



ARISTINETE BERNARDES OLIVEIRA NETO

**LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA COMO
POLÍTICA CULTURAL**

UN DIÁLOGO CON RICHARD RORTY Y RAÚL FORNET-BETANCOURT

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS

Facultad de Filosofía y Letras

Bogotá, D.C. 11 de marzo de 2011

LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA COMO POLÍTICA CULTURAL

UN DIÁLOGO CON RICHARD RORTY Y RAÚL FORNET-BETANCOURT

**Trabajo de grado presentado por Aristinete
Bernardes Oliveira Neto, bajo la dirección del
Profesor Freddy Santamaría Velasco, como
requisito parcial para optar al título de Magíster
en Filosofía Latinoamericana.**



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS

Facultad de Filosofía y Letras

Bogotá, 11 de marzo de 2011

CONTEÚDO

AGRADECIMIENTOS.....	4
INTRODUCCIÓN	6
1. LOS LÍMITES DE LA EPISTEMOLOGÍA EN RICHARD RORTY	11
1.1. Introducción	11
1.2. La Filosofía en el «Punto Cero».....	21
1.3. El «yo» como representatividad y el autoritarismo epistemológico	32
1.4. La contingencia del «yo» y la filosofía como el arte de la creación	47
1.5. De la epistemología a la filosofía de la solidaridad.....	64
2. LA TRANSFORMACIÓN DE LA FILOSOFÍA EN RAÚL FORNET- BETANCOURT.....	73
2.1. Introducción	73
2.2. El «des-filosofar» de la filosofía y la pluralidad de voces de la razón	77
2.3. La contextualización de la razón y la pluriformidad de «filosofías» en América Latina.....	89
2.4. El neopragmatismo rortiano y la filosofía intercultural.....	99
CONCLUSIONES: la filosofía latinoamericana como política cultural.....	117
BIBLIOGRAFIA.....	134

AGRADECIMIENTOS

Al presentar a la Comunidad Académica la redacción de mis trabajos de investigación quiero expresar mis sentimientos de gratitud a los que participaron de esta aventura filosófica. A los dioses y diosas de América Latina, por la oportunidad del encuentro con las pluralidades de mundos. Con la misma devoción ofrezco mis agradecimientos a mis queridos padres Wilmar y Marilene, por el apoyo incondicional. A mi hermano Raphael Bernardes, con quien compartí sueños y conquistas.

Agradezco de un modo muy especial y particular a mi querida Colombia, donde pude escribir las más hermosas páginas de mi vida. Entre amigos y amores nunca me sentí extranjero, sino como un colombiano más.

A la Universidad Santo Tomás, donde viví la experiencia de “encuentros” inolvidables: recuerdo con un profundo cariño y *saudades* al decano Rafael Antolínez, de quien conservo no sólo las enseñanzas, sino que además la valiosa amistad. Igualmente, dedico mis profundos agradecimientos al profesor Freddy Santamaría, que estuvo presente como un hermano en los momentos más importantes de mi vida en Colombia. Agradezco por la disponibilidad y generosidad en orientarme durante estos tres años de investigación, siempre motivándome con comentarios inspiradores. Con Freddy aprendí que con apenas una metáfora podemos *Hacer Mundos* y que con la mística encontramos significados para la vida. A los profesores Leonardo Tovar, Lukomski, Nelson Riveros, Teresa Houghton, Álvaro Acevedo y Juan Cepeda, por el ejemplo de dedicación a la causa latinoamericana.

Recuerdo a mis queridos amigos Cesar Vásquez, José Luna, William Augusto, Alfredo Niño, Marcela Forero y a todos los compañeros de la Maestría con los cuales pude convivir momentos inolvidables acompañado de un delicioso tinto colombiano.

Agradezco y dedico este trabajo a Fernando Gándara, por la presencia constante en mi vida, enseñándome a vivir con alegría los pequeños detalles de nuestra existencia.

No puedo olvidarme de manifestar mi gratitud al Instituto São Boaventura (ISB), a mi director Marcelo Veronez y a los compañeros de trabajo por la oportunidad de llevar adelante mis trabajos de investigación y de desempeñarme como profesor de filosofía.
¡Muchas Gracias!

INTRODUCCIÓN

La filosofía es un nombre para encasillar diferentes cosas en siglos diferentes y en países diferentes, e incluso en universidades diferentes del mismo país al mismo tiempo.
Richard Rorty

En los espacios académicos dedicados a la filosofía latinoamericana predomina la preocupación en defender la tesis de que en América Latina hay un verdadero filosofar. Esta lucha filosófica contra titanes sólo hace con que nuestro quehacer filosófico *se fustigue a sí mismo*, en lugar de explorar nuevos horizontes filosóficos.

La pregunta por la filosofía latinoamericana es el problema del cual me ocupo en esta investigación. En las primeras páginas daremos cuenta que sólo se hace la pregunta por la existencia de la filosofía latinoamericana en los espacios que siguen todavía colonizados por la racionalidad occidental. Entonces, en razón de esta “colonización mental” el punto de partida es deconstruir el *logocentrismo* europeo. En la medida que la idea de filosofía tradicional se vuelve apenas un vocabulario más en la historia de la humanidad, nos damos cuenta que no hay realidades ahistóricas y trascendentales que definan el verdadero filosofar.

El punto de partida de nuestra investigación es el *malestar* que causa la pregunta por la filosofía latinoamericana en nosotros que la consideramos como un presupuesto. Al principio el problema de este trabajo es la pregunta por la filosofía latinoamericana. No obstante, poco a poco mostraremos que no pasa de un *pseudoproblema* que ha fustigado el filosofar en América Latina. Por tal razón, reemplazaremos la pregunta *¿hay una filosofía latinoamericana?* por una nueva pregunta *¿cuál es la mejor actitud filosófica desde el continente latinoamericano?* Es decir, el problema ya no es la existencia, sino el quehacer filosófico en América Latina.

Este malestar que mencionamos nos movió a emprender un camino terapéutico, mostrando que grande parte de los problemas filosóficos no pasan de falsos problemas. Entre ellos se encuentra la cuestión del conocimiento como *representatividad*: que lo seres humanos cuentan con un teatro interno (mente) donde se escenifican las esencias de la naturaleza. Entonces, el conocimiento se da a través de un contacto inmediato que el sujeto tiene con el mundo de la conciencia. De este modo, la filosofía cuenta no sólo con la *objetividad ontológica* (la mente), sino, que además, con la *objetividad epistemológica*: el *yo* conserva una autoridad epistémica incorregible. El modelo del conocimiento como representatividad es el fundamento de la racionalidad moderna, que determina los límites de la filosofía. En otras palabras, sólo se puede verdaderamente filosofar bajo la racionalidad europea.

Ahora bien, desde el *método analítico-lingüístico* veremos que todos los problemas de la filosofía no pasan de vocabularios creados por genios como Platón y Descartes para fines específicos. Descartes no descubrió el *Cogito*, como si fuera una realidad ontológica que siempre estuvo a espera de alguien que lo encontrara. El *Cogito* apenas hace parte del vocabulario creado por Descartes que corresponde a sus propios intereses. Entonces, los problemas filosóficos no están escritos en la naturaleza, sino, que son apenas creación humana. Este proceso deconstructivo nos lleva a ampliar nuestro concepto de filosofía, entendiéndola, ahora, como creación de vocabularios que se hace desde los distintos mundos culturales.

Las lecturas de las obras del filósofo estadounidense Richard Rorty fueron cruciales en estos años de investigación. Ciertamente, muchos podrán refutarme diciendo que no es adecuado el estudio de un filósofo estadounidense en un trabajo de Maestría en Filosofía Latinoamericana. No obstante, es lo suficiente la lectura de algunas páginas de las obras de Rorty para que el estudiante de filosofía latinoamericana se dé cuenta que el autor nos ayuda a *repensar la filosofía*, evitando el peligro de que nos quedemos *embruados* por los grandes centros filosóficos, por la idea de que filosofía sólo se hace

cuando planteamos cuestiones relacionadas a la metafísica o a la epistemología. El pensamiento rortiano amplía el concepto de filosofía de tal modo que da espacio para defender las pluralidades filosóficas y reconfigurar el quehacer latinoamericano. Las siguientes palabras de Rorty justifican por sí mismas la presencia del autor en nuestra investigación: “*La filosofía es un nombre para encasillar diferentes cosas en siglos diferentes y en países diferentes, e incluso en universidades diferentes del mismo país al mismo tiempo*”¹.

En América Latina también se encuentran propuestas filosóficas muy similares a la filosofía de Richard Rorty. El filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt dedica sus textos a promover una *transformación de la filosofía*, hasta que se pueda reconocer que cada contexto cultural tiene sus propias potencialidades filosóficas. Este proyecto de transformación de la filosofía que se encuentra en ambos autores nos permite reconocer el pensamiento latinoamericano como un verdadero filosofar, como una voz más entre las polifonías de las culturas de la humanidad.

Rorty y Fornet-Betancourt comparten dos momentos filosóficos cruciales para nuestra investigación, a saber: *la deconstrucción y la idea de filosofía como conversación de la humanidad*. Empiezan con el proceso deconstructivo de la concepción de una racionalidad transcultural como fundamento universal, que defina los criterios para el verdadero filosofar. Esto los llevarán a reconocer la pluralidad de voces de la razón y, por tanto, a defender la tesis de que la filosofía se hace desde los mundos de la vida, sin necesidad de someterse al logocentrismo europeo. La actitud crítica de ambos autores frente al *uso colonizado de la razón* hace posible una nueva figura de la filosofía sin rasgos de autoritarismos epistemológicos, donde todos los discursos culturales participan de la conversación de la humanidad. La pluralidad de la filosofía reclama una *racionalidad comunicativa*.

¹ RORTY, Richard. “Sobre filosofía y política”. En: *Cuidar la libertad: Entrevistas sobre política y filosofía*. Madrid: Trotta, 2005, p. 181.

El *des-filosofar de la filosofía* en Fernet-Betancourt y la *des-epistemologización de la filosofía* en Rorty hacen parte del mismo proyecto de transformación de la filosofía, indispensable para superar el colonialismo epistemológico y, consecuentemente, la fastidiosa pregunta por la existencia de una filosofía propiamente latinoamericana. Ahora bien, nuestra actividad filosófica sigue con la esperanza de nuevos horizontes, cuestionando las posibilidades del quehacer filosófico en América Latina. El neopragmatismo de Rorty y la *interculturalidad* de Fernet-Betancourt nos muestran que lo mejor que podamos hacer en América Latina es edificar una filosofía como conversación.

Contextualizado así lo que se desarrolla a lo largo de este trabajo, y antes de presentar el contenido de los capítulos que constituyen el *corpus* del mismo, quiero mencionar los alcances y límites de la presente investigación. El presente texto presenta no sólo un buen estudio de la filosofía de Rorty y Fernet-Betancourt, sino, que además, se arriesga con nuevas propuestas filosóficas para el contexto latinoamericano. Los dos primeros capítulos hacen el esfuerzo de mostrar los *puntos de encuentro* entre pensadores de contextos filosóficos distintos. El hecho de que Rorty sea estadounidense y Fernet-Betancourt cubano favorece nuestra propuesta de romper con los centralismos filosóficos y, empezar a filosofar entre mundos. El esfuerzo metodológico que hicimos de entrelazar discursos de vertientes distintas hace parte de nuestra propuesta: filosofar en la interculturalidad. Ahora bien, las conclusiones del presente trabajo pueden presentar un tono polémico a los que todavía acreditan que es posible construir una filosofía latinoamericana sobre los principios de la metafísica. Nuestra afirmación de que lo único que podemos hacer en América Latina es una filosofía como política cultural provoca un malestar a muchos filósofos, pero son los malestares que provocan grandes investigaciones. Nuestro propósito consiste en provocar la conversación.

Veamos ahora en términos generales el contenido de nuestro trabajo. El primer capítulo, titulado “Los límites de la epistemología en Richard Rorty”, hace una

reconstrucción histórica de los grandes momentos de la filosofía que configuraron la racionalidad occidental. El concepto de *yo* en Descartes hace con que la filosofía se centralice en la epistemología, creyéndose que la más noble de sus funciones consiste en descubrir las verdades absolutas e inmutables. La Metáfora del Espejo de Rorty nos muestra que el sujeto cartesiano es como una cáscara que protege una esencia de vidrio (mente) donde reflejan las esencias de la naturaleza. Para Descartes sólo somos sujetos en la medida que representamos verdades incorregibles en nuestro teatro interior. Con Wilfrid Sellars veremos que no hay un conocimiento pre-lingüístico como pensaba Descartes, sino que conocemos sólo a través del lenguaje. Ahora bien, el segundo Wittgenstein nos dice que no hay un lenguaje privado, sino que el significado depende del uso y contexto. Entonces, concluiremos con Rorty y Donald Davidson que la racionalidad es un rasgo social, propio de aquellos que son capaces de comunicarse. Este es el paso de la racionalidad moderna a la racionalidad comunicativa.

El segundo capítulo, “La transformación de la filosofía en Raúl Fornet-Betancourt”, señala los momentos filosóficos que nuestro filósofo cubano comparte con el neopragmatista Richard Rorty. Para Fornet-Betancourt es necesario “des-filosofar la filosofía”, que consiste en reformular nuestros medios de conocimiento desde el pleito de las voces de la razón, desde los contextos-culturales en el marco de una comunicación abierta. En el segundo capítulo veremos que la filosofía intercultural de Fornet-Betancourt se aproxima de la filosofía como conversación de la humanidad de Rorty.

En la conclusión, desde los instrumentos filosóficos adquiridos en los capítulos anteriores, hacemos el esfuerzo por pensar el quehacer filosófico latinoamericano como política cultural. Con la política cultural podemos dar voz a las creencias, deseos, miedos y esperanzas de los latinoamericanos por medio de los géneros como la etnográfica, la novela, la música y la pintura. La política cultural es la esperanza social de que la narración libere las víctimas de la crueldad.

1. LOS LÍMITES DE LA EPISTEMOLOGÍA EN RICHARD RORTY

La filosofía se ocupó de la ciencia, más que de la vida, y su centro fue la epistemología. Lo que hay que hacer es curar a los filósofos de la alucinación de que hay problemas epistemológicos.
Richard Rorty

1.1. Introducción

Los grandes *héroes* de la historia de la filosofía siempre tuvieron como desafío la construcción de una idea de qué se entiende por filosofía. Tanto es cierto, que la pregunta *¿qué es la filosofía?* se encuentra como telón de fondo en gran parte de las obras filosóficas de Occidente. El quehacer filosófico es imprescindible a una concepción de filosofía, pues ésta es el horizonte sobre el cual se edifica el pensamiento. No obstante, tengamos claro que la pregunta *¿qué es la filosofía?* es en sí misma indeterminada² y, por tanto, un desafío para los que se atreven a filosofar. El carácter indeterminado de la pregunta es lo que ha permitido la diversidad de la filosofía, pues nos permite construir nuestro propio horizonte sobre el cual se edifican nuestros pensamientos. Por ejemplo, los filósofos franceses Deleuze y Guattari tienen un concepto de filosofía muy particular; para ellos la filosofía es la disciplina que consiste siempre en crear nuevos conceptos. Ellos comparten con Nietzsche la idea de que los

² Cfr. HEIDEGGER, Martin. *¿Qué es eso de la filosofía?* Buenos Aires: Sur, 1960, pp. 16-17. Heidegger nos dice que con la pregunta *¿qué es la filosofía?* tocamos un tema muy extenso y, que por tanto, nos queda indeterminado. Pero, es por el hecho de que sea un tema indeterminado que podemos abordarlo sobre diversos puntos de vista, en palabras del autor, *contamos con varios caminos*: “la conversación resulta aquí colocada sobre un camino. Digo: sobre *un* camino. Con lo cual concedemos que este camino no es, ciertamente, el único camino”. El camino de Heidegger, con lo cual no compartimos, consiste en defender la tesis de que la filosofía es en su esencia exclusivamente griega: “La expresión filosofía europeo-occidental, que oímos frecuentemente, es en verdad una tautología. ¿Por qué? Porque la filosofía es griega en su esencia, griega quiere decir aquí: la filosofía es en el origen de su esencia de índole tal, que ante todo fue la helenidad, y sólo ésta, lo que la filosofía reclamó para desenvolverse a sí misma [...]. La frase la filosofía es griega en su esencia, no dice sino que: Occidente y Europa, y sólo ellos, son, en su marcha histórica más íntima, originariamente filosóficos”.

filósofos no deben darse por satisfechos con los conceptos antiguos, sino, que deben emprender la tarea de crear sus propios conceptos. Pues, no pocas veces encontramos determinados momentos en la historia que los filósofos se limitaron a los conceptos antiguos, dedicándose simplemente a limpiarlos y darles lustre, como si fueran una dote milagrosa procedente de un mundo igual de milagroso³. En palabras de Raúl Fornet-Betancourt, los filósofos confundieron el quehacer filosófico con la conservación de tradiciones consideradas como monumentos intocables⁴.

El filósofo estadounidense Richard Rorty, del cual nos ocuparemos, también es partidario de esta perspectiva nietzscheana. El primer período del pensamiento de Rorty es eminentemente *terapéutico*, donde entabla un proceso deconstructivo de aquellos conceptos de la tradición filosófica que han sido intocables por muchos siglos, como es el caso de *verdad, esencia, fundamentos, objetividad, racionalidad*, etc. Una vez superado estos vocabularios, entramos en un segundo período del pensamiento rortiano, donde propone la *filosofía edificante*, que consiste en el proyecto de encontrar nuevas formas de hablar que sean más interesantes y provechosas⁵. Como podemos darnos cuenta, Rorty se acerca a Deleuze y Guattari en la medida que entiende por filosofía el arte de crear nuevos conceptos, nuevas maneras de hablar. Es aquí, que quiero a modo de introducción, anticipar un dato de suma importancia: ¿qué entiende Rorty por filosofía? Para nuestro autor la filosofía es *edificante o conversacional*, donde el quehacer filosófico consiste en crear múltiples formas de hablar, nuevas descripciones y

³ Cfr. DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1999, p. 11. En Nietzsche juega un papel fundamental la idea del sujeto como el creador de conceptos. Esta creación se da a través de las metáforas, que una vez petrificadas dan origen a los conceptos. Pues bien, para Nietzsche es justamente el *olvido* de que estos conceptos son invenciones humanas lo que permite el *consuelo metafísico*, como si estos conceptos representaran la esencia de las cosas. Afirmo lo anteriormente desde la siguiente cita: “[...] gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto *artísticamente creador*, vive con cierta calma, seguridad y consecuencia”. Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos, 2007, p. 29.

⁴ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana*. Madrid: Trotta, 2004, p. 16.

⁵ Cfr. RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1989, p. 325.

vocabularios para que la conversación de la humanidad jamás se detenga. Entonces, podemos decir en pocas palabras que el itinerario filosófico de Rorty parte de una deconstrucción de aquellos conceptos con mayúsculas (Filosofía, Verdad, Bondad), que fueron constituidos como metas o cánones que se puedan amar de todo corazón y con todo el alma⁶, para convergirse en una filosofía con minúscula, asumida como el esfuerzo por establecer un diálogo intercultural e intersubjetivo. En este sentido, la filosofía para Rorty consiste en un *género cultural*⁷, una voz más en la conversación de la humanidad. La filosofía ya no consiste en la búsqueda epistemológica de lo apodíctico, sobre el cual se construye la racionalidad, sino, que ahora entendemos por filosofía el género que asume la posición de diálogo frente a los demás saberes, sin la pretensión de fundamentos. Rorty, nos hace visualizar esta nueva imagen de la filosofía, con las siguientes palabras:

[...] «filosofía» es precisamente aquello de que una cultura se vuelve capaz cuando deja de definirse en términos de reglas explícitas y se vuelve lo suficientemente ociosa y civilizada como para basarse en un *know-how* no articulado, sustituir la codificación por la *phronesis*, y la conquista de foráneos por la conversación con ellos⁸.

En *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza* Rorty presenta al mundo académico su proyecto filosófico, que parte de la necesidad de una transformación de la propia filosofía. Esta transformación consiste en abandonar la filosofía *confrontacional* en vista

⁶ Cfr. RORTY, Richard. *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Tecnos, 1996, p. 20.

⁷ Cfr. RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, *Op.cit.*, p. 243. Desde la perspectiva de Rorty es necesario dar el paso de la filosofía dotada de fundamentos a la imagen de filosofía como género cultural. Este giro pragmático, consiste en la *des-epistemologización* de la filosofía, en exorcizar la imagen de que el conocimiento tenga fundamentos, a los cuales solo el filósofo tiene acceso.

⁸ RORTY, Richard. “¿Solidaridad u objetividad?”. En: *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*. Barcelona: Paidós, 1996, p. 44. La dirección en que avanza el pensamiento rortiano consiste en superar la idea de la filosofía como fuente de conocimiento inefable, por una filosofía des-centralizada, que encuentre en las prácticas sociales (comunicabilidad) su quehacer filosófico. En las siguientes palabras de Rorty, donde alude al último Wittgenstein, podemos observar su nuevo concepto de filosofía: “Con ello llegó a reconciliarse con la idea de que no había nada inefable y de que la filosofía, al igual que el lenguaje, no era más que un conjunto de prácticas sociales expandibles indefinidamente, y no un todo limitado cuya periferia podía «mostrarse»”. RORTY, Richard. “Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje”. En: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 3*. Barcelona: Paidós, 1993, p. 88.

de una filosofía conversacional⁹. La filosofía confrontacional fue el esfuerzo de la modernidad por construir una racionalidad universal, que tuviera como fundamento la confrontación de un sujeto ahistórico (la mente) con un mundo igual de ahistórico (esencias), de cuya confrontación fuera posible el conocimiento incorregible. Este conocimiento da vida a una racionalidad universal y transcultural.

El filósofo cubano Raúl Fonet-Betancourt, se aproxima a Rorty en la medida que reconoce la *transformación de la filosofía* como una tarea apremiante e indispensable, para que edifiquemos una *filosofía conversacional*, que tenga en cuenta la irreductible polifonía de las culturas de la humanidad. Este esfuerzo transformador consiste en romper con las barreras creadas por las estructuras monoculturales de las filosofías tradicionales para edificar una filosofía intercultural, donde el pensamiento de cada pueblo sea reconocido como un legítimo filosofar. Ahora bien, para que sea posible una actitud filosófica que reconozca la pluralidad de las filosofías con sus respectivas matrices culturales es necesario que aprendamos a filosofar y a *reubicar* nuestra filosofía desde el contexto del diálogo de las culturas, es decir, que debemos apostar en una filosofía intercultural o conversacional¹⁰. Es este proyecto de transformación de la filosofía, del cual hace parte tanto Rorty como Fonet-Betancourt, *nos permite reconocer el pensamiento latinoamericano como un verdadero filosofar; haciéndolo participe de la conversación de la humanidad*.

