

RICHARD RORTY CONTRA LA IMAGEN ÚNICA DE PLATÓN: UN PROYECTO CENTRAL PERO TARDÍO

Richard Rorty versus Plato's Unique Image:
A Central but Belated Project

Pilar Salvá Soria

ORCID ID: 0000-0001-9206-122X

Universidad Complutense de Madrid (Madrid, España)

msalva@ucm.es

RESUMEN

El artículo examina el origen del proyecto rortiano de acabar con la imagen única de Platón. En su escrito autobiográfico, *Trotsky las orquídeas silvestres*, Rorty describe su trayectoria filosófica y presenta su alternativa a Platón como pensada desde su más pronta juventud. Sin embargo, como vamos a mostrar, el proyecto central de acabar con la imagen única de Platón no es algo que esté pensado ni se dé desde un principio en sus obras. Defendemos que, pese a lo que el propio Rorty indicó en sus escritos, encontramos indicios de que no es hasta la década de los noventa que Rorty piensa en elaborar una nueva relación alternativa al léxico último de Platón.

PALABRAS CLAVE: *Epistemología, giro pragmático, Rorty, Platón.*

ABSTRACT

The article examines the origin of the rortyan project to destroy Plato's unique image. In his autobiographical writing, *Trotsky the Wild Orchids*, Rorty describes his philosophical journey and presents his alternative to Plato as thought out from his earliest youth. However, as we will show, the central project of ending Plato's unique image is not something that is thought out or given from the beginning in his works. We argue that, despite what Rorty himself indicated in his writings, we find indications that it is not until the 1990s that Rorty thinks of elaborating a new alternative relationship to Plato's last lexicon.

KEYWORDS: *Epistemology, pragmatic turn, Rorty, Plato.*

RICHARD RORTY CONTRA LA IMAGEN ÚNICA DE PLATÓN: UN PROYECTO CENTRAL PERO TARDÍO

1. EL PROYECTO CENTRAL: REDESCRIBIR LA IMAGEN ÚNICA DE PLATÓN

Según el escrito autobiográfico “Trotsky y las orquídeas silvestres” (Rorty, 1998a) quedaría trazado, prácticamente desde la adolescencia de Rorty, el proyecto central de investigar la relación platónica entre filosofía y política:

A los quince años escapé de los matones que me golpeaban regularmente en el patio del colegio [...]. Yo tenía un proyecto en mente: reconciliar a Trotsky y las orquídeas. Quería encontrar algún marco intelectual o estético que me permitiera –dicho con una conmovedora frase de Years con la que me crucé– “fundir en una sola imagen realidad y justicia”. (Rorty, 1998a, p. 32)

Leí a Platón durante mis quince años y me convencí de que Sócrates tenía razón: la virtud *es* conocimiento. [...]. Además, Sócrates debía tener razón, porque solo entonces podía uno fundir la realidad y la justicia en una única imagen. [...] Así que me decidí a especializarme en filosofía. Me figuraba que si llegaba a ser un filósofo podría alcanzar lo más alto de la “línea platónica de división”: el lugar “más allá de las hipótesis” en el que la plena luz de la Verdad irradia el alma purificada de los sabios y los buenos; los Campos Elíseos punteados de inmateriales orquídeas. (Rorty, 1998a, pp. 32-34)

Es significativo como Rorty menciona en este texto hasta en tres ocasiones el hecho de que tenía exactamente quince años cuando adquirió el proyecto de investigar cómo él mismo podía fundir como Platón o como Sócrates la “filosofía y la realidad en una imagen única” (Rorty, 1998a, pp. 32-34). Es decir, Rorty pasa su adolescencia y punto de entrada a su carrera académica filosófica cautivado por la imagen única de Platón. Después, estudiando en Chicago es cuando nuestro autor comenzaría a ser consciente de la tensión interna del platonismo y a darse cuenta

de que no parecía existir la forma de alcanzar ese léxico único que pretendía Platón. Esa desilusión de Platón y la consciencia plena de que si quiera esas pretensiones tenían sentido alcanzan su cénit, según nuestro autor, hacia el comienzo de su doctorado (Rorty, 1998a, p. 36).

Puestas así las cosas y aunque cause cierta extrañeza que a una edad tan temprana uno pudiera tener tamaña agudeza filosófica, Rorty indica que fue un filósofo anti-platónico desde sus inicios en filosofía. Es más, Rorty no solo da a entender que comenzó como un filósofo anti-platónico, sino que su propio impulso filosófico surgió intentando emular, resolver y ofrecer una versión propia de la relación entre filosofía y política a la que llegó Platón. No obstante, como vamos a mostrar, la misma evidencia textual posterior del pensamiento de Rorty nos lleva hacia una dirección distinta de lo que él mismo indicó. Rorty continúa en su escrito autobiográfico:

Pensé que podía hacer encajar todo esto en una historia cuasiheideggeriana sobre la tensión con el platonismo.

El resultado de esa pequeña epifanía fue un libro titulado *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. (Rorty, 1998a, p. 37)

Como muestra la cita, Rorty directamente hace ver *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, su primera obra fundacional, como una clara muestra de cómo cristalizó su preocupación platónica de juventud treinta años después. Sin embargo, *La filosofía y el espejo de la naturaleza* se hizo célebremente conocida, entre otras cosas, por su ataque a la Modernidad y no al platonismo. O no aún.

Sin embargo, el mismo Rorty continúa en su escrito autobiográfico:

Pero *La filosofía y el espejo de la naturaleza* no hacía mucho por solventar mis ambiciones adolescentes. Los asuntos que trataba [...] eran bastante remotos respecto de Trotsky y las orquídeas. [...] Pero no había hablado de ninguna de las cuestiones que me habían impulsado a empezar a leer filosofía. (Rorty, 1998a, p. 37).

Es decir, él mismo, después de afirmar que esa preocupación anti-platónica le llevó a *La filosofía y el espejo de la naturaleza* declara que en tal obra no se hablaba de la imagen única de Platón. Es como si Rorty nos estuviera diciendo que en su obra fundacional ya se podía observar el hecho de que se había convertido en un pensador desmontador, aunque no se estaba encargando todavía de solventar la imagen única de Platón. Sin embargo, pensémoslo por un momento. Si verdaderamente tuviera el proyecto de encargarse de la imagen única de Platón en mente desde su adolescencia, ¿realmente no sería una oportunidad el aprovechar una primera obra para justamente desarrollar y dar cabida a su proyecto de juventud con el que supuestamente estaba obsesionado? Rorty no habla de la imagen única de Platón en ningún momento de la obra.

En *La filosofía y el espejo de la naturaleza* Rorty, sobre todo, trabaja problemas epistemológicos tales como la noción de mente, el problema de los universales, la verdad apodíctica, las sospechas sobre la psicología, la referencia en la filosofía del lenguaje o el relativismo entre otros muchos. No obstante, sobre todo, lo que Rorty pretende en su primera obra fundacional es tirar abajo la imagen representacionista del conocimiento heredada del siglo XVIII, que deriva en la idea misma de investigación como descubrimiento de la realidad. Es decir, en este texto Rorty intenta desplazar el foco de atención de la preocupación moderna por el conocimiento a una concepción de filosofía como conversación.

