

PRAGMATISMO Y CULTURA

Roberto Sánchez Benítez
Universidad Michoacana, México

“... El “mundo verdadero” —una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, —una Idea que se ha vuelto inútil, superflua, por consiguiente una Idea refutada: ¡eliminémosla!...”
Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*

Introducción

El pragmatismo de Richard Rorty se encuentra referido, en primer lugar, a cierto antiesencialismo que afecta a nociones como “verdad”, “conocimiento”, “lenguaje”, “moralidad”, entre otras. Un segundo aspecto se define por la afirmación de que no existe diferencia entre lo que es y debe ser, de manera que toda investigación, sea científica o moral, sigue las pautas de una deliberación entorno a las ventajas relativas de alternativas concretas, es decir, que el pragmatismo señala que la investigación tiene sus límites generales en implicaciones deducibles de los dictámenes de gente entendida en los asuntos. Al igual que el nihilismo, el pragmatismo se presenta como una consecuencia de la metafísica occidental, esto es, de la interpretación “técnica” del pensamiento. Aspectos como estos han permitido que el pensador norteamericano elabore consecuentemente un modelo de “agente cultural”, basado en las posibilidades de cierta crítica y de la capacidad redescriptiva del sujeto para enten-

derse a sí mismo y a los demás. Hablando de pragmatismo, nos vemos conducidos a abordar elementos de una cultura post-filosófica. Quisiéramos mostrar en lo que sigue el movimiento de tales cuestiones.

I. La filosofía de la democracia

El notable crítico norteamericano Harold Bloom ha sostenido que Rorty es el filósofo más interesante en la actualidad. Podríamos decir que es, al menos, uno de los más polémicos, a la vez que vivo ejemplo de los valores y tendencias de una cultura tardomoderna. El antifundamentalismo, antiesencialismo o antirealismo (como señala Ian Hacking) rortiano plantea el abandono del canon metafísico que va de Platón a Kant, al sostener que la verdad o la realidad no pueden permanecer al margen de prácticas sociales o políticas. Esta postura plantea que la cultura posmoderna transita de un modelo científicista a otro de carácter literario o poético donde los límites del conocimiento vienen dados por formas conversacionales o por condiciones relacionadas con la elaboración de “léxicos” últimos individuales. De esta manera, el conocimiento deja de tener relación con una esencia descrita por científicos y filósofos, para ser entendido como un derecho —según las normas de vigor—, a creer, de tal forma que permita avanzar “hacia una comprensión de la conversación como el contexto último dentro del cual se debe entender el conocimiento” (Rorty, 1995: 315). Es por ello que ha perdido sentido la pregunta de qué sea en última instancia la realidad, ya que sólo tenemos acceso a “descripciones”, “redescripciones” o “relatos” de la misma. La verdad ya no es esa clase de cosas de las que quepa esperar una teoría de interés filosófico. Según Rorty, lo que impide establecer un juicio universal o determinante sobre la verdad (el “ojo de Dios”) es la sospecha de que las cosas bien pudieran ser de otra manera. No es que el pragmatismo pretenda rechazar simplemente la existencia de la verdad o bondad, o de abogar por un relativismo o subjetivismo, sino que considera que sólo “hay que cambiar de tema”, si es que queremos seguir aportando soluciones a los problemas humanos y dado que las cuestiones tal como han sido heredadas no conducen a ningún lugar.

Rorty no sólo se apoya en la tradición especulativa más característica de la cultura norteamericana, Charles S. Peirce, William James o John Dewey, sino en el debate positivista-analítico representado por un Quine o Davidson (sobre todo en lo relativo al papel del lenguaje en el conocimiento), así como por tendencias innovadoras del siglo

XX: Nietzsche, Heidegger, Sartre (la condición ética “metaestable”), Derrida, y otras de carácter literario como Dickens, Proust, Nabokov, Orwell, quienes constituyen finalmente su modelo de pensadores o simplemente “ironistas”. Los diversos ensayos sobre Rorty versan sobre este abanico de filiaciones.

Aún cuando el autor advierta de la inutilidad de hablar de la “verdad del pragmatismo”, no menos cierto es que podemos identificar la llamada “filosofía americana o de la democracia” a través de su carácter nominalista e historicista. Epistemológicamente, y gracias a Kant, el pragmatismo —por ejemplo en boca de Peirce—, sostiene que la verdad no es algo que consista en algún tipo de correspondencia con la realidad exterior, sino que más bien es una conclusión estable alcanzada por una comunidad interminable de investigadores. Un conocimiento teórico de lo real presupone, en principio, la convergencia de los razonamientos sintéticos de todos los miembros de una comunidad ilimitada de investigadores, tal y como lo expresa Apel en sus conclusiones sobre Pierce (Apel, 1998: 42). Dicho de otra manera, la verdad queda substituida por un método. En otro sentido —el de James o Dewey—, la verdad es algo que responde a necesidades presentes; es una “aceptabilidad garantizada” que presupone entender el lenguaje como un instrumento capaz de moldear nuestras experiencias y con el objeto de adecuarnos a ciertos fines (Hacking, 83). En Dewey encontramos además la idea de que no puede existir una cosa más razonable que otra, que la racionalidad es algo intrínseco y que es cualquier cosa en la que estemos de acuerdo, a la vez que la verdad es lo que es bueno creer. En general, se sostiene que las teorías son herramientas o mecanismos de cálculo para la organización de descripciones de fenómenos, y para hacer inferencias del pasado al futuro.