Aquí no ponemos en cuestión la existencia de la filosofía latinoamericana, pues la consideramos como un presupuesto. Nuestro trabajo consiste en la búsqueda del *reconocimiento* del pensamiento latinoamericano, que ha sido ocultado por las tradiciones monopolizadoras. En este sentido, estoy de acuerdo con la filósofa argentina

⁹ Cfr. RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, *Op.cit.*, p. 155.

¹⁰ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl. "Introducción: Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas". En: *Revista de filosofía*. Vol. 30, No. 90, (sep.-dic. 1997); p. 382.

Dina Picotti cuando nos dice que todavía seguimos bajo la *racionalidad colonizadora*¹¹. Nuestra filosofía latinoamericana no ha sido reconocida por esta racionalidad monopolizadora, realidad que se manifiesta frecuentemente en los medios académicos bajo a la intrigante y humilladora pregunta: ¿Hay una filosofía propiamente latinoamericana? Esto evidencia que todavía seguimos colonizados por la racionalidad occidental, que no tiene en cuenta la pluralidad de contextos e historias en que se encuentra arraigado el hombre latinoamericano. En la siguiente cita encontramos a Fernet-Betancourt retratando este proceso de colonización:

[...] cancelar la «colonización mental» que en filosofía concretamente nos ha atado (y nos ata todavía) a la concepción de una filosofía abstracta y objetivadora de la vida que, «a pesar de surgir de y desarrollarse en un determinado suelo, y tener una historia concreta, parece prescindir de ello a través de un modo de pensar que se mueve en un plano de progresiva abstracción y pretende imponerse a todo suelo y a toda historia, convertir un *logos* en el Logos»¹².

Entendamos que esta racionalidad es el resultado de la *epistemologización de la filosofía*, donde el quehacer filosófico se restringió a la búsqueda de conocimientos indubitables y universales. Este proyecto moderno fue el esfuerzo por definir un criterio de racionalidad a partir de postulados incorregibles, que hiciera posible la superación de un mundo meramente contingente. Aparece de este modo en el horizonte del pensamiento occidental, una concepción de filosofía abstracta, objetivadora y ahistórica, que no tiene en cuenta el mundo de la vida de cada sujeto.

Frente a este paradigma de racionalidad, tanto Fernet-Betancourt como Dina Picotti están de acuerdo que necesitamos de una *deconstrucción* de la racionalidad occidental, para que así podamos *desocultar*¹³ la filosofía latinoamericana. Este es nuestro proyecto filosófico: ampliar lo máximo que podamos el concepto de filosofía, para que así

¹¹ Cfr. PICOTTI, Dina. *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas*. Buenos Aires, 1990, p. 7.

¹² FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, *Op. cit.*, p. 77.

¹³ Cfr. PICOTTI, Dina, *Op.cit.*, pp. 20-21.

reconozcan el pensamiento latinoamericano como un legítimo filosofar. Esto consiste en provocar un cambio de paradigma en el ejercicio del quehacer filosófico, rompiendo con el prototipo de racionalidad creado por las estructuras monoculturales de la filosofía tradicional.

Esta opción por la vía *deconstructiva* frente a la filosofía tradicional ha sido cada vez más frecuente en los pensadores postmodernos, haciendo de la modernidad un punto de referencia inevitable. Sobre este tema me parece magistral el análisis del filósofo brasileño Manfredo Araújo, donde nos dice que el desafío del quehacer filosófico es descubrir el sentido que la filosofía pueda tener en nuestra situación epocal, en un nuevo mundo que surge en continuidad o discontinuidad con la modernidad¹⁴. Pues bien, lo que quiero enfatizar, desde la perspectiva de Araújo, es que nuestra filosofía no puede prescindirse de lo contextual, y que nuestro mundo surge en continuidad o discontinuidad con la modernidad, haciéndola un punto de referencia necesario. El pensamiento rortiano, a pesar de seguir caminos distintos, comparte el mismo punto de partida que Araújo asume en su obra *A filosofia na crise da modernidade*, donde el autor asume lo epocal como fuente de inspiración del quehacer filosófico: *es nuestro mundo* lo que define nuestro filosofar. En palabras de Raúl Fonet-Betancourt, tiempo y contexto deciden el rostro de la filosofía¹⁵. Ahora bien, para Rorty nuestro mundo actual nos exige una posición de total discontinuidad con la modernidad, apelando a la deconstrucción como la mejor alternativa; pues, es necesario que cambiemos nuestra

¹⁴ Cfr. ARAUJO DE OLIVEIRA, Manfredo. *A filosofia na crise da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1989, p. 7. El texto original nos dice lo siguiente: “Nossa intenção é descobrir o sentido que a filosofia pode ter em nossa situação epocal, num mundo novo que está nascendo em continuidade e discontinuidade com a modernidade, que ainda é nosso mundo”.

¹⁵ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía: ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, p. 13. Esta relación entre la filosofía y el contexto marca profundamente el pensamiento de Fonet-Betancourt. En otro lugar nos dice que: “La filosofía es plural; y su pluralidad no se debe sólo al hecho de que se hace y se expresa en muchas lenguas sino también a que *es un quehacer contextual*”. p. 254.

concepción del quehacer filosófico para que edifiquemos una filosofía que tenga mayor sentido de humanidad.

Nuestra apuesta es por la transformación de la filosofía, que implica un *reaprender a pensar* desde cada contexto cultural, desde el reconocimiento de la pluralidad de mundos en que nace y se expresa la filosofía. Dina Picotti enfatiza la importancia de la contextualización desde el reconocimiento del *arraigo*¹⁶, que no es otra cosa que asumir la historicidad y las contingencias de cada cultura como la cuna del verdadero filosofar. No obstante, para que construyamos una nueva imagen de filosofía es necesario que emprendamos un proceso de *deconstrucción* de la filosofía tradicional, que implica descentralizar la racionalidad moderna y, superar el monólogo cartesiano que pretendió ser la única voz del conocimiento.

Raúl Fornet-Betancourt en su obra *Transformación intercultural de la filosofía*, nos dice que una Filosofía latinoamericana basada en la interculturalidad sólo es posible en la medida que entablemos un verdadero proceso de transformación de la filosofía, que implica por ende un *des-filosofar de la filosofía*¹⁷. Entendemos por des-filosofar el proceso de liberación del quehacer filosófico, que fue encarcelado por una única tradición filosófica, que mantuvo una autoridad epistemológica frente a los demás discursos de la humanidad. Hace parte de este proyecto deconstructivo el filósofo latinoamericano Arturo Roig, que manifiesta la necesidad de una *reformulación epistemológica*¹⁸ de la filosofía occidental, en vista de una transformación de la filosofía

¹⁶ Cfr. PICOTTI, Dina. *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas*, op.cit., p. 14. Literalmente, nos dice que: “Arraigo significa pertenencia a una tierra y a una historia, a un modo de vida desde el cual se piensa y actúa [...] Por cierto, no estático, inmóvil, [...] sino dotado de la movilidad propia que le otorga el acontecer de la realidad y del hombre en ella [...] Arraigo significa la concreción de un punto de partida y el suelo en el que nos movemos, propios de la historicidad y por lo tanto de la finitud humana. Todas las culturas son conscientes de ellos, sus mitos lo narran”.

¹⁷ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía: Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée, 2001, pp. 266-267.

¹⁸ Cfr. ROIG, Arturo. *Filosofía latinoamericana e interculturalidad*. Citado por FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Op.cit., p.38.

basada en diálogo intercultural. Como podemos observar, muchos filósofos latinoamericanos perciben la necesidad de una reconstrucción de la actividad filosófica, que no debe quedarse apenas en el oficio de *embalsamar cadáveres*¹⁹, sino que debe atreverse a abandonar el peso de la racionalidad colonizadora en vista de una racionalidad más amplia, edificada desde la intersubjetividad.

Aquí encontramos una compatibilidad entre el neopragmatismo de Rorty y nuestro proyecto latinoamericano: apostamos por una transformación de la filosofía. Esto consiste en reemplazar el sueño metafísico de una filosofía imperial por la esperanza de una filosofía edificante, que tenga en cuenta el hombre y su mundo. Ya que, no hay posibilidad de filosofía latinoamericana bajo la imperial expansión de un *logos* que sofoca otras formas de racionalidad²⁰. Hacemos nuestro el proyecto filosófico de Rorty: superar la filosofía obsesionada por el conocimiento incorregible, por el sueño de ser el único fundamento de la cultura. En el siguiente párrafo podemos observar este sueño de la filosofía de construir una racionalidad universal:

[...] la filosofía en cuanto disciplina se considera a sí misma como un intento de confirmar o desacreditar las pretensiones de conocimiento que se dan en la ciencia, en la moralidad, en el arte o en la religión. Trata de hacerlo basándose en su comprensión especial de la naturaleza del conocimiento y de la mente. *La filosofía puede tener carácter de fundamento en relación con el resto de la cultura, pues ésta es la acumulación de las pretensiones de conocimiento, y la filosofía debe juzgarlas.* Puede hacerlo porque comprende los fundamentos del conocimiento, y encuentra estos fundamentos en un estudio del hombre-en-cuanto-ser-que-conoce, de los «procesos mentales» o de la «actividad de representación» que hacen posible el conocimiento²¹.

Esta imagen de la filosofía como la disciplina que confirma o desacredita las pretensiones de conocimiento que se dan en los diversos espacios de la cultura fue resultado de la tradición filosófica de Descartes a Kant, que en las obras de Rorty conocemos como el periodo de *epistemologización de la filosofía*. Con este giro

¹⁹ Cfr. INGENIEROS, José. *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía*. Buenos Aires: Losada, 1960, p. 33.

²⁰ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía*, *Op. cit.*, p. 35.

²¹ Cfr. *Ibíd.*, p. 13. Lo subrayado es mío.

epistemológico la filosofía se volvió cada vez más teoría del conocimiento, olvidándose de otras dimensiones de la vida humana de gran relevancia para su quehacer filosófico. Según esta tradición, para ser filósofo era indispensable tener una teoría del conocimiento, pues sólo conociendo las esencias se hacía posible la constitución de un *vocabulario maestro*, que viabilizara la preeminencia del discurso filosófico frente a las demás voces de las distintas aéreas del saber. Entonces, podemos entender este deseo de una teoría del conocimiento como el deseo de encontrar fundamentos que jueguen el rol de armazones de los cuales podamos aferrarnos para evitar que nos extraviemos,²² y que a su vez sean un *consuelo metafísico*, que nos hagan creer que es posible escapar de nuestra condición humana.

La filosofía movida por el deseo de fundamentos ha dado origen a un paradigma de racionalidad, al cual toda la humanidad y culturas deben convergirse. En palabras de Rorty, nos encontramos frente a una *racionalidad transcultural*²³, que consiste en asumir una perspectiva divina, desde donde se pueda alcanzar una superioridad objetiva sobre todas las formas de vida, hábitos, contextos y creencias. Es de este modo que la racionalidad transcultural se torna la piedra de toque de la validez universal, que al distanciarse de comunidades particulares se vale de los mismos criterios para los diversos contextos. Vale decir, que esta racionalidad está formada por categorías subyacentes y por factores culturalmente invariables, que dan forma a un terreno ontológico, compartido por todos. Es de este modo, que los filósofos partidarios del fundacionalismo utilizan este paradigma de racionalidad para criticar determinadas culturas y elogiar otras.²⁴

En consecuencia de lo anterior, se torna casi imposible hablar de una filosofía latinoamericana, pues, estamos encarcelados en un único paradigma de racionalidad.

²² Cfr. RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, *Op.cit.*, p. 287.

²³ RORTY, Richard. *Objetividad, relativismo y verdad*, *Op.cit.*, p. 46.

²⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 41.

Todo lo que no esté bajo la lógica de la racionalidad europea²⁵ no se puede considerar un verdadero filosofar. Es frente a esta realidad que nos urge la necesidad de emprender un camino deconstructivo que nos amplíe el concepto de filosofía, hasta el punto que podamos filosofar a partir de donde estamos. Es este el punto de encuentro entre Rorty y Fernet-Betancourt, que quiero hacer cada vez más evidente en lo que sigue.

Rorty reivindica la posibilidad de una filosofía desde el contexto de cada cultura, desde nuestras provincias, aceptando *lo que somos* (nuestras contingencias) como tema de reflexión. De este modo encontramos en el pensamiento rortiano un nuevo concepto de racionalidad, que al contrario de la pretensión de validez universal, tiene en cuenta nuestras contingencias, culturas, historias y formas de vida. Entonces, podemos decir que en Rorty encontramos un nuevo criterio de racionalidad, distinto para cada tribu y época, cuyos conceptos y creencias están en una continua revisión. Rorty aboga por un *contextualismo fuerte*²⁶, según el cuál no existe ninguna racionalidad transcultural que tenga superioridad sobre otras formas de racionalidades.

Este capítulo está formado por dos grandes partes. En la primera, siguiendo el itinerario filosófico de Rorty, reconstruiremos la *filosofía de la subjetividad* que ha venido tomando forma desde Descartes, y que viene marcando la pauta de la actividad filosófica hasta nuestros días. En la segunda parte, como consecuencia de la perspectiva terapéutica que compartimos con Wittgenstein, presentaremos la filosofía edificante o conversacional. El objetivo principal de este capítulo es proporcionar herramientas que nos permitan visualizar la compatibilidad que hay entre la filosofía conversacional de Rorty y la filosofía intercultural de Fernet-Betancourt.

²⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 48.

²⁶ Cfr. RORTY, Richard. *El pragmatismo, una versión: Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Barcelona: Ariel, 2000, p. 237.

1.2. La Filosofía en el «Punto Cero»

Nos cuenta Nietzsche al inicio de su obra *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, que el filósofo es el personaje más soberbio de la historia de la humanidad, hasta el punto de ubicarse en el centro del universo. Éste vive convencido de que todo el mundo se mueve alrededor de sus obras y pensamientos. El origen de este *pathos* consiste en el *poder de conocimiento*, que hace que el filósofo se infle como un odre, y que orgullosamente lo lleva a engañarse sobre el valor de la existencia. Nietzsche nos ilustra esta realidad a través del siguiente relato ficticio:

En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. *Fue el minuto más altanero y falaz de la «Historia Universal»: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto.* Tras breves respiraciones de la naturaleza el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer. Alguien podría inventar una fábula semejante pero, con todo, no habría ilustrado suficientemente cuán lastimoso, cuán sombrío y caduco, cuán estéril y arbitrario es el estado en el que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza²⁷.

Podemos decir, que ya en Nietzsche encontramos una posición deconstructiva de la filosofía occidental. Para el filósofo alemán la *invención del conocimiento* fue el momento más arrogante de la historia universal, pero no pasó de un sólo minuto. Cuando el filósofo inventó el conocimiento apareció la pretensión de objetividad, de construir un terreno común, que fuera el paradigma de racionalidad. Para la epistemología solamente era posible ser racional y, por ende, plenamente humano en la medida que fuéramos capaces de establecer un acuerdo con los demás seres humanos²⁸. Por tanto, surge la necesidad de descubrir el terreno común que compartimos

²⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, *Op.cit.*, p. 17.

²⁸ Cfr. RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, *Op.cit.*, p. 288. Entendamos que el *acuerdo racional* para la epistemología consiste en encontrar la máxima cantidad de *terreno común* entre los seres humanos, realidades ontológicas que compartimos entre todos. Por ejemplo, al descubrir la mente como fuente de verdades absolutas e inmutables, consecuentemente, encontramos el terreno donde todos podemos entrar en un acuerdo racional, movidos por la fuerza de la verdadera realidad tanto del mundo natural como social. Más adelante, veremos como para Rorty este paradigma de acuerdo es una falacia, una mera ilusión sin sentido filosófico. En nuestra filosofía intercultural que compartimos con Fernet-Betancourt el acuerdo no consiste en encontrar un terreno común, sino de mantener una conversación desde nuestras diferencias, por más exóticas que sean.

ontológicamente entre todos, donde la verdad de la naturaleza se imponga sobre nosotros de manera absoluta. Este terreno común en el siglo XVII fue la mente, el paisaje interno que al ser cartografiado nos ofrecía las verdades últimas del mundo exterior. De este modo aparece la imagen del rey-filósofo, en cuya persona se encuentra el camino que nos libera de las engañosas apariencias, haciéndonos encontrar con el verdadero mundo en que vivimos.

Podemos entender este giro epistemológico como apenas un minuto de la historia universal, que a pesar de haber sido el más altanero no pasó de un sólo minuto. En este sentido, una vez más podemos leer en Nietzsche el proyecto filosófico de Rorty: ambos autores apuestan por una *filosofía de la contingencia*²⁹. El filósofo alemán nos hace ver que la soberbia del intelecto humano al descubrir el conocimiento consiste en un autoengaño, pues lo hace olvidar de su propia contingencia: el intelecto humano es estéril, sombrío, caduco y efímero frente a la eternidad del universo³⁰. Este impulso filosófico de asumir el conocimiento como el acaecimiento que nos permite ir más allá de la vida humana en busca de fundamentos, no pasa de una efímera ilusión de superar nuestra contingencia, y de llegar a ser como los dioses, donde podemos observar la verdadera realidad del mundo sin jamás ser observados. Podemos ejemplificar lo que vengo diciendo a través de la *hybris* griega, que era considerado como el mayor de los pecados, porque era la ilusión de poder superar los límites propios de la condición mortal y llegar a ser como los dioses. Esto implicaba romper con la espacialidad y temporalidad, en una total arrogancia y desmesura³¹. Igualmente, la filosofía centrada en

²⁹ Todo el proceso deconstructivo de Rorty o la filosofía terapéutica que encontramos en su obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979), lo lleva a edificar una *Filosofía de la Contingencia*, que encontramos en su obra posterior *Contingencia, ironía y solidaridad* (1991), donde los tres primeros capítulos están dedicados a la contingencia del lenguaje, del yo y de la sociedad liberal. Para Rorty el rechazo a la contingencia hizo con que la Tradición Metafísica del Occidente buscara en el *Yo verdadero* (mente) un *conforto metafísico*, que permitiese a la filosofía escaparse del vaivén de la historia y de sus azarosidades. Por tanto, podemos decir que surge con la modernidad el dominio del yo sobre la filosofía.

³⁰ Cfr. NIETZSCHE, Friedrich, *Op. cit.*, p. 17.

³¹ Cfr. CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005, pp. 18-19.

la teoría del conocimiento pierde de vista el contexto social, y se asume como una construcción arquitectónica, donde encontramos fundamentos válidos para todos los tiempos y culturas.

Sin embargo, antes que asumamos con Wittgenstein, Davidson y Rorty la contingencia de la filosofía, es necesario que recorramos los grandes momentos que hicieron posible el *giro epistemológico*. Fue suficiente este efímero minuto en la historia universal para que se estableciera un orden exclusivo y ahistórico de la realidad, sobre el cual se fundara todos los contextos socio-culturales, un padrón de racionalidad donde debería convergir toda la humanidad, independiente de su epocabilidad. Así, con este fenómeno filosófico encontramos el intento de identificar el sentido de razón con objetividad, colocando en el centro de la cultura occidental un paradigma de normatividad, desplazando la función del filósofo en el sentido pragmático³². En este sentido, cobra total relevancia el *desencanto* de Rorty frente al quehacer filosófico centrado en la búsqueda de la certeza, donde prevalece la ciencia sobre la sabiduría. Pues, el afán por encontrar un esquema neutral común a todos los hombres, que valiera de fundamento, hizo que el filósofo se distanciara radicalmente del mundo de la cultura viva, construyendo una filosofía con total pérdida del horizonte social.

El filósofo al tomar distancia del contexto socio-cultural³³, eleva la filosofía a una plataforma neutra, desde donde se puede *conocer y nombrar* la esencialidad del mundo. La filosofía toma distancia de todo lo que pueda ser causa de error o confusión buscando situarse en lo que, siguiendo a Castro-Gómez, denominaré *el Punto Cero*³⁴. Pues bien, es justamente aquí que surge ante los ojos de la humanidad una nueva imagen de filosofía,

³² Cfr. SUÁREZ MOLANO, José Olimpo. *Richard Rorty: el neopragmatismo norteamericano*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2005, pp. 294-295.

³³ Entiendo aquí por contexto socio-cultural el *mundo de la vida* en que nos encontramos, donde nuestras relaciones interpersonales son mediadas por nuestro lenguaje ordinario. Cuando acusamos a la filosofía de haber perdido su horizonte social estamos reivindicando una actitud *historicista* frente a la filosofía, considerando la contingencia como tema de nuestro filosofar.

³⁴ Cfr. CASTRO-GÓMEZ, Santiago, *Op.cit.*, p. 14.

como el *tribunal de la razón pura*, que rechaza o confirma la pretensión de conocimiento de los demás ámbitos culturales³⁵. La filosofía se torna así como la disciplina de los fundamentos, en virtud de su *acceso privilegiado* a la verdadera realidad del mundo exterior. Esta autoimagen de la filosofía se encuentra escenificada en las obras de los grandes metafísicos, que deseaban ver todas las cosas desde un *punto de vista único*³⁶, que permitiera *describir* la naturaleza en sí misma como un todo. Es desde el punto cero que la filosofía realiza su sueño de poseer un marco conceptual donde todas las culturas tengan que convergirse, por más exóticas que fueran. Así, encontramos la filosofía profesionalizada, que al restringirse a una disciplina académica desempeña el papel de madre y reina de las ciencias, dedicándose siempre a la búsqueda de un *vocabulario definitivo e inmortal* que juzgue el ejercicio intelectual de las demás áreas del saber. Por tanto, nos encontramos con una filosofía trascendental que se preocupa con un mundo ajeno a la realidad humana, que pretende superar las contingencias históricas que marcan nuestras sociedades.

No obstante, nuestro itinerario filosófico que compartimos con Wittgenstein, Davidson, Rorty y Fernet-Betancourt es eminentemente *terapéutico*, que consiste en deconstruir las *metáforas verticales*³⁷, en vista de una cultura en que la esperanza por el futuro humano ocupe el lugar que hasta entonces había ocupado el impulso filosófico de conocer cuestiones elevadas y profundas³⁸. Para que entendamos lo inconveniente que son estas metáforas verticales es necesario que reconstruyamos el origen de los “problemas metafísicos” que han venido marcando la pauta del filosofar en el occidente.

³⁵ Cfr. RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, *Op.cit.*, p. 14.

³⁶ Cfr. RORTY, Richard. *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, *Op.cit.*, p. 115.

