Rosa M. CALCATERRA, *Filosofia della contingenza. Le
sfide di Richard Rorty*

Genova, Marietti, 2016, 212 pages

Francisco Javier Ruiz Moscardó

Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/ejpap/1387>

DOI: 10.4000/ejpap.1387

ISSN: 2036-4091

Editor

Associazione Pragma

Referencia electrónica

Francisco Javier Ruiz Moscardó, « Rosa M. CALCATERRA, *Filosofia della contingenza. Le sfide di Richard Rorty* », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* [Online], X-2 | 2018, Online since 11 January 2019, connection on 24 September 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ejpap/1387> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ejpap.1387>

Este documento fue generado automáticamente el 24 septiembre 2020.

Author retains copyright and grants the *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* right of first publication with the work simultaneously licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Rosa M. CALCATERRA, *Filosofia della contingenza. Le sfide di Richard Rorty*

Genova, Marietti, 2016, 212 pages

Francisco Javier Ruiz Moscardó

REFERENCIA

Rosa M. CALCATERRA, *Filosofia della contingenza. Le sfide di Richard Rorty*, Genova, Marietti, 2016, 212 pages

“There is nothing deep down inside us except what we have put there ourselves, no criterion that we have not created in the course of creating a practice, no standard of rationality that is not an appeal to such a criterion, no rigorous argumentation that is not obedience to our own conventions.” Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*

I. Introducción: ¿es Richard Rorty el hombre que mató a la verdad?

- 1 En el año 2003, apenas cuatro años antes de la muerte de Richard Rorty, la cadena BBC emitió un breve documental sobre su figura de título revelador: *The Man who Killed the Truth*. Ciertamente, cualquier conocedor de la obra del filósofo pragmatista coincidirá en que hay al menos un concepto de “verdad” con el que el autor de *Consequences of Pragmatism* ajustó cuentas en la mayoría de sus escritos, a saber: la verdad como *correspondencia* (y su inevitable correlato, la noción del *conocimiento como representación*). En este sentido, si hubiera que elegir un eslogan para centrar el objetivo general del profesor de Stanford, este podría ser el de *diluir la verdad en la justificación*. Desde estas

coordenadas, y por inspirarnos en el vocabulario propuesto por las autoridades del pragmatismo clásico, tendríamos *conocimiento* – si este ha de consistir en la acumulación de creencias verdaderas (adecuadamente) justificadas – cuando sendos “hábitos de acción” beneficiosos para la satisfacción de ciertos fines fuesen capaces de producir el suficiente consenso en un determinado contexto. Así, el criterio de justificación deweyano de la “warranted assertibility” ocuparía el núcleo de un conocimiento ahora alejado de toda normatividad que no emane del ámbito discursivo; y la verdad resultaría, como corolario, relativa a los preceptos y asunciones del auditorio concreto que tome parte en una conversación digna de tal nombre.

- 2 Rorty abría así de par en par, a ojos de sus críticos más feroces, las puertas de la posmodernidad y el relativismo, del *todo vale* y del constructivismo antirrealista más desenfocado, cuando no del provincialismo etnocéntrico más peligroso. Asesinando a la verdad, Rorty cometía a su vez el más imperdonable de los crímenes, aquel que acumulaba tantos agravantes que justificaba su destierro del selecto club de filósofos acreditados: renegar de la preciada capacidad normativa de la praxis filosófica para arrebatársela, como consecuencia, el lugar privilegiado que ésta había ocupado desde la Modernidad, y así degradarla sin honores a mero “género literario.” El hombre que mató la verdad se convertiría entonces en el hombre que remató a la filosofía.
- 3 Pues bien: Rosa M. Calcaterra se propone, como motivo transversal de la obra que aquí nos ocupa, conjurar esta simplificación tan manida por los críticos de nuestro filósofo, cuestionando la mayoría de tópicos que circulan sobre el mejor apologeta del (neo)pragmatismo; y esto sin caer en una hagiografía entusiasta que orille los (no pocos) excesos del filósofo neoyorkino. En lo que sigue, pues, expondremos la réplica de Calcaterra a la *vulgata* rortiana, como modo de presentar la interpretación – y, por qué no decirlo, la reivindicación – de un pensador que ha conseguido ya, pese a quien pese, introducirse en el canon académico como el filósofo más importante del último tercio del siglo XX. Pero antes, conviene realizar unas observaciones preliminares con objeto de centrar el planteamiento.