Rorty asume estos planteamientos y sostiene la necesidad de substituir la idea de “descubrimiento” por otra de “creación” o “invención”, de “logros poéticos en vez de “filosóficos”. Tal optimismo se basa simplemente en la posibilidad de concebir una cultura en la que nadie crea que contamos “en lo más profundo de nosotros mismos, con un criterio que determine si estamos en contacto con la realidad o no lo estamos, si obramos en poder de la Verdad” (1996: 51). En pocas palabras, no habría ninguna parcela de la cultura que pudiera fungir como modelo y fin de otras, o que detentara un acceso privilegiado a la naturaleza última de la realidad. La tarea de investigación de la verdad (conocimiento verdadero) quedaría reemplazada por otra en la que se llevarían a cabo “redescripciones” interminables sobre nosotros, la cultura, la historia y la naturaleza. Volver a contar la historia que hemos creído tener; volver a elaborar ideas de nosotros mismos con vistas a formular lo que nos ha tocado vivir, y poder seguir man-

teniendo esperanzas de carácter social. Se trata de contrastar entre sí vocabularios y formas culturales de tal manera que se traigan a escena nuevos y mejores modos de hablar y actuar —que no son mejores ateniéndonos a un canon previamente conocido, sino por cuanto llegan a parecernos indudablemente mejores que sus predecesores—.

Los pragmatistas consideran que la realidad no tiene esencias, es decir, que no tiene una naturaleza intrínseca que ciertas disciplinas especiales, superiores a otras, debieran conocer. Es por ello que consideran que tradiciones como la platónica han dejado de tener sentido, ya que no es posible referir el conocimiento a un “más allá” de lo humano, a un plano trascendente que pudiera funcionar como referente incuestionable, sino que se trata más bien de ver cómo las cosas se relacionan entre sí, cómo es posible utilizar diversos tipos de “descripciones” que permitan resolver problemas humanos. Para los “antilogocéntricos” —a los que pertenecen los pragmáticos—, la verdad es más bien cuestión de relacionar pensamientos o signos entre sí; es una creación humana, no algo que exista fuera del hombre o del mundo. Es suficiente con constatar que sin juicios, sin proposiciones —que son hechos humanos—, la verdad no existiría; es un hecho lingüístico, tal y como pudo entenderlo Nietzsche, en una definición que entusiasma a Rorty: la verdad como “móvil ejército de metáforas”.

El pragmatismo entonces pretende suprimir las distinciones que han alimentado a la tradición metafísica de occidente, tales como “esencia” y “aparición”, “sujeto” y “objeto”, “necesario” y “contingente”. Frente a ello coloca la existencia de léxicos alternativos cuya única forma de ser evaluados es a través de la utilidad o éxito que tuvieran para garantizar una calidad de vida superior o la felicidad, hacia la cual habría que supeditar la búsqueda de la verdad. De hecho, nos instalamos en el pragmatismo cuando advertimos que una teoría de la verdad como coherencia debe ser una teoría sobre la armonía no sólo de las creencias, sino más bien de las creencias y *los deseos* (1993: 53). Del lado de Bacon, Rorty sostendrá que la función de la investigación es “aliviar y beneficiar la situación de los hombres”; hacernos más felices permitiéndonos afrontar con más éxito el entorno físico y la convivencia (1993: 49). Antes que desear encontrar los contenidos de la verdad, habría que preguntar más bien que es lo que se persigue con la “creencia” en ella, es decir, qué sentido tiene o que se espera de la misma.

II. Metáfora y conocimiento

“...El filósofo no busca la verdad
busca humanizar el universo;
es tomando conciencia de sí que
busca comprender el mundo...”