³⁷ Este primer capítulo se mueve, básicamente, alrededor de tres metáforas verticales, a saber: conocimiento como representatividad, racionalidad transcultural y ahistórica y la idea de yo trascendental y autorreflexivo.

³⁸ Cfr. RORTY, Richard. “A filosofía e o futuro”. En: *Pragmatismo e política*. São Paulo: Martins, 2005, p. 123.

Desde una vertiente wittgensteiniana podemos decir que los problemas metafísicos son simples *pseudoproblemas*, resultado de la imaginación de algunos personajes del pensamiento occidental. Estos pensadores de fértil imaginación, descontextualizaron las palabras, sacándolas de su juego de lenguaje originario y cotidiano y, grabaron en ellas una *carga metafísica* y, por tanto, problemática. Wittgenstein en el párrafo 116 de su obra *Investigaciones Filosóficas*, nos muestra como aparecen los falsos problemas en filosofía:

Cuando los filósofos usan una palabra –«conocimiento», «ser», «objeto», «yo», «proposición», «nombre»– y tratan de captar la esencia de la cosa, siempre se ha de preguntar: ¿Se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje que tiene su tierra natal? – *Nosotros* reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano³⁹.

Pues bien, nuestra filosofía terapéutica consiste en devolver aquellos términos de la filosofía tradicional a su tierra natal, es decir, reducir las palabras de su uso metafísico a su uso cotidiano, a sus juegos de lenguajes originarios. Podemos decir que con estas palabras Wittgenstein puso fin a los pseudoproblemas filosóficos, devolviendo el lenguaje a su propia casa⁴⁰. Entonces, el lenguaje una vez *desmetafísicalizado*, se torna en herramientas con las cuales creamos formas de vida, pues en la medida que transformamos (redescribimos) nuestra manera de hablar cambiamos nuestro mundo de la vida. Pues, como afirma Wittgenstein: “[...] imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida”⁴¹.

La filosofía terapéutica e irónica que Rorty comparte con Wittgenstein pretende colocar en evidencia el origen de los problemas filosóficos y, consecuentemente, demostrar que ellos no pasan de pseudoproblemas. En el párrafo 116 de *Investigaciones filosóficas*, observamos que los problemas filosóficos aparecen en el

³⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica (UNAM), 1998, § 116, p. 125.

⁴⁰ Para Manfredo de Araújo la intención del segundo Wittgenstein consiste en eliminar el sentido metafísico dado a las palabras, retomando el uso cotidiano. *Cfr.* ARAÚJO DE OLIVEIRA, Manfredo. *Reviravolta Lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2006.

⁴¹ *Ibid.*, §19, p.31.

interior de un determinado léxico filosófico (juego de lenguaje) en respuesta a una determinada intención. Esto nos lleva a pensar en la filosofía como una actividad de *creación de vocabularios*⁴². Por ejemplo, Descartes no descubrió una realidad mental, sino, que introdujo la noción de *mental* como fundamento de su filosofía. Descartes no hizo otra cosa que inventar su propio vocabulario, para fines específicos. De este modo, para el pragmatismo de Rorty los problemas filosóficos no son eternos y válidos para todas las épocas, sino que tienen origen en el interior de un determinado vocabulario filosófico con una intención específica. Por tanto, no podemos encarcelar el quehacer filosófico al oficio, como decíamos antes, de *embalsar cadáveres*, en conservar problemas filosóficos que no son nuestros, sino, que debemos abandonar los problemas heredados e inventar nuestro propio léxico.

Según Wittgenstein debemos llevar la filosofía al *descanso*, que consiste justamente en romper con estos falsos problemas que han impedido la filosofía de encontrar *la puerta de salida de la botella cazamoscas*⁴³. Esta botella representa el encierro de la filosofía en los falsos problemas, cuyos enredos han impedido que la actividad filosófica alcance un nuevo horizonte, haciendo posible el *descanso de la filosofía*. Así afirma el filósofo austriaco:

⁴² Joaquim Elói en su trabajo de investigación para obtener el título de magíster por la Universidad de São Paulo (USP), defiende la siguiente tesis: para Rorty la filosofía es una actividad de creación de vocabularios y, por tanto, la tarea cultural del filósofo consiste en inventar nuevos léxicos. Cfr. CIRNE DE TOLEDO JUNIOR, Joaquim Elói. *Linguagem, contexto e razão: Richard Rorty e a virada lingüística*. São Paulo: Universidade de São Paulo (USP), Tesis (magíster en filosofía), 2008, pp. 48-50.

⁴³ Cfr. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, *Op.cit.*, § 309, p. 253. Wittgenstein frente a la pregunta ¿Cuál es tu objetivo en filosofía? nos responde que consiste en mostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas. Podemos interpretar metafóricamente que la filosofía se encuentra encerrada como una mosca, golpeándose contra el vidrio de la botella sin poder salir. La filosofía ha estado aprisionada en sus falsos problemas, violentándose sin poder encontrar la puerta de salida. El profesor Freddy Santamaría enfatiza en su último libro este carácter terapéutico en la filosofía de Wittgenstein. Esta misma metáfora expuesta anteriormente la encontramos narrada de otro modo, que interpreta cabalmente la idea wittgensteiniana: “El filósofo es como una persona que está presa en una habitación y que violenta la puerta hasta romper el picaporte sin darse cuenta de que, por hacer movimientos tan agresivos y fustigantes pasó por alto que, en vez de tirar, lo que debía era empujar la puerta que nunca estuvo cerrada”. Cfr. SANTAMARÍA VELASCO, Freddy Orlando. *Hacer mundos: el nombrar y la significatividad. Una investigación desde la filosofía analítica*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2009, p. 115.

Pues la claridad que aspiramos es en verdad completa. Pero esto sólo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer completamente. El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero. –Aquél que lleva la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen a ella misma en cuestión. –En cambio, se muestra ahora un método con ejemplos y la serie de estos ejemplos puede romperse. –Se resuelven problemas (se apartan dificultades), no un único problema. No hay un único método en filosofía, si bien hay realmente métodos, *como diferentes terapias*⁴⁴.

Pues bien, esta propuesta wittgensteiniana no solamente cambia nuestro concepto de filosofía, sino que además nuestra propia idea de filósofo: “el filósofo es aquél que ha de curar en sí mismo muchas enfermedades del entendimiento antes de que pueda llegar a las nociones del sentido común”⁴⁵. Entonces, tenemos la figura de un filósofo terapeuta, que tiene como prioridad sanarse de las enfermedades del entendimiento, es decir, romper con aquellos falsos problemas filosóficos por los cuales hemos estado revoloteando dentro de una botella aparentemente sin salida. Más que romper con los pseudoproblemas filosóficos, debemos abandonarlos aquellos problemas que fustigan el pensamiento, pues como bien afirma Wittgenstein: “Un problema filosófico tiene la forma: «no sé salir del atolladero»”⁴⁶. El filósofo wittgensteiniano busca no caer en el atolladero de los falsos problemas filosóficos, sino, que opta por una actitud filosófica deconstructiva, que le permite conquistar nuevos horizontes filosóficos.

⁴⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig, *Op.cit.*, § 133, p. 133. Lo subrayado es mío. De cierto modo, podemos decir que el itinerario filosófico de Rorty sigue el mismo horizonte de Wittgenstein. Rorty, desde su gran obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979), proclama a Wittgenstein como centro de su pensamiento. Para el filósofo estadounidense lo importante en Wittgenstein es la dirección en que avanzaba su pensamiento, que suscitando dudas radicales sobre la noción misma de filosofía como fuente de conocimiento, alcanzó una concepción des-centralizada de la filosofía como forma de terapia. Cfr. RORTY, Richard. “Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje”, *Op.cit.*, p. 82.

⁴⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*. Madrid: Alianza, 1987, § 53, p. 253. Nos dice Rorty que con Wittgenstein la imagen del filósofo cambió de un modo profundamente desconcertante, superando la imagen del filósofo profesional, como guardián de las *metáforas verticales* de la tradición occidental. Cfr. RORTY, Richard. *El pragmatismo, una versión: antiautoritarismo en epistemología e ética*. Barcelona: Ariel, 2000, p. 175. Ahora, podemos entender la imagen del filósofo de cuño wittgensteiniano como el mecánico, que moderniza unas viejas herramientas para adaptalas a los nuevos usos. En palabras del austriaco: “el trabajo del filósofo es compilar recuerdos para una finalidad determinada”. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, *Op.cit.*, § 127, p. 131. El filósofo ya no es aquél que pasa la vida dando lustre a los conceptos intocables de la tradición, sino, que busca conciliar los juegos de lenguaje de la tradición con las innovaciones lingüísticas actuales, en un contexto particular.

⁴⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, *Op.cit.*, §123, p. 129.

Según una metáfora de Anthony Kenny, podemos entender el filósofo wittgensteiniano como *termitas*, como estos bichos formidables capaces de reducir a polvo toda bambalina de teatro, todo decorado pretencioso y toda madera pintada de mármol⁴⁷. Esta comparación nos permite elaborar una imagen del filósofo como el *genio de la destrucción*, capaz de deshacerse de aquellos pseudoproblemas, que han sido las obras de arte más relucientes de la arquitectura filosófica del occidente. Este proceso deconstructivo nos lleva a la *filosofía del sentido común*, que en el pensamiento de Rorty se equivale a la filosofía edificante: que consiste en dejar un espacio abierto al asombro de que haya algo nuevo bajo el sol, que no tiene nada que ver con los eternos problemas de la filosofía.

Para Rorty los falsos problemas hacen parte de un juego de lenguaje que nos impusieron los filósofos muertos. Por ejemplo, expresiones como *esencia*, *representaciones mentales*, *Verdad y realidad profunda del yo* son herencias de una tradición filosófica, que crearon estas metáforas en un determinado momento y, que todavía hoy, perduran como problemas filosóficos. Desde el neopragmatismo rortiano, no es conveniente emprender el ejercicio filosófico hacia la resolución de estos problemas, sino, que lo mejor que podamos hacer es deshacernos de ellos, a través de la *redescripción*. Sobre esto nos dice Rorty:

Lo que se puede decir de los científicos y los poetas vigorosos y revolucionarios, puede decirse también de los filósofos vigorosos: hombres como Hegel y Davidson, filósofos que están más interesados en *disolver problemas* heredados que en resolverlos. En esta perspectiva, reemplazar la demostración por la dialéctica como método de la filosofía o desembarazarse de la teoría de la verdad como correspondencia, no constituye un descubrimiento acerca de la naturaleza de una entidad preexistente llamada «filosofía» o «verdad». *Es un cambio de la forma de hablar y, con ello, un cambio de lo que queremos hacer y de lo que pensamos que somos.*⁴⁸

Pues bien, si estamos de acuerdo que heredamos los problemas filosóficos a través del vocabulario de nuestros antepasados, nuestra filosofía terapéutica consistirá en redescibir este juego de lenguaje hasta que desaparezca de nuestro escenario filosófico

⁴⁷ Cfr. KENNY, Anthony, *Op.cit.*, p. 15.

⁴⁸ RORTY, Richard. *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, *Op.cit.*, p. 40.

las *metáforas de profundidad*, dando lugar a otras herramientas lingüísticas. Pero, sólo es posible en la medida que adoptamos como método la *redescripción*, que consiste en volver a describir muchas cosas de una manera nueva hasta que logremos crear una nueva conducta lingüística⁴⁹. Con la *redescripción* cambiamos nuestra manera de hablar y, por tanto, transformamos nuestra filosofía. Esta es una apuesta por la superación de la filosofía epistemologizada, que restringe su actividad filosófica en la búsqueda de estructuras inmutables, como fundamento de la cultura y de la vida.

Para Rorty, el *progreso filosófico* consiste en dos momentos claves: primero, como vimos, debemos deshacernos de los eternos problemas filosóficos, de querer encontrar respuestas a nuestros dilemas actuales a través de los términos obsoletos heredados de nuestros antepasados⁵⁰. Consiste en abandonar los léxicos antiguos que han permitido que los pseudoproblemas filosóficos perduraran hasta nuestros días. Segundo: la filosofía solamente avanza cuando la volvemos más *imaginativa*:

Más específicamente, podemos concebir el progreso intelectual y moral, no como un proceso de acercamiento a la Verdad, el Bien o lo Correcto, sino más bien como un incremento del *poder imaginativo*. *La imaginación es la vanguardia de la evolución cultural*, el poder que –en tiempos de paz y prosperidad– está en constante funcionamiento para que el futuro del hombre sea más rico que su pasado. La imaginación es la fuente de las nuevas imágenes científicas sobre el universo físico y también de las nuevas concepciones acerca de otras oportunidades posibles. Es lo que tenían en común Newton y Jesucristo, Freud y Marx: la capacidad de redescribir lo familiar en términos no familiares⁵¹.

Lo anterior nos lleva a concluir por ahora, que existe una conexión entre el *progreso filosófico*⁵² y la *transformación de la filosofía* en el pensamiento rortiano. El

⁴⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 29.

⁵⁰ Cfr. RORTY, Richard. “Introducción”. En: *Verdad y Progreso. Escritos filosóficos 3*. Barcelona: Paidós, 2000, p. 17.

⁵¹ RORTY, Richard. *El pragmatismo, una versión: Antiautoritarismo en epistemología y ética*, *Op.cit.*, p. 222. Lo subrayado es mío.

⁵² El *progreso filosófico* en Rorty tiene una perspectiva completamente antropológica. Según él, el progreso humano va de la mano con el progreso filosófico. Cuando abandonamos sin más la ansiedad metafísica de objetividad y nos dejamos motivar por la solidaridad, tanto el progreso filosófico como el humano consiste en la capacidad de hacer cosas más interesantes, en buscar alternativas mejores de sociedades humanas. Ahora este progreso fue bloqueado cuando la filosofía se encerró en los problemas

quehacer filosófico debe abandonar los juegos de lenguajes utilizados por Platón y Descartes, formado por *metáforas muertas y verticales*⁵³, como por ejemplo, *en sí mismo, correspondencia con la realidad, verdad universal, certezas claras y distintas, representación mental*, etc., y con el auxilio de la imaginación crear nuevos modos de habla que sean más interesantes y provechosas. Pues, de acuerdo con Rorty, el principal instrumento de cambio *es el talento de hablar de formas diferentes*, más que el talento de argumentar bien. Por tanto, podemos decir que esta debe ser una *filosofía dada a la imaginación*, en cuanto pretenda elaborar nuevos vocabularios, nuevas metas de descripción y nuevas narrativas que nos ayuden a crear mejores sujetos y sociedades humanas. A través de la narrativa podemos redescubrir el mejor yo posible⁵⁴.

En la filosofía como conversación es la imaginación la que jugará un papel definitivo: nos permitirá crear y recrear nuevas descripciones que posibilitarán entender y, posteriormente, dar respuestas a las necesidades actuales. Por tanto, Rorty da el paso de la teoría a la *narrativa*, pues ésta nos permite narrar continuamente los temas que nos afectan, en vez de construir teorías definitivas. Así, aludimos al ápice del pensamiento de Rorty: *la filosofía poetizada*. Son los géneros literarios los que nos permiten imaginar nuevas descripciones para dar respuestas a las necesidades más urgentes de una determinada sociedad. El protagonista en la filosofía ya no será el profesional, sino el

que atañen a la búsqueda de objetividad, alejándose cada vez más del contexto social. Cfr. RORTY, Richard. “¿Solidaridad u objetividad?”, *Op.cit.*, p.47.

⁵³ La metáfora será un tema decisivo en nuestro trabajo. En Rorty podemos hablar de *metáforas muertas* (literalizadas) y *metáforas vivas*. Esta división, de origen davidsoniana, es lo que permite a Rorty crear nuevos usos para el lenguaje en distintos contextos. Es a través de la imaginación que creamos metáforas vivas que permiten explorar nuevas posibilidades. Las metáforas muertas son aquellas que volvieron obsoletas y que no tienen impacto en nuestro contexto actual. Volveré a este tema en la conclusión, cuando abordemos la filosofía latinoamericana como política cultural.

⁵⁴ Cfr. RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, *Op.cit.*, pp. 325-326. Aquí señalamos una idea central que marca todo el pensamiento de Rorty. La crítica literaria le abre a una nueva perspectiva de enfrentar la historia humana. la literatura, de modo especial la novela, el cine, la música permiten nuevas descripciones del mundo que nos rodea. Es el intento por abandonar la filosofía como epistemología y dar igualdad de importancia a todas las voces de la cultura. En fin, es una ruptura con la relación gnoseológica entre hombre y mundo, y la construcción de una relación entre hombres, donde no haya predominancia de un único vocabulario.

genio, pues éste utiliza la imaginación en la creación de una nueva cultura, de nuevas sociedades humanas más inclusivistas. En palabras de Rorty “la filosofía seguirá progresando mientras sigan apareciendo genios”⁵⁵. Por tanto, el filósofo pragmatista, a estilo de Rorty, no es sólo un genio de la *deconstrucción*, sino, que además de la *creación*.

En este sentido, nuestra tarea implica una verdadera *transformación de la filosofía*, que supere la pretensión de ubicarse en el *punto cero* como supervisora cultural, como la última instancia que juzga los demás ámbitos del saber. Ahora bien, para que este proyecto se lleve a cabo es fundamental que cambiemos de tema, que rompamos con el vidrio de la botella que nos encierra en un filosofar sinsentido. Si abandonamos la obsesión de la tradición por las representaciones exactas de la realidad, por las esencias del mundo y por los fundamentos ahistóricos y universales conseguiremos cambiar el porvenir de nuestro quehacer filosófico. Enfatizo que no debemos estar interesados en resolver los supuestos problemas heredados, sino simplemente en disolverlos⁵⁶. Por tanto, nuestro proyecto consiste en des-trascendentalizar, des-profesionalizar y des-sublimizar la filosofía. En palabras de Rorty, se urge una nueva era *post-filosófica*⁵⁷.

Desde nuestra perspectiva de una filosofía terapéutica hemos enfatizado en la necesidad de deshacernos de los *pseudoproblemas filosóficos*. Entre una gran lista de falsos problemas se encuentra el tema que nos atañe en este capítulo, la idea de

⁵⁵ RORTY, Richard. “Introducción”. *Verdad y progreso*, *Op.cit.*, p. 22.

⁵⁶ Cfr. RORTY, Richard. *Contingencia, Ironía y solidaridad*, *Op.cit.*, p. 40. El argumento de Rorty para deshacerse de los falsos problemas filosóficos es el argumento tomado de Nietzsche, que nos dice que la manera metafísico-epistemológica tradicional de afirmar nuestros hábitos simplemente ha dejado de funcionar. No está cumpliendo más su función. Son vocabularios antiguos que no dan resultado en nuestro contexto. Cfr. RORTY, Richard. “¿Solidaridad u objetividad?”, *Op.cit.*, p.55.

⁵⁷ Esta propuesta rortiana de una nueva *época post-filosófica* ha servido para muchas confusiones. Muchos creen que el filósofo estadounidense propone el fin de la filosofía, como si no hubiera otra opción que hacer literatura. Yo creo que Rorty no llega a tal extremo, sino que más bien propone un fin de la Filosofía Perenne, centrada en la metafísica y epistemología. Soy partidario que nuestro filósofo plantea el fin de la filosofía en el punto cero y asume un nuevo concepto de filosofía des-trascendentalizado y horizontal, como una voz más en la conversación de la humanidad.

conocimiento como representación exacta de la realidad, que ha reducido el quehacer filosófico como la búsqueda incesante de *creencias incorregibles*, a través de la confrontación del sujeto (mente) con la realidad no humana. Siguiendo nuestros filósofos terapeutas mencionados anteriormente, quiero mostrar lo insignificante que ha sido la pretensión de construir una filosofía arquitectónica, situada en el *Punto Cero* y, lo ininteligible que resulta la pretensión de alcanzar un conocimiento infalible a partir del sujeto aislado del mundo circundante. No obstante, no podemos perder de vista el propósito de la presente investigación: *ampliar lo máximo que podamos nuestro concepto de filosofía*. En este sentido, se torna relevante nuestra tarea deconstructiva de la filosofía centralizada en la teoría del conocimiento, pues éste fue el mayor intento de los últimos siglos de restringir el quehacer filosófico. Sólo ampliando nuestro concepto de filosofía podremos asumir el pensamiento latinoamericano como un auténtico filosofar.

1.3. El «yo» como representatividad y el autoritarismo epistemológico

Es imposible pasar desapercibido en cualquier texto de Rorty su crítica al dominio del sujeto en la filosofía moderna; este punto de apoyo metafísico que ha permitido a la filosofía realizar su sueño platónico de objetividad. Pero, por ahora preguntémosnos: ¿cómo fue posible que llegara a establecer el sujeto como entidad ontológica, donde fuera posible epistemológicamente verdades infalibles? y ¿Cómo el sujeto llegó a ser el fundamento de la racionalidad moderna? Nos pudiera parecer una paradoja que la filosofía moderna buscara en el sujeto la fuente de verdades absolutas e inmutables, considerando que es propio del estado subjetivo las diferencias, tanto de contextos como de opiniones y perspectivas. Pero, esta paradoja pierde vigor en la medida que la modernidad atribuye a la noción de *mental* el papel epistémico privilegiado: un campo ontológico de certezas últimas que no puede ser puestas en duda por ninguna investigación. Para Descartes la *mente* está asociada a la *incorregibilidad*, de tal manera que el conocimiento como representaciones mentales es infalible. En este sentido, nos dice Rorty:

[...] la forma de tener representaciones exactas es encontrar, dentro del Espejo, una clase privilegiada especial de representaciones tan irresistibles que no se puede dudar de su exactitud. Estos fundamentos privilegiados serán los fundamentos del conocimiento y la disciplina que nos dirija hacia ellos –la teoría del conocimiento– será el fundamento de la cultura⁵⁸.

De este modo, encontramos el sujeto como una realidad ontológica, desde donde se torna posible el acceso inmediato y absolutamente cierto a las esencias de la naturaleza, a través de representaciones mentales. Entonces, el filosofar de la modernidad tiene como punto de partida el sujeto, cuya *esencia de vidrio* se encuentra lo indubitable. Así, aparece en el horizonte de la modernidad el concepto de *racionalidad universal* fundada en el sujeto mismo, cuya autoridad epistémica es infalible.

Lo que veremos en este apartado es justamente como apareció en la modernidad la idea de sujeto como *mentalidad*, cuya esencia de vidrio refleja las esencias de la naturaleza. En otras palabras, voy a presentar a grandes rasgos la historia de la *Metáfora del Espejo*, y cómo fue fundamental para que la tradición moderna elaborara una teoría universal de racionalidad desde el sujeto mismo.