II. Sistematizando al filósofo edificante: interrogantes preliminares

- 4 Como es bien sabido, en las últimas secciones de la obra de 1979 que lanzó a Rorty al estrellato – *Philosophy and the Mirror of Nature* – nuestro autor especifica la tradición filosófica que se propone combatir con el rótulo de *systematic philosophy*, culmen de aquella *philosophy-as-discovery* que había tematizado diez años atrás en *The Linguistic Turn*. Como alternativa, la impugnación rortiana pretendía apoyarse en una concepción *edificante* de nuestra disciplina, capaz de conjugar las mejores innovaciones de tres gigantes que preconfiguraron el ansiado cambio de perspectiva: Heidegger, Wittgenstein y Dewey. Esta óptica *crítica* debía desvelar las incongruencias del proceder sistemático, a la vez que mostrar tanto la *contingencia radical* de cualquier vocabulario institucionalizado como la primacía de la *pars destruens* en un filosofar capaz de rehuir las falsas promesas de la filosofía especular.
- 5 Así las cosas, Calcaterra trata de reconstruir los pilares maestros de la propuesta rortiana asumiendo desde el inicio la siguiente paradoja: ¿cómo esbozar un retrato general, con visos de sistematicidad, de un filósofo que reniega de la capacidad

constructiva y doctrinal de la filosofía? ¿Acaso tal planteamiento no nos abocaría a considerar a Rorty como un pensador mucho más “tradicional” de lo que él mismo estaría dispuesto a admitir? ¿Habría conseguido el neopragmatismo instaurarse como el último y decisivo eslabón de una cadena que ha logrado clausurar el paradigma sistemático o, por el contrario, Rorty es simplemente un militante destacado de una tradición – llámese *hermenéutica*, *pragmatismo* o *filosofía terapéutica* – todavía rehén de un marco epistémico difícil de derribar? En último término, una exposición así ha de afrontar el conjunto típico de contradicciones y aporías que han asaltado a filósofos con similares proyectos; pues, en definitiva, ¿puede haber *crítica* sin *tesis*? ¿El relato sobre el final de los metarrelatos no deviene, a la postre, él mismo en un metarrelato de características parejas? ¿No pretende la *redescripción* rortiana de la historia de la filosofía ser más *verdadera* que los discursos contra los que pugna?

- 6 Todos estos interrogantes sustancian sutilmente la obra que aquí reseñamos. Pero de momento adelantemos simplemente que el panorama contemporáneo de estudios sobre Rorty dibuja un paisaje ambivalente: por un lado, es indudable que el interés por el neopragmatismo no ha dejado de crecer, y poco a poco van imponiéndose lecturas que rehuyen la frecuente interpretación de nuestro autor como un charlatán posmoderno defensor del relativismo más inconsistente; sin embargo, este aumento de bibliografía revela a su vez la magnitud de un cierto fracaso, pues sin duda las tesis rortianas se dejan reconstruir y traducir en los términos habituales de las contiendas epistemológicas, prueba de que el “cambio de léxico último” perseguido por Rorty queda todavía lejos. En síntesis, del hecho de que se pueda *sistematizar al filósofo edificante* – imputándole una suerte de teoría (contextualista y conversacional) del “conocimiento,” una concepción (consensual o redundante) de la “verdad” y un enfoque (ético-narrativo) de la “racionalidad” y de la identidad personal – se puede deducir que nuestro autor ha muerto de éxito: su consagración académica como “filósofo profesional,” incluso como padre putativo del “pragmatismo lingüístico,” puede ser la confirmación de que los *martillazos* rortianos apenas han abierto grietas en el sólido muro de la filosofía sistemática. Pues, en pocas palabras, lo último que habría deseado *el hombre que mató a la verdad* es permanecer en la posteridad como un capítulo más de la historia de la teoría del conocimiento. Y sospechamos que ese es, en estos momentos, el lugar que le está reservando el paso del tiempo. ¡Amarga victoria!
- 7 Sea como fuere, el hecho es que Rosa M. Calcaterra se suma en su *Filosofía della contingenza* a lo que podríamos denominar la “interpretación moderada” de nuestro autor, visto ahora como un filósofo que participó (si bien de forma original y provocativa) en debates clásicos sobre problemas tradicionales de un modo menos excéntrico de lo que sus críticos sugieren. Con todo, hemos de notar que convertir el neopragmatismo en *otra* escuela de pensamiento que añadir a las ya establecidas, y reintroducir a Rorty en las coordenadas de las discusiones epistemológicas acostumbradas, da cuenta de la desactivación del adversario por la vía de la integración, y en cierto sentido confirma la falta de continuidad del programa de máximos rortiano. El modo como la filósofa italiana desarrolla estas cuestiones, junto con las líneas maestras del mapa que traza para orientarnos por los recovecos del *corpus* rortiano, será aquello que intentaremos exponer sumariamente en las páginas venideras.