Nietzsche

El pragmatismo considera que no existe diferencia epistemológica alguna entre lo que es y la verdad de lo que debe ser, como tampoco existe diferencia metafísica alguna entre hechos y valores, ni diferencia metodológica entre moralidad y ciencia. Ello es así dado que en ninguno de estos aspectos podemos prescindir de la deliberación. En un aspecto que suscribe Rorty de manera especial, tendríamos que el único límite que una investigación podría enfrentar no deriva de la naturaleza de los objetos, de la conciencia o el lenguaje, sino de las implicaciones que tienen las consideraciones de los demás. Rorty no reconoce otro punto de partida para el conocimiento que el legado de nuestros ancestros, así como el diálogo constante que se establece con los contemporáneos. Este es el planteamiento que le permite hablar de comunidades humanas, epocales y plurales que buscan una mayor integración con su historia y su tiempo presente. Pero también le ofrece una idea del grado hasta cierto punto arbitrario y contingente con el que cada generación de científicos o intelectuales reinicia una conversación o diálogo que busca legitimarse y, por tanto, de sus razones para actuar. Será “verdadero” o “bueno” lo que resulte de la libre discusión, lo que pueda ser justificado ante una comunidad que comparte el mismo léxico. En este sentido, la única fundamentación general del criterio de verdad sólo podrá ser establecida en una comunicación sin distorsiones —como lo sostiene Habermas—, que existe cuando se tienen instituciones políticas democráticas y cuando existen condiciones para que funcionen. Estamos entonces en la confrontación del modelo de Kant (jerarquía vertical de la verdad entre la representación y lo representado) con el hegeliano (modelo horizontal entre reinterpretaciones que culminan:

reinterpretaciones “que nuestros predecesores hicieron de la reinterpretación que dieron sus predecesores y así sucesivamente” (Rorty, 1996: 161)¹.

Sin duda que el narrativismo de Rorty constituye uno de los aspectos más polémicos de su pragmatismo. Si no se trata de continuar en la búsqueda de esencias, entendidas como verdades últimas de la naturaleza y las cosas, de conocimientos que se encuentren en situación más privilegiada que otros para explicar los fenómenos, entonces todo será cuestión de “lenguajes” diversos o “léxicos” alternos que será utilizados para “redescribir” la realidad, como hemos señalado. Un “léxico último” es el conjunto de palabras empleadas para justificar acciones, creencias, la vida en general o con las cuales formulamos las dudas más profundas sobre nosotros mismos, así como nuestras esperanzas. Es “último” en el sentido de que si se proyecta alguna duda sobre el mismo, la respuesta no podría salirse de cierto círculo argumentativo que ya lo propusiera. Adicionalmente, el léxico representa el punto más alejado al que se puede ir con el lenguaje, ya que más allá de él estaría “la estéril pasividad o el expediente de la fuerza” (Rorty, 1991:91). Con las palabras podemos narrar prospectiva o retrospectivamente la historia de nuestra vida. Sólo una idea de verdad vinculada a lo anterior puede tener sentido para el pragmático. En ella quisiera ver incorporado a un número mayor de “dialogantes” de una comunidad democrática liberal. El léxico más adecuado para esta verdad sólo puede girar entorno a nociones como metáfora o a la idea de “creación de sí mismo”. Rorty sostiene que habría que describir el liberalismo como la esperanza de que la cultura en su conjunto puede ser “poetizada”, y no como la esperanza de la Ilustración de que se la pueda “racionalizar” o tomar “científica”. Llevar a cabo algo así como la “retórica del liberalismo”. De ahí que el autor sea tajante al sostener que se sirve mal a la sociedad liberal al pretender dotarla de “fundamentos filo-

¹ Resulta inevitable en este momento hacer una breve alusión a Apel y su teoría consensual de la verdad que, de cualquier manera no pareciera importarle mucho a Rorty. Esta teoría sostiene que la relación entre sujeto y objeto no se produce si antes no se plantea la de entre sujetos en la cual deban entenderse, es decir, sin una relación hermenéutica además de otra de tipo ético, urgida por un principio ético. Cualquier pretensión válida de conocimiento implica la necesidad de una capacidad de consenso: “el conocimiento de algo como algo tiene que ser *a priori* público, es decir, tiene que estar *impregnado de lenguaje*” (Apel, 1998:137). Adela Cortina ha señalado las diferencias entre esta posición y la rortiana. Rorty no quiere saber nada de “fundamentación”, como hemos insistido, ni de ninguna clase de trascendentalismo, a la vez que reconoce cualquier tradición como ambiente de interlocución. Apel sólo reconoce a seres dotados de “competencia comunicativa”. A esta diferencia habría que agregar que, para Apel, cualquier teoría de la verdad supone el criterio realista de la misma, es decir, como correspondencia ya que, al menos, reconoce el error en la realidad.

sóficos”, ya que esto presupone un orden natural de temas y argumentos que es anterior a la confrontación entre los viejos y nuevos léxico, además de que anula sus resultados.

Si toda la historia de la metafísica occidental no ha sido sino una manera de decirnos algo que hemos creído indispensable de la condición humana, Rorty considera que debemos poner en juego el vocabulario que mejor nos ayude a enfrentar la realidad, venga de donde venga, se constituya como se constituya. Se trata de cambiar nuestra manera de hablar, de referirnos a nosotros mismos, ya que ello implica un cambio en lo que queremos hacer y sobre lo que pensamos que somos. Esto querrá decir consecuentemente que el lenguaje es algo más que un simple medio que se interpone entre nosotros y las cosas, y que el poeta detenta, de algún modo, un privilegio: “Una percepción de la historia humana como la historia de las metáforas sucesivas nos permitiría concebir al poeta, en el sentido genérico de hacer nuevas palabras, como el formador de nuevos lenguajes, como la vanguardia de la especie” (Rorty, 1991: 40). La metáfora, al lado de la percepción e inferencia, es también fuente de creencias y deseos. Pensar las cosas de esta manera es pensar que la verdad *ya no* está en nosotros, así como entender, con Heidegger, que los pensadores han sido “poetas del ser”, los copiadore de “ese poema que es el hombre”.