Para empezar con nuestra historia de la *Metáfora del Espejo* es necesario que nos ubiquemos en Descartes, quien a un sólo golpe estableció el *yo* como fundamento del conocimiento, con autoridad epistémica infalible. No obstante, antes que sigamos, es indispensable algunas salvedades: las intuiciones cartesianas de lo subjetivo no pasa de un juego de lenguaje, que no tiene sentido fuera de la filosofía. Las intuiciones cartesianas del dualismo mente-cuerpo tienen su origen en la historia, en un determinado momento de la cultura occidental. A través de esta perspectiva histórica, Rorty nos muestra como la tradición filosófica de Descartes a Kant no pasa de una *apologética*, de un intento de eternizar un determinado juego lingüístico, como problemas fundamentales y necesarios para la actividad filosófica. Por tanto, para Rorty del mismo modo que las intuiciones metafísicas de Descartes aparecieron en un episodio de la conversación de la

⁵⁸ RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, *Op.cit.*, p. 154. En otro pasaje, Rorty nos dice que para Descartes la incorregibilidad es el criterio de lo mental. Es decir, que Descartes inventó un vocabulario donde la mentalidad fuera sinónimo de incorregibilidad. *Cfr. Ibíd.*, p. 62.

humanidad, igualmente pueden volverse obsoletas y, consecuentemente, desaparecer de nuestro juego de lenguaje.

Los estudios de la Filosofía de la Mente parte del presupuesto de que hemos sabido desde siempre dividir el mundo en dos categorías: *lo físico y lo mental*. Tal dualismo se encuentra tan arraigado en el pensamiento del occidente hasta el punto que no manifestamos ninguna duda e inquietud frente a esta escisión ontológica. Estamos profundamente acostumbrados con la idea del *hombre dividido* de la modernidad:

Parece que no tenemos ninguna duda de que los dolores, talantes, imágenes y oraciones que destellan ante la mente, los sueños, alucinaciones, creencias, actitudes, deseos e intenciones, todos ellos figuran como mentales, mientras que las contracciones del estómago que causan el dolor, los procesos nerviosos que los acompañan, y todo lo demás a lo que se puede atribuir una localización clara dentro del cuerpo figuran como no-mentales⁵⁹.

El proceso deconstructivo de Rorty empieza por mostrar que dicha intuición no es de *sentido común* y tampoco natural, sino que es producto de la filosofía. La intuición del dualismo mente-cuerpo no es más que la capacidad de dominar un determinado vocabulario técnico, que según el filósofo estadounidense, no tiene ninguna utilidad fuera de los libros de filosofía. Por tanto, el primer propósito de Rorty es demostrar como apareció este vocabulario técnico en el transcurso de la historia del pensamiento y, posteriormente, convencer al lector de la contingencia de estos juegos de lenguaje. En pocas palabras, la invención cartesiana fue un mero accidente histórico, que hizo con que la filosofía moderna diera por siglos primacía a lo subjetivo, como ámbito de racionalidad universal.

Rorty, en su obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, defiende la opinión de que lo que llamamos intuición sobre lo que es mental no es más que nuestra disposición de aceptar un determinado juego lingüístico específicamente filosófico: “Desde mi punto de vista wittgensteiniano, una intuición no es nunca más o menos que la familiaridad con

⁵⁹ RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, *Op.cit.*, p. 25. Tanto Rorty como Anthony Kenny están de acuerdo que incluso los filósofos contemporáneos que rechazan el *mito cartesiano* no pueden prescindir de la influencia del dualismo ontológico. *Cfr.* KENNY, Anthony, *Op.cit.*, p. 31.

un juego lingüístico, por lo que descubrir la fuente de nuestras intuiciones es revivir la historia del juego lingüístico filosófico que estamos jugando”⁶⁰. Entonces, si queremos entender los problemas concernientes a la filosofía de la mente, necesitaremos revivir el pasado a través de la historia de las ideas. Es en este sentido, que Rorty invita a sus lectores a abandonar su lenguaje actual y a pensar en el vocabulario de los filósofos, cuyos libros ofrecieron las intuiciones sobre la mente. En el siguiente fragmento vemos como Rorty cuestiona aquellos que admiten la mente como un parámetro permanente e imprescindible, sin el cual no sería posible filosofar.

Estas categorías llamadas ontológicas no son más que formas de agrupar ideas más bien heterogéneas, procedente de fuentes históricas bastante diversas, que convenían a los intereses de Descartes. *Pero sus intereses no son los nuestros*. Los filósofos no deberían pensar que este conglomerado artificial sea un descubrimiento de algo preexistente –descubrimiento que, por ser «intuitivo» o «conceptual» o «categórico», establece parámetros permanentes para la ciencia y la filosofía⁶¹.

Una vez cuestionado los anteriores presupuestos, Rorty se dedica a partir de una perspectiva histórica a demostrar el origen de la intuición del *dualismo ontológico mente-cuerpo* y sus consecuencias para la filosofía contemporánea. Para nuestro autor, esta intuición nos encadenó a una secuencia infinita de pseudoproblemas, que hizo de la filosofía un eterno rompecabezas. De aquí se desprende la actitud terapéutica de Rorty, lo que lo llevará a decir que lo mejor que podamos hacer es *cambiar de tema*, en vez de seguir con eternas discusiones, que al fin y al cabo ni siquiera son verdaderos problemas. Sin embargo, antes que cambiemos de tema, es pertinente que adentremos en las ideas que marcaron la historia de la filosofía moderna, pues como nos dice Manfredo de Araújo, es imposible seguir un itinerario filosófico sin asumir la modernidad como un punto de referencia, aunque optemos por la discontinuidad⁶².

⁶⁰ Cfr. RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, *Op.cit.*, p. 29. En el primer capítulo de esta obra Rorty hace un estudio histórico-crítico sobre la invención de la mente, buscando mostrar que no es una idea que existe desde siempre, sino que tuvo su inicio en la modernidad con René Descartes.

⁶¹ *Ibid.*, p. 121. Lo subrayado es mío.

⁶² Cfr. ARAUJO DE OLIVEIRA, Manfredo. *A filosofia na crise da modernidade*, *Op.cit.*, p. 7.

El filósofo francés René Descartes, nos cuenta a través de una narración muy personal, sobre el resultado de sus meditaciones durante largas jornadas en que pasó confinado en su habitación junto al fuego. Partiendo de la convicción de deshacerse de todas las opiniones que no fueran enteramente ciertas e indubitables, emprende un camino hacia las certezas claras y distintas. No fue lo suficiente el escenario en que se encontraba Descartes, la agradable noche de invierno al lado de una chimenea, para que el mundo exterior y los sentidos fueran el punto de partida de su filosofar. Por el contrario, Descartes parte de la *duda* de todo aquello que no fuera cierto e indubitable. Es de sentido común que conocemos el mundo exterior a través de los sentidos, pero la experiencia nos muestra que varias veces ellos nos engañan⁶³, llevando a Descartes a dudar incluso de los estallidos de la madera siendo consumida por el fuego a su lado.

Partiendo del supuesto de que no hay nada cierto en el mundo, que todo lo que ve es falso, que su memoria le engaña, que sus sentidos no existen y que todo lo material es puramente ficción de su espíritu⁶⁴, Descartes elabora a sí mismo la pregunta que lo llevará a instaurar un nuevo tipo de *subjetividad*: “¿estará, pues, persuadido también de que yo no soy?”⁶⁵. A esta pregunta responde que no cabe ninguna duda sobre su existencia (de que yo soy), pues aunque sea engañado por el Genio Maligno, afirma el filósofo, nunca conseguirá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. El propio hecho de estar pensando no ser nada es lo que permite a Descartes concluir rotundamente la certeza de su existencia: “De suerte que, habiéndolo pensado bien y habiendo examinado cuidadosamente todo, hay que concluir por último y tener por constante que la proposición siguiente: «yo soy, yo existo», es necesariamente verdadera, mientras la estoy pronunciando o concibiendo en mí espíritu”⁶⁶. La primera

⁶³ Cfr. DESCARTES, René. “Meditaciones metafísicas”. En: *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Madrid: Tecnos, 2005, p. 148.

⁶⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 154-155.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 155.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 155. La celebrada sentencia cartesiana *Je pense donc je suis*, mejor conocida en su traducción latina *Cogito ergo sum*, fue profundamente revolucionaria y alteró el curso de la filosofía durante siglos.

verdad irrefutable que Descartes descubre es el *Cogito*, pues es solamente mientras pienso que existo. Con la anterior sentencia cartesiana surge una nueva *naturaleza del yo*, que consiste en *representatividad*⁶⁷. Vale decir, de antemano, que el yo cartesiano aparece reducido, prisionero en sí mismo. Por tanto, más que subjetividad encontramos en Descartes un *subjetivismo*.

Los anteriores párrafos nos muestran de un modo general, como apareció en la modernidad la proposición cartesiana *Cogito ergo sum*. Ésta proposición a la primera vista nos puede llevar fácilmente a una mala interpretación, tanto es cierto, que en gran parte de los lectores de Descartes encontramos una tendencia a concebir esta proposición cartesiana como un silogismo, donde se infiere el *sum* (soy) del *cogito* (pienso). No obstante, según mi punto de vista, Heidegger fue el filósofo que entendió a Descartes en su total cabalidad, de modo especial la verdadera naturaleza del *cogito*, que como veremos, constituye en sí mismo (de modo implícito) el sujeto cartesiano.

Nuestro interés por reconstruir la imagen de sujeto en Descartes se justifica por el hecho de su intrínseca relación con el concepto de conocimiento y verdad, haciendo posible que la filosofía alcanzara, a lo que hemos denominado, el punto cero. Es en este sentido que Rorty nos dice que en la modernidad la ontología fue dominada por la

Anthony Kenny, nos dice que Descartes fue un genio de una capacidad extraordinaria, y que todo su pensamiento revolucionario se puede expresar tan concisamente que cabría en el dorso de una postal, como por ejemplo: “el hombre es una mente pensante; la materia es extensión en movimiento”. KENNY, Anthony, *Op.cit.*, p. 29. Aquí Kenny hace referencia al dualismo cartesiano, que veremos en páginas siguientes. Yo creo que también podríamos expresar todo el pensamiento cartesiano en el dorso de una postal, afirmando que con “él apareció en el escenario filosófico una imagen inédita de subjetividad”.

⁶⁷ Según la lectura que Rorty hace de Descartes, el sujeto de la modernidad tiene una *Esencia de Vidrio*, donde se encuentran las representaciones del mundo exterior. El mismo sujeto cuenta con un *Ojo interior* (Ojo de la Mente) que examina de primera mano (acceso inmediato) las representaciones, con la esperanza de encontrar verdades infalibles. Cfr. RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza, op.cit.*, pp. 50-51. De acuerdo con mis criterios, encontramos en Heidegger una lectura muy similar a la de Rorty, que nos dice que el *Cogito* cartesiano es pura representatividad. Cfr. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Barcelona: Destino, 2000, V. 2, p. 127. A seguir me apoyaré en Heidegger, pero simplemente por la cercanía que el filósofo tiene con Rorty en la comprensión del *Cogito* cartesiano. Esto no implica que yo esté optando por un eclecticismo en cuanto a método y corrientes filosóficas.

epistemología⁶⁸, es decir, la idea de una teoría del conocimiento apareció en torno a la necesidad de saber si nuestras representaciones internas eran exactas. Fue el acceso inmediato e incorregible a los reflejos (representaciones) en el espejo interior que permitió que la epistemología dominara la existencia ontológica de lo mental. La mente cartesiana hizo posible que apareciera una disciplina centrada en la naturaleza, origen y límites del conocimiento humano⁶⁹.

La crítica rortiana se enfoca primordialmente en la imagen de sujeto que aparece con Descartes, lo que según el filósofo, fue la piedra de toque que hizo posible la epistemologización de la filosofía. Si el sujeto conoce a través de su acceso privilegiado a las representaciones mentales, esto le otorga una autoridad epistémica infalible, dando una nueva dimensión a la actividad filosófica. Con las siguientes palabras, Rorty nos hace visible tanto la imagen del sujeto cartesiano como su posición deconstructiva:

La idea de que nuestra tarea principal es reflejar con exactitud, en nuestra propia *Esencia de Vidrio*, el universo que nos rodea, es el complemento a la idea, común a Demócrito y Descartes, de que el universo está formado por cosas muy simples, clara y distintamente cognoscibles, el conocimiento de cuyas esencias constituye el vocabulario-maestro que permite la conmensuración de todos los discursos. *Hay que dejar de lado esta imagen clásica de los seres humanos antes de poder dejar de lado una filosofía cuyo centro esté en la epistemología*⁷⁰.

Nuestra filosofía terapéutica tiene como propósito ayudarnos a deshacer de esta imagen clásica de sujeto, cuya esencia de vidrio contiene representaciones infalibles. Con Descartes, aprendimos a pensar en el sujeto como cáscaras⁷¹ que rodean una cosa misteriosa, una esencia de vidrio, que puede ser cartografiada solamente por el filósofo profesional. Por tanto, podemos darnos cuenta que fue el *cogito* cartesiano, este *espejo de la naturaleza*, lo que hizo posible una filosofía centrada en la epistemología.

⁶⁸ RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, *Op.cit.*, p. 157.

⁶⁹ *Cfr. Ibid.*, p. 134. Creo que este párrafo nos aclara la relación entre la idea del *yo* cartesiano y los problemas epistemológicos que aparecieron posteriormente.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 323. Lo subrayado es mío.

⁷¹ *Cfr. Ibid.*, p. 106.

Volvamos a nuestro hilo de Ariadna. Con la proposición cartesiana *Cogito, ergo sum* se instauró una nueva imagen de sujeto en el escenario filosófico. Con el *cogito* el sujeto se convirtió en el fundamento, en el *suelo metafísico*, desde el cual se emprende la búsqueda de lo incondicionalmente cierto y seguro. Desde este horizonte, Heidegger nos dice que la modernidad interpreta de un modo *subjetivo* la sentencia de Protágoras, que el hombre es la medida de todas las cosas⁷². Con Descartes la pregunta antropológica sobre el hombre se torna una pregunta metafísica y epistemológica sobre el fundamento incondicional de la verdad: el sujeto es el centro y la medida del autentico filosofar, el terreno metafísico sobre el cual es posible fundar la verdad en su totalidad. El *yo* cartesiano se torna el fundamento incondicional e inquebrantable de la verdad.

Ahora bien, ¿de dónde surge este dominio de lo subjetivo en la época moderna y por qué se torna la fuente de conocimiento incorregible? Para responder a esta pregunta me apoyaré en Heidegger, cuya lectura del pensamiento cartesiano responde a nuestros propósitos. Tanto Heidegger como Rorty reconocen que la pregunta de la modernidad es antes de todo por el fundamento incondicional e inquebrantable de la búsqueda de certezas. Frente a este sueño metafísico, será el nuevo concepto de sujeto el camino seguro para la realización de tal hazaña: desde el sujeto se emprende el camino por lo incondicionalmente cierto y seguro. Por tanto, según Heidegger la pregunta de la modernidad por el fundamento marca el comienzo de un nuevo pensar y lo que distingue la modernidad en la historia de las ideas⁷³.

Descartes al enunciar su proposición *Ego Cogito (ergo) sum crea*⁷⁴ no sólo una realidad ontológica, como también un conocimiento claro y distinto, libre de cualquier

⁷² Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Op.cit.*, pp. 118 y 122. Nos dice Heidegger: “Dentro de la historia de la época moderna y como historia de la humanidad moderna, el hombre intenta desde sí, en todas partes y en toda ocasión, *ponerse a sí mismo en posición dominante como centro e como medida*, es decir, intenta llevar a cabo su aseguramiento”.

⁷³ Cfr. *Ibid.*, p. 119.

⁷⁴ Quiero hacer énfasis en el verbo que acabo de utilizar. Afirmo que Descartes *crea* no sólo una realidad ontológica como también un conocimiento infalible. Estoy una vez más rozando la tesis central de Rorty:

posibilidad de duda o confusión. Estamos frente a un conocimiento primero, donde se funda la verdad. Una vez más podemos observar que la sentencia cartesiana no sólo establece una nueva imagen de sujeto, sino, que además, establece una nueva determinación de la esencia del conocimiento y de la verdad: el conocimiento es incorregible⁷⁵ y la verdad certeza indubitable.

Ahora bien, es necesario que entendamos lo que realmente Descartes quiso decirnos con su proposición *Ego Cogito (ergo) sum*. Estamos acostumbrados con la traducción literal “Yo pienso luego existo”. A primera vista lo que vemos es que del hecho de que “pienso” se infiere “que yo soy”, como se tratara de un silogismo. No obstante, Heidegger nos muestra que tal interpretación distorsiona por completo el pensamiento cartesiano⁷⁶. Para una auténtica interpretación de esta proposición cartesiana es necesario que empecemos por escudriñar qué entiende Descartes por *Cogito* y *Cogitare*. En este caso seguiremos los pasos de Heidegger.

Heidegger nos dice que nos aproximamos más al texto cartesiano cuando examinamos detenidamente las propias palabras del autor, de modo especial cuando utiliza para *cogitare* (pensar) la palabra *percipere* (percibir). Dice Descartes: “¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y *siente*”⁷⁷. Olga Fernández en su comentario a las *Meditaciones Metafísicas*, nos dice que el filósofo usa el verbo latino *percipere* (sentir) no para referirse a procesos como ver u oír, sino para

que eventos mentales, acceso privilegiado, incorregibilidad son palabras creadas por Descartes, que hacen parte de un vocabulario técnico para fines específicos. Pero como las intenciones de Descartes no son las nuestras, no necesitamos continuar limitados por este vocabulario de la epistemología moderna.

⁷⁵ El primero artículo de Rorty “Incorrigibility as the mark of the mental” (1970), consiste en leer de modo crítico el proyecto cartesiano de identificar todo lo que sea mental bajo el criterio de indubitabilidad o incorregibilidad. Rorty vuelve a abordar este tema en la primera parte su obra maestra *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, publicada en 1979.

⁷⁶ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Op.cit.*, p. 126.

⁷⁷ DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas*, *Op.cit.*, p. 159.

denotar la aprehensión mental, es decir, el hecho de *percatarse mentalmente una cosa*⁷⁸. Entonces, a la pregunta ¿qué es una cosa que piensa? la respuesta es *percipere*, lo que es aprehendido por la mente. Para Heidegger es justo aquí donde nos acercamos a Descartes: cuando nos damos cuenta que el filósofo francés al utilizar para *cogitare* la palabra *percipere*, nos está diciendo que *pensar* significa tomar algo en posesión, apoderarse de una cosa, remitir a sí, poner ante sí o *representar* una cosa⁷⁹.

Una vez que haya quedado claro como Descartes utiliza *percipere* para *cogitare*, podemos decir que *pensar* consiste en “un remitir-a-sí lo re-presentable”⁸⁰. El *cogitare* es representar. El sujeto cartesiano existe en la medida que representa, su universo es representatividad. El núcleo de la interpretación heideggeriana de Descartes podemos encontrar en el siguiente fragmento:

«*Cogito sum*» no dice ni sólo que yo pienso, ni sólo que yo soy, ni que del hecho de mi pensar se sigue mi existencia. La proposición habla de una conexión entre *cogito* y *sum*. Dice que soy en cuanto aquel que representa, que no sólo mi ser está determinado esencialmente por este representar sino que mi representar, en cuanto *re-presentatio* determinante, decide sobre la *praesentia* [*Praesenz*] de todo representado, es decir sobre la presencia [*Anwesenheit*] de lo en él mentado, es decir sobre el ser de este mismo en cuanto ente. La proposición dice: el re-presentar, que está esencialmente re-presentado a sí mismo, pone el ser como representatividad y la verdad como certeza.⁸¹

El modo de ser del sujeto consiste en el representar, pero incluso este representante (el sujeto) se encuentra remitido a la representatividad. El sujeto no solamente representa, sino, que además es representado en el mismo acto de representatividad. El *cogitare* (pensar) consiste en poner ante sí todo lo que sea representable, pero debemos entender que el propio sujeto (estados mentales) es representable. Podemos entender mejor con la exegesis que Heidegger hace de la siguiente proposición cartesiana: “todo *ego cogito* es *cogito me cogitare* todo «yo represento algo» al mismo tiempo me

⁷⁸ Cfr. *Ibíd.*, p. 158.

⁷⁹ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Op.cit.*, p. 126.

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 127.

⁸¹ *Ibíd.*, p. 135.

representa, a mí, el que representa (delante de mí, en mi representar)”⁸². Esto nos recuerda el título de esta sección: el yo como representatividad. El sujeto cartesiano no es otra cosa que un Espejo, donde no sólo la realidad exterior como incluso el propio sujeto se encuentra representado. El yo cartesiano es al mismo tiempo sujeto y objeto del conocimiento⁸³. En la metáfora del Espejo de la Naturaleza podemos ver que tanto el sujeto como el objeto de conocimiento es la esencia de vidrio, donde se realiza el fenómeno de la representatividad. Cuando Descartes al final de la segunda meditación nos dice que nada conoce tan fácilmente la mente como ella misma, me permite afirmar que en la epistemología cartesiana tanto el sujeto como el objeto de conocimiento se reducen a la misma categoría, a lo mental.

Profundicemos un poco más en la *perceptio* cartesiana. Como vimos, fue la percepción sensorial como parte de la vida mental lo que hizo posible a Descartes el conocimiento inmediato e infalible, que consiste en la proximidad del Ojo Interior a las percepciones (representaciones). Esto explica las repetidas afirmaciones cartesianas de que nosotros conocemos mucho mejor a nosotros mismos de lo que conocemos al mundo exterior. Pero, es necesario que entendamos los motivos que llevaron a Descartes a optar por la *perceptio mentis* como el acceso a las esencias de la realidad. Empecemos con el famoso ejemplo de la cera: en un determinado momento, adscribo a un pedazo de cera que se acaba de salir de la colmena ciertas propiedades: huele a flores, conserva un

⁸² *Ibíd.*, p. 128.