III. ¿El hombre que pudo reinar?

- 8 Matizado el punto de partida y el contexto general en el que cabe enmarcar la obra de la escritora italiana, conviene ahora presentar los *mitos* sobre nuestro autor que irán cayendo capítulo tras capítulo. De todos ellos, quizá el más extendido es el que presenta a Rorty como el *gran traidor*: aquella joven promesa de la filosofía analítica, simpatizante incluso de algún modo de naturalización de nuestra disciplina – así lo acreditaría, por ejemplo, el *paper* de 1965 que lo posicionó en el candelero de la filosofía de la mente: “Mind-body Identity, Privacy, and Categories” –, que dejó su prestigiado puesto en Princeton para dedicarse a impartir clases de literatura comparada en Virginia después de convencerse, por decirlo mediante el *dictum* wittgensteiniano, de que *la filosofía deja todo tal y como estaba*. Para colorear aún más esta descripción, se ha aludido incluso a que algunas desavenencias con sus colegas, junto con la crisis vital sufrida tras su divorcio, acabarían por decantar la decisión de abjurar definitivamente de los métodos y objetivos de la filosofía analítica para arrojarle a los brazos del *pathos* continental, buscando fuera de su ámbito natural el aplauso y la fama que se le negaba dentro.
- 9 Este tentador relato, con frecuencia malicioso y tendente al psicologismo más superficial y reduccionista, será cuestionado desde las primeras páginas de la obra de Calcaterra, contrastándolo con otra versión más verosímil y plural acerca de los motivos del progresivo cambio de enfoque de Rorty. Así, nuestra autora subraya al menos tres factores clave que apoyan la tesis de una evolución gradual y con continuidades frente a la idea de una revuelta rupturista inspirada en el resentimiento, esto es: a) la temprana afición de Rorty, presente ya en el período de su “master’s degree,” por un *historicismo* poco grato a sus correligionarios; b) su acreditado interés por el pragmatismo clásico, y especialmente por John Dewey, ya durante los primeros años de su carrera, hecho que desmiente la común idea de que la fascinación de Rorty por el pragmatismo fue repentina y fruto de una suerte de revelación, cuando no del oportunismo; y c) la simpatía por las aspiraciones terapéuticas de la filosofía exhibida en ciertos exponentes de la filosofía analítica del lenguaje; un interés que preconfigura su futura afirmación de que la originaria filosofía del lenguaje de tonos positivistas contenía el germen de su propia superación.
- 10 En oposición, pues, a la idea de que existió primero un joven Rorty entusiasta de la filosofía analítica que posteriormente se negó a sí mismo con la vehemencia del converso, Calcaterra dibuja una genealogía de los cimientos del pensamiento rortiano deudora de fuentes múltiples, que enfatiza sobre todo el precoz interés de nuestro autor por tender puentes entre tradiciones en apariencia inconmensurables (el pragmatismo clásico, la filosofía del lenguaje anglosajona y la filosofía europea poshegeliana), y que se revela a la postre como la única posición congruente con una concepción metafilosófica que le interesó desde muy pronto, aquella llamada a concretarse más adelante como “posfilosofía” o “filosofía edificante.”
- 11 En conclusión: el hombre que pudo reinar en la filosofía analítica nunca fue tal. La exposición de Calcaterra nos confirma, en la línea de otras interpretaciones contemporáneas (como, por ejemplo, la que en el ámbito hispano ha desarrollado Ramón del Castillo), que *solo* ha habido un único Rorty, un pensador inquieto que fue tomando paulatinamente mayor autoconciencia de su destino como pragmatista, y que en cierto momento de su evolución intelectual descubrió que dentro de los cánones de