La metáfora ha sido una instancia de verdades desdeñada por la tradición en la medida en que su aceptación habría implicado poner en peligro la concepción de la filosofía como algo que culmina en la visión o *theoría*. La metáfora dice que no siempre el conocimiento es reconocimiento, que no siempre la adquisición de la verdad es cuestión de encajar datos en un esquema preestablecido. La metáfora es “por así decirlo, una voz fuera del espacio lógico, en vez de un relleno empírico de una parte de ese espacio, o una clarificación lógico-filosófica de la estructura de ese espacio” (Rorty, 1993: 30). Supone siempre lo no presente, lo que puede emerger a partir de relaciones distantes y equívocas. Una metáfora será siempre un encuentro de lo dicho con el silencio; emergencia de lo ausente en lo presente; creación renovada del lenguaje; presencia de mundos que no han sido explorados todavía.

Técnicamente, la metáfora es una figura de sentido a través de la cual se acrecienta el valor de las palabras, su claridad, novedad o frescura (Reboul; 120). Es una relación de comparación entre términos heterogéneos de forma que los aproxima. Desde el punto de vista aristotélico es reductora en el sentido de destacar lo común o semejante y de enmascarar las diferencias. Su aspecto innovador puede entenderse en el hecho de crear tensión entre los términos vinculados a través de la violación de códigos lin-

guísticos. Reducción (si hablamos de términos como de cosas), pero a la vez semántica creativa en el interior de la frase como un todo: síntesis de lo heterogéneo. La teoría de la polisemia es la que funge como una excelente introducción a la teoría de la metáfora: ésta no es más que un significado naciente cuyo “poder” sólo puede ser aprehendido en el trabajo poético entendido como un todo (Ricoeur, 1994:164).

En suma, la metáfora puede redituvar mayores beneficios sociales a una democracia liberal ya que ayuda a vivir a los ciudadanos con la idea de que todavía no se cuenta con un lenguaje cientista “adecuado” o “seguro” para comprender la naturaleza, la sociedad o el bien. Esto es, siempre necesitaremos de nuevos términos para expresar nuestras condiciones y esperanzas, nuevos espacios lógicos, nuevas jergas; nunca habrá un reposo final para el pensamiento, ni una filosofía social que sea una *streng*e *Wissenschaft*. Más allá de las palabras que cotidianamente utilizamos, del mundo que cotidianamente dibujan, existe el silencio de otras que no pronunciamos, igualmente importantes.

Al intentar concebir la historia de las ciencias, la filosofía, las artes o del sentido moral como historia de la metáfora se estarían eludiendo imágenes de la mente o del lenguaje como cosas que se tornan más aptas para representar sentidos trascendentes a la realidad o que la naturaleza hubiera predestinado de manera muy singular. Hay que concebir al propio lenguaje, la conciencia, la moralidad y las esperanzas como productos contingentes, como literalización de lo que una vez fueron metáforas accidentalmente producidas, lo cual permite que adoptemos “una identidad que le convierte a uno en persona apta para ser ciudadano de un Estado idealmente liberal”. En este panorama se entiende a su vez que antes de que el “yo” interprete, es más bien construido dentro de las diversas interpretaciones y a propósito de ellas. El sujeto es un acontecimiento de la comprensión; en cierto sentido, conocer ha sido inventarse. Es por ello que la idea nietzscheana de “creación de sí mismo” se muestra solidaria de la sustitución de la idea realista y objetivista de la verdad, así como de la referida historia de las metáforas. En ello estaría de acuerdo —admirable coincidencia contemporánea—, la pensadora malagueña María Zambrano².

Tal es la tarea que el autor de **Contingencia, ironía y solidaridad** (1989) le encarga al “teórico ironista”, cuyo rasgo fundamental consiste precisamente en una cierta actitud hacia los discursos de la tradición. Antes que querer encontrar una unidad perfilada en la heterogeneidad y multiplicidad de las apariencias, a este nuevo “pensador” posmetafísico le compete una labor de crítica literaria de lo que los metafísicos han hecho, con el fin de liberarse de dicha tradición y poder formular nuevos léxicos perso-