⁸³ Luis Eduardo Hoyos, en un trabajo reciente, muestra que es un error categorial considerar que el sujeto de conocimiento pueda ser a la vez objeto de conocimiento. Nos dice que siempre que hay un conocimiento debe haber un sujeto y un objeto y, además, debe ser evidente la diferencia categorial entre ambos como la irreductibilidad del uno al otro. El sujeto no puede ser conocido, como tampoco el objeto puede conocer, como ocurre en Descartes. Por tanto, uno de los errores categoriales más profundos en Descartes fue la insistencia por un saber objetivo solo a partir del sujeto, es decir, *objetivizó* el sujeto hasta el punto de que fuera posible conocer las esencias de la naturaleza, sin contacto con el mundo exterior (con el objeto). De este modo, encontramos en Descartes una reducción categorial, donde el sujeto y el objeto de conocimiento son idénticos. *Cfr.* HOYOS, Luis Eduardo. “Autoconciencia y autoconocimiento”. En: CELY, Flor y DUICA, William (eds). *Intersubjetividad: ensayos filosóficos sobre autoconciencia, sujeto y acción*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, 2009, pp. 53-57.

sabor dulce, posee una temperatura fría y es sólido, que al ser golpeado produce sonidos. Y después de un tiempo alguien lo acerca al fuego, haciendo que pierda sus antiguas propiedades: ahora ya no huele más a flores, no tiene más sabor dulce, su temperatura es caliente y se hace líquido, si lo golpeo ya no produce más sonidos. Además, hubo un cambio en su tamaño, figura y color⁸⁴. Lo importante a observar en este ejemplo, es que para Descartes lo que cambió en la cera no fue sus propiedades esenciales, sino las accidentales, que se puede percibir a través de los sentidos que no hacen parte de la mente. Pero, preguntemos: ¿qué nos permite pensar que después de cambios tan radicales todavía somos capaces de reconocer la cera? A esta pregunta nos respondería Descartes que lo que nos permite reconocer la cera después de estos cambios de propiedades es nuestra *perceptio mentis*, que capta las esencias de la naturaleza, lo que no se cambia. Literalmente nos dice:

[...] los cuerpos no son propiamente conocidos por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino por el entendimiento, y que no son conocidos porque los vemos y los tocamos, son porque los entendemos o comprendemos por el pensamiento, veo claramente que nada hay que me sea más fácil de conocer que mi propio espíritu [mente]⁸⁵.

Con lo que he dicho hasta ahora, hemos dilucidado un poco el subjetivismo cartesiano, que no fue otra cosa que el redescubrimiento de la vida interior. Con Descartes estamos familiarizados a pensar en la mente como un paisaje interno, que requiere ser explorada o cartografiada. En lo que sigue, quiero desarrollar un poco más en qué consiste este ámbito ontológico para Descartes. Ya enfatizamos anteriormente que el sujeto cartesiano consiste en *pura representatividad*, tanto el mundo exterior como el propio sujeto están remitidos ante un *Ojo Interior* que observa de manera inmediata estas representaciones; en palabras de Kenny estamos frente a una *geografía de la mente*⁸⁶ construida por Descartes y sus sucesores. Encontramos en gran parte de los estudios sobre Descartes la metáfora del *Ojo Interior* u *Ojo de la Mente*, como podemos

⁸⁴ Cfr. DESCARTES, René. “Meditaciones metafísicas”, *Op.cit.*, p. 160.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 163.

⁸⁶ Cfr. KENNY, Anthony, *Op.cit.*, p. 50.

ver a seguir: “En la concepción cartesiana –que llegó a ser la base de la epistemología moderna– lo que hay en la mente son representaciones. El Ojo Interno examina estas representaciones con la esperanza de encontrar alguna señal que sea testimonio de su fidelidad”⁸⁷.

Como vimos, en la cartografía cartesiana del teatro interior encontramos un Ojo Interno, que observa todo lo representado. Ahora bien, ¿en qué consiste este Ojo Interno? Para responder a esta pregunta es necesario que nos enfoquemos en dos momentos claves del pensamiento cartesiano. Descartes introdujo la *percepción sensorial* como parte del mental, que fue la piedra de toque para que apareciera en el escenario moderno la idea de conocimiento como acceso privilegiado a las representaciones mentales presentes en la conciencia. Es la *perceptio mentis* que nos permite entender la esencia del sujeto cartesiano como pura conciencia. En el siguiente fragmento encontramos el origen de la conciencia cartesiana:

¿Qué soy pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y *siente*. [...] soy el mismo que siente, es decir, que percibe ciertas cosas, por medio de los órganos de los sentidos, pues que, en efecto, veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Pero se me dirá que esas apariencias son falsas y que estoy durmiendo. Bien; sea así. Sin embargo, por los menos, es cierto que me parece que veo luz, que oigo ruido y que siento calor; esto no puede ser falso y esto es, propiamente, *lo que en mí se llama sentir y esto, precisamente, es pensar*⁸⁸.

Descartes nos deja bien claro que *sentir es pensar*, es decir, que hace parte del *Cogito* las sensaciones, y no del cuerpo como pensaban sus predecesores. Además, de entender que el *Cogito* es remitir ante si mismo lo representable, podemos agregar otro factor que tanto Rorty Como Kenny enfatizan en sus respectivas obras: la conciencia. Rorty en su reconstrucción histórica del juego de lenguaje empleado por la filosofía

⁸⁷ RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, *Op.cit.*, pp. 50-51. Es importante que nos familiaricemos con las categorías que vengo utilizando a lo largo de este trabajo. El *Cogito* cartesiano, como fue dicho, establece una nueva idea de sujeto. Rorty cuando hace mención a esta nueva realidad ontológica utiliza el término “mental”, mientras Heidegger utiliza “representación” y Kenny usa el término “conciencia”. Pero todos hacen mención a la misma realidad, al *Cogito* cartesiano.

⁸⁸ DESCARTES, René, *Op.cit.*, p. 159. Lo subrayado es mío.

moderna, nos dice que este simple hecho de añadir a lo mental la *percepción sensorial* hizo con que la filosofía abandonara la epistemología aristotélica por el conocimiento como acceso privilegiado a la conciencia. En otro pasaje Descartes nos muestra con mayor vehemencia como el centro de la vida interior es la conciencia:

Con el nombre de *Cogitatio* entiendo todo aquellos que para nosotros, que somos también conscientes de nosotros mismos, sucede en nosotros, en la medida en que tenemos en nosotros una conciencia de ello. Y de este modo, no sólo el conocer, el querer, el imaginar, sino también el sentir son aquí eso mismo que denominamos cogitare.⁸⁹

Pues bien, el *Ojo Interior* consiste justamente en esta capacidad del sujeto de conocer (observar) las representaciones, en las cuales él mismo hace parte. Si las sensaciones hacen parte del mundo interno, entonces, el propio sujeto entendido como conciencia puede darse cuenta de lo que pasa en su vida interior. Profundicemos un poco más: la metáfora del *Ojo de la Mente* quiere decirnos que con la introspección se vislumbra ante el propio sujeto un campo ontológico (la Esencia de Vidrio), donde se puede conocer de modo inmediato verdades incorregibles. En palabras de Kenny, la conciencia es el reino de todo lo accesible a la introspección⁹⁰.

Es importante que entendamos a Descartes como un esfuerzo filosófico por implementar una nueva comprensión de sujeto. La esencia del sujeto es la mente o la representación, siendo más concreto, el sujeto es lo mental, pues es sujeto en la medida que representa. Ahora bien, debemos entender que la esencia de la mente es la conciencia⁹¹. El sujeto es sujeto no sólo en la medida que representa, como si fuera un acto mecánico inconsciente, sino que el sujeto existe en la medida que conoce a través del *Ojo de la Mente* lo representado. En pocas palabras somos en la medida que observamos los reflejos en nuestro Espejo Interior. Aquí creo que tiene razón Kenny

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 201.

⁹⁰ Cfr. KENNY, Anthony, *Op.cit.*, p. 37

⁹¹ Cfr. *Ibíd.*, p. 30.

cuando nos dice que Descartes identificó conciencia con autoconciencia⁹². La metáfora del *Ojo Interior* utilizada por Rorty no es nada más que una manera distinta de decirnos que para Descartes *el sujeto es conciencia autoconsciente de sí misma, pues nada conoce la mente con tanta facilidad como ella misma*⁹³.

Quiero ahora, sin perder nuestro hilo conductor, abordaré cuestiones referentes al *dualismo cartesiano*, que ya he tratado en páginas anteriores. Empecemos con la siguiente pregunta introductoria: ¿cuál fue el impulso filosófico que llevó a Descartes a dividir el mundo en dos realidades ontológicamente distintas?⁹⁴ Este impulso filosófico fue movido por la aspiración de verdades infalibles (claras y distintas), que fueran independientes de la perspectiva del propio sujeto. Entonces, era necesario que desde el sujeto fuera posible una objetividad no sólo ontológica, como también, epistemológica. Es así, que en la filosofía epistemologizada, la objetividad ontológica desde el sujeto consiste en representaciones mentales cuya naturaleza y existencia no dependen del sujeto que las percibe, es decir, que el sujeto es representatividad (conciencia), pero no interviene en el acontecer de su propia existencia. Por otro lado, la objetividad epistemológica desde el sujeto mismo es posible gracias a la proximidad del Ojo Interior a los sucesos mentales, en otras palabras, consiste en la autoconciencia misma del *Cogito*. Nos dice William Duica que la objetividad epistemológica es algo que se predica de las creencias, cuya verdad y justificación no dependen de la perspectiva del sujeto⁹⁵.

⁹² *Ibid.*, p. 38.

⁹³ *Cfr.* RORTY, Richard, *Op.cit.*, p. 65.

⁹⁴ Tanto Rorty como Kenny están de acuerdo que el dualismo cartesiano no fue una división del sujeto en dos partes distintas, sino una escisión entre dos realidades ontológicamente distintas, entre dos mundos. Así dice Rorty: “Se trataba más de una distinción entre dos mundos que una distinción entre dos lados o partes de un ser humano”. RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, *Op.cit.*, p. 56.

⁹⁵ *Cfr.* DUICA, William. “Subjetivo, objetivo, intersubjetivo y la comprensión metodológica de la ciencia”. En: *Intersubjetividad: ensayos filosóficos sobre autoconciencia, sujeto y acción*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009, p. 158.

Ahora bien, una vez que es posible desde el mundo de la conciencia tanto la objetividad ontológica como la epistemológica, podemos decir que contamos con una *autoridad epistémica en primera persona*, cuyo conocimiento no puede ser contestado por ninguna otra investigación, lo que hace que el criterio de lo mental sea la *incorregibilidad* (*Incorregibility as the mark of the mental*). El cogitare (pensar) implica que todo lo representado sea remitido ante el sujeto de modo indubitable, que no necesite de reparos.

El *yo cartesiano*, que podemos entender como representatividad o conciencia, posee una inefabilidad gracias a la proximidad del Ojo Interior a su Esencia de Vidrio: todo lo que hace parte del espacio interior pasan por la inspección del Ojo Interior. En este acto de autoconsciencia de la vida interior es lo que hace posible el conocimiento libre de error y confusión. Esta mirada del sujeto a su vida interior hace que se vislumbre la esencia de la realidad, y de este modo se hace posible el deseo filosófico por la objetividad. Según Rorty, fue esta ansiedad cartesiana por el conocimiento incorregible lo que hizo posible la idea de sujeto como mentalidad: “El cambio cartesiano de la mente-como-razón a la mente-como-escenario-interno no fue tanto el triunfo del arrogante sujeto individual liberado de las trabas escolásticas como el *triunfo de la búsqueda de la certeza sobre la búsqueda de la sabiduría*”⁹⁶.

1.4. La contingencia del «yo» y la filosofía como el arte de la creación

Lo que hemos visto hasta ahora es una reconstrucción de los momentos cruciales que dieron origen a la *filosofía de la subjetividad*. Para que podamos *reconfigurar la filosofía* es necesario que abandonemos la Metáfora del Espejo, la idea de que nuestra tarea principal es reflejar con exactitud en nuestra *Esencia de Vidrio*, el mundo que nos rodea⁹⁷. Esta idea de sujeto, capaz de *develar* por sí mismo una esfera privilegiada de experiencias inmediatamente accesibles y absolutamente ciertas, es lo que permitió a la

⁹⁶ RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, *Op.cit.*, p. 64

⁹⁷ Cfr. RORTY, Richard. *La Filosofía y el espejo de la naturaleza*, *Op. cit.*, p. 323.

filosofía realizar su sueño metafísico de llegar a ser el fundamento de toda la cultura, a situarse en el *Punto Cero*. Ahora, con el deseo de que nuestro proceso terapéutico siga adelante, reconstruiré el concepto de *yo* en Rorty, para que a partir de ahí podamos reconfigurar nuestro quehacer filosófico.

El proyecto neopragmático de *transformar la filosofía* va unido con el esfuerzo terapéutico de deconstruir la imagen clásica de sujeto. No obstante, la filosofía terapéutica no consiste simplemente en transformar el escenario filosófico a un motón de ruinas, sino, que nuestra cultura posmetafísica continúa comprometida con el sujeto, desde una nueva comprensión de *yoicidad*. Veremos que el *yo* en Rorty no consiste en una *realidad acabada*, sino, que es una continua *narración dramática*⁹⁸, que se *hace* a través de la literatura. En la novela nos deparamos con diversos personajes que nos inspira a redescubrir nuestro propio yo.

Antes que sigamos con nuestra nueva imagen de *yo*, es importante que tengamos claro en qué sentido el pensamiento moderno puede ser comprendido como una filosofía de la subjetividad. Recordemos que al mismo tiempo que la filosofía moderna se centralizó en el sujeto, también cultivó su pretensión de objetividad. Este sueño metafísico de objetividad se hizo posible en el sujeto mismo, con la invención cartesiana de un teatro interior (ideas), donde las esencias de la naturaleza son representadas. A este teatro, sólo el sujeto mismo tiene el acceso epistémico privilegiado, a través de su Ojo Interior. Cabe mencionar, que la realidad exterior está por fuera del acceso epistémico del sujeto, por tanto, sólo es posible conocer a través de la *perceptio mentis*, que escenifica (representa) en nuestro mundo mental las esencias del mundo exterior, a las cuales tenemos acceso privilegiado por introspección. De este modo, alcanzamos el punto central: la esencia de la naturaleza se encuentra ontológicamente escenificada en el sujeto (depende de la existencia del sujeto), pero no depende de la *perspectiva* del sujeto. Pues, sólo así es posible un conocimiento objetivo. Entonces, cuando hablamos

⁹⁸ Cfr. RORTY, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*, *Op. cit.*, p. 49.

de una filosofía moderna centrada en la subjetividad no nos estamos refiriendo a las *perspectivas subjetivas*, sino a la objetividad tanto ontológica como epistemológica, que en últimas no es otra cosa que una *exclusión* del propio sujeto⁹⁹.

Según Rorty, este proyecto de la modernidad fue un esfuerzo filosófico por dar sentido a la vida: era la esperanza de que al encontrar un núcleo central, ahistórico, transcultural y *no* contingente en nuestro interior, fuera posible establecer de una vez por todas, un *paradigma de racionalidad*. La filosofía de la subjetividad partía del principio de que en nuestra interioridad escondía el terreno común a todos los hombres (la mente), y que al entrar en contacto con esta realidad, que compartimos con nuestros congéneres, estaríamos entrando en contacto con nuestro *verdadero yo*, desde donde procede la racionalidad universal. De este modo, nuestro ordenamiento político, nuestras instituciones sociales y nuestras culturas quedarían bajo el dominio de un único metadiscurso.

El quehacer de la filosofía tradicional se centralizó en el esfuerzo por alcanzar la *universalidad*, negando las contingencias propias de cada sujeto. La filosofía se comprometió cada vez más con la búsqueda incansable de una *marca necesaria* y *universal* que fuera constitutiva del *yo*¹⁰⁰. Era la ilusión de descubrir el *sello impreso* en todos los seres humanos, que representara las grandes *continuidades*: el mismo contexto ahistórico y permanente de la vida humana. De este modo, para el filósofo metafísico la

⁹⁹ Cfr. DUICA, William. “Subjetivo, objetivo, intersubjetivo y la comprensión metodológica de la ciencia”. En: CELY, Flor y DUICA, William (eds.). *Intersubjetividad: ensayos filosóficos sobre autoconciencia, sujeto y acción*, Op. cit., p. 163. Este sueño metafísico de fundamentación, según William Duica, consiste en la búsqueda de unas entidades que sean: “(1) ontológicamente subjetivas, en la medida en que su existencia depende de la existencia del sujeto epistémico; pero, son (2) epistemológicamente objetivas en la medida en que su verdad y justificación no dependen de la *perspectiva del sujeto epistémico*”.

¹⁰⁰ Cfr. RORTY, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Op. cit., p. 46. El filósofo metafísico sueña descubrir en la humanidad *marcas universales y necesarias*, que sean criterios de lo verdaderamente humano. El giro neopragmático, realizado por Rorty, entiende el *yo* (sujeto) como una continua *creación y recreación*, donde las marcas ciegas (el acaso) juegan un papel definitivo.

vida vale la pena ser vivida cuando superamos nuestras contingencias y nos acercamos a lo más profundo de nosotros mismos.

Sin embargo, nos dice Rorty de una manera casi poética, que existe otra manera de darle sentido a la vida: a través de la *narración*¹⁰¹. Es aquí donde el pensamiento rortiano se involucra con el desencanto postmoderno frente a la filosofía de la subjetividad. El proyecto terapéutico de *ampliar*¹⁰² el *yo* es posible en la medida que asumamos nuestra vida como una continua narración. Este giro consiste en abandonar la idea de que necesitamos ajustar nuestro *yo* a un *único contexto*, por la idea de que somos un simple *haz descentrado de contingencias*. Este camino *hacia la narrativa* tiene como punto de partida el rechazo a la esperanza metafísica de que un día seremos redimidos por un único *superléxico*, que describa lo que realmente somos. De acuerdo con Rorty, no es posible descubrir este superléxico en la naturaleza, pues la realidad en sí no describe, sólo nosotros lo hacemos: “El mundo no habla. Sólo nosotros lo hacemos. [El mundo] no puede proponernos un lenguaje para que nosotros lo hablemos. Sólo otros seres humanos pueden hacerlo¹⁰³. Esto nos lleva a que abandonemos la búsqueda

¹⁰¹ Cfr. RORTY, Richard. “¿Solidaridad u objetividad?” En: RORTY, Richard. *Objetividad, relativismo y verdad*, *Op.cit.*, p. 39. Es importante que tengamos claro que para Rorty el *yo* está constituido por una interminable cadena de *narraciones*. Desde esta perspectiva, Rorty nos dice en varias ocasiones que somos los libros que leemos, los museos que visitamos, las obras de artes que apreciamos, la música que oímos, en fin, el lenguaje que jugamos en la cotidianidad. Somos un léxico encarnado y, por tanto, contingentes.

¹⁰² Hay una obra de Rorty traducida a la versión portuguesa, que nos muestra claramente el giro que Rorty hace de la búsqueda de un *verdadero yo* hacia la idea de *ampliar el yo* a través de la cultura literaria. Este es el punto donde pretendemos llegar: abandonar la búsqueda por la posibilidad de ser autores de nuestro propio *yo*. Cfr. RORTY, Richard. “O declínio da verdade redentora e a ascensão da cultura literária”. En: RORTY, Richard y GHIRALDELLI, Paulo. *Ensaio pragmatistas: sobre subjetividade e verdade*, *Op.cit.*, pp.75-103.

¹⁰³ En Rorty la *contingencia del lenguaje* y la *continencia del yo* son dos cosas muy estrechas, una depende de la otra y viceversa. Rorty en su lucha contra los metafísicos y positivistas lógicos afirma que la idea que la verdad está ahí afuera y, que debemos representarla en un lenguaje ideal es un puro sinsentido filosófico, por la siguiente razón: lo verdadero y lo falso se refiere sólo a proposiciones, y estas proposiciones son elementos de los lenguajes creados por los seres humanos. Las proposiciones no existen ahí afuera, por tanto, en el mundo no se encuentra descripciones y, por ende, tampoco verdades. De este modo, nos dice Rorty, el mundo no puede imponernos un lenguaje ideal para que lo hablemos, sólo otros seres humanos pueden hacerlo. Cfr. RORTY, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*, *Op. cit.*, pp. 25-27.

metafísica de las marcas universales y necesarias, por la posibilidad de que el *yo* alcance la *creación de sí mismo* a través del reconocimiento de sus contingencias.

Para que comprendamos *la transformación de la filosofía en la narrativa*, es importante que entendamos la *contingencia del lenguaje* en Rorty. Pues, como bien dice Suárez Molano, el lenguaje es el corazón del neopragmatismo rortiano¹⁰⁴. Para Rorty somos un léxico encarnado¹⁰⁵ y, nuestro universo cultural es el juego de lenguaje que usamos. Por tanto, la tarea de la *filosofía narrativa o poética* consiste en *redescribir* el mejor *yo* y la mejor cultura posible. Esta es la utopía rortiana: que vivamos en una *cultura literaria* donde la búsqueda de un *yo* nuclear sea sustituida por la *creación de sí mismo*.

El reconocimiento de la contingencia de nuestro lenguaje nos lleva a reconocer la contingencia de nuestro propio *yo*. Para cumplir tal propósito, es necesario que abandonemos el modelo de un lenguaje como *rompecabezas* por el modelo wittgensteiniano de *herramientas*, que consiste en superar la ambición de representar la realidad con las palabras, por el intento de hacer algo con lo que antes nunca se había soñado. En lo que sigue, espero mostrar lo sensato y fructífero que pueda ser para la filosofía el *giro neopragmático*, que se deshace de las pretensiones de descubrir una *única descripción redentora*, por la posibilidad de crear nuestros propios juegos de lenguajes.

La discusión filosófica pasó mucho tiempo centralizada en cuestiones relativas a la necesidad de un lenguaje, que por un lado *expresara* el significado del verdadero *yo*, y por el otro, *representara* las esencias de la realidad exterior. Esta es la noción del lenguaje como un *medio*, tanto de expresión como de representación. Nos dice Rorty, que todo esto sólo fue posible por el hecho de que los filósofos aún estaban embarazados

¹⁰⁴ Cfr. SUAREZ MOLANO, José Olimpo. *Richard Rorty: el neopragmatismo norteamericano*, Op. cit., p. 134.

¹⁰⁵ Cfr. RORTY, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Op. cit., p. 91.

con la idea de que el mundo y el *yo* poseían una naturaleza intrínseca. Pensaban que el mundo poseía su propio lenguaje, al cual todos deberían descubrir a través del análisis. Y, que las creencias y los deseos del *yo* debían ser expresados de tal modo, que el significado no quedara comprometido. Según Rorty, la noción de lenguaje como *medio* estaba sustentada por la idea de que “[...] hay cosas no lingüísticas llamadas «significados» que es tarea del lenguaje expresar y, asimismo, la idea de que hay cosas no lingüísticas llamadas «hechos» que es tarea del lenguaje representar”¹⁰⁶.