Como veremos, consideramos que antes de sus obras fundacionales Rorty no habría elaborado aún la pretensión de romper la imagen única de Platón. No obstante, había ya cierta oposición al paradigma epistemológico además de la crítica a la concepción de la filosofía entendida a la manera de Platón y Aristóteles, y el aviso del riesgo que corría el giro lingüístico de convertirse en *filosofía primera*. Dichas críticas se pusieron de manifiesto cuestionando la universalidad de los problemas y métodos filosóficos, así como que estos fueran neutrales y ahistóricos. Es decir, lo que hay hasta aquí en la obra de Rorty es una sospecha sobre el

paradigma epistemológico y el aviso de que no puede haber una filosofía última que lo sustituya.

A partir de las obras fundacionales de la década de los ochenta, el uso que Rorty hace de Heidegger se convertirá en clave para entender la superación del paradigma epistemológico y cómo elabora Rorty la ruptura de la imagen única de Platón. Se trata del comienzo de la doble lectura que Rorty hace del pensador alemán. Influído directamente por Heidegger, Rorty pondrá de manifiesto cuales serán los supuestos filosóficos en los que la filosofía epistemológica habría quedado anclada. De este modo, el pensador pragmatista se inspirará en la narración de la destrucción de la historia de la metafísica occidental para construir su relato anti-epistemológico del desmontaje del “canon Platón-Kant”. Además, también compartirá la forma en que trabaja nuestro lenguaje al abrirnos al mundo y a la época histórica en la que nos encontramos, así como la invalidación de ciertos momentos filosóficos como el debate sobre la verdad como correspondencia o la crítica a la dicotomía *apariencia-realidad*. Recordemos que para Heidegger el pensamiento griego se habría constituido sobre la primacía del ver, cuyos supuestos se arrastran hasta la Modernidad a través del concepto de *representatividad* hasta desembocar en el pragmatismo donde la verdad estaría, a juicio del pensador alemán, en función de la utilidad. Parece claro que Rorty se inspira en Heidegger tanto para la crítica particular de ciertos conceptos como para la redescipción de la historia de la filosofía en bloque.

2. EL PLATÓN DE *LA FILOSOFÍA Y EL ESPEJO DE LA NATURALEZA*

Rorty considera en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* que lo que caracteriza a un filósofo edificante es la voluntad de abandonar la *teoría general de la representación*. Esto significa dejar atrás la idea de que el conocimiento tiene que hacer de *espejo de la naturaleza*. Utilizando su herramienta de búsqueda del origen histórico de las ideas que estudia, Rorty encuentra el origen de esta *metáfora de espejo* en la Modernidad, donde se trata el conocimiento como

búsqueda de la representación precisa y privilegiada entre la mente y el mundo:

La idea de una “teoría del conocimiento” basada en una comprensión de los “procesos mentales” es producto del siglo XVII, y sobre todo de Locke. La idea de la “mente” en cuanto entidad en la que ocurren los “procesos” aparece en ese mismo periodo especialmente en las obras de Descartes. Al siglo XVIII, y a Kant de una forma especial, debemos la idea de la filosofía en cuanto tribunal de la razón pura, que confirma o rechaza las pretensiones del resto de la cultura, pero esa idea kantiana suponía un asentimiento general a las ideas de Locke sobre los procesos mentales y a las de Descartes sobre la sustancia mental. (Véase Rorty, 2010, pp. 13-24)

Es decir, el punto de partida de la crítica rortiana es la Modernidad y no el platonismo, al menos es lo que sugiere su primera obra fundacional.¹ De modo que el origen del problema que interesa a Rorty ya se puede registrar desde el comienzo mismo de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* cuando en el prefacio el pensador norteamericano cuenta cómo leyendo a Sellars observó que este ponía en cuestión los supuestos en los que se apoyaba la filosofía en la Modernidad y pretendió extender su crítica y la de Quine para contribuir a liberarnos del virus metafísico. (Rorty, 2010, p. 11)

No obstante, cabe decir que aunque en esta obra no esté elaborada aún su crítica a Platón como configurador de un léxico último, Rorty sí que se va acercando al origen del problema epistemológico a través de Heidegger: “La forma en que Heidegger vuelve a contar la historia de la filosofía nos permite ver los comienzos de las imágenes cartesianas en los griegos, así como las

¹ Hemos de aclarar que con ello no nos referimos a que Rorty no advirtiera problemas en el conocimiento entendido a la manera de Platón, que sí lo hace desde *El giro lingüístico*. A lo que nos referimos es a su proyecto de ir contra el léxico último de Platón. Aquí no está elaborado todavía.

metamorfosis de estas imágenes durante los tres últimos siglos”.² (Rorty, 2010, p. 21)

En *La filosofía y el espejo de la naturaleza* Rorty emprende, de este modo, una revisión del vocabulario epistemológico moderno. Revisión en la cual, aunque se reconoce ya que el origen del vocabulario se encuentra en el modo en que de alguna manera se vinculó conocimiento y percepción en Platón, el punto clave de la crítica de la obra, no obstante, se centra en la Modernidad y en el problema de la *teoría general de la representación*.³

De este modo, el “canon Platón-Kant” en bloque habría resultado ser un juego de espejos, cuyo origen se situaría, como veremos a continuación, en una combinación de los grados de certeza en el conocimiento y una cierta manera de entender la visión o *lo visto* en Platón. Digamos que el origen es platónico y la derivación moderna, pues dicho canon terminaría pensando la filosofía como una metáfora sobre el conocimiento basada en la percepción. Estará presupuesta la existencia de una serie de esferas ontológicas sobre las cuales el filósofo tendría la tarea de investigar si hay transparencia entre ellas, cuántas son o de qué manera se relacionan.

El origen de esta concepción de conocimiento estaría, como decimos, en Platón, debido a la asociación de la búsqueda de la certeza con la percepción visual: “el mundo sobrenatural, para los intelectuales del siglo XVI, reproducía el modelo del mundo de

² También elabora aquí una crítica de Heidegger que casi pasa desapercibida, afirmando que ni el pensador alemán ni Wittgenstein conectan esta crítica al conocimiento como *espejo de la naturaleza* con una perspectiva social. Perspectiva que sí posee Dewey y por eso los aúna a los tres filósofos para tener una herramienta lo más completa posible. Y, de ahí que el *giro pragmático* que Rorty emprende posteriormente esté integrado por una crítica a la epistemología siempre dentro siempre del contexto de una esperanza social.

³ Pareciera como si Rorty no fuera consciente aún del rendimiento que podría sacar a la idea de que el origen del problema epistemológico estuviera en Platón. De modo que se centra en la Modernidad, a nuestro juicio, para hilar su crítica con los problemas filosóficos a los que se estaban respondiendo en su ámbito geográfico y profesional.

las Ideas de Platón, lo mismo que nuestro contacto con él estaba inspirado en el modelo de su metáfora de la visión”. (Rorty, 2010, p. 48). No obstante, Rorty admite que esa idea está influenciada por el mismo Heidegger: “Resulta obvio que mi exposición de las metáforas oculares platónicas debe mucho a Dewey y a Heidegger”. (Rorty, 2010, p. 151, 40n).