nales últimos. No se trata de volver a plantear métodos de conocimiento, ni fundamentos que sirvan como plataforma para toda averiguación de la realidad, como tampoco de ofrecer más explicaciones razonadas de lo que acaece a partir de supuestos ahistóricos o trans-humanos, sino de pretender conseguir una “autonomía” descriptiva tanto de los que nos rodean, como de uno mismo. Liberarse de las contingencias heredadas y producir las propias; liberarse del “imperio de un viejo léxico último” y modelarse uno que sea *enteramente propio*. Los ironistas “teóricos” han establecido, en el caso límite que representan, el agotamiento de la tradición y la necesidad de crearse nuevas condiciones descriptivas en el perfeccionamiento de sí mismos. Sintieron la necesidad de elaborar algo totalmente distinto, inconmensurable con el pasado. Tal sería el caso de Nietzsche, en quien Rorty ve a la vida humana intentando liberarse del pasado a partir de su redescrición, remontando a cierto origen las causas de su propio ser, además de que habría enseñado la forma de poner de manifiesto la finitud dando muestras, al mismo tiempo, del conocimiento de la propia finitud. Como se sabe, Nietzsche concibió al individuo como una “línea” en la cual se resume toda la vida anterior, además de que la historia personal de cada uno no sería tan sólo eso; “siempre me parece que soy una colectividad a la cual dirijo exortaciones graves, familiares y consoladoras”. En este sentido, “otorgarse” una personalidad no podía consistir sino en resolver cuestiones como “¿Quiere uno simplificar o diversificar? ¿Quiere uno volverse más feliz o más indiferente a la bondad y la maldad? ¿Quiere uno volverse más satisfecho de sí mismo o más exigente y despiadado? ¿Quiere uno volverse más tierno, indulgente, más o humano o ‘inhumano’?” (Nietzsche, 1995:391).

Heidegger, al lado de Cervantes, Hegel, Dickens, Proust, Orwel, Nabokov, Kundera, completan la lista de estas figuras de “ironistas” antimetafísicos en las que Rorty se ha detenido y donde ha encontrado la existencia de léxicos alternativos que no pretenden reducir la complejidad de la experiencia y expresión humanas a ciertas concepciones del sujeto, la mente, el lenguaje o la realidad, a la vez que han sido propuestos como forma de libertad y afirmación de la contingencia³. Ello se preocuparon más por el modo “en que se presentaban ante sí mismos y no por el modo en que se presentaban ante el universo” (Rorty, 1991:117). Fueron “creadores de sí mismos”, esto es, se dieron la posibilidad de reordenar su pasado —las pequeñas cosas de las que está hecha la vida—, mediante una redescrición. Su forma preferida de argumentación no pudo haber sido la lógica deductiva o inferencial, sino una especie de dialéctica al estilo hegeliano que considera que la unidad de persuasión es el léxico antes que la proposi-

ción, la redescipción y no la inferencia. Dialéctica que es confrontación de léxicos y que, por lo tanto, es más bien una técnica literaria de “producir cambios sorprendentes de configuración mediante transiciones suaves y rápidas de una terminología a otra” (Rorty, 1991: 96). Así, los ironistas se especializan en redescibir grupos de objetos o de acontecimientos en una jerga formada en parte por neologismos y con la esperanza de que puedan ser adoptados y difundidos por la gente. Siempre viven con la sospecha de que fueron iniciados en “la tribu errónea”, de que aprendieron el juego de lenguaje equivocado.

En este sentido, la literatura o escritura es entendida no sólo como creación de obras que disienten de las interpretaciones comunes de los fenómenos, o que al menos plantean la relatividad de todas, sino a su vez como creación de individualidades, de sujetos —autor o lector—, que sólo lo son en tanto acción de dichas obras, cuya finalidad no podría ser otra que lograr el mejor “yo” que se pudiera. En el caso de Heidegger, su búsqueda fue más radical, ya que debió formular un léxico que se consumiera a sí mismo y que continuamente se renovara; palabras que pusieran de manifiesto que no son representaciones de una esencia real, o caminos para ponerse en contacto con un poder superior; palabras que no son instrumentos de poder (Rorty, 1991: 133). Sin embargo, y esta es una cuestión capital en Rorty, a pesar de que Heidegger resulte ser una de las “experiencias que tenemos que aceptar, redescibir y entretejer con el resto de nuestras experiencias a fin de lograr éxito en nuestros propios proyectos de auto-creación” —sostiene Rorty—, no menos cierto es que no tiene utilidad pública general, lo que demuestra los términos de una cultura que ha escindido lo privado y lo público y de que “la resolución de las dudas acerca del léxico final de uno no mantiene ninguna relación especial con los intentos de salvar a las demás personas del dolor y de la humillación” (Rorty, 1991: 139). Lo que hagamos en el sentido del “perfeccionamiento” individual o “creación de sí mismo” no tiene entonces forzosamente que ver con la política o el interés público general, el cual puede seguirse manteniendo con las referencias y léxicos que actualmente ostenta.

III. Hacia una cultura poetizada

“... El estudio literario nos ayuda a percibir que la verdad literal y objetiva del presente no es más que el féretro de la metáfora de ayer...”

