dewey y postclásicos como Brandom. Y la pregunta es: ¿quién ostenta la autoridad o representa el tribunal de apelación para decidir cuál es el pragmatismo “autorizado” y cuál el “desautorizado”? Parece que nadie. Lo cual nos devuelve a la visión de Bernstein según la cual el pragmatismo no tiene una identidad

⁵⁴ Op. cit., p. 20.

⁵⁵ Véase Sloterdijk, P. (2000). *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela, p. 39. Desde entonces la bibliografía sobre el posthumanismo y el transhumanismo ha proliferado en la perspectiva de una *posthumanidad* que sería evolutivamente superior a la humanidad. La bibliografía es abundante.

⁵⁶ Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus. p. 397.

única, susceptible de una narrativa única, autorizada (¿por Habermas?) y autoritaria, sino que consiste en narrativas diversas y críticas entre sí. De lo que se sigue el raro efecto de deconstruir la imagen de un pragmatismo “autorizado” y sugerir la de un pragmatismo prudente, que se cuida de no caer en la imprudencia del autoritarismo.

Paralelamente, no parece haber ningún significado neutral o imparcial del par prudencia/imprudencia, dotado de validez y obligación universales y universalmente aceptado. Entre otras cosas porque Aristóteles se refiere a la prudencia como que «parece propio del hombre prudente el poder discurrir bien sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo»⁵⁷, lo que la priva de cualquier perspectiva transindividual. Y esto acaba favoreciendo la posición de Rorty, pues la elección entre una opción como la suya y otra como la Habermas, es un asunto individual, contingente no racionalmente necesario.

Para Randall E. Auxier, el humanismo aparece en momentos en que la especie humana está impresionada por sí misma, fascinada por sus propias obras hasta el punto de aspirar a una autoridad *autosatisfecha* que nos obliga a encubrir los profundos fracasos de nuestra naturaleza –“nuestra crueldad, nuestra codicia, nuestra violencia, y nuestra tendencia a la autodecepción”–. En estas situaciones, el humanismo aparece como una llamada a la cautela y a la precaución, «recordándonos que no somos dioses, que no somos tan sabios, y que no estamos siendo honestos con nosotros mismos. Sin que importe que este “nosotros” se refiera a una nación poderosa o a un club académico»⁵⁸.

En tales contextos, el humanismo no es bienvenido y mucho menos el humanismo prudente. Sin embargo, ante las pretensiones de una humanidad desmesurada o desmedida, que fantasea consigo misma más allá de sí misma –actualmente con “su” propia posthumanidad– el humanismo pragmatista apuesta por la prudencia de seguir la conversación a ver qué pasa, no sin una cierta esperanza que, para Rorty, se concreta en la utopía democrático-liberal ya en marcha. Si tuviera que sintetizar esta apuesta por la prudencia humanista en algo concreto, apostaría por la sustitución sistemática de la categoría de *autoridad absoluta y necesaria*, predemocrática y antidemocrática, en cuestiones filosóficas –epistemológicas, morales y políticas– por la *autoridad relativa y contingente* de una democracia radical. Por su estructura conversacional, dialógica o intercomunicativa en esas mismas cuestiones filosóficas. Me parece que este es el significado de palabras como *pragmática* y *pragmatismo*, que materializan el último gran impulso histórico que ha experimentado la filosofía desde finales del siglo XIX, y que aun representa su vanguardia teórica, cultural, política y ética.

El problema es que la autoridad absoluta y necesaria aún pervive en el *imaginario patriarcal inconsciente*, reproducido y distribuido hoy, en parte, por las facultades de filosofía y teología y, sobre todo, por la publicidad economicista global que

⁵⁷ Aristóteles (2014). *Ética a Nicómaco*, Libro VI, cap. 5, 1140 a/1140 b., traducción de María Araujo y Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y constitucionales, p. 92. La reflexión del autor griego sobre la prudencia es más extensa, pero la visión expuesta en esta cita no cambia sustancialmente.

⁵⁸ Auxier, R. E. Prefacio A O. C., pp. 9-10. Un ejemplo de imprudencia posthumanista y transhumanista, a cargo de una humanidad que se “excede” a sí misma, puede verse en Dery, M. (1995), *Velocidad de escape. La cibercultura en el final de siglo*. Madrid: Siruela. Escrito desde un punto de vista radicalmente crítico.

constituye el espacio conversacional (Ϸ) dominante y, por lo tanto, la que hoy gobierna la ciudad global.⁵⁹ Habrá quien argumente que ese espacio está contrarrestado por el de las redes sociales, el más democrático de la historia de la humanidad. Pero hay una respuesta fácil: “la red de redes” forma parte del espacio publicitario global y los códigos conversacionales de esas redes –Facebook, Twitter, etc.– han sido diseñados e impuestos por las mismas corporaciones patriarcales que controlan la construcción y difusión de los mensajes publicitarios.

Pero este debate excede los confines de las conversaciones rortyanas, aunque en uno de sus últimos libros Rorty llega a imaginar una federación entre Europa y los Estados Unidos que se podría convertir en «un gobierno que fuera tan global como es hoy la economía»⁶⁰, en la senda de su utopía democrática entre liberal y socialdemócrata. Pero en el contexto de las dos crisis globales, la económica y la militar, surgidas después de la muerte de Rorty y generadas en los EEUU, y con malas consecuencias para Europa, la satisfacción del buen deseo de Rorty (si es que lo era) queda suspendida *sine die*.