El giro lingüístico, desde la perspectiva rortiana, fue el intento de sustituir la mente (Espejo de la Naturaleza) como *medio*, por el lenguaje. El lenguaje se volvió el mediador entre el *yo* y el mundo, el responsable por representar los hechos. Es así que la imagen de conocimiento como representatividad llega hasta nuestros días, a través de la filosofía analítica¹⁰⁷. Cabe mencionar, que Rorty toma distancia de su propia escuela filosófica, por el hecho de que la filosofía analítica no pudo superar el tradicional paradigma de conocimiento sujeto-objeto (no-proposicional), por el conocimiento proposicional. La filosofía del lenguaje continuó con el proyecto metafísico de presentar fundamentos del conocimiento; dio continuidad a la tradición cartesiana dedicada en la construcción de un marco de referencia permanente y neutral para la investigación, y por ende, para toda la cultura¹⁰⁸. El giro lingüístico fue el esfuerzo por sustituir la mente por el significado, asegurando la pureza y la autonomía de la filosofía, y dotándola de un objeto no empírico. De este modo, la filosofía analítica continúa con el proyecto del conocimiento como actividad de representación, donde la sociología, la historia y el arte no hacen parte.

¹⁰⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 33.

¹⁰⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 30-31. El análisis de Rorty sobre el giro lingüístico se encuentra en el capítulo sexto “Epistemología y filosofía del lenguaje”, de su obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979). Para una visión más amplia Cfr. RORTY, Richard. *El giro lingüístico*. Barcelona: Paidós, 1998.

¹⁰⁸ Cfr. RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza, op.cit.*, p. 17. No hace parte de nuestro propósito reconstruir la historia reciente de la filosofía analítica. Simplemente, hago algunas referencias con la intención de enfatizar la posición de Rorty frente a los problemas epistemológicos, que todavía se encuentran en nuestros centros académicos, conservados en gran parte por la tradición analítica.

El impulso filosófico que ha movido a los filósofos analíticos se puede expresar a través de las siguientes preguntas: ¿Cuál es el verdadero léxico? ¿Nuestro lenguaje realmente expresa nuestro *verdadero yo* y representa la realidad como es en sí misma? Para Rorty todas estas preguntas hacen parte de lo que él considera falsos problemas, un sinsentido filosófico. Es un sinsentido pensar que el mundo tenga esencias, y que la verdad consista en una correcta *adequatio* de la mente o del lenguaje con el mundo. De acuerdo con Rorty, este pensamiento es el legado de una época en la cual se veía al mundo como la creación de un ser que tenía su propio lenguaje¹⁰⁹. Este ser divino, cuyo lenguaje desconocemos, grabó en la naturaleza su propio lenguaje en forma de códigos, aparentemente indescifrables. Frente a esta concepción cosmológica, el quehacer del filósofo metafísico consiste en realizar el sueño platónico, de un día descifrar estos códigos impresos en la naturaleza y, por fin, montar el rompecabezas. Sólo desde esta perspectiva es posible pensar que el mundo tiene esencias, y que nuestra tarea es descubrirlas. Pero, preguntemos: ¿Cómo llegaremos a saber que por fin desciframos el verdadero lenguaje con el cual fue escrito el mundo? ¿Dónde se encuentra el creador para que nos asegure que realmente hablamos su lenguaje? A los pragmatistas les parece un tanto sinsentido creer que exista un lenguaje divinizado gravado en la naturaleza, que espera por redimirnos. Pues el lenguaje es por naturaleza herramienta de comunicación y no para construir códigos incomprensibles. Sólo es útil el lenguaje que aproxima a las personas en un diálogo vivo y edificante.

De acuerdo con Rorty, el mundo puede decidir sobre algunas de nuestras creencias, cuando éstas son formuladas en proposiciones aisladas. Por ejemplo, cuando compiten proposiciones alternativas como “La capital de Brasil es Rio de Janeiro” o “La capital de Brasil es Brasilia”, en este caso, es claro que el mundo contiene la causa por la que estamos justificados para sostener una creencia. Y, de este modo, podemos decir que el

¹⁰⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 25 y 41. El texto original al cual hago referencia nos dice lo siguiente: [...] la idea de que el mundo o el yo tienen una naturaleza intrínseca –una naturaleza que el físico o el poeta puede haber vislumbrado– es un remanente de la idea de que el mundo es creación divina, la obra de alguien que ha tenido algo en la mente, que hablaba un lenguaje propio en el que describió su propio proyecto”.

mundo en sí es una instancia de verdad. Pero, Rorty nos muestra que esto no es tan sencillo cuando pasamos de las proposiciones individuales a léxicos como conjuntos. Es difícil pensar que el mundo haga que un léxico sea mejor que el otro, que decida entre juegos de lenguajes alternativos: entre el léxico de la política ateniense y el de Jefferson, entre el léxico moral de san Pablo y el de Freud, entre el léxico de Bush y el de Mandela, entre el léxico de Ratzinger y el Leonardo Boff. Los léxicos no pueden, como conjunto, representar las esencias del mundo. Es un contrasentido pensar que el léxico sea algo que está ahí afuera, en el mundo, esperando que lo descubramos. En palabras de Rorty: “[...] que el léxico de Newton nos permita predecir el mundo más fácilmente de lo que lo hace el de Aristóteles, no quiere decir que el mundo hable newtonianamente”¹¹⁰. Que hayamos optado por la democracia como mejor forma de gobierno, no implica que el mundo hable democráticamente. Entonces, podemos decir que el mundo puede ser la causa para que sostengamos ciertas creencias, pero no puede proponernos un lenguaje para que nosotros lo hablemos, sólo otros seres humanos pueden hacerlo.

Para los filósofos partidarios del modelo *rompecabezas* en el mundo se encuentran los fundamentos necesarios, para construir un único y gran *superléxico* unificado. Todos los lenguajes alternativos que no quieran caer en la irracionalidad, deben convergirse a este metalenguaje divinizado. Lo Bueno y lo moralmente correcto es posible en la medida que nos acercamos a este superléxico. Rorty, desde su posición terapéutica, nos dice que todo esto no pasa de un vocabulario desgastado, que empezó en un determinado momento de la historia de occidente. Por tanto, en vez de continuar con la eterna búsqueda de respuestas a los problemas metafísicos, debemos deshacernos de ellos, por que no pasan de un juego de lenguaje *estéril*¹¹¹, incapaz de contribuir con nuestro progreso cultural. Nuestro mundo no se transforma con la esperanza de encontrar un superléxico, sino por una nueva y creativa manera de hablar, que nos permite imaginar alternativas de sociedades y seres humanos: “[...] modificar la forma de hablar es

¹¹⁰ Cfr. RORTY, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, *Op.cit.*, pp. 25-26.

¹¹¹ Cfr. *Ibid.*, p. 40.

modificar lo que, para nuestros propósitos, somos”¹¹². Por tanto, conviene que desistamos de las preguntas que quitaron el sueño de los metafísicos, *¿cuál es mi verdadero yo?* por preguntas más relevantes, *¿qué tipo de persona puedo llegar a ser un día?*

Para Rorty, el segundo Wittgenstein y Davidson fueron los grandes filósofos terapeutas, que consiguieron cambiar el modelo del lenguaje como *rompecabezas* por el modelo de *herramientas*. Para Wittgenstein en *Investigaciones filosóficas* el lenguaje es como una caja de herramientas, donde el uso depende en gran parte de la imaginación del hablante. Veamos que nos dice:

Piensa en las herramientas de una caja de herramientas: hay un martillo, unas tenazas, una sierra, un destornillador, una regla, un tarro de cola, cola, clavos y tornillos. –Tan diversas como las funciones de estos objetos son las funciones de las palabras. (Y hay semejanzas aquí y allí)¹¹³.

Las herramientas van adquiriendo utilidad en la medida en que creamos distintas maneras de uso para fines contingentes. Del mismo modo, las palabras adquieren significados de acuerdo con el uso¹¹⁴, que empleamos para diversos contextos. Rorty, desde esta perspectiva wittgensteiniana, nos dice que carece de sentido preguntarse si un vocabulario está más cerca de la realidad que otro, ya que los distintos vocabularios sirven a propósitos diferentes, y no existe tal cosa como un propósito que esté más próximo de la realidad que otro propósito¹¹⁵. Todas las palabras hacen parte de una *gran familia del lenguaje*, donde la imaginación juega un papel fundamental en la creación de nuevos *usos* y *contextos* dentro de un determinado entramado lingüístico. El manejo de las herramientas (vocabulario) es parte de la interacción del hablante con su entorno, por esto, podemos decir que nuestro vocabulario está vinculado con fines sociales de una cultura determinada. Como nos dice Calder de una manera bien wittgensteiniana: las

¹¹² *Ibid.*, p. 40.

¹¹³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, *Op.cit.*, I, §11, p. 27.

¹¹⁴ *Cfr. Ibid.*, I, §43, p. 61. “El significado de una palabra es su uso en el lenguaje”.

¹¹⁵ *Cfr. CALDER*, Gideon. *Rorty y la redescipción*. Madrid: Alianza, 2005, p. 52.

palabras o las frases individuales no pintan aspectos del mundo a que se refieren, pues son simplemente *filas de notas y ruidos utilizados por los seres humanos en el desarrollo y la prosecución de prácticas sociales*¹¹⁶.

Desde esta perspectiva, tanto Wittgenstein como Rorty reivindican al hablante la facultad de creación de inéditos usos para el lenguaje: como el carpintero es libre para usar el martillo, la sierra y el clavo como le urja, así somos nosotros con las palabras. Y aún más, como la obra del carpintero puede volverse más atractiva y elegante cuando desarrolla maneras inusuales de combinar sus herramientas, del mismo modo, podemos construir discursos agradables y atractivos en la medida que inventamos modos inéditos de usar nuestras palabras en contextos distintos. Mientras los metafísicos buscan la redención en el conocimiento de un conjunto de creencias que representen las cosas como son, el *intelectual literario*¹¹⁷ busca su redención en la imaginación.

Para concluir nuestro recorrido por la filosofía del lenguaje en Rorty, vuelvo a enfatizar que el lenguaje no es representación de los hechos, sino apenas contingencias: “Nuestro lenguaje y nuestra cultura no son sino contingencias, resultado de miles de pequeñas mutaciones que hallaron un casillero (mientras que muchísimas otras no hallaron ninguno), tal como son las orquídeas y los antropoides”¹¹⁸. Como las orquídeas y los antropoides son productos de la evolución así es nuestro lenguaje, resultado de miles de pequeñas mutaciones. Por tanto, la tarea del lenguaje no consiste en construir un superléxico de verdades absolutas e universales, a través de la representación de la realidad. Esto es un sinsentido, porque el mundo no habla sólo nosotros lo hacemos. La

¹¹⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 48-51.

¹¹⁷ Para Rorty el *intelectual literario* es el miembro de una cultura literaria, que reemplaza al filósofo metafísico. Porque mientras el metafísico busca el sentido de la vida en una verdad profunda y ahistórica, en una relación cognitiva con una realidad no humana, el *intelectual literario* busca vivir en relaciones no cognitivas con otros seres humanos, relaciones mediadas por libros, músicas y artes. Este fue el sueño rortiano: sustituir una cultura metafísica por una cultura literaria. Cfr. RORTY, Richard. “O declínio da verdade redentora e a ascensão da cultura literária”, *Op.cit.*, p.81.

¹¹⁸ RORTY, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*, *Op.cit.*, p. 36.

verdad es una propiedad de los enunciados, y éstos hacen parte de un léxico creado por los seres humanos. En la siguiente cita, Rorty nos deja claro su comprensión wittgensteiniana del lenguaje:

[...] todos los léxicos, aunque los que contienen las palabras que más en serio tomamos, las más esenciales para la descripción que hacemos de nosotros mismos –*son creaciones humanas*, herramientas para la creación de otros artefactos humanos tales como poemas, sociedades utópicas, teorías científicas y generaciones futuras¹¹⁹.

Para Nietzsche la necesidad metafísica de encontrar un *superléxico* gravado en el mundo, que nos diera la verdad sobre todo lo que existe, no pasa de una incoherencia en relación a la historia del lenguaje. El lenguaje es el resultado de miles de mutaciones que van ocurriendo con el paso de los tiempos. Por tanto, un determinado léxico no representa las esencias del mundo, sino, que son instrumentos creados por determinados hablantes, para fines específicos. En este sentido, no hay razones para pensar que la verdad está *ahí afuera*, esperando ansiosamente ser encontrada; pues, la verdad *se hace* y no se descubre. Podemos observar esta visión pragmática del lenguaje y de la verdad en el siguiente fragmento de Nietzsche:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto desgastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal¹²⁰.

Desde Nietzsche, podemos decir que la historia intelectual consiste en la creación y recreación de juegos de lenguaje. Tanto Aristóteles como Galileo fueron genios que crearon sus propios léxicos, que fueron más útiles a sus propósitos que los léxicos anteriores. Esta perspectiva historicista del lenguaje nos permite reconocer la contingencia de los léxicos que utilizamos, y abandonar de una vez por todas la esperanza de que nuestro léxico alcance poco a poco la verdadera configuración del

¹¹⁹ *Ibíd.*, p. 72.

¹²⁰ NIETZSCHE, Friedrich, *Op. cit.*, p. 25.

mundo y del verdadero yo¹²¹. Lo que ha permitido el metafísico seguir con la esperanza de descubrir la verdad fue el *olvido* de que su léxico no pasa de un simple movimiento de metáforas, que después de un uso prolongado fueron consideradas firmes y canónicas por la filosofía occidental.

Con lo visto hasta aquí podemos aproximarnos a la idea de *yo* en Rorty: para el neopragmatista *somos léxicos encarnados*¹²². Es importante que entendamos la *cultura literaria* de Rorty como un universo lingüístico, donde podemos *crear* formas de vida con el lenguaje. Aquí una vez más nos inspiramos en Wittgenstein, cuando afirma que “[...] imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida”¹²³. El *yo* rortiano es una *narrativa dramática*, que se realiza de manera continua a través del encuentro de distintos léxicos. Tanto los libros como el cine hacen con que el sujeto viva continuamente *reescribiéndose a sí mismo*, en la búsqueda de auto superación. Observemos en la siguiente cita la idea de sujeto en Rorty:

Todos los seres humanos llevan consigo un conjunto de palabras que emplean para justificar sus acciones, sus creencias y sus vidas. Son ésas las palabras con las cuales formulamos la alabanza de nuestros amigos y el desdén por nuestros enemigos, nuestros proyectos a largo plazo, nuestras dudas más profundas acerca de nosotros mismos, y nuestras esperanzas más elevadas. Son las palabras con las cuales narramos, a veces prospectivamente y a veces retrospectivamente, la historia de nuestra vida. Llamaré a esas palabras el «léxico último» de una persona¹²⁴.

Con el término *léxico último* no estamos refiriendo a un lenguaje perfecto y acabado, que represente las esencias de la naturaleza. Simplemente, queremos enfatizar que no hay forma de escapar de nuestro juego de lenguaje en busca de un superléxico, que nos exonere del deber de ser creadores de nosotros mismos. El *yo* rortiano es siempre inacabado¹²⁵, y le preocupa el hecho de que pueda haberse convertido en una

¹²¹ Cfr. RORTY, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*, *Op. cit.*, pp. 69-70.

¹²² Cfr. *Ibíd.*, p. 98.

¹²³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, *Op.cit.*, §19, p. 31.

¹²⁴ RORTY, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*, *Op. cit.*, p. 91.

¹²⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 62. Rorty, inspirado en Nabokov, nos dice poéticamente que el hombre es el comentario de un abstruso poema inacabado.

especie errónea de ser humano. Frente a esta necesidad del *yo* de crear a sí mismo aparece la *redescripción* como método, que consiste en narrar una y otra vez a nosotros mismos, nuestra situación y nuestro pasado a través de otros léxicos últimos como norte y alternativa. Es así que la *redescripción* aparece como la posibilidad de imaginar otros mundos posibles, de crear otros léxicos que nos permitan alcanzar el mejor *yo* que podamos. En palabras de Rorty:

Nos redescubrimos a nosotros mismos, redescubrimos nuestra situación, nuestro pasado, en esos términos, y comparamos los resultados con *redescripciones* alternativas que utilizan los léxicos de figuras alternativas. Nosotros, los ironistas, tenemos la esperanza de hacernos, mediante esa *redescripción* continua, *el mejor yo que podamos*¹²⁶.

En la *cultura posmetafísica* de Rorty encontramos el *poeta vigoroso*¹²⁷ como el gran héroe, debido a su capacidad de contribuir con el progreso cultural. El poeta con su habilidad de inventar léxicos, crea nuevas formas de vida. En esta cultura poetizada ya no existe la imagen del filósofo como descubridor de verdades, sino que ahora nuestro personaje es el *poeta*, que tiene como meta la creación de artefactos cada vez más variados y multicolores. En este sentido, nos dice Rorty que en su cultura poetizada la imaginación es el principal instrumento, por que nos permite inventar nuevas formas de habla que sean más interesantes y provechosas. Pues, de acuerdo con Rorty, el principal instrumento de cambio cultural *es el talento de hablar de formas diferentes*, más que el talento de argumentar bien¹²⁸.

Hemos llegado a un momento crucial del pensamiento rortiano: la superación del sujeto como representatividad. Para el neopragmatista ha sido estéril la imagen del *yo* como el espacio interior que nos permite alcanzar la perspectiva de Dios¹²⁹, una

¹²⁶ *Ibíd.*, p. 98.

¹²⁷ *Cfr. Ibíd.*, p. 72.

¹²⁸ *Cfr. RORTY, Richard. La filosofía y el espejo de la naturaleza, Op. cit., p. 325.*

¹²⁹ En la siguiente cita, Rorty nos muestra como la filosofía centrada en la epistemología pretende alcanzar la *perspectiva de Dios* desde el sujeto mismo: “La idea de un Espejo de la Naturaleza totalmente limpio es la idea de un espejo que no podría distinguirse de lo que se ha reflejado y, por tanto, no sería un espejo en

perspectiva donde nos deparamos con nuestra *verdadera naturaleza*, que consiste en ser creencias incorregibles. Para Rorty debemos abandonar este proyecto metafísico de huir de las *perspectivas humanas* por la posibilidad de *crear* el tipo de ser humano que queremos llegar a ser. Esta imagen alternativa de *crear a sí mismo* se realiza en la medida que el *yo* se vuelve mayor y más interesante por la adición de nuevas opciones, de nuevos candidatos a creencias expresados en vocabularios nuevos. Esta ampliación gradual de nuestro *yo* se hace a través de la imaginación, mediante el uso metafórico de nuevas marcas y ruidos¹³⁰.

En la filosofía como conversación es la imaginación la que jugará un papel definitivo: nos permitirá crear y recrear nuevas descripciones que posibilitarán entender y, posteriormente, dar respuestas a las necesidades actuales. Por tanto, Rorty da el paso de la teoría a la *narrativa*, pues ésta nos permite narrar continuamente los temas que nos afectan, en vez de construir teorías definitivas. Así, nos acercamos al final del pensamiento de Rorty: *la filosofía poetizada*. Son los géneros literarios los que nos permiten imaginar nuevas descripciones para dar respuestas a las necesidades más urgentes de una determinada sociedad.

Ahora bien, nuestro autor desarrolla su propuesta narrativa apelando a dos tropos: *la metáfora* y *la ironía*. Ambas figuras son tomadas en su función lingüístico-historicista. La metáfora consiste en el *uso* del lenguaje que todavía está insuficientemente integrado en un determinado juego de lenguaje, que nos estimula a acercarnos a un nuevo vocabulario. Lo metafórico, distinto de lo literal, son los ruidos y balbuceos que salen desde lejos, surgidos de la oscuridad, y que por este misterio invita a los interlocutores a *nuevos usos* de palabras que hasta ahora no se podía imaginar. Rorty, inspirándose en el

absoluto. La idea de un ser humano cuya mente es ese espejo limpio, y que sabe esto, es la imagen, como dice Sartre, de Dios". RORTY, Richard. *Op. cit.*, p. 340.

¹³⁰ Cfr. RORTY, Richard. *Objetividad, relativismo y verdad*, *Op. cit.*, pp. 31-32.

pensamiento de Donald Davidson¹³¹, nos dice que la metáfora es una especie de estímulo causal que habilita para la creación de nuevas y sorprendentes ideas.

[...] lanzar una metáfora en una conversación es como interrumpir súbitamente ésta, lo necesario para hacer una mueca, o extraer una fotografía del bolsillo y exhibirla, o señalar algún aspecto del entorno o abofetear al interlocutor, o besarlo. Introducir una metáfora en un texto es como utilizar bastardillas, o ilustraciones, puntuaciones o diagramación inusuales¹³².

No es el significado de la metáfora lo que permite interrumpir la conversación y apuntar a algo nuevo, sino el *contexto en que se usa*: “[...] una metáfora no dice nada que vaya más allá de su significado literal”¹³³. Esta afirmación de Davidson nos está diciendo que la magia, lo diferencial de la metáfora no es la utilización de otro significado que no sea el literal, sino la fuerza del *uso* de la palabra literal en un contexto totalmente inesperado. De tal modo que, pensar la metáfora no es sólo cuestión de lenguaje, sino que es pensar el lenguaje en el mundo, como un uso nuevo y creativo.

Entonces, lo metafórico nos permite desarrollar nuevos pensamientos y propuestas a través de *un uso no familiar* de nuestro vocabulario. Cuando Rorty nos dice que la metáfora en una conversación es como señalar algún aspecto del entorno o abofetear al interlocutor, nos está enfatizando este signo primordial de la metáfora: llevar la conversación a una dimensión social, donde a través de la imaginación, los participantes puedan utilizar su vocabulario en contextos distintos, dando esperanza a nuevas

¹³¹ Cfr. Davidson, Donald. “Lo que significan las metáforas”. En: VALDES VILLANUEVA, Luis. *La búsqueda del significado: lecturas de filosofía del lenguaje*. Madrid: Tecnos, 1995, pp. 564-582. Rorty, inspirándose en el pensamiento de Donald Davidson, concibe la metáfora como una fuente de creencias: “[...] podemos añadir una creencia nueva a nuestras creencias anteriores, remodelando así el tejido de nuestras creencias y deseos, de tres maneras: mediante la percepción, la inferencia y la metáfora”. RORTY, Richard. “La filosofía como ciencia, como metáfora y como política”. En: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Escritos filosóficos 2. Barcelona: Paidós, 1993, p. 28

¹³² RORTY, Richard. *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, *Op.cit.*, p. 38.

¹³³ Davidson, Donald. “Lo que significan las metáforas”, *Op.cit.*, p. 566. “Pienso que la metáfora pertenece exclusivamente al dominio del uso. Es algo que se consigue mediante el uso imaginativo de palabras y oraciones y depende enteramente de los significados ordinarios de esas palabras y por lo tanto de los significados ordinarios de las oraciones que la integran”. Un amplio estudio de la relación entre Davidson y Rorty se puede encontrar en versión portuguesa: TUCCI DE AZEVEDO, Flora Muniz. *A concepção da contingência em Richard Rorty*. Rio de Janeiro, 2007, pp. 19-36. [Consultado 15 de nov. de 2010]. Disponible en: <http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/0511065_07_pretextual.pdf>

posibilidades de vida. Por tanto, la metáfora es una llamada a cambiar el propio lenguaje y la propia vida¹³⁴. Como nos dirá Rorty: “Si hay esperanza social, ésta se encuentra en la imaginación, en la gente que describe el futuro en términos que no usaba el pasado”¹³⁵.