Rorty dice de Heidegger:

La idea de “fundamentos” del conocimiento en cuanto basada en una analogía de la compulsión a creer cuando se mira un objeto [...] resulta especialmente importante Heidegger. Este ha tratado de demostrar cómo la idea de “objetividad” procede, como él dice, de la identificación [platónica] de φύσις e ἰδέα –de la realidad de una cosa con su presencia ante nosotros. Le interesa explorar la forma en que el Occidente llegó a obsesionarse con la idea de nuestra relación primaria con los objetos como si fuera análoga con la percepción visual, y, por tanto, señala que podría haber otras concepciones de nuestras relaciones con las cosas. (Rorty, 2010, p. 154)

A juicio de Heidegger, la *objetividad* entendida a la manera moderna es fruto de una equivocación que tendría sus raíces en el comienzo de la historia de la filosofía en Grecia al confundir φύσις con ἰδέα y privilegiar así el ser como *presencia* que derivará en la Modernidad en *representatividad*.

Por su parte, Rorty intenta mostrar cómo la imagen del conocimiento que nació con Platón es contingente y por ello mismo opcional, y con ella opcionales los problemas epistemológicos: “La idea de ‘fundamentos del conocimiento’ es producto de la elección de metáforas perceptivas”. (Rorty, 2010, p. 151) La noción de conocimiento que se ha arrastrado hasta nuestros días provendría de la distinción griega entre *percibir* y *conocer*. Es decir, Platón con el objetivo de superar las apariencias y llegar a la realidad buscaba una certeza que estuviera asociada en su caso con la percepción visual –de ahí que derivara de axiomas geométricos todo lo demás–. A juicio de Rorty, Platón, influenciado por su pasión por las matemáticas, dividió la realidad como en *lo que es*

objeto de creencia y lo que es objeto de conocimiento. Es decir, lo que percibimos, esto es, las creencias, quedarían ligadas al mundo sensible, y el conocimiento, en cambio, quedaría ligado al mundo inteligible con la diferenciación entre objetos que conocemos con certeza y otros de los cuales no tenemos certeza. Dicho de otro modo, Platón asimiló los grados de certeza con los grados de realidad fundando así la problemática dicotomía *apariencia-realidad*. En palabras de Rorty:

En mi opinión, Platón no descubrió la distinción entre dos clases de realidad, internas o externas. Más bien [...] fue el primero en articular lo que George Pitcher ha llamado el “Principio Platónico” –que las diferencias de certeza deben corresponder a diferencias en los objetos conocidos. Este principio es una consecuencia natural del intento de considerar el conocimiento siguiendo el modelo de la percepción y de tratar el “conocimiento de” como si sirviera de base al “conocimiento de que”. (Rorty, 2010, pp. 148-149).

De ahí que la verdad, la bondad, etc. estén *ahí fuera* esperando a ser representadas exactamente. Esto no es sino una consecuencia, a juicio de Rorty, de la instauración del vocabulario en Platón.⁴ En definitiva, esta concepción platónica de la filosofía va a dar lugar a una consecuencia indeseada: nos referimos a que en el caso de la equiparación de los grados de certeza con los grados de realidad lo que se producirá es la indeseada por Rorty *verdad como correspondencia*. Y así, a cada tramo gradual de conocimiento le corresponderá un grado de realidad hasta llegar al mayor grado de conocimiento que es representado por el mundo inteligible y

⁴ Rorty hace referencia a un texto de la República de Platón que conoce a través de Pitcher. El texto de Platón es el siguiente: “Así, pues, si lo real es el objeto de conocimiento, entonces el objeto de la creencia ha de ser algo que no sea lo real”. Platón, *La República*, 478B. Véase G. Pitcher, *A Theory of Perception*, Princeton: University Press, 1971, p. 23.

es el lugar donde Platón entiende que se da la verdad. Un mundo en el que, por otra parte, no cabe la contingencia.⁵

Por otro lado, en cuanto a la idea de fundamentar el conocimiento también es algo, cuyo origen Rorty detecta en las metáforas visuales provocadas por Platón al buscar cuál es o debe ser la relación privilegiada entre proposiciones y objetos. ¿Y cuál es entonces la relación privilegiada? La relación no es otra que la verdad entendida como contemplación de *Las Formas* sin intermediarios. Dicho de otro modo, la verdad se da en lo inmutable y no en el devenir. A juicio de Rorty, esta idea de verdad es:

Para el filósofo edificante la misma idea de encontrarse con “toda la Verdad” resulta en sí absurda, pues también es absurda la idea Platónica de la Verdad misma. Es absurda tanto como noción de verdad sobre la realidad que no es sobre la realidad-bajo-una-determinada-descripción, como en forma de noción de verdad sobre la realidad bajo una descripción privilegiada que haga innecesarias todas las demás descripciones porque es conmensurable con cada una de ellas. (Rorty, 2010, p. 341)

Es decir, a juicio de Rorty, la idea de Platón de estar en contacto con una realidad inmutable significaría estar en contacto con una realidad no-humana. Y el problema no es que las ideas platónicas sean falsas o no, sino que no se conectan con la conversación de la humanidad, es decir, no hay manera de conectarlas con la cultura, con la vida, en definitiva, con el resto de la investigación. Por ese motivo, para nuestro pensador pragmatista es mejor sustituir esa relación no-humana por una conversación entre seres humanos con vistas al futuro y no a lo inmutable. Por ello Rorty apuesta más

⁵ Rorty cita un texto de Dewey para dar una propuesta de cómo podrían estar ligados la *metáfora ocular* y la idea de que el conocimiento es inmutable. Véase, R. Rorty, *La filosofía y... op. cit.* p. 45, 6n. Inmediatamente después Rorty añade “Es difícil saber si la metáfora óptica determinó la idea de que el objeto de conocimiento verdadero ha de ser eterno o inmutable o al revés, pero parece que las dos ideas están hechas la una para la otra”. *Ibid.*, p. 45, 6n.

por una hermenéutica conversacional que por una epistemología que busca ser el espejo de la naturaleza.

Por otro lado, al igual que Heidegger va rastreando la historia de un error en la historia de la filosofía occidental, Rorty va contando su historia propia y cómo la metáfora visual se sedimentó de algún modo en la historia de la filosofía hasta convertirse en la metáfora de conocimiento que manejamos aún hoy día. De este modo, después de Platón, Aristóteles continuó con la confusión: “La idea de la ‘contemplación’, del conocimiento de los conceptos o verdades universales en cuanto *θεωρία* convierte al *Ojo de la Mente* en el modelo inevitable de la forma superior de conocimiento”. (Véase Rorty, 2010, p. 44). En el caso de Aristóteles ese *Ojo de la Mente* cobraría el nombre de *intelecto* (νοῦς) y, aunque, Aristóteles no concibe la forma separada de la materia, el hecho de que el intelecto tuviera la capacidad de recibir formas lo hacía, de alguna manera, algo especial, algo que privilegiaba ese *Ojo de la Mente*.