BIBLIOGRAFÍA

- Hans, A. (1978). *Ética y metaética*. Valencia: Ed. Revista Teorema.
- Apel, H. O. (1986). La Transformación de la filosofía II. El a priori de la comunidad de comunicación, *De Kant a Peirce: la transformación semiótica de la filosofía trascendental*. Madrid: Taurus.
- Aristóteles (1967). *Obras Completas, Ética a Nicómaco*. Madrid: Aguilar.
- Auxier E. R. y Han Lewis, E. (2010). *The Philosophy of Richard Rorty*. Chicago: Ed. Open Court.
- Azaovagh de la Rosa, A. (2016). *Judith Butler: ética, violencia y precariedad*. Universidad de La Laguna: Tesis Doctoral inédita.
- Bello Reguera, G. (1992). Richard Rorty, democracia y filosofía, entrevista con Richard Rorty, *Claves de la razón práctica*, 20. Madrid.
- (1997). *La construcción ética del otro*. Oviedo: Ed. Nóbél.
- (2010). *Jacques Derrida: metaética deconstructiva y ética de la hospitalidad*., Domingo Fernández Agis y Ángela Sierra González, eds., *Aproximaciones a la filosofía francesa contemporánea*. Barcelona: Ed. Leartes.
- Bernstein, R. J. (1992). *The New Constellation. The Ethical/Political Horizons of Modernity/Postmodernity*. Cambridge, Mass: Ed. Polity Press.
- (1995). American Pragmatism. The Conflict of Narratives, seguido de “Response of Richard Rorty”, en Saatkamp, Herman.
- Brandom, R. (2000). *Rorty and His Critics*. Nueva York: Ed. Blackwell.

⁵⁹ Al respecto puede verse Quessada, D. (2006). *La era del siervo-señor: la publicidad y el control de la opinión pública*. Barcelona: Tusquets. El “siervo-señor” es la retórica que en el contexto platónico estaba en relación de dependencia respecto de la filosofía, que era vista como la dominante en el gobierno de la ciudad. Sin embargo, desde la logística informacional controlada por corporaciones capitalistas, la ciudad es gobernada por retórica publicitaria. La antigua sierva se habría convertido en la señora contemporánea.

⁶⁰ Rorty, R. *FNP*, p. 17.

- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Dery, M. (1995). *Velocidad de escape. La cibercultura en el final de siglo*. Madrid: Ed. Siruela.
- Mouffe, Chantal, (Comp.), (1998), *Deconstrucción y pragmatismo*. Barcelona: Ed. Paidós.
- Fenstein, Mathew (2001), Pragmatism, Irony and Liberalism, en Feinstein, Mathew y Thomsom, Simon, *Richard Rorty. Critical Dialogues*. Cambridge: Ed. Polity Press.
- Fenstein, M. y Thomsom, S. (2001). *Richard Rorty. Critical Dialogues*. Cambridge: Ed. Polity Press.
- Goux, J. J. (1973). *Freud, Marx. Economie et symbolique*. París: Ed. Seuil.
- (1978). *Les iconoclastes*, Ed. Seuil, París.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Ed. Taurus.
- Janack, M. (2010). *Feminists Interpretations of Richard Rorty*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Langsdorf, L. y Smith, A. R. (1995). *Recovering Pragmatic Voice. The Classical Tradition, Rorty and the Philosophy of Communication*. New York: State University of New York Press.
- MacIntyre, A. (1989). *Tras la virtud*. Barcelona: Ed. Crítica.
- Melkonian, M. (1999). *Richard Rorty's Politics. Liberalism at the end of American Century*. Amherst, Nueva York: Ed. Humanity Books.
- Presnell, M. (1995). Icons, Fragments and Ironists: Richard Rorty and the Contemporary Rhetorical Criticism.
- Quessada, D. (2006). *La era del siervo-señor. La publicidad y el control de la opinión pública*. Barcelona: Tusquets.
- Rodríguez Espinosa, G. (2003). *Consecuencias del neopragmatismo. El espectro crítico de Richard Rorty*, Tesis Doctoral inédita, Universidad de La Laguna.
- Rorty, R. (1983). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*, Ed. Paidós, Barcelona.
- (1993). La filosofía como ciencia, como metáfora y como política, en *EHO*.
- (1996). Pragmatismo, relativismo e irracionalismo, en *CP*.
- (1996). *Consecuencias del pragmatismo*, Ed. Tecnos, Madrid.
- (1996). Fisicalismo no reductivo, en *ORV*.
- (1996). *Objetividad, relativismo y verdad. Estudios filosóficos, 1*, Ed. Paidós, Barcelona.
- (1999). *Forjar nuestro país*. Ed. Paidós, Barcelona.
- (2000). *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Barcelona: Ariel.
- (2000). Feminismo y pragmatismo, en *VP*.
- (2000). *Verdad y progreso. Estudios filosóficos 3*. Barcelona: Paidós.
- (2005). *Cuidar la libertad*, entrevistas reunidas por Eduardo Mendieta. Madrid: Trotta.
- (2009). *Ética para laicos*. Madrid: Katz.
- (2010). *La filosofía como política cultural. Estudios filosóficos, 4*. Barcelona: Paidós.

- Saatkamp, H. J. (1995). *Rorty & Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*.
Nashville/Londres: Vanderbilt University Press.
Stevenson, C. (1971), *Ética y lenguaje*. Buenos Aires: Paidós.

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE RORTY

- FEN, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*.
CIS, *Contingencia, ironía y solidaridad*.
CP, *Consecuencias del pragmatismo*.
ORV, *Objetividad, relativismo y verdad. Estudios filosóficos 1*.
EHO, *Ensayos sobre Heidegger y otros filósofos contemporáneos. Estudios filosóficos 2*.
VP, *Verdad y progreso. Estudios filosóficos 3*.
FPC, *La filosofía como política cultural. Estudios filosóficos, 4*.
CL, *Cuidar la libertad*.
FNP, *Forjar nuestro país*.