la filosofía del lenguaje no podría ejercer el tipo de filosofía a la que estaba llamado; un Rorty, digámoslo ya, que concentró las claves de su cosmovisión en una variante del “pragmatismo lingüístico” que se ha acabado conociendo como neopragmatismo. ¿Superación de la filosofía y triunfo del pensamiento débil o restauración del *hombre como medida de todas las cosas*?

IV. ¿El idealista lingüístico?

- 12 El segundo mito tenazmente repetido presenta a Rorty como el antirrealista por antonomasia, el firme defensor de un constructivismo lingüístico poco sofisticado y propulsor de la insensata idea de que “todo es lenguaje.” El ámbito del discurso, pues, como matriz que envuelve y modula cada *experiencia*, condiciona toda *sensación*, domina y dirige la *percepción* y delimita los contornos de la *realidad*. Cámbiese el vocabulario mediante el cual accedemos al mundo y cambiará el mundo mismo, pues nada contiene este último que obligue a *preferir* un tipo de léxico frente a su contrario. Hay tantos mundos posibles, en definitiva, como vocabularios disponibles para su descripción. Si utilizamos un determinado *juego del lenguaje* para acotar ciertas situaciones – por ejemplo: el vocabulario político heredado de la ilustración para interrogarnos sobre las dinámicas sociales o el léxico científico para la explicación de los fenómenos naturales –, esto no será más que el fruto de la *contingencia*: bien podría haber ocurrido que las causas y azares que hicieron triunfar en Occidente a las revoluciones políticas y científicas no se hubieran impuesto, y hoy nos encontraríamos utilizando otro tipo de *metáforas* para manejarnos con el entorno y sus exigencias. ¿Puede haber una posición menos materialista que ésta? ¿Es plausible la idea de que la redescritción es capaz de transformar efectivamente el estado de cosas que no nos satisface? ¿No hay límites naturales que nos impidan optar aleatoriamente, según las inclinaciones de nuestra voluntad, entre uno u otro léxico?
- 13 Rosa M. Calcaterra da un paso atrás para mostrar que la posición de Rorty resulta, cuando se analiza con lupa, mucho menos extrema de lo que aparenta. Es justo conceder que ciertos excesos verbales de Rorty, sumados a su afán vocacionalmente provocativo, no han colaborado a favorecer la necesaria caridad hermenéutica con la que sería conveniente abordar sus escritos; pero, con todo, integradas sus dispersas reflexiones en un *background* global, hallamos una óptica mucho más sensata, moderada y razonable. Veámosla.
- 14 El planteamiento rortiano se nutre de extraer todas las consecuencias a la crítica y superación del *representacionismo*. Que la relación entre nuestras creencias y la realidad o el mundo sea de representación implica, por de pronto, que el lenguaje se concibe como el *punte* que al mismo tiempo une y separa al sujeto y al objeto, imponiendo un rodeo que sella la posibilidad de una confrontación directa e ingenua con la realidad. Desde el giro cartesiano, en consecuencia, la filosofía moderna ha tratado de estrechar esa distancia postulando que en el sujeto se encuentran latentes ciertos mecanismos que, bien engrasados, pueden acercarnos a la captación de los *hechos* que se intenten constatar. Se trataba de *pulir el espejo*, mediante la filosofía, en el que la naturaleza podría al fin reflejarse *en sus propios términos*. Al final del camino, se reafirmaría el sujeto como “sujeto de conocimiento,” destinado a autorrealizarse cuando sea capaz de enfocar correctamente tanto su *entendimiento* como su *voluntad*, aplicando el *método*

adecuado para resolver el rompecabezas de la cognición, pues la esencia del hombre, no se olvide, consistiría en ser un conocedor de esencias.