Richard Rorty

Como vemos, el pragmatismo ha sostenido que al no existir un criterio de verdad sustentado en la correspondencia o adecuación del sujeto con la realidad, es posible que existan otras maneras de comprender la verdad en donde, por ejemplo, la metáfora, las ficciones y la voluntad de creación o perfeccionamiento de sí mismo —a partir de la elaboración de “léxicos personales últimos”—, desempeñen un mejor papel en las aspiraciones, deseos, esperanzas y sentido comunitario de quienes viven en sociedades liberales democráticas. La literatura viene a formar parte entonces de la tarea de asignar nuevos orígenes a nuestras causas o motivos de acción, así como a restaurar al devenir su inocencia, esto es, su contingencia y libertad.

Si bien Rorty está de acuerdo con destacados pensadores de la teoría crítica norteamericana, como Paul de Man, en el sentido de que la literatura manifiesta una insatisfacción permanente de la condición humana, se separa de este punto de vista al no aceptar las conclusiones al estilo de Sartre, en donde tal insatisfacción sólo puede condenarnos a la “nada” o vacío. Rorty cree, por el contrario, que a lo que nos conduce dicha situación —y que la literatura manifiesta por doquier—, es más bien a una serie de alternativas y al hecho de que la literatura pone en evidencia la posibilidad de descripciones equivalentes para los fenómenos. A esto habría que agregar su permanente rechazo a “reificar” a la literatura, es decir, a pensar que podría ser el género agraciado al ocupar el espacio que dejaran la Ciencia, la Tecnología o la Religión, y que además estuviera favorecido por determinadas formas políticas, como por ejemplo la democracia (de cualquier manera, lo que la literatura plantea satisface condiciones del espíritu democrático). No habría ninguna relación implicativa entre ser literato, profesor o crítico literario y cierto desempeño público garantizado por un régimen democrático. Un culto desmedido a la literatura podría acarrear una ideología que podría ir en contra suya. Esta advertencia la podemos entender mejor si reparamos en que lo que Rorty

desea es que exista una pluralidad de opciones culturales sin ninguna disciplina o práctica central privilegiada, como hemos señalado.

Una cultura poética es una cultura post-Filosófica en el sentido de superar la tradición idealístico-trascendental y, por ello, garantizar condiciones más reales para una denominada "utopía liberal". Dicha cultura sería más tolerante con todas las diferencias que la nutren; estaría unificada por prácticas de comunicación y diálogo y no por la violencia, la fuerza, la intimidación o el temor; reconciliada con su pasado y presente, así como dispuesta a solucionar sus problemas con base en la utilidad y conveniencia. Aquí no tendría cabida la distinción entre verdades de "primer orden" y otras que relacionadas con lo que creemos; no habría verdades eternas y las que fueran contingentes. Ningún intelectual, llámese sacerdote, físico, poeta o filósofo creería que "contamos, en lo más profundo de nosotros mismos, con un criterio que determine si estamos en contacto con la realidad o no lo estamos, si obramos en poder de la Verdad" (Rorty, 1996:51). Más bien serían capaces de contar con un amplio criterio para estar dispuestos a manifestar su opinión sobre casi todos los temas, con la esperanza de mostrar su interrelación. Intelectuales "diletantes" (o "decadentes", según el criterio de un neoplatónico o de un positivista, los cuales añorarían la existencia de un "centro rector" eterno, o bien, el "impacto del modo de ser del mundo"⁴). En esta cultura nadie sería más "racional" que otro, ni estaría más cerca de la Verdad o la Realidad que los demás: "hombres y mujeres se sentirían abandonados a sí mismos, como seres meramente finitos, sin vínculo alguno con el Más Allá" (Rorty, 1996:58).

Cultura de una sociedad liberal curada de la necesidad de la metafísica y donde las "advertencias de 'relativismo', los interrogantes acerca de si modernamente las instituciones sociales se han vuelto cada vez más 'racionales' y las dudas acerca de si las metas (...) son 'valores morales objetivos' resultarían ser meramente bellos arcaísmos" (Rorty, 1991:64). Cultura "poetizada" antes que científica, racional o lógica, que se desembaraza del léxico de la Ilustración y en la que es posible que los ideales de la sociedad se puedan alcanzar por medio de la persuasión antes que por medio de la fuerza, por reformas antes que revoluciones, mediante el enfrentamiento de las actuales prácticas lingüísticas o de otra naturaleza con las sugerencias de nuevas prácticas.

⁴ Para Nietzsche un signo de decadencia lo constituye precisamente la división entre mundo "verdadero" y "aparente". La invención de un mundo fuera de la vida no constituye sino una de las muestras mayores de recelo hacia la vida: "tomamos *venganza* de la vida con la fantasmagoría de 'otra' vida distinta de ésta, 'mejor' que ésta" (1975:50).