Después, con Descartes el *Ojo de la Mente* se transforma en un *Ojo Interior* que juzga las representaciones de las cosas en forma de ideas, las cuales forman el contenido interior de la mente. La novedad de este *Único Ojo Interior*, a juicio de Rorty, estuvo en la idea de “un solo espacio interior en el que eran objeto de cuasi-observación las sensaciones corporales y perceptivas [...], las verdades matemáticas, las reglas morales, la idea de Dios, [...] y todo el resto de lo que llamamos “mental”. (Rorty, 2010, p. 55). La certeza sobre nuestros estados internos u *Ojo Interior* sumado al empirismo lockeano hicieron que la filosofía centrara su atención en la epistemología convirtiéndola en paradigma de conocimiento. Kant es quien termina de llevar la epistemología a la cúspide pues, a su juicio, sabiendo lo que ocurre en el interior podríamos legitimar nuestras certezas ante el tribunal de la razón pura. De este modo, Kant termina de conectar la epistemología entendida como posibilidad de conocimiento con la Modernidad y con los pensadores griegos:

Cuando Kant hubo escrito su obra, los historiadores de la filosofía pudieron situar a los pensadores de los siglos XVII y XVIII como hombres que trataban de dar respuesta a la pregunta “¿Cómo es posible nuestro conocimiento?” e incluso de proyectar esta cuestión hasta los pensadores de la antigüedad. (Rorty, 2010, p. 55)

En consecuencia, el resultado de las ideas producidas por el *canon Platón-Kant* es para Rorty fruto de elegir un conjunto de metáforas determinadas sobre el conocimiento: las metáforas de la percepción cuyo origen está en Platón.⁶ A juicio de Rorty y según su distinción entre *filósofos normales* y *filósofos revolucionarios*, Platón fue para su época un *filósofo revolucionario* pues produjo una nueva metáfora del ser humano y con ella una novedosa forma de hablar. Novedosa entonces, pero arrastrada hasta hoy, donde produce una serie de imágenes problemáticas. Fue Platón, según Rorty, quien estipuló qué metáforas serían las importantes.

Cabe decir que desde *El giro lingüístico* de Rorty, este ya toma a Platón como el creador del concepto de *Filosofía* que se maneja en el *canon Platón-Kant*. Rorty decía allí que “desde que Platón la inventó, la filosofía se ha movido en un estado de tensión producida por la presión de las artes por un lado y las ciencias por el otro” (Rorty, 1998b, pp. 126-127). Es decir, Platón siempre estuvo en el punto de mira de Rorty para elaborar su crítica a la filosofía en bloque. Las *metáforas oculares* con su origen en Platón pasando por Kant parecen ser la causa de que la filosofía haya acabado en convertirse en una *teoría general de la representación*, algo que hoy ya habría que ir desterrando.

En definitiva, en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* podemos observar una narración de la historia de la filosofía al estilo de Heidegger, ciertamente similar en cuanto al diagnóstico: el origen de la *metáfora de la visión* en Platón, cuyos supuestos ontológicos

⁶ “Son imágenes más que proposiciones, y metáforas más que afirmaciones, lo que determina la mayor parte de nuestras convicciones filosóficas”. *Ibid.*, p. 20.

y epistemológicos se arrastran hasta la Modernidad por medio del lenguaje, desembocando en *representación* y en la *dicotomía sujeto-objeto*.

Sea como fuere, en este texto hay una fuerte crítica a cómo se entendió el conocimiento en Grecia y en cómo se han ido arrastrando solapados sus errores. Rorty, frente a la Modernidad, que postula un *conocimiento* y una *justificación* entendidos como relaciones privilegiadas con los objetos, propone pensar el *conocimiento* y la *justificación* sencillamente como relaciones de unas proposiciones del lenguaje con otras proposiciones. Además, el pensador pragmatista no se queda aquí simplemente. Rorty va un paso más allá en el tratamiento de la noción de *justificación*. En esta primera obra fundacional, aún influenciado por lo que él mismo ha llamado *conductismo epistemológico* e inspirado por Sellars y Quine comienza a fraguar una noción de *justificación* que será clave para su posterior desarrollo y preeminencia sobre el concepto de *verdad* en sus obras posteriores a la fundacional (Véase Colomina; Petrolatti, 2010) y (Véase Salvá Soria, 2017, pp. 229-243). Esta noción no es otra que la de entender la justificación no como una relación especial y privilegiada entre ideas, sino como una cuestión de práctica social.

En resumidas cuentas, Rorty ya comienza a proponer en esta obra una alternativa a la representación asociada con conceptos como *objetividad*, *verdad* y *justificación*. La alternativa consistirá en dar un nuevo giro a dichos conceptos, proponiendo que se entiendan dirigidos a las prácticas sociales y a la conversación en lugar del intento de confrontación con una supuesta realidad. Sin embargo, aunque Rorty detecta el origen del problema en Platón, no hace alusión a la imagen única ni a una posible alternativa, más bien Rorty explicita como la filosofía basada en una “metáfora de la visión” que se originó con Platón adoptó y arrastró un léxico problemático que terminó siendo en la Modernidad una *teoría general de la representación*.

3. EL ORIGEN DEL PROYECTO CENTRAL

Aunque es en *Consecuencias del pragmatismo* (Rorty, 1995a) donde Rorty efectúa su giro pragmático, no encontramos ningún vestigio sobre la elaboración de un texto alternativo a la imagen única de Platón. Si en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (Rorty, 2010) Rorty aún no se posicionaba claramente entre pragmatismo, hermenéutica y conductismo epistemológico, en esta su segunda obra fundacional, *Consecuencias del pragmatismo, el giro pragmático* que emprende Rorty es ya bastante patente. Asimismo, la obra tiende un puente entre los pragmatistas de primera generación, la Filosofía analítica del lenguaje –sobre todo Quine y Davidson– y los tres grandes filósofos desmontadores de la filosofía continental: Nietzsche, Heidegger y Derrida. En cuanto al método, Rorty sigue la estela de su primera obra fundacional, esto es, la contraposición de filósofos casi antagónicos para hacer patentes similitudes y diferencias, y provocar en el lector una toma de postura. De modo que comienzan a enumerarse las claves centrales de su pragmatismo: por una parte, del conocimiento Rorty afirmará que la noción representacionista del mismo significa el intento de establecer una relación de los seres humanos con algo no-humano, ante lo cual propondrá dar un giro desde la objetividad hasta la solidaridad.

A juicio Rorty la tradición occidental que va desde los griegos a la Ilustración ha estado centrada en la noción de búsqueda de la verdad. En Platón encontramos una meta fijada por la naturaleza humana que consiste en que el filósofo es quien busca la verdad porque está en contacto con la verdadera naturaleza de las cosas. La idea está sustentada, como hemos visto, en las dicotomías *apariencia y realidad y conocimiento y opinión*. Este impulso filosófico que aún poseemos los y las filósofas será descrito por Rorty en *Objetividad, relativismo y verdad* como “deseo de objetividad” (Rorty, 1996, p.38). Heredado de esta idea platónica, aún conservamos el deseo irrefrenable de describirnos a nosotros mismos como seres que estamos en contacto con una realidad no humana. No obstante, tenemos otra alternativa: describirnos narrando el relato

de nuestra aportación a nuestra comunidad humana encarnada y específica, preguntándonos qué podemos hacer por nuestra comunidad. A esto lo llama Rorty *deseo de solidaridad*. De este modo, los y las filósofos pragmatistas no desean fundar la solidaridad en la objetividad, la ética en la epistemología, sino que no tienen ninguna teoría de la verdad, sino solo una base ética. Es una cuestión de elegir entre pensarnos a nosotros mismos como estando en contacto con una realidad no humana o tener una relación con seres humanos particulares, es decir, es una cuestión de elegir entre el deseo de objetividad o el deseo de solidaridad.