- 15 Este somero resumen, de sobra conocido, nos permite centrar los reparos de Rorty hacia la teoría del conocimiento que se forja en la tríada “Locke-Descartes-Kant.” En primer lugar, ésta impone una separación ontológica entre el sujeto (que representa) y el mundo (que puede ser representado), provocando una suerte de aislamiento estructural y abstracto del individuo frente al entorno: la *cultura* será vista, *ex hypothesi*, como un accidente circunstancial del que conviene desprenderse, y la *razón* como el destilado universal que es prescriptivo hacer aflorar desde las diversas capas de contingencias. En segundo lugar, se proyecta sobre un ámbito *extrahumano* la autoridad y la normatividad a la que hay que someterse: la realidad, la naturaleza, la objetividad o el mundo marcarán las pautas que, una vez detectadas, será prescriptivo implementar si hay visos de alcanzar algún conocimiento certero. En tercer lugar, revalida la distinción positivista entre *hechos* y *valores*, olvidando que toda descripción persigue unos fines y que toda finalidad se construye mediante valores e intereses (uno de los pilares del pragmatismo es, de hecho, el intento en diferentes grados por difuminar esta frontera). Y, por último, acarrea la aceptación de una filosofía del lenguaje de dudosa consistencia. Nos centraremos a continuación, siguiendo a Calcaterra, en este último punto, pues da la medida de la perspectiva rortiana.
- 16 Si el lenguaje es concebido como el mediador entre el sujeto y la realidad, esto significa no solo que el sujeto está aislado de su circunstancia, sino también que la propia realidad está escindida, tajantemente separada, del individuo. La realidad es *lo otro*. Se perpetúa, así, un paradigma en el que sujeto y objeto son realidades metafísicamente incommensurables al menos en algún punto, tanto como antaño lo fueron la divinidad y sus feligreses. Este presupuesto permite dos reacciones, que podemos rotular como la *moderna* y la *posmoderna*: la primera, que podemos simplificar como *realista* y *racionalista*, defenderá que es posible hallar un camino que se *aproxime* en alto grado a la estructura constitutiva de aquella realidad fáctica; la posmoderna, codificable como *constructivista* y *posromántica*, se felicitará de esa demarcación ontológica y apostará por la *creación de mundos* en base al discurso, única alternativa posible tras tomar conciencia de los insuperables límites del lenguaje y de la incognoscibilidad de la realidad en sí. Sin embargo, ha de notarse que ambas reacciones están presas de las mismas asunciones y postulados en lo que atañe al vínculo entre lenguaje y realidad; como Rorty ha criticado con dureza el *realismo metafísico*, ha sido habitual ingresarlo en las apretadas filas de la posmodernidad, sin reparar en que su artillería dispara contra el marco general que condiciona el debate. Digámoslo en pocas palabras: el “pragmatismo lingüístico” de Rorty no afirma que todo *es* lenguaje, sino que el lenguaje *está* en todo. Y esta diferencia es abismal. Como lo expresa la profesora Calcaterra,

non vi è realtà comprensibile o da comprendere che non passi attraverso il linguaggio ma questo non significa dissolvere il concetto di realtà in una sorta di idealismo linguistico. Semplicemente si prende atto della coestensività di linguaggio e realtà, riconoscendola appunto come un appannaggio ‘naturale’ degli esseri umani, che si mostra e si giustifica mediante le loro pratiche conoscitive e valoriali. (p. 52)
- 17 La hipótesis rortiana desemboca así en la convicción de que el conjunto de dicotomías reforzadas por la epistemología moderna – lenguaje/realidad, sujeto/objeto, conciencia/materia, naturaleza/cultura, razón/emoción, etc. – es el desagradable subproducto de una concepción del lenguaje condenada a atascarse en contradicciones

a causa de su asunción acrítica del conocimiento como agrupación de representaciones. El alegato por la “coextensividad del lenguaje y la realidad,” retomando la sugerente fórmula de Calcaterra, subraya además la imposibilidad de aislar como *prelingüístico* algún tipo de dato sensorial o experiencia privilegiada, puesto que un gesto así restauraría la primacía de un “mundo interior” en el que se imprimiría la huella provocada por el “mundo externo,” y con este binomio resucitaría asimismo la idea de un *locus* donde podría resplandecer alguna impresión o sensación pura, incontaminada de lenguaje y garantía del ajuste entre la representación interna y su causa objetiva.