En esta sociedad los héroes serían el “poeta vigoroso” y el revolucionario utópico, quienes serían capaces de encontrar metáforas como respuestas para los deseos más privados, para las fantasías y necesidades apenas sentidas por el resto de la sociedad. Sociedad y cultura, invento de poetas.

Rorty considera que, frente al filósofo, el poeta habrá de vencer en la contienda que, por cierto, Platón inaugurara al proscribir al segundo de su utopía, precisamente ahí donde los primeros estarían gobernando. Esto en la medida en que la idea de “creación de sí mismo” vencerá a la de descubrimiento o autoconocimiento. El poeta es quien se encuentra más cerca de la manera en que Heidegger pudo definir al hombre: “poema del ser”. Frente al filósofo que busca lo “inefable”, lo inmaterial, o la pureza, el asceta que busca alejarse de la “tribu” y ponerse en contacto con algo sobre-natural, único, que contrapone la teoría a la narrativa, el literato es a quien le resultaría cómico creer que un ser humano puede estar más en contacto con algo no humano que con otro ser humano, esto es, que pudiera utilizar su “propia búsqueda de lo otro inefable como excusa para ignorar las diferentes búsquedas de los demás” (Rorty, 1993: 111). Mientras el filósofo-epistemólogo sigue desempeñando el papel de supervisor cultural —tal y como Platón se lo confiriera—, papel ideal en el que pretende saber lo de todos y de todo, aún y cuando ellos mismos no lo sepan, ya que supuestamente tiene conocimiento del contexto en que se desenvuelve dicho saber, el literato-herméneuta no pretende encontrar un espacio común o “racionalidad común” idéntica en los discursos, sino más bien intenta traducirse en los mismos, adoptarlos como propios ya que no privilegia a ninguno: en lugar de buscar una falsa identidad reductora de los discursos entiendo su contingencia, el hecho azaroso de que puedan coincidir o intersectarse.

Para el literato, la búsqueda de la verdad con independencia de la felicidad, y de las formas de evitar el dolor y la humillación, resulta cómico. Para él, la existencia de diferentes puntos de vista sobre algo no significa un obstáculo en la comprensión, sino algo que remite a la misma realidad de los acontecimientos, a la forma de darse a los humanos. De ahí el carácter democrático que la novela representa en la medida en que en ella voces de diferente origen, sentido y visión, son presentadas como momento dramático o tensional de su estructura. Para Rorty una “utopía democrática” sería aquella comunidad en la que las principales virtudes intelectuales serían la curiosidad y la tolerancia, más que la búsqueda de la verdad. Ahí donde nadie se diría representante de la verdad, el ser, la historia o el pensar, sino que todos valdrían simplemente por lo que son, “habitantes iguales de un paraíso de individuos en el que todo el mundo tiene el derecho de ser entendido pero nadie tiene el derecho a dominar” (Ibid., 113)

Rorty encuentra tal espíritu rabelasiano, carnavalesco y quijotesco en las novelas, por ejemplo, de Kundera. Dickens será otro gran ejemplo de tolerancia y de la manera de asumir la incongruencia como síntoma de la deficiencia o inadecuación de nuestros actuales vocabularios de explicación y atribución.

Habría asimismo libros para volvernos menos crueles, como en el caso de Nabokov y Orwell. Obras que nos ayudarían a identificar nuestra relación con los demás y, en un caso determinado, intuir el efecto de nuestra acción sobre ellos. Rorty concede especial interés a estos ejemplos literarios en la medida en que permiten establecer una conciliación, tan difícil, entre lo que llama “ironía privada” (los deseos de perfeccionamiento individual) y “esperanza liberal” (lo que a todos concierne); conflicto al que hemos hecho referencia. Se trata de obras de ficción que revelan la ceguera de algunos ante el dolor. “Libros en los que se dramatiza el conflicto entre los deberes para consigo mismo y los deberes para con los demás” (Rorty, 1991: 160). Libros que contribuyen a reducir el dolor futuro y a ampliar la libertad. El tema de estas novelas es pues la crueldad, entendida como lo peor que puede acontecerle a un individuo. En el caso de Nabokov, nuestro autor observa el intento de crear una mitología privada acerca de artistas con imaginación los cuales nunca matarían, cuyas vidas serían una síntesis de ternura y éxtasis, candidatos para la inmortalidad literal como literaria y desconfiando plenamente de la utilización de ideas generales para la solución del bienestar general, a la vez que sabrían perfectamente que su talento no mantenía ninguna relación especial con la conmiseración y la bondad: incapaz de “crear mundos”. Así, aunque no dejara de reconocerse que el lenguaje literario es un “parásito” del común, habría un sentido de lo estéticamente útil en aquello que fuera relevante para nuestra percepción de lo que debemos hacer con nosotros mismos. Orwell, por su parte, mostrará la necesidad del “ironista” de *hablar* con otras personas, necesidad parecida a la del amor; ya que el diálogo le permite tratar las dudas que tiene sobre las determinaciones de la realidad y de sí mismo: estar en la posibilidad de hacer de sí mismo una “unidad”: “mantener en su tejido de creencias y de deseos una coherencia que les permita actuar”. El ironista es como es ya que, precisamente, la socialización no pudo apoderarse plenamente de él.