Por otra parte, nuestro pensador considerará que los pragmatistas de primera generación son una mejor opción como reacción antimetafísica que Nietzsche y Heidegger, ya que son filósofos del *ámbito público*.

De modo que es en esta obra donde Rorty articula la función del pragmatismo:

He llegado al convencimiento de que la doctrina central del pragmatismo representa la propuesta de reemplazar la distinción entre apariencia y realidad –y entre la naturaleza intrínseca de algo y sus “características meramente relacionales”– por la descripción entre descripciones más útiles y descripciones menos útiles de las cosas. (Rorty, 1995, p. 13)

Rorty considera que el léxico platónico –y extensivamente todo el “canon Platón-Kant”– está sustentado bajo un problemático vocabulario que tenemos que dejar atrás. Dichas sugerencias, que están presentes de un modo u otro desde las obras fundacionales, muestran que Rorty no pasa por distintas concepciones de verdad, sino que siempre mantiene el mismo tono de desmontaje respecto de ella, pero quizá mejor desarrollado y explicado a lo largo del tiempo. En ese sentido, su postura respecto de la verdad técnica [aquella que trata el asunto de la “apariencia-realidad”] y en consecuencia respecto del paradigma epistemológico significa pasar de un *saber qué* a un *saber cómo*. En este cambio reside fundamentalmente su *giro pragmático*.

Ahora bien, una vez emprendido ese giro pragmático de *Consecuencias del pragmatismo* es en *Contingencia, Ironía y Solidaridad* donde realmente nuestro pensador va a comenzar a elaborar su proyecto central. Y a ello se refiere estas letras de su escrito autobiográfico:

Decidí, entonces, escribir un libro sobre cómo sería la vida intelectual si uno consiguiera abandonar el intento platónico de mantener la realidad y la justicia en una imagen única. (Rorty, 1998a, p. 38)

La clave de que su oposición a la “imagen única” de Platón se convierta en el centro de su proyecto filosófico conecta su relato autobiográfico de *Trotsky y las orquídeas silvestres* con *Contingencia, ironía y solidaridad*.

Su oposición trata de considerar que la unión de las esferas de la realidad y la justicia como un vínculo “necesario” como ya hiciera Platón podría traer consigo una considerable pérdida de libertad en nuestras comunidades. Por ese motivo, *Contingencia, ironía y solidaridad* se convierte en el intento personal de Rorty de resolver esa relación que él va a traducir como “la tensión que se produce entre el ámbito público y el ámbito privado”.

No obstante, según la narración autobiográfica de *Trotsky y las orquídeas silvestres*, como vimos, Rorty afirma tener desde sus inicios filosóficos premeditado emprender *el giro pragmático* consistente en desacoplar verdad y acción y hacer propuestas sin las *metáforas-espejo* para nuestras prácticas sociales y culturales. Sin embargo, nuestras investigaciones muestran lo contrario, esto es: *el giro pragmático* es algo que Rorty va construyendo con el tiempo. De este modo, consideramos que es en *Consecuencias del pragmatismo* donde se abandona *el giro lingüístico* para emprender *el giro pragmático* y es en *Contingencia, ironía y solidaridad*, como vamos a ver a continuación, donde se culmina el giro dando lugar a la elaboración de la *articulación-pragmatismo* que irá acompañada en las siguientes obras ya de la *articulación-desmontaje* conjuntamente. Por lo tanto, su escrito autobiográfico, a nuestro juicio, es una reconstrucción que da

más cuenta de su madurez filosófica que de su pasado,⁷ y creemos que está elaborada probablemente, por la cercanía en fechas con *Contingencia, ironía y solidaridad*, para aclarar los propósitos de esta obra y de su proyecto filosófico en general que en esta obra tan original y creativa habría alcanzado su forma definitiva.

4. EL GIRO PRAGMÁTICO LLEVADO A TÉRMINO

Contingencia

Es, a nuestro juicio, en *Contingencia, ironía y solidaridad* donde Rorty intenta reconciliar a Trotsky y las orquídeas silvestres, o dicho en los propios términos de la obra, intenta resolver la relación y la tensión entre el deseo de auto-realización y la necesidad de justicia social. Por tanto, la “imagen única” que Platón pretendía fundir entre realidad y justicia va a ser separada por Rorty desligando la necesidad de la ligazón platónica del ámbito privado con el ámbito público. Con ello Rorty completa su *giro pragmático*. Veamos de qué forma lo logra.

En primer lugar, Rorty se servirá para ello de lo que ya conocemos como *redescripción*. Es decir, al igual que en anteriores obras, inspirándose en Heidegger Rorty redescibe en sus propios términos el propio pasado de la filosofía, del mismo modo, aquí apelará a redescibir también palabras que todos conocemos para darles nuevos y variados sentidos.⁸ El porqué de esta redescripción lejos está del intento de descubrir cuáles son las condiciones de posibilidad de la existencia. Se trata, más bien, de proponer nuevas descripciones de nuestras relaciones en las prácticas sociales y culturales que puedan dar solución a los problemas que nos

⁷ Quién sabe, por otra parte, si no estará Rorty aplicándose a sí mismo su máxima de *retejer el pasado*.

⁸ A nuestro juicio, esto supone invertir algunas consignas del pragmatismo de primera generación, pues para James el pragmatismo consistía en dar un nuevo nombre para viejas formas de pensar o el mismo Peirce aconsejaba no dar nuevas definiciones de viejos términos. Sin embargo, Rorty es partidario de redescibir lo viejo.

salen al paso en nuestra vida cotidiana. Para ello nuestro pensador apelará a la imaginación, la narrativa y la metáfora como motor de cambio cultural.⁹ Pero veamos cómo Rorty redefine los términos *contingencia*, *ironía* y *solidaridad* que se convertirán ya en las palabras clave de su filosofía.