La narrativa propuesta por Rorty también se hace desde la ironía. La utopía liberal de Rorty consiste en imaginar una sociedad donde sus ciudadanos sean *liberales ironistas*. El ironista, afirma el filósofo norteamericano, es aquél que cumple tres condiciones: que tenga dudas radicales y permanentes acerca del *léxico último*¹³⁶ que utiliza habitualmente; que asuma la imposibilidad de la existencia de argumentos que eliminen sus dudas, y que no crea que su léxico último esté más cerca de la realidad que el léxico de los demás¹³⁷. Para Rorty este tipo de ciudadanos son ironistas porque no buscan determinar su léxico último como definitivo, sino que conciben la posibilidad de modificar sus descripciones y visiones de mundo. Están continuamente preocupados por la mejor alternativa de *redescripción* con el objetivo de buscar el mejor *yo posible*¹³⁸. Son personas que siempre sospechan que el léxico último que les han tocado vivir puede estar engañándolos y alienándolos.

¹³⁴ Cfr. RORTY, Richard. “La filosofía como ciencia, como metáfora y como política”, *Op.cit.*, p.30.

¹³⁵ RORTY, Richard. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, *Op.cit.*, p. 186.

¹³⁶ Rorty define por “léxico último” el conjunto de palabras que los seres humanos utilizan para justificar sus acciones, sus creencias y sus vidas. Este conjunto de palabras, afirma Rorty, es el medio por el cual la persona formula las alabanzas de sus amigos y el desdén por sus enemigos, sus proyectos a largo plazo, las dudas más profundas sobre sí mismo y sus esperanzas más elevadas. Son las palabras con las cuales narramos nuestra propia vida. Cfr. RORTY, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*, *Op. cit.*, p. 91.

¹³⁷ Cfr. RORTY, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*, *Op. cit.*, pp. 91-92.

¹³⁸ Rorty entiende por *redescripción* la narración continua de nuestra propia situación en la búsqueda del mejor yo posible. La figura del ironista esbozado por Rorty es el tipo de persona que considera su propio léxico como contingente, es decir, que su léxico no está más cerca de la realidad que el de los demás. El ironista tiene la consciencia de la necesidad de una continua *redescripción*. Por tanto, *redescribir* consiste en narrar una y otra vez a nosotros mismos, nuestra situación y nuestro pasado a través de otros léxicos últimos como norte y alternativa. *Redescribir* consiste en imaginar otros mundos posibles (léxicos últimos). Cfr. RORTY, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*, *Op. cit.*, p. 98.

La ironía es la actitud filosófica que nos lleva a asumir la creación de nuestro *yo* como un desafío cotidiano. Esta actitud ironista tiene como punto de partida la *reacción* a los proyectos metafísicos de construir un superléxico final, que defina el único estilo de vida verdaderamente racional. En un segundo momento, el ironista va al encuentro de las diversas manifestaciones culturales, con la esperanza de encontrar en la poesía, en la novela y en el teatro *léxicos alternativos*, que le permita redescubrir su propio *yo*. El villano de una pieza teatral puede ayudarnos a caer en cuenta de que estamos a punto de volvernos un tirano. Como el héroe puede señalar el ideal de ser humano que debemos llegar a ser. En este sentido, estoy de acuerdo con Eduardo Mendieta, cuando afirma que la ironía nos abre a una mayor humanidad. Veamos que significa la ironía rortiana para el filósofo colombiano:

La ironía es activa, activista, crítica; mira hacia adelante. Su poder convierte nuestro etnocentrismo confeso en el imperativo de creación de imágenes cada vez más críticas de nuestro devenir y de lo que no hemos podido devenir. La ironía, frecuentemente interpretada como una forma de crueldad, desdén o desprecio, está realmente vinculada a solidaridad. *La ironía nos abre a una humanidad mayor*. Nos confiere el poder para abandonar las versiones estrechas, crueles y exclusivistas de nuestro «nosotros» viejo y heredado. Nos otorga el poder de creación de un «nosotros» mayor, cuyo perímetro externo es delineado y vuelto a delinear desde la perspectiva de la gente marginal, desde la perspectiva de aquellos que han sido socializados para pensar como «ellos» y no como «nosotros»¹³⁹.

Como hemos visto, con la metáfora creamos vocabularios, permitiendo que nuestras creencias, miedos y deseos acompañen el dinamismo de la vida cultural. Con la imaginación, facultad que permite la metáfora, inventamos ideas y elaboramos proyectos que, posteriormente, hacen cambios en el mundo que nos rodea. No obstante, existe el riesgo que una comunidad de habla después de haber creado ciertos usos para su lenguaje, llegue a la pretensión de establecerlo como definitivo y universal. Para evitar tal pretensión, Rorty nos presenta la figura del *ironista*. Éste, consciente de la contingencia de su léxico último, no pretende ser el paradigma para los demás discursos y culturas. Sino, que toma la actitud de humildad, es decir, siempre está dispuesto a

¹³⁹ MENDIETA, Eduardo. “Hacia una política post-filosófica” (Introducción). En: RORTY, Richard. *Cuidar la libertad*, *Op. cit.*, p. 20.

redescribir su léxico último, evitando la posibilidad de crear un vocabulario único, absoluto y cerrado.

De tal modo que la propuesta rortiana es la de asumir una posición *dialéctica* frente a la cultura. Por un lado, el filósofo edificante está en una continua búsqueda de *metáforas*, es decir, de utilizar su vocabulario familiar de modo distinto. Por otro lado, el ironista está siempre en un proceso de deconstrucción, describiendo su léxico último, evitando cualquier ilusión de un lenguaje fijo e inmutable. Ambos tropos consisten de asumir nuestra individualidad, nuestra cultura y horizontes sociales como narrativas en curso, es decir, sujetas a continuas descripciones. En fin, el ironista considera su propio lenguaje como apenas literalización de lo que un día fueron metáforas producidas accidentalmente en el relampaguear de su historia. La *dialéctica* rortiana, entonces, consiste en la relación entre la metáfora y la ironía: en la creación o transformación de los vocabularios existentes y, en contrapartida, en la deconstrucción de los léxicos últimos. Mientras la metáfora inventa lenguajes, el ironista, por su vez, deshace continuamente su juego de lenguaje.¹⁴⁰ Desde esta dialéctica rortiana podemos definir la filosofía como la actividad de creación y deconstrucción de imágenes de ser humano y de la vida social.

1.5. De la epistemología a la filosofía de la solidaridad

Para terminar este capítulo pretendo mostrar como el neopragmatismo rortiano se aproxima a la filosofía intercultural. El propio Rorty ha dicho que su neopragmatismo *nos educa para la interculturalidad*, creando virtudes que nos ponen en diálogo con otras culturas¹⁴¹. Para tal propósito, completaremos el itinerario filosófico de Rorty: que va de la crítica a la racionalidad *centrada en el sujeto* hacia la edificación de una *racionalidad comunicativa*. Queremos mostrar como a través de la conversación somos

¹⁴⁰ Esta lectura de Rorty he tomado del filósofo José Olimpo. En: SUÁREZ MOLANO, José Olimpo. *Richard Rorty: el neopragmatismo norteamericano*, Op.cit., p. 296.

¹⁴¹ Cfr. RORTY, Richard. *Objetividad, relativismo y verdad*, Op. cit., pp. 30 - 31.

capaces de expandir la *solidaridad*, que no es otra cosa que reconocer el otro como una voz más en la conversación de la humanidad.

Como vimos en páginas anteriores, el proyecto filosófico de construir una racionalidad centrada en el sujeto fue posible gracias a la idea de un *yo* cognoscente que proporciona desde dentro de sí mismo los estándares para la objetividad. Con la Metáfora del Espejo vimos que el *yo* de la modernidad era pura representatividad, con autoridad epistémica infalible. Nuestra filosofía terapéutica o deconstructiva fue el esfuerzo por dar el paso de la *subjetividad monológica*¹⁴² a la intersubjetividad, es decir, abandonar el sujeto cartesiano y asumir la comunidad como fuente de autoridad epistémica. Hacen parte de este proyecto filosófico, pensadores como Donald Davidson, Anthony Kenny y nuestro compañero de camino Richard Rorty, todos ellos inspirados en la segunda filosofía de Wittgenstein. Éstos filósofos critican la imagen clásica de sujeto, porque piensan que la vida humana va mucho más allá de la capacidad de conocer realidades objetivas. En este sentido nos dice Rorty: “[...] el papel cultural del filósofo edificante es ayudarnos a evitar el auto-engaño que se deriva de creer que nos conocemos a nosotros mismos conociendo un conjunto de hechos objetivos”¹⁴³.

Anthony Kenny en su obra *La metafísica de la mente*, tiene como propósito principal deconstruir el *Mito de Descartes*, que consiste en la metáfora del teatro interno, al cual se tiene acceso mediante un infalible y privado ejercicio de introspección. Para el

¹⁴² Esta expresión *subjetividad monológica* es utilizada por Eduardo Mandieta en una introducción al pensamiento rortiano. Cfr. MANDIETA, Eduardo. “Hacia una política post-filosófica”, *Op. cit.*, p. 13. Quiero enfatizar en la importancia del término *monológico*, pues expresa muy bien la subjetividad y la teoría del conocimiento de Descartes. La palabra “monológico” es relativo a monólogo, que se utiliza como referencia a una especie de obra dramática en que habla un sólo autor. Es el discurso que no permite la intervención de otros interlocutores, que basta por sí solo. Por tanto, cuando referimos al *yo* cartesiano como *subjetividad monológica*, estamos dando a entender que el sujeto consiste en un teatro interno y solitario, donde es a la vez protagonista y espectador. *Protagonista* en la medida que el sujeto es representatividad, y *espectador* por que también es el *Ojo Interno*, desde donde observa sin ser observado. En palabras de Rorty, el sujeto cartesiano es el *Espejo de la Naturaleza*, pero también el *Ojo de la Mente*, que podemos entender con Kenny como autoconciencia.

¹⁴³ RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, *Op.cit.*, p. 337.

filósofo británico la conciencia cartesiana es un completo *sinsentido* filosófico¹⁴⁴, pues ninguna palabra adquiere significado a través de una acción privada e inverificable. Aquí, Kenny asume una actitud eminentemente wittgensteiniana: si la conciencia puede ser observada a través de la introspección, entonces, su significado debería ser aprendido de manera privada e inverificable. Pero, continúa Kenny, ninguna palabra adquiere significado a través de una acción privada e inverificable, pues una palabra sólo tiene significado como parte de un juego de lenguaje, que es esencialmente público y compartido¹⁴⁵.

En Rorty encontramos una perspectiva similar, que nos dice que el conocimiento como acceso inmediato a través de la introspección hace con que las instituciones sociales y la misma comunidad sean irrelevantes. Veamos la siguiente cita, que a pesar de extensa es de suma importancia:

Si pensamos en que el Ojo se vuelve simplemente hacia adentro y detecta una sensación primaria, todo el complejo de instituciones sociales y manifestaciones conductuales que rodean a los informes de tales sensaciones primarias *parece irrelevante*. [...] lo único que llegaremos a saber sobre nuestros semejantes (si los tenemos), podemos decir ahora con tristeza, es su conducta y su posición social. Nunca sabremos lo que ocurre en su interior, si es que hay realmente algo allí «adentro». El resultado de esto es que dejamos de pensar en nuestros amigos y vecinos en cuanto personas y comenzamos a pensar en ellos como *cáscaras que rodean una cosa misteriosa* (la Esencia de Vidrio, el medio privado no material) que sólo pueden llegar a describir los filósofos profesionales, pero que nosotros sabemos que está allá, o al menos eso esperamos. La idea de que la introspección es un vislumbre de otro campo ontológico no es (y en esto los wittgensteinianos tienen toda la razón) algo que resulte obvio cuando hacemos de hecho la introspección. Cuando dirigimos hacia dentro el Ojo de la Mente no nos invade ninguna sensación de espiar algo misterioso¹⁴⁶.

La crítica de Rorty a la filosofía de la subjetividad está impregnada de un carácter antropológico, y podríamos incluso pensar que el autor se aproxima a una filosofía existencialista¹⁴⁷. Desde la modernidad pensamos el sujeto como si fuera apenas

¹⁴⁴ Cfr. KENNY, Anthony, *Op.cit.*, p. 53.

¹⁴⁵ Cfr. *Ibíd.*

¹⁴⁶ RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, *Op.cit.*, p. 106. Lo subrayado es mío.

¹⁴⁷ Rorty en “Filosofía sin espejos” se aproxima al existencialismo de Sartre, pues comparte con el filósofo francés la idea de que un sujeto dotado de esencia es el intento filosófico de escapar de la condición

cáscaras que cubren una realidad ontológica, donde se encuentran certezas incorregibles. En palabras de Anthony Kenny, estamos inclinados a pensar el *yo* como si fuera un paisaje interno, como una región misteriosa que requiere ser explorada y cartografiada. Frente a esta concepción reducida de *yoicidad*, la actitud antropológica de Rorty consiste en pensar el sujeto como *relacionalidad*¹⁴⁸, que se hace a través de relaciones con otras especies de seres humanos, mediadas por encuentros lingüísticos. Esta idea de sujeto como relacionalidad fue posible en la medida que filósofos terapeutas como Wittgenstein, Sellars, Davidson y Rorty se preocuparon por *lingüístizar* y *socializar la noción de razón*, lo que hizo posible el conocimiento como una construcción intersubjetiva¹⁴⁹.

Según el *nominalismo psicológico*¹⁵⁰ de Sellars el conocimiento es una *cuestión lingüística*¹⁵¹. Con este enunciado, Sellars *lingüística* lo que antes era considerado pura

humana. En otras palabras, el deseo de encontrar un *yo transcendental* es la deshumanización de los seres humanos. Cfr. RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Op. cit., pp. 327 y 340-341.

¹⁴⁸ Rorty en su ensayo “Panrelacionismo” defiende la idea de que no hay esencias intrínsecas, que tanto la cultura como el sujeto son *redes de relaciones* que están en una continua redescipción. Cfr. RORTY, Richard. “Panrelacionismo”. En: *El pragmatismo, una versión: antiautoritarismo en epistemología y ética*, Op. cit., pp. 139-167.

¹⁴⁹ Cfr. RORTY, Richard. “Universalidad y verdad”. En: RORTY, Richard y HABERMAS, Jürgen. *¿Validez universal o justificación?*, Op. cit. pp. 13-14.

¹⁵⁰ Rorty se inspira en el *nominalismo psicológico* de Sellars para construir su *conductismo epistemológico*, que se trata de una actitud hermenéutica según la cual no existe “conocimiento” que no sea mediante relaciones intersubjetivas. Cfr. RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Op.cit., pp. 171-180. Como Vimos, para Descartes la conciencia es *prelingüística*, formada por contenidos del mundo privado, observable solo por introspección, mediante una acción privada e inverificable. Cfr. KENNY, Anthony. *La metafísica de la mente*, Op.cit., pp. 53-54. Lo que hace Sellars es justamente dar un paso más allá de la conciencia cartesiana, pues cuando afirma que la conciencia es una cuestión lingüística, está diciéndonos que la conciencia adquiere carácter público y compartido a través del lenguaje, es decir, que no existe creencias que no sean sometidas a la justificación en una comunidad de hablantes.

¹⁵¹ Podemos refutar a Sellars diciendo que los bebés, que todavía no hablan, son seres capaces de conocimiento: cuando lloran están diciéndonos que sienten dolores, por tanto, son conscientes de su estado de dolor. Frente a esta objeción Sellars hace la siguiente distinción: una cosa es la *conciencia discriminatoria* y otra es la *conciencia como el espacio lógico de las razones*. La primera es la capacidad de responder a los estímulos y hacer señales de forma fiable; común a las ratas, amebas y computadores. El niño cuando llora está apenas respondiendo a los estímulos y haciendo señal de forma fiable a través del lloro. Ahora, para que comprendamos qué quiere decir Sellars con *espacio lógico de las razones*,

representatividad, de acceso inmediato e infalible. Esto nos lleva a entender que el conocer no es un contacto inmediato con nuestra conciencia, sino, que es la capacidad de justificar lo que se dice frente a un auditorio. Con Sellars superamos el solipsismo cartesiano y pasamos a entender el sujeto como miembro de una comunidad lingüística, que intercambia justificaciones y afirmaciones con sus pares. El conocimiento se torna una cuestión de práctica social.

En Donald Davidson también encontramos este esfuerzo filosófico por lingüistizar y socializar la razón. Para el filósofo estadounidense no es posible el pensamiento sin el lenguaje, y como no existe un lenguaje privado, debemos concluir que sólo es posible el conocimiento a través de una relación interpersonal¹⁵². Notemos que Davidson como un buen wittgensteiniano reconoce que la posibilidad de conocimiento requiere compañía: para conocer es necesario hacer parte de una comunidad lingüística. En la siguiente cita encontramos una proximidad entre Davidson y Sellars: “Como todo conocimiento, no puede existir aislado de sus comienzos sociales; *el concepto de yo como una entidad independiente depende de darse cuenta de la existencia de los demás*, un darse cuenta que se forma con la comunicación”¹⁵³. Podemos observar que Rorty, como él mismo ha

debemos observar otra distinción: una cosa es *saber cómo es X* y otra cosa es *saber qué clase de cosa es X*. El bebé sabe cómo es el dolor, pero no sabe qué clase de cosa es el dolor. Esto último implica la capacidad de relacionar conceptos, para que pueda colocar sus estados mentales en el espacio lógico de las razones, a fin de justificar lo que se dice. *Cfr.* RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, *Op. cit.*, pp. 174-175.

¹⁵² *Cfr.* DAVIDSON, Donald. “Tres variedades de conocimiento”. *En: Subjetivo, Intersubjetivo, Objetivo*. Madrid: Cátedra, 2003, p. 286. Davidson en su ensayo *Animales racionales* (1981) defiende la tesis de que no hay racionalidad sin el lenguaje. En otro ensayo publicado años más tarde con el título *La segunda persona* (1989), defiende la tesis wittgensteiniana de que el *lenguaje es necesariamente social*. Entonces podemos concluir que no hay racionalidad sin relaciones intersubjetivas.

¹⁵³ DAVIDSON, Donald. “La irreducibilidad del concepto de yo”. *En: Subjetivo, Intersubjetivo, Objetivo*, *Op.cit.*, p. 136. Lo subrayado es mío. El pensamiento de Davidson puede ser de gran importancia en nuestro camino hacia la construcción de una racionalidad conversacional. Davidson está convencido de que para ser animal racional es necesario poseer *el don de lenguas*, pues no hay pensamiento sin el lenguaje. Para ser una criatura racional pensante es necesario expresar los pensamientos, hasta el punto que los interlocutores se envuelvan en el universo de la interpretación. De este modo, podemos concluir con Davidson que “[...] la racionalidad es un rasgo social. Solamente la tienen quienes son capaces de comunicarse”. DAVIDSON, Donald. “Animales racionales”, *Op. cit.*, p. 155.

reconocido en repetidas ocasiones, se inspira en Davidson para llevar al extremo su concepto de sujeto como *relacionalidad*, como un *léxico encarnado* que se crea a través de una red de relaciones.

Esta nueva concepción de sujeto como *relacionalidad* es lo que permite a Rorty edificar su *filosofía conversacional*, como el contexto último dentro del cual se debe entender el conocimiento. Habermas en un ensayo dedicado a Rorty consigue visualizar este nuevo escenario filosófico: “Ahora, con el giro pragmático, la autoridad epistémica de la primera persona del singular, que examina su yo interno, es desplazada por la primera persona del plural, por el ‘nosotros’ de una comunidad de comunicación ante la cual cada persona justifica sus opiniones”¹⁵⁴. Este es paso de la epistemología a la *hermenéutica*, que consiste en reemplazar el deseo de objetividad por el *deseo de solidaridad*, que consiste en ampliar cada vez más nuestras relaciones con otras personas y culturas. El deseo de objetividad hizo con que la filosofía se distanciara de las personas reales, negando las relaciones intersubjetivas como factor fundamental en la producción de conocimiento. Ahora, con la idea *hermenéutica* del conocimiento nos distanciamos de la imagen de una cultura como estructura arquitectónica levantada sobre fundamentos, y pasamos a entenderla como conversación, donde el sujeto es apenas un interlocutor más.

Esta *cultura literaria* fue posible gracias al *conductismo epistemológico* de Rorty, que consiste en una actitud pragmática frente al conocimiento. Una vez que la *razón se lingüística* con Sellars y Davidson, es decir, que ya no hay representaciones no lingüísticas, inmediatamente nos deparamos con una idea de conocimiento como práctica social. El conocimiento ya no es una confrontación entre sujeto y mundo, sino que ahora, depende de la comunicación entre hablantes y oyentes: “Nuestra certeza será cuestión de conversación entre personas, y no de interacción con la realidad no

¹⁵⁴ HABERMAS, Jürgen. “El giro pragmático de Richard Rorty”. En: RORTY, Richard y HABERMAS, Jürgen. *¿Validez universal o justificación?*, *Op. cit.*, p. 93.

humana”¹⁵⁵. Este es el modelo *antirrepresentacionista* del conocimiento, que rechaza cualquier autoridad que no provenga de un consenso con nuestros congéneres. De este modo, podemos entender el conductismo epistemológico como un *antiautoritarismo*:

Con *antiautoritarismo en epistemología* me refiero a la sustitución de la *objetividad* (donde, por objetividad se entiende una relación privilegiada con un ser no humano como Dios, la Realidad o la Verdad) por la idea de *intersubjetividad* en forma de consenso libre entre aquellos miembros lo suficientemente curiosos como para hacerse preguntas¹⁵⁶.

Con el antiautoritarismo epistemológico alcanzamos el punto central del presente capítulo: *la filosofía de la solidaridad*. Ésta es la nueva imagen de la filosofía en el escenario neopragmático, que consiste en la *actividad hermenéutica* de establecer conexiones entre culturas¹⁵⁷ y discursos, a través de la conversación. Por *solidaridad* entendemos la actitud de estar abierto a los encuentros con otras culturas reales y posibles, con el deseo de entrar en comunicación con extraños (*outsiders*) a nuestra cultura. El deseo de solidaridad es propio del ironista, que aspira a contribuir con el progreso humano a través del contacto con otros léxicos (culturas), que le permita crear personas mejores y más interesantes¹⁵⁸. Redescubrirnos a nosotros mismos implica *salir de nuestro mundo cultural* en busca de alternativas en lo desconocido, pues siempre hay la esperanza de encontrar genios que nos inspiren a inventar maneras distintas de humanidad.