- 18 En oposición, la alternativa rortiana a enfrentar lenguaje y realidad – pecado original del representacionismo –, vindica una suerte de “holismo epistemológico” en el que, por concluir esta sección con el acertado resumen de Calcaterra, “occorre adottare una visuale interrelazionale e dinamica dei processi conoscitivi [...] [per] far valere l’aggancio funzionale e costante dell’ambito sensibile con quello intellettuale” (p. 75-6). Lo que está en juego, se habrá intuido ya, es en última instancia la imagen del ser humano que estamos dispuestos a aceptar y promover, de modo que no resulta sorprendente que con el paso del tiempo Rorty tomara mayor conciencia de la necesidad de centrar sus reflexiones en la identidad personal y sus concomitancias éticas.
- 19 Se simpatice o no con este panorama, convengamos en que estos matices espantan el fantasma del idealismo lingüístico que con tanta asiduidad se ha agitado sobre nuestro filósofo. Otra cuestión es si Rorty logra efectivamente una auténtica disolución de la pugna entre realismo y antirrealismo, o si su crítica a la noción de experiencia supone una revisión radical del pragmatismo clásico o más bien la culminación natural de sus principios; temas capitales que sobrepasan las posibilidades de esta reseña, pero que en la obra de Calcaterra se encuentran profusa y vigorosamente desarrollados.

V. Consecuencias del ironismo

- 20 “Justice as Larger Loyalty,” “Anti-Representationalism, Ethnocentrism and Liberalism” y “On Ethnocentrism: a Reply to Clifford Geertz” son los textos donde se desarrollan con mayor claridad las consecuencias antropológicas del *ironismo liberal* que Rorty venía concibiendo, al menos, desde el libro que siempre reivindicó como su obra de madurez: *Contingency, Irony and Solidarity*. En esos lugares se actualizaba una cuestión que, bien mirada, había preocupado a nuestro autor desde años atrás (como atestiguan, sin ir más lejos, otros dos ensayos nucleares: “Postmodern Bourgeois Liberalism” [1983] y “Cosmopolitanism without Emancipation” [1985]), a saber: ¿cómo defender ciertas instituciones democráticas sin hacerlas depender del sustrato metafísico y racionalista que las informa? ¿Cómo promulgar la (presunta) tolerancia liberal sin invocar el vocabulario universalista de los derechos humanos ahistóricos y la dignidad intrínseca de todo ser humano? ¿De qué manera promocionar la *disminución de la crueldad*, y los compromisos morales que la acompañan, sin recurrir a una deontología derivada del descubrimiento de algún fundamento racional? La respuesta a estos interrogantes ha encumbrado el otro mito que Calcaterra pondrá en francos apuros, esto es: el Rorty que se suma a la popular moda intelectual del relativismo haciendo depender la validez de toda norma moral de la forma de vida comunitaria que la implementa (rescatando así el trasnochado y reaccionario programa de reducir la ética a la moral concreta de la “provincia” en la que el individuo se socializa). Si antes cualquier creencia podía ser

verdadera, ahora cualquier conducta puede ser *buena*, pues este sería el coste de disolver las pretensiones de verdad en los estándares contingentes y variables de una justificación contextualista.