Rorty reclama la contingencia en general, frente a la verdad proveniente de un vocabulario basado en la dicotomía *apariencia-realidad*, esto es, un vocabulario representacionista. Por ello, lo primero que hace es rastrear en la historia cuándo la verdad epistemológica deja de tener sentido y con ello deja de tener importancia también la existencia de un léxico último y de unas instituciones que resultan casi divinas. En particular, Rorty hace referencia a la Revolución Francesa y a los poetas románticos como una muestra de algunas prácticas sociales y políticas donde se producen cambios en función de la acción, cambios pragmáticos que provocan un desinterés en la idea de la verdad como algo “que se halla” (Rorty, 2011, p. 24). O, dicho de otra manera, Rorty encuentra en la Revolución Francesa el origen de la desacralización de la filosofía que él está dispuesto a continuar. Del mismo modo, pese a que hay filósofos que seguirán la línea de la desacralización, también hay otros muchos que siguen presos de los supuestos ontológicos y epistemológicos del vocabulario epistemológico. Debido a dicha escisión en filosofía hay filósofos que se consideran *Filósofos* con mayúsculas y que siguen interesados en contraponer *los hechos científicos objetivos frente a lo subjetivo*, haciendo de la ciencia todavía la actividad paradigmática. Y luego están los *filósofos* con minúsculas que consideran a la ciencia como una actividad humana más, la cual produce descripciones

⁹ Desafortunadamente, no podremos encargarnos debidamente de este papel de la metáfora y la narrativa en el proyecto de Rorty ya que excedería los límites de esta investigación. Al respecto es muy interesante el trabajo de Jorge Sierra Merchán, “Del giro lingüístico al giro narrativo: Rorty, la contingencia del lenguaje y la filosofía como narrativa” *Revista Grafía*, vol. 9, (2012), pp. 127–147. DOI: 10.26564/16926250.354.

del mundo más o menos útiles para resolver los problemas que se nos presentan. En suma, Rorty acude a la historia y a los supuestos ontológicos y epistemológicos para mostrar lo problemático del paradigma epistemológico. Asimismo, Rorty también apela a la manera en que funciona nuestro lenguaje para mostrar que no tiene sentido recurrir a la verdad epistemológica. Al respecto, Rorty dice lo siguiente:

Hay que distinguir entre la afirmación de que el mundo está ahí afuera y la afirmación de que la verdad está ahí afuera. Decir que el mundo está ahí afuera, creación que no es nuestra, equivale a decir, en consonancia con el sentido común, que la mayor parte de las cosas que se hallan en el espacio y en el tiempo son los efectos de causas entre las que no figuran los estados mentales humanos. Decir que la verdad no está ahí afuera es simplemente decir que donde no hay proposiciones no hay verdad, que las proposiciones son elementos de los lenguajes humanos, y que los lenguajes humanos son creaciones humanas. (Rorty, 2011, p. 25)

Es decir, nuestro pensador no mantiene que la verdad sea un constructo social, ni que construyamos el mundo con la mente. El motivo es que, a su juicio, esas posturas son el reverso del mismo vocabulario epistemológico que pretende abandonar. La cuestión es que el deseo de verdad, que es siempre una relación entre proposiciones, se puede redescubrir mejor para Rorty como deseo de justificación ante audiencias cada vez más amplias y, en consecuencia, las justificaciones que damos en nuestros discursos pueden ser modificadas, esto es, pueden ser de otra manera al ser consideradas contingentes. El proyecto de Rorty trata de buscar, sencillamente, mejores formas de hablar que ofrecer ante las necesidades de nuestras comunidades. No obstante, para lograrlo Rorty necesita una y otra vez hacer crítica del léxico último heredado del paradigma epistemológico.

Por su parte, el léxico último del paradigma epistemológico está sustentado en la problemática dicotomía *apariencia-realidad* que comenzó con Platón y que sigue perpetuándose. No obstante,

frente a ello, Rorty sitúa de nuevo el lenguaje en el ámbito humano y le da, por tanto, la propiedad de la contingencia.

Por otro lado, ha de examinar también el léxico sobre el que descansan nuestras comunidades para poder culminar el *giro pragmático* y separar así la “imagen única” de Platón. Su proceder es el mismo que trató en la “contingencia del lenguaje” y en la “contingencia del yo”. Por una parte, Rorty crítica el vocabulario del racionalismo ilustrado que fue útil en un momento, pero que ahora podría resultar ser un freno en el progreso de nuestras democracias. El léxico al que se refiere está, por supuesto, anclado en problemáticas distinciones platónicas sumadas a la idea ilustrada de que ha de haber fundamentos –no humanos– que avalen los proyectos humanos. Sin embargo, a su juicio:

Cuando se advierte que, tanto para la comunidad como para el individuo, el progreso es cuestión del uso de nuevas palabras y, asimismo, de argumentar a partir de premisas formuladas con viejas palabras, caemos en la cuenta de que el léxico crítico que gira en torno de nociones como “racional”, “criterios”, “argumento”, “fundamento” y “absoluto” no es apto para describir la relación entre lo viejo y lo nuevo. (Rorty, 2011, p. 68)

Por tanto, Rorty aboga por cambiar el léxico del racionalismo que se mantiene todavía acerca de las cuestiones de nuestra comunidad por una forma de hablar más pragmática, que tenga en cuenta la creación de sí mismo y la generación de nuevas metáforas con las que pensarnos. Ese giro hacia la acción y la narrativa puede dar lugar a mejores proyectos que un vocabulario basado en la noción de *racionalidad*, *verdad* u *obligación moral*. De este modo, Rorty objeta que una sociedad apoyada en una serie de fundamentos que provienen del léxico epistemológico lleva arrastrado el problemático supuesto filosófico de que existe un orden natural de razones y argumentos que es previo a los léxicos y, por lo tanto, dejaría sin efecto los resultados en la creación de nuevos vocabularios. Por ese motivo, Rorty es más partidario de liberar a la sociedad de una serie de fundamentos y trabajar por hacer una mejor descripción:

“necesitamos una redescrición del liberalismo como la esperanza de que la cultura en su conjunto pueda ser “poetizada”, y no como la esperanza de la Ilustración de que se la pueda “racionalizar” o tornar “científica”. (Rorty, 2011, p. 72).

Es por este motivo, por el cual nuestro pensador pragmatista considera que la *contingencia* es la virtud más encomiable de los miembros de nuestra sociedad.

Ironía y solidaridad

Trataremos de manera conjunta las propuestas de *ironía* y *solidaridad* que Rorty sugiere, pues las consideramos como la parte de articulación pragmatista con el que este pensador culmina el *giro pragmático*. Las dos claves suponen un giro hacia unas categorías muy propias políticas, éticas y sociales dirigidas a romper la *imagen única* de Platón y servir de inspiración para nuevas propuestas y descripciones en nuestras comunidades democráticas.

Con la *ironía* o el *ironismo* Rorty hace una propuesta para sustituir la noción de *yo* que predominaba en el problema *mente-cuerpo* o en la dicotomía *sujeto-objeto*. Asimismo, también le servirá para reconocer la *contingencia* frente a la necesidad y para resolver la relación entre ámbito público y ámbito privado.

Rorty nos explica quién es el *ironista liberal*:

Tomo mi definición de liberal de Judith Shklar, quien dice de los liberales que son personas que piensan que los actos de crueldad son lo peor que se puede hacer. Empleo el término ‘ironista’ para designar a esas personas que reconocen la contingencia de sus creencias y deseos más fundamentales: personas lo bastante historicistas y nominalistas para haber abandonado la idea de que estas creencias y deseos fundamentales remiten a algo que está más allá del tiempo y el azar. Los ironistas liberales son personas que entre esos deseos imposibles de fundamentar incluyen sus propias esperanzas de que el sufrimiento ha de disminuir, que la humillación de seres humanos por obra de otros seres humanos ha de cesar. (Rorty, 2011, p.17)

Los ironistas son las personas que son conscientes de que sus creencias son así, pero que podrían haber sido de otra manera, es decir, que poseen creencias que no son necesarias, que no son trascendentes, que no están más allá del tiempo y del azar, que no tienen, en definitiva, la última palabra. Al término *liberal* en Rorty hay que quitarle el significado que tiene que ver con la acepción política que le damos en nuestra vida cotidiana. A juicio de Rorty un *liberal* sería una persona para la cual la crueldad es intolerable.