Conclusión

El pragmatismo se presenta en nuestros días como una de las tendencias más favorables a una sociedad liberal democrática, en la medida en que no pretende prescribir el conjunto de creencias, deseos y esperanzas de la misma sino que, por el contrario, las facilitaría gracias a los recursos de la metáfora, la creación de sí mismo y el establecimiento de un criterio de verdad derivado de la discusión, comunicación y la democratización de instituciones que las hagan posibles. Sin embargo, y a pesar de las implicaciones tan optimistas del pragmatismo, consideramos que no queda totalmente eliminada la duda de que un cambio de “léxico” o de historia relatada a propósito de nuestras exigencias contemporáneas pueda ser suficiente para establecer como superados los límites de la metafísica tradicional.

En esto Nietzsche seguirá teniendo razón: no habremos de dejar de creer en Dios hasta no desembarazarnos de la gramática, aun y cuando estemos necesitados de afirmar la “inocencia del devenir”, esto es, la contingencia y libertad de la existencia humana, así como de reconocer que no somos responsables de existir, de estar hechos de este u otro modo, o de encontrarnos en tales o cuales circunstancias. De cualquier manera, ha sido el pensador de Basilea, de quien se conmemora el primer centenario de su muerte, el que ha contribuido de forma decisiva en toda esta problemática, referida aquí sucintamente. “Que se es necesario, se es un fragmento de fatalidad, se forma parte del todo, se es en el todo, —no hay nada que pueda juzgar, medir, comparar, condenar nuestro ser, puesto esto significaría juzgar, medir, comparar, condenar el todo... *¡Pero no hay nada fuera del todo!*” (Nietzsche, 1975:69).

Una cultura poetizada es una cultura antiesencialista, que vela más por la creación que por el descubrimiento, que le interesa más la forma en la que son descritos los acontecimientos que querer justificar una sola perspectiva, tratando de imponerla sobre las demás. Es una cultura democrática que se pone de acuerdo en lo que hay que evitar (el dolor, la humillación), antes que discutir interminablemente sobre principios o tradiciones que resultan insuficientes para los actuales dilemas humanos. Es, por tanto, una cultura articulada sobre diferentes prácticas intelectuales, individuales, artísticas, populares, públicas, sin que ninguna de ellas esté por encima de las demás. Prácticas cuyos núcleos no son representativos de algo desconocido, sino manifestaciones de lo humano, con lo que finalmente tienen que ver. Cultura que plantea la figura del “ironista” en lugar de la intelectual casado con un lenguaje en particular, creyendo que le permite mantener una relación con las cosas como ninguno otro la pu-

diera tener. Es una cultura que no traslada los problemas hacia el pasado o el futuro, sino que atiende las condiciones contemporáneas que hacen posible una vida mejor, comprometida con valores comunitarios y que a la vez deja en entera posibilidad el que los individuos decidan para sí mismos las formas específicas de libertad y auto-perfeccionamiento. No tendríamos que estar buscando ya lo trans-humano, aquello de lo que, siendo misterioso y oscuro, dependiera sin embargo lo humano; habría más bien que dedicarse a incorporar una mayor cantidad de seres humanos a las comunidades de diálogo y entendimiento; de tomar en cuenta los intereses y aspiraciones de un número mayor de seres humanos. En suma, esta cultura sería poética ya que la literatura es la imagen que hasta el momento mejor la traduce.

Bibliografía

- . Apel, Karl-Otto, 1998, **Teoría de la verdad y ética del discurso**, (Barcelona: Paidós).
- . Cortina, Adela, 1997, **Ética aplicada y democracia radical**, (Madrid: Tecnos).
- . Hacking, Ian. 1996. **Representar e intervenir**, (México: Paidós).
- . Reboul, Olivier, 1998, **Introducao à retórica**, Sao Paulo: Martins Fontes.
- . Ricoeur, Paul, 1994, "Metaphor and the central problem of hermeneutics", **Hermeneutics & the Human Sciences**, New York: Cambridge University Press.
- . Rorty, Richard. 1996. **Consecuencias del pragmatismo**, (Madrid Tecnos).
- . ———, ———. 1995. **La filosofía y el espejo de la naturaleza**, (Madrid: Cátedra).
- . ———, ———. 1993, **Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos**, Barcelona: Paidós.
- . ———, ———. 1991, **Contingencia, ironía y solidaridad**, Barcelona: Paidós.
- . Nietzsche, Friedrich. 1995. **La voluntad de puissance**, (Francia: Gallimard, vol. II).
- . ———, ———. 1975. **Crepúsculo de los ídolos**, (Madrid: Alianza).
- . Zambrano, María, 1991, **Los bienaventurados**, (Madrid: Siruela).