- 21 Ésta posición, además, nacía condenada a disgustar a todo el espectro político y filosófico del momento: a los guardianes conservadores de la moral por equiparar los códigos del pueblo elegido (vale decir: del Occidente que alimenta su *ethos* con el abono de la tradición judeocristiana) con los de los bárbaros; a la progresía socialdemócrata – paradigmática en este sentido su larga y fraternal polémica con Habermas – por negar la existencia de un criterio racional que garantice la preferencia por las maneras de las democracias liberales; y también incluso a los relativistas convencidos, en la resaca de los estudios poscoloniales, de la *verdad de los oprimidos*, por disfrazar con el ropaje del relativismo lo que a la postre quizá sea simple orgullo patriótico americano, habida cuenta de la implícita legitimación proselitista de los usos y costumbres de su país.
- 22 Así las cosas, la autora italiana contraataca esta lectura con una estrategia basada en explicitar la codependencia entre *etnocentrismo*, *perfeccionismo* y *solidaridad*, como los tres vértices indisociables del planteamiento rortiano. Su etnocentrismo, así, se disloca de la vertiente estrictamente moral, ya que no se trata de afirmar la igualación de toda norma de conducta, sino de mostrar que ningún código axiológico está más próximo a *cómo deberían ser las cosas en función de la naturaleza humana, el horizonte del progreso o algún imperativo trascendente* (de forma pareja a cómo ningún vocabulario descriptivo contiene en sí mismo el *telos* de la correspondencia). El perfeccionismo, por su parte, emerge como el correlato de esta equiparación epistemológica entre todos los discursos morales, pues ya no es preciso someterse al imperio de algún punto de referencia fijo (sea este la “maximin rule,” el entendimiento como finalidad inmanente de la conversación o el respeto a los atributos innatos de la persona), sino de ser capaces, redescrípción mediante, de traspasar la línea que separa lo “viejo” de lo “nuevo” tanto a nivel individual como colectivo. Por último, una vez constatada la imposibilidad de hallar algún procedimiento de normatividad unívoco y universalizable, nos resta la solidaridad entre iguales y la responsabilidad con la comunidad de pertenencia como la idea reguladora que debiera desarrollarse, y esto sin necesidad de justificación última, simplemente asumiendo que a nivel teórico *esto es todo lo que puede decirse a propósito del modo de ser moral del animal humano*. El conocimiento queda, entonces, felizmente disuelto en la solidaridad.
- 23 Este último punto es crucial, pues muestra la única salida viable tras asumir el mandato de la contingencia, lo que a estas alturas ya puede hacerse equivaler con el triunfo del historicismo; un historicismo que apuntala los pilares de la “antropología pragmática” que Rorty delinea con todos estos materiales, y que se presenta ahora como la única vía posible tras el naufragio del fundacionismo tradicional y la mitología racionalista. De nuevo, se trata de hacer pedagogía de una imagen del ser humano radicalmente antiesencialista, vista ahora como el resultado de integrar y combinar en la “red de creencias y deseos” que nos constituye cualesquiera elementos de las diversas voces que conforman la “conversación de la humanidad,” sin que haya práctica alguna que pueda reclamar para sí la prerrogativa de dar respuesta cabal a aquella célebre pregunta kantiana: “¿qué es el ser humano?”; una identidad perpetuamente abierta, móvil, experimental, contingente, fabricada con los mimbres de la imaginación y volcada en nuevos usos de conceptos concebidos como guías de acción práctica; una

identidad, en definitiva, de raíces narrativas más cercana al fin del *animal fantástico* que del *animal racional*.

- 24 Si estamos frente a la única Ilustración posible o ante los últimos estertores del Romanticismo vuelve a ser un dilema que sobrepasa el reducido espacio de estas páginas; pero esperamos, al menos, haber derruido la caricatura de aquel cínico *enfant terrible* para quien todas las voces son válidas a condición de que no amenacen el Imperio Americano.