Concisamente, el *ironista liberal* para Rorty es la persona que ve la vida desde la perspectiva de la contingencia y desde la intolerancia a la crueldad.

Rorty redescubre la ironía como emancipadora de dogmas para convertirla en una categoría, como decíamos, ética y política:

Llamaré “ironista” a la persona que reúna estas tres condiciones: 1) tenga dudas radicales y permanentes acerca del léxico último que utiliza habitualmente, [...] 2) advierte que un argumento formulado con su léxico actual no puede ni consolidar ni eliminar esas dudas; 3) en la medida que filosofa acerca de su situación, no piensa que su léxico se halle más cerca de la realidad que los otros, o que esté en contacto con un poder distinto de ella misma. (Rorty, 2011, p. 92)

Es decir, el ironista no intenta responder a preguntas epistemológicas. No es un sujeto de conocimiento. No considera, por tanto, que su léxico sea último y único, sino que es uno más entre otros atravesado por circunstancias históricas, geográficas, económicas, etc. Se trata más bien de un ser humano que ha aceptado la contingencia de sus propias creencias y de la sociedad en la que se inscribe. Teniendo esto en cuenta, el ironista hará propuestas sabiendo que no son sino imágenes, esto es, metáforas temporales para habérmolas con el mundo.

De este modo, el ironista no concibe que haya que elegir entre distintos vocabularios dentro de un léxico único, último y universal. No concibe tampoco esa elección como un acercamiento a *la verdad*, a lo *real*. Es decir, no está situado en un léxico que se asienta en la

dicotomía *apariencia-realidad*. Como ya vimos, desde *La filosofía y el espejo de la naturaleza* el filósofo edificante y revolucionario que aquí toma la forma de *ironista* es el que facilita el retejimiento de lo viejo con lo nuevo: “El ironista, sin embargo, ve la secuencia de tales teorías [...] como sustituciones graduales, tácitas de un viejo léxico por uno nuevo (Rorty, 1996, p. 95)”. Sin embargo, el léxico del que sigue preso el liberalista metafísico produce una imagen del conocimiento como representación exacta de la realidad, en la que el ser humano, además, está obligado a entrar y resolver. Por ello, el liberalismo metafísico concibe al *ironista* como un relativista porque lo que le importa no es que haya disponible una elección entre léxicos, sino dilucidar cuál es el verdadero. El supuesto ontológico y epistemológico que el metafísico lleva asociado a esta idea es el de que “el ser humano por naturaleza desea conocer”.

No es que el metafísico sea el opuesto del ironista, sino que es el metafísico el que responde a esta forma de hablar del ironista llamándola *relativista* e insistiendo en que lo que importa no es qué lenguaje se usa, sino cuál es el verdadero. Y es que el metafísico piensa que hay un léxico verdadero por encima de todos los demás y que está en la mano del filósofo descubrir de qué léxico se trata. Además, los metafísicos creen que el hombre desea conocer *por naturaleza*. Ante tal situación, tendremos que elegir entre dos formas pensar: o bien consideramos que el hombre por naturaleza desea conocer y ésta es una intuición que todos compartimos y solo tenemos que descubrirla, o si más bien, influidos por el vocabulario que venimos arrastrando de épocas pasadas hemos heredado tan fuertemente esta imagen que pensamos que es una intuición que viene de suyo. Rorty va a afirmar lo segundo, es decir, que no sabemos en qué consiste cuál o qué es la *naturaleza del ser humano*, y lo que nos parece intuitivo, en realidad, es herencia de vocabularios anteriores.

En cambio, el metafísico mantiene que los vocabularios no tienen que ver en esto, sino que hay una relación entre los seres humanos y la realidad que toma pie en los hechos y que los filósofos tenemos la necesidad y el deber de indagar en esa relación.

Asimismo, si se encuentra un método adecuado de interrogar a la realidad, descubriremos cómo es nuestro léxico último. El metafísico está en contra de la idea de que una cosa aparezca como buena o mala re-describiéndola, pues piensan que ahí fuera hay esencias reales cuya constitución hemos de respetar. La re-descripción les parece *relativismo*, un relativismo que nos intenta seducir y ante el cual debemos resistirnos con la ayuda de la realidad misma, aceptándola tal como es. Pero para el ironista buscar un léxico último no significa alcanzar algo distinto al propio léxico, el ironista no piensa que haya nada más allá del léxico en el que está.

El papel de la filosofía también es muy diferente para ambos.

Para el metafísico la filosofía es el intento de alcanzar conocimiento sobre ciertas cosas. Y en cambio, para el ironista, la filosofía definida de ese modo es el intento de aplicar y desarrollar un determinado léxico último que gira en torno a la distinción *apariciencia-realidad*. Digamos que, para Rorty habría que elegir entre con Platón y Kant cómo es el mundo, o con los pragmatistas, cómo es el discurso de personas que viven en un determinado fragmento espacio temporal.

Por consiguiente, Rorty va a abogar por un incremento de la solidaridad humana. Solidaridad entendida del siguiente modo:

De acuerdo con su concepción [la del ironista], la solidaridad humana no es cosa que dependa de la participación en una verdad común o en una meta común, sino cuestión de compartir una esperanza egoísta común: la esperanza de que el mundo de uno –las pequeñas cosas en torno de las cuales uno ha tejido el propio léxico último– no será destruido. (Rorty, 2011, p. 95)

Es decir, Rorty se distancia de la concepción tradicional de solidaridad, pues abandona todo argumento que involucre una explicación de la naturaleza humana o algo que tenga que ver con esencias y fundamentos. Y no solo abandona la noción tradicional por motivos anti-metafísicos, sino que también tiene que ver con lo que en otros lugares Rorty ha defendido: si buscamos una humanidad esencial en común entre seres humanos, será fácil

que no consideremos *humano* a quien no consideramos *uno de los nuestros*. (Rorty, 2000, pp. 219-242).¹⁰ De hecho, basta con no incluir al otro en la categoría del *nosotros* para poder vulnerarle los derechos. Por este motivo, la intención de Rorty va a ser revertir el significado tradicional de *solidaridad* y convertir a los demás, al *otro* en *uno de los nuestros, uno de nosotros*.

Por el contrario, si recurrimos a un vocabulario último y único apelando a instancias universales como consecuencia se provocará una superioridad moral que entraña también una pretensión superior de conocimiento, y estaremos con ello perpetuando la “imagen única” de Platón donde se funde la realidad y la justicia, o, en palabras de Rorty, el ámbito privado y el ámbito público. En suma, con el desmontaje de ese vocabulario por parte de Rorty y el giro hacia la ética y la narrativa nuestro pensador puede romper por fin la necesidad de la relación de la “imagen única”. Y lo fascinante es que no lo hace mediante una contra argumentación contraria, sino desde el aviso del peligro que puede entrañar como consecuencia se podrían perder cuotas altas de libertad, y por ello “si cuidamos la libertad, la verdad se cuidará a sí misma” y desde una propuesta qué puede dar más y mejores resultados.¹¹

¹⁰ En este artículo Rorty va describiendo cómo diversos colectivos humanos infringen crueldad a otras personas y no creen estar vulnerando los derechos humanos. Esto se debe, a juicio de Rorty, a que no piensan que se lo están haciendo a congéneres suyos.

¹¹ Es interesante a este respecto la postura de Simon Critcheley, quien se pregunta si la propuesta de Rorty no es similar a la de Levinas intentando encontrar una fuente de obligación moral en la sensibilidad ante el sufrimiento de los demás. Véase Simon Critcheley, “Derrida, ironista privado o liberal público”, en *Desconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires: Paidós, 1998, pág. 75. Sin embargo, a nuestro juicio, Rorty está muy lejos de esa postura debido precisamente al desmontaje del vocabulario último y único del *canon Platón-Kant*:

“No estoy, como cree Critcheley que podría estar o que probablemente esté, tratando de localizar una fuente para la obligación moral en la disposición sensible del ser hacia el sufrimiento del Otro ni ninguna otra especie de hecho universal de la naturaleza humana. Tal vez exista una disposición sensible como esa, pero es tan maleable – tan capaz de ser combinada con la indiferencia por el sufrimiento de la gente de la peor especie- que nos da muy poco en qué confiar”.

CONCLUSIÓN

En este artículo hemos pretendido mostrar que el *giro pragmático* es algo que Rorty elabora con el tiempo y que no está, por tanto, supuesto desde sus inicios. Por otro lado, en *Contingencia, ironía y solidaridad* no solo resuelve la relación de la “imagen única” de Platón, sino que a, nuestro juicio, es la obra donde Rorty culmina su *giro pragmático*, superando el paradigma epistemológico. Con su concepto de *contingencia* desconecta el léxico último y único del paradigma epistemológico que está ligado con una superioridad moral. Y mediante sus nociones de *ironía* y *solidaridad* pretende crear nuevas metáforas e imágenes de nosotros mismos con el objetivo de hacernos más sensibles a otros miembros de nuestra comunidad y de otras sin invocar al vocabulario epistemológico:

Convencidos de que no hay esencia humana sutil que la filosofía podría aprehender, no tratamos de remplazar la superficialidad con la profundidad ni elevarnos sobre lo específico para captar lo universal. Nos gustaría minimizar una diferencia por vez: la diferencia entre cristianos y musulmanes en una aldea de Bosnia, la diferencia entre blancos y negros en una ciudad de Alabama, la diferencia entre homosexuales y heterosexuales en una congregación católica de Quebec. Lo que esperamos es unir a esos grupos mediante un millar de puntadas, invocando menudas cosas en común entre sus miembros, en lugar de especificar una única cosa grande, su común humanidad (Rorty, 1997, p. 100)

Por tanto, la intención de Rorty es abandonar una cultura epistémica privilegiada y girar en función de las prácticas sociales para proponer una cultura basada en la auto-creación de sí mismo y en la solidaridad. O, dicho en otras palabras, con su *giro pragmático*

Véase Richard Rorty, “Respuesta a Simon Critchley” en *Deconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires: Paidós, 1998, p. 89.

tico Rorty pretende desactivar la verdad y girar hacia la ética y la política en función de la acción y el progreso de los sentimientos.

El pragmatismo de Rorty no es un nuevo método perfecto y definitivo para la filosofía porque justamente contra ello va su proyecto filosófico, es decir, contra la ilusión de una concepción filosófica platónica unificada, última y única. Proyecto eso sí, que como hemos visto surge exclusivamente en la década de los noventa con *Contingencia, Ironía y Solidaridad* y no antes.

REFERENCIAS

- COLOMINA, J.J; PETROLATTI, F., (2010) “Verdades a rortiori. Sobre la concepción pragmática de la verdad” en *La filosofía de Richard Rorty. Entre pragmatismo y relativismo*, Madrid: Biblioteca Nueva, pp.113-136.
- CRITCHELEY, S., (1998) (com. Chantal Mouffe) “Derrida, ironista privado o liberal público”, en *Desconstrucción y pragmatismo*, (traducción de Carlos Mayer, 1ª edición) Buenos Aires: Paidós, pp. 52-53.
- FILGUEIRAS NODAR, J. M. (2007). El Platón de Rorty. *Devenires*, 8(16), 157-183. Recuperado a partir de <https://devenires.umich.mx/devenires/index.php/devenires/article/view/541>
- HABERMAS, J. (1997) “El giro pragmático de Rorty”, *Isegoría*, núm. 17, pp. 5–36. Recuperado de <http://isegoria.revistas.csic.es>.
- PITCHER, (1971) G. *A Theory of Perception*, Princeton: University Press.
- RORTY, R. (2011) *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, (traducción de Alfredo Eduardo Sinnott). Barcelona: Paidós.
- RORTY, R. (2010). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, (traducción de Jesús Fernández Zulaica, 6ª edición). Madrid: Cátedra.
- RORTY, R. (2000) “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo” en *Verdad y progreso: Escritos filosóficos*, 3, (traducción de Ángel Manuel Faerna García-Bermejo). Barcelona: Paidós, pp. 219-242.
- RORTY, R. (1998) “Respuesta a Simon Critcheley” en *Desconstrucción y pragmatismo*, (com. Chantal Mouffe), (traducción de Carlos Mayer, 1ª edición). Buenos Aires: Paidós, pp. 58-39.
- RORTY, R. (1998a) “Trotsky y las orquídeas silvestres” en *Pragmatismo y política*, Barcelona: Paidós, (traducción de Rafael del Águila, 1ª edición), pp. 24-47.

- RORTY, R. (1998b) *El giro lingüístico: Dificultades metafísicas de la filosofía lingüística*, (traducción de Gabriel Bello). Barcelona: Paidós.
- RORTY, R. (1996) *Objetividad, relativismo y verdad, Escritos filosóficos I*, Barcelona: Paidós.
- RORTY, R. (1995) “Una ética sin obligaciones universales” en ¿Esperanza o conocimiento? *Una Introducción al Pragmatismo*, (traducción de Eduardo Rabossi) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1997, pp.181-196.
- RORTY, R. (1995a) *Consecuencias del pragmatismo*. (traducción de José Miguel Esteban Cloquell). Barcelona: Tecnos, 1995.
- SALVÁ SORIA P. (2021). *Para una superación del paradigma epistemológico: Rorty a través su doble lectura de Heidegger*. Madrid: (Ser. Clásicos Dykinson. monografías). Dykinson.
- SALVÁ SORIA, P. (2020). “Inversión de la línea platónica: Heidegger desde Rorty” en *Revisiting Richard Rorty*. Wilmington, Delaware: Vernon Press, pp. 219-230.
- SALVÁ SORIA P. (2017). “Habermas, Rorty y la relación entre la verdad y la justificación”. *Logos: Anales des Seminario de Metafísica*, 50, 229.
- SIERRA MERCHÁN, J., (2012) “Del giro lingüístico al giro narrativo: Rorty, la contingencia del lenguaje y la filosofía como narrativa” *Revista Grafía*, vol. 9, pp. 127–147. Doi: 10.26564/16926250.354.