VI. Conclusión: ¿superación de la epistemología o final de la filosofía?

- 25 Llegamos así al último lugar común que nos interesa combatir, aquel que resume todos los anteriores y que hemos insinuado desde el comienzo de estas páginas: Rorty como el último miembro del abultado cártel que ha planeado, con alevosía y premeditación, el homicidio de la filosofía. Su célebre llamamiento a impulsar una “cultura posfilosófica” plantea diversos problemas, de entre los que nos interesa destacar el siguiente por constituir el polo desde el que Calcaterra ensaya la réplica.
- 26 Con la dinamitación del enfoque normativo de la reflexión filosófica, y la consiguiente devaluación de las tres nociones que quizá conformen la estructura constitutiva del pensamiento occidental – es decir: la verdad, la realidad y la racionalidad –, se está negando a su vez el gran objetivo que la Ilustración postulara para con el género humano: la *emancipación*. Y, si no hay emancipación posible, ¿dónde queda la añorada capacidad transformadora de la filosofía? Lo que nos resta, tras la demolición neopragmatista, ¿no será que una concepción del conocimiento y de la ética como el conjunto de aseveraciones consensuadas frente a un auditorio o contexto dado, siempre falible y carente de referencias y criterios transculturales que aseguren la validez incondicionada de las mismas? ¿Habrà que conformarse con que lo único que puede ofrecer la filosofía en esta tesitura sean algunos elementos, sin especificidad propia, que coadyuven a la redescipción? ¿Habrà que celebrar esta reducción de la filosofía a la literatura, cuando no su subordinación? ¿Habrà que invertir a Marx y declamar que los filósofos no han hecho más que (intentar) transformar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata ahora es de (re)interpretarlo? Toparíamos así con dos desagradables consecuencias de la cosmovisión neopragmatista: por un lado, el ironismo, más cercano ahora al cinismo que al sarcasmo, no devendría sino contemporización con el estado de cosas vigente; y, por otro, la filosofía debería cancelarse dialécticamente a sí misma en una suerte de último servicio sacrificial en pro de una supuesta cultura mejorada, lo que nos dejaría en manos de presuntos *expertos* y *técnicos* llamados a sustituir a la deleznable figura del *intelectual* – cuyo paradigma es el filósofo – por haberse comportado históricamente como “el más orgulloso de los hombres.”
- 27 Todos los capítulos de la obra de Calcaterra pueden leerse, a nuestro juicio, como una enmienda a esta interpretación. Si algo queda meridiano en la erudita exposición de la obra es que el pensamiento rortiano se presta a equívocos si no se visualiza correctamente la interdependencia entre metafilosofía, epistemología y teoría de la racionalidad; una red conceptual que se torna explícita en diferentes pasajes del libro y cuyos vínculos tal vez puedan condensarse como sigue: el tipo de epistemología que

uno profese arrastrará, quiérase o no, unas marcadas concepciones acerca de qué sea el sujeto y, *eo ipso*, de la naturaleza y funciones de la propia filosofía. Poner al descubierto este esquema, y mostrar que la contingencia envuelve toda instanciación conceptual que propongamos como relleno de sus variables, permitiría vislumbrar un tipo de sujeto capaz de volcarse en el perfeccionamiento tanto de sí mismo como de su sociedad.

- 28 Desde esta óptica, la dimensión ética del proyecto de Rorty se nos aparece como el centro de su propuesta, y en esta primacía de la ética se desmiente tanto la interpretación conservadora de su liberalismo como la sumaria condena a la filosofía que con frecuencia se le ha imputado. La clave de todo el programa de Rorty se sitúa, entonces, en la apología de esa antropología pragmática que esbozamos en la sección anterior; liberándonos de una noción cosificada y esencialista del sujeto, a través del antídoto crítico y edificante de la filosofía, abriremos la posibilidad de una “libertad contingente” con la solidaridad y la responsabilidad como guías políticas y la esperanza en el futuro como horizonte. Resulta harto dudoso que estas motivaciones deban leerse como consentimiento tácito a “lo que hay,” y más dudoso todavía que una empresa tal pueda realizarse sin la ayuda de la filosofía. Sirvannos, pues, como conclusión provisional, las siguientes palabras de Calcaterra; y celebremos, en consecuencia, no solo que la filosofía no ha (des)fallecido todavía, sino que la contingencia puede proveerle del aliento necesario para sobrevivir largo tiempo dedicándose por fin a lo que de verdad debería importarle:

[quella di Rorty] È un'attitudine cui egli contribuisce mediante l'appello a vivificare l'impegno in un incremento dei sentimenti di solidarietà umana, della loro insostituibile abilità di fronteggiare l'oppressione e le crudeltà, affidandosi non già alle istanze razionaliste bensì al potere dell'immaginazione e delle narrazioni letterarie. (p. 197)

AUTORES

FRANCISCO JAVIER RUIZ MOSCARDÓ

Universitat de València

[ruizmos2\[at\]uv.es](mailto:ruizmos2[at]uv.es)