La filosofía de la solidaridad se aproxima a la filosofía intercultural en la medida que reconoce los demás pueblos como miembros de la misma *comunidad de indagación*,

¹⁵⁵ RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, *Op. cit.*, p. 149.

¹⁵⁶ RORTY, Richard. *El pragmatismo, una versión: antiautoritarismo en epistemología y ética*, *Op. cit.*, p. 38. Lo subrayado es mío.

¹⁵⁷ *Cfr.* RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, *Op. cit.*, p. 325. En las obras de Rorty es más común la expresión filosofía edificante. No obstante, la denominación *filosofía de la solidaridad* es más propicia a nuestro contexto latinoamericano.

¹⁵⁸ *Cfr.* RORTY, Richard. “¿Solidaridad u objetividad?”, *Op. cit.*, p. 47.

pues para el pragmatista solidario las buenas ideas pueden venir de cualquier lugar¹⁵⁹. Ahora bien, esta actitud de ampliar nuestra comunidad lingüística no niega el contexto cultural de cada sujeto: no pretendemos construir una única cultura universal, con sus límites definidos. Nuestra propuesta de una nueva *cultura literaria* es, simplemente, el proyecto filosófico de ampliar el cuadro de la racionalidad, hasta el punto que no exista más estructuras inmutables sobre las cuales deban estar fundadas la vida y la cultura.

Rorty, frente a esta posibilidad de que la conversación nos lleve a establecer una única cultura universal, defiende el *etnocentrismo cultural* como el punto de partida de la filosofía de la solidaridad: la filosofía se hace a partir de provincias históricas y socio-culturales específicas. El etnocentrismo consiste en asumir la actitud hermenéutica del diálogo *a partir de donde estamos*¹⁶⁰, pues así seremos capaces de anunciar al auditorio de dónde procedemos, y cuáles son las contingencias que nos caracterizan¹⁶¹. No puede haber racionalidad comunicativa sin que el sujeto enuncie sus creencias, pues sólo así la comunicación será realizada a partir de léxicos (sujetos) específicos.

Ahora bien, esta posición etnocéntrica no obstruye el diálogo, desde que nuestra actitud sea irónica, es decir, que reconozcamos nuestro juego de lenguaje como simples contingencias. Para nosotros los pragmatistas la cultura no consiste en la superación de la irracionalidad por la conquista de *lo universalmente humano*, lo que todas las demás

¹⁵⁹ Cfr. RORTY, Richard. “Racionalidade e diferencia cultural em uma perspectiva pragmatista”. *En: Pragmatismo e política*. São Paulo: Martins, 2005, p. 86. Quizás el lector piense que nuestra propuesta acaba siendo de universalidad, ya que hablamos de una “comunidad de indagación”. Esta interpretación es equívoca, pues lo único que queremos decir es que entendemos la filosofía como una gran red de relaciones, donde las voces son reconocidas desde su contextualidad, sin la pretensión de construir un único metadiscurso. No queremos elevarnos por encima de todas las culturas, con un conjunto de creencias aparentemente compartidas. Cada narración es apenas una contingencia, que puede dar lugar a otras infinitudes de narraciones.

¹⁶⁰ Cfr. RORTY, Richard. “¿Solidaridad u objetividad?”, *Op. cit.*, p. 49.

¹⁶¹ Cfr. RORTY, Richard. “Sobre el etnocentrismo: respuestas a Clifford Geertz”. *En: Objetividad, relativismo y verdad*, *Op. cit.*, p. 282.

culturas deberían reconocer y respetar¹⁶². La cultura, por el contrario, es un universo lingüístico expresado a través del arte, de la música, de la literatura, del teatro y del cine. Desde luego, este lenguaje artístico y poético es narrativa que puede ser contestada a la luz de otros universos lingüísticos. De este modo, ser etnocentrista es comprometerse con su arte, con la esperanza de crear cada vez más personajes ficticios que nos ayuden a redescubrir nuestro mundo y a nosotros mismos.

Por tanto, la filosofía de la solidaridad es una continua *narración dramática*, que se hace a través de encuentros entre comunidades lingüísticas. Esta narración es dramática porque exige de cada interlocutor la disposición de redescubrir cuantas veces sean necesarias su propio léxico. La filosofía rortiana está comprometida con la acción, en el sentido en que conserva la esperanza de transformar el mundo a través de la narrativa. Entonces, el proyecto rortiano consiste en transformar la filosofía para contribuir con la transformación del mundo.

¹⁶² Cfr. RORTY, Richard. “Racionalidade e diferencia cultural em uma perspectiva pragmatista”, *Op. cit.*, pp. 78-81.

2. TRANSFORMACIÓN DE LA FILOSOFÍA EN RAÚL FORNET-BETANCOURT

2.1. Introducción

El neopragmatismo rortiano representa el desencanto contemporáneo frente a la manera clásica de hacer filosofía. Vimos que el itinerario filosófico de Rorty rompe con toda pretensión de *centralidad*, en busca de una manera más creativa de filosofar. Desde una actitud terapéutica, eminentemente wittgensteiniana, emprende el camino hacia la *deconstrucción* de los *grandes centros*, que han encarcelado el quehacer filosófico en la búsqueda de fundamentos. Rorty, desencantado con la filosofía sistemática, propone una nueva *cultura poetizada* o *post-metafísica*, que podemos observar en una de sus respuestas dada a Michael O’Shea, al ser cuestionado sobre su nueva propuesta filosófica:

Una cultura poetizada o post-metafísica es una cultura en la que el imperativo compartido por la religión y la metafísica –el de encontrar una *matriz ahistórica, transcultural del pensar*, algo dentro de lo cual todo puede encajar, independiente del tiempo y espacio en los que nos situamos– se ha vuelto estéril y ha volado. Sería una cultura en la que los seres humanos serían concebidos como creadores de su propio mundo de la vida, no tanto como responsables frente a Dios o la naturaleza de la realidad que les dice de qué clase de realidad se trata¹⁶³.

Cuando Rorty nos propone una *cultura post-metafísica* no está profetizando el fin de la filosofía, como si no pudiéramos hacer otra cosa que literatura. El autor de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* no declara una era post-filosófica, sino, que se compromete con la transformación de la filosofía, liberándola de la ilusión metafísica de que tiene una misión imperial a realizar¹⁶⁴. La tradición filosófica occidental, creyéndose la única disciplina capaz de conocer realidades profundas, reivindica la misión de ser el

¹⁶³ RORTY, Richard. “Hacia una cultura post-metafísica: Entrevista con Michael O’Shea”. En: *Cuidar la libertad, Op.cit.*, p. 66. Lo subrayado es mío.

¹⁶⁴ Cfr. MENDIETA, Eduardo, *Op. cit.*, p. 15.

fundamento de todas las demás culturas. Desde esta perspectiva, para ser racional no basta ser sujeto de lenguaje (Davidson), sino que debe someterse bajo el imperio de la Racionalidad universal. Pues bien, Rorty desploma esta idea trascendental de filosofía y reinventa una nueva forma de filosofar.

Esta cultura poetizada representa un nuevo escenario filosófico, marcado por la historicidad del mundo de la vida. La filosofía abandona la pretensión metafísica de universalidad y se transforma en una actitud contextual¹⁶⁵. Con el nominalismo psicológico de Sellars, vimos que la idea de conocimiento infalible (gracias a la proximidad que el sujeto cognoscente tiene a su teatro mental) es un contrasentido, pues el conocimiento depende del lenguaje, y éste sólo tiene significado en una comunidad de hablantes¹⁶⁶. Este giro lingüístico-pragmático nos lleva a la contextualización de la razón, tornando la filosofía una actividad cultural. Este contextualismo filosófico encontramos tanto en Rorty como en Fernet-Betancourt, pues ambos están de acuerdo que la filosofía acompaña las pluralidades culturales. En otras palabras, para ellos no existe un único paradigma de la filosofía al cual todas las culturas deben convergir, sino que cada contexto tiene sus propias potencialidades filosóficas.

Nuestros autores, Rorty y Fernet-Betancourt, comparten momentos filosóficos importantes: ambos empiezan a filosofar con una posición eminentemente *deconstructiva*, transformando la universalización avasalladora de la racionalidad moderna en una pluralidad de la razón. Son filósofos reaccionarios a la idea de que hay una *racionalidad transcultural* como fundamento universal, cuyos criterios establecen el

¹⁶⁵ Utilizo el término “actitud filosófica” porque expresa mejor la idea de filosofía en Rorty, que no es otra cosa que “estar en continua conversación”.

¹⁶⁶ Según el nominalismo psicológico de Sellars no hay un conocimiento pre-lingüístico, sino que conocemos sólo a través del lenguaje. Con Wittgenstein vimos que no hay un lenguaje privado, sino que el significado depende del *uso* y *contexto*. Para Davidson la racionalidad es un rasgo social, propio de aquellos que son capaces de comunicarse. Entonces, podemos decir con Fernet-Betancourt que lo mejor que podemos hacer es *contextualizar la razón*, prescindiendo de todo intento metafísico de construir una racionalidad transcultural.

verdadero filosofar. Para ellos lo único que podemos hacer es filosofar desde la interculturalidad, en comunicación con otros contextos culturales.

Entorno a la *filosofía de la conversación* pretendo mostrar que nuestros filósofos se complementan y, aunque sus contextos y propósitos sean distintos, podemos pensar con ellos en la filosofía desde América Latina. En la medida que nos aproximamos del contextualismo filosófico, la pregunta por la existencia de la filosofía latinoamericana se torna una trivialidad. Pues, la diversidad de contextos culturales en América Latina representa una pluralidad de filosofías. Entonces, como filósofos pragmáticos debemos reemplazar la pregunta *¿hay una filosofía latinoamericana?* por una nueva pregunta: *¿cuál es la mejor actitud filosófica desde el continente latinoamericano?* Esta nueva pregunta se hace desde una nueva cultura poetizada, donde no hay autoridades epistémicas que definan el verdadero filosofar.

Veremos, en este nuevo escenario filosófico, que es un sinsentido filosófico la pregunta que ha ocupado por muchas décadas los intelectuales de América Latina: *¿Hay una filosofía verdaderamente latinoamericana?* Esta pregunta es un sinsentido desde nuestra nueva manera de entender y hacer filosofía, que como veremos consiste en *pequeñas narrativas* que se hace desde cada *contexto cultural*, sin la pretensión de universalidad. Seguiremos en este segundo capítulo con la misma actitud terapéutica de Rorty, que nos llevará a *recrear un nuevo comienzo* que nos abra las puertas a una manera saludable de filosofar. Fernet-Betancourt ha hecho este esfuerzo por recrear un nuevo comienzo, como alternativa frente al *logocentrismo* occidental, que ha inhibido la epifanía del pensamiento latinoamericano.

La deconstrucción que encontramos en Rorty y Fernet-Betancourt está orientada a la edificación de un nuevo horizonte filosófico, libre de los grandes centros que se expanden de una forma avasalladora. Ahora bien, para evitar estos centros filosóficos no es suficiente el contextualismo, que en últimas continuaría promoviendo la creación de muchos otros centros. La *contextualización de la razón* es una estrategia pragmática en

resistencia al colonialismo epistémico, a fin de que cada espacio cultural haga parte en la conversación de la humanidad. Nuestros autores comparten el mismo itinerario filosófico y, ambos son conscientes, que es necesario abrir nuestras ventanas para el diálogo intercultural.

En el presente capítulo, queremos replantear la pregunta por la filosofía latinoamericana sin pretensiones metafísicas de construir un único centro filosófico encerrado en sí mismo. La filosofía de Fornet-Betancourt y de Rorty es una alternativa frente a este sueño metafísico de centralidad: para ellos debemos filosofar desde la interculturalidad, desde el diálogo con otros saberes y contextos. En palabras de Rorty, debemos hacer filosofía desde la *periferia, sin la pretensión de centralidad*. Nuestro proyecto filosófico de *recrear un nuevo comienzo* desde el escenario latinoamericano implica una transformación de la propia filosofía, entendiéndola ahora como una actitud contextual, que se coloca en comunicación con otros universos culturales.

Veremos en este segundo capítulo, que hay una relación muy próxima entre el *neopragmatismo* rortiano y la *filosofía intercultural* de Fornet-Betancourt. Como estrategia metodológica, seguiremos el siguiente orden temático: en primer lugar, identificaremos la filosofía terapéutica en Fornet-Betancourt, buscando posibles puntos de encuentro con Richard Rorty. Para el filósofo cubano, la transformación de la filosofía empieza con un fuerte proceso deconstructivo de la racionalidad occidental, hasta que cada contexto cultural tenga su propio *logos*. En segundo lugar, bajo el tema de la *filosofía intercultural*, veremos que tanto Rorty como Fornet-Betancourt filosofan *entre mundos*, como participantes de la conversación de la humanidad. En la medida que hacemos el esfuerzo de explorar posibilidades de interculturalidad en el pensamiento rortiano, daremos continuidad en el *giro intercultural* iniciado por Fornet-Betancourt.

2.2. El «des-filosofar» de la filosofía y la pluralidad de voces de la razón

Con el presente apartado desarrollaré lo que identifico como el período *deconstructivo*¹⁶⁷ de la filosofía de Raúl Fonet-Betancourt. Esto me permitirá demostrar la gran proximidad que hay entre el pensamiento de nuestro filósofo cubano y de Rorty: ambos comparten el mismo desencanto frente a la *expansión imperial del Logos europeo-occidental*. Además de la pretensión de desvelar posibles conexiones entre pensadores tan distintos, también hace parte de nuestro propósito defender la tesis de que una nueva actitud filosófica en América Latina solo es posible en la medida que *descentralicemos* la tradición filosófica occidental.

Fonet-Betancourt, al final de su capítulo “Hacia una transformación intercultural de la filosofía en América Latina”, nos dice que el gran desafío de la filosofía latinoamericana está en la necesidad de una *transformación* del propio concepto de filosofía, que no es posible sino a través de un *proceso deconstructivo*¹⁶⁸. Ya en 1989, en su artículo publicado por la revista *Diálogo Filosófico*, manifiesta una desazón frente a la forma de hacer filosofía en América Latina, que continua todavía bajo el *colonialismo epistemológico* de Occidente. Fonet, frente a esta centralización de la filosofía, nos dice que su proyecto filosófico será de *redefinir* e *reubicar* el quehacer filosófico.¹⁶⁹

El proyecto de *transformación de la filosofía* surge de un total desencanto frente a la manera que se viene haciendo filosofía en América Latina. Para Fonet-Betancourt, la filosofía en nuestro continente todavía sigue bajo el dominio de la racionalidad europea, sin llevar a cabo un serio proceso de contextualización. Esta insensibilidad frente al contexto latinoamericano es consecuencia de la *institucionalización académica*¹⁷⁰, que

¹⁶⁷ Cfr. FONET-BETANCOURT, Raúl. . *Transformación intercultural de la filosofía*, *Op.cit.*, p. 251.

¹⁶⁸ Cfr. *Ibíd.*, p. 251.

¹⁶⁹ Cf. FONET-BETANCOURT, Raúl. “La pregunta por La filosofía latinoamericana como problema filosófico”. *En*: *Diálogo Filosófico*, No. 13, (enero-abril), 1989, p. 52.

¹⁷⁰ Cfr. FONET-BETANCOURT, Raúl. *La transformación intercultural de la filosofía*, *Op.cit.*, pp. 9-11.

ha conservado una concepción monoculturalizada de la filosofía, cuya actividad consiste apenas en la transmisión del canon tradicional. Por tal razón, la transformación de la filosofía implica un proceso de descentralización, a fin de que reconozca la pluralidad de formas de expresión y de prácticas del filosofar. En palabras del filósofo cubano:

Re-posicionar la filosofía es así liberarla del peso de echar raíces en un solo lugar, ser monolocal, y de comprenderla como cosmopolita, como ciudadana del mundo, que en cada rincón cultural de este mundo tiene su casa y los medios necesarios para articularse como tal. La perspectiva de la interculturalidad, justo mediante esos procesos de *re-definición* y de *re-posición* de la filosofía, propone en definitiva un plan metodológico para la *re-configuración de la filosofía a través del intercambio solidario de sus diversas configuraciones culturales*¹⁷¹.

Este momento deconstructivo de la filosofía de Fernet-Betancourt se identifica con la filosofía terapéutica de Rorty. Para el filósofo estadounidense es imprescindible la *des-epistemologización de la filosofía*, pues sólo así conseguiremos filosofar desde los distintos rincones del mundo. En Fernet-Betancourt encontramos este mismo proyecto, conocido como el *des-filosofar de la filosofía*¹⁷². Esta actitud crítica frente al *uso colonizado de la razón*¹⁷³ es indispensable para que superemos el monoculturalismo occidental. Pues, si logramos construir una nueva figura de la filosofía sin rasgos de autoritarismos epistemológicos, estaremos en capacidad de reconocer la pluralidad de voces de la razón.

Como vimos en el primer capítulo, la filosofía se volvió cada vez más la disciplina capaz de verdades apodícticas, fundamentándose sobre la racionalidad moderna. Para esta tradición sólo es posible ser filósofo en la medida que nos tornamos *guardianes de la racionalidad*¹⁷⁴. En un lenguaje fornetiano, podemos decir que la filosofía se quedó prisionera de una tradición prepotente que tiene la ambición de ser el juez de todo aquél

¹⁷¹ FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía*, Op. Cit., p. 242.

¹⁷² Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía*, Op.cit., p. 266.

¹⁷³ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana*, Op. cit., p. 22. De acuerdo con Fernet-Betancourt, la filosofía latinoamericana “delata un uso colonizado de la razón”. A partir de esto, podemos decir que el *des-filosofar de la filosofía* implica una deconstrucción epistemológica, aproximando el pensamiento fornetiano a la filosofía terapéutica de Rorty.

¹⁷⁴ Cfr. RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Op. cit., p. 289.

que quiera hacer filosofía. Pero, ahora podemos decir con Rorty que la *absolutización* de la racionalidad moderna europea no pasa de un *juego de lenguaje*, que puede ser transformado en un nuevo léxico, quizás más creativo y provechoso. Este ha sido el esfuerzo de Rorty y Fornet: criar un nuevo juego de lenguaje, que tenga la filosofía como actividad que se da en la *pluralidad* de formas de pensar y hacer, cultivada en todas las culturas de la humanidad¹⁷⁵.

Nuestro trabajo defiende la idea de que no es posible construir una *filosofía conversacional o intercultural* sin antes hacer una *reformulación epistemológica*¹⁷⁶ del saber filosófico, hasta que sea posible transformar la racionalidad monocultural en una *racionalidad conversacional*, constituida por las voces de los distintos contextos culturales. Pues, bajo el imperio de la racionalidad moderna solo puede haber una única forma de filosofar, lo que hace imposible la interculturalidad. Entonces, para que podamos hablar de una filosofía intercultural es necesario que *historifiquemos el logos*, reconociendo que en cada contexto cultural existen potencialidades filosóficas. Según Fornet-Betancourt: “La tarea consistiría entonces en emprender la *reformulación de nuestros medios de conocimiento* desde el pleito de las voces de la razón o de las

¹⁷⁵ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía*, *Op.cit.*, p. 254. Como fue dicho en el primer capítulo, para Rorty la historia de la filosofía no está hecha de “verdaderos problemas”, sino por juegos de lenguaje que fueron contruidos por las mentes brillantes de Occidente. Este análisis historicista de la filosofía lleva a Rorty a concluir que la filosofía es el arte de crear vocabularios, por tanto, no debemos pensar que el juego de lenguaje de la metafísica sea eterno e infalible, pues no pasa del producto de la imaginación de hombres como Platón y Descartes. Este concepto de filosofía y de filósofo encontramos en las siguientes palabras de Rorty: “Los pragmatistas clásicos emprendieron el buen camino panrelacionista al sostener que los problemas tradicionales de la filosofía son verbales, en el sentido de que pueden ser resueltos por redescrición empleando otras herramientas lingüísticas. [...] Conforme la concepción deweyana, un filósofo es como un mecánico: es alguien que moderniza unas viejas herramientas para adaptarlas a los nuevos usos”. RORTY, Richard. *El pragmatismo una versión*, *Op. cit.*, pp. 174 y 177.

¹⁷⁶ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, *Op. cit.*, p. 38-40. A Fornet le parece indispensable la propuesta de Roig, según la cual el diálogo intercultural sólo es posible en la medida en que emprendemos un camino de *reformulación epistemológica del saber filosófico*. Y esto fue lo que hicimos en el primer capítulo: redescribimos el juego de lenguaje de la epistemología moderna. Ahora, en el presente capítulo espero mostrar lo importante que es para la filosofía latinoamericana este proceso terapéutico que realizamos en páginas anteriores.

culturas en el marco de la comunicación abierta, y no por la reconstrucción de teorías monoculturalmente constituidas”¹⁷⁷.

Para Fonet-Betancourt no es posible una transformación de la filosofía, sin que antes emprendamos una revisión de nuestros presupuestos epistemológicos y hermenéuticos. Esta necesidad de reformulación de nuestros medios de conocimiento aparece en varios ensayos del filósofo cubano, como una preocupación filosófica ineludible. Pues, no es posible una filosofía verdaderamente edificante en América Latina bajo el dominio de conceptos monoculturalmente constituidos. Como alternativa, debemos *reescribir el mapa de la filosofía*¹⁷⁸, desde la periferia de la racionalidad moderna, en resistencia a todo proyecto de conmensuración universal. Este proyecto fonetiano nos lleva a una radical transformación de la filosofía, liberándola de posibles centros predominantes.

Con el *nominalismo psicológico* de Sellars conseguimos mostrar que la racionalidad no es cuestión de fundamento, sino de una participación recíproca en un proyecto social cooperativo. Esta es una fuerte oposición al *Mito de lo Dado*¹⁷⁹, fundamento de la racionalidad universal y ahistórica. Ahora, por el contrario, el conocimiento no es un acto solipsista a través del cual tenemos acceso a la conciencia, sino que es *una práctica social intermediada por el lenguaje*. Pues, como afirma Sellars:

¹⁷⁷ FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía*, Op. cit., p. 42. Lo subrayado es mío.

¹⁷⁸ Cfr. *Ibíd.*, p. 16.

¹⁷⁹ Teoría de los empiristas que afirma que el conocimiento es una *cuestión de conciencia pre-lingüística*, que se da por medio del contacto inmediato (introspección) que tenemos con nuestras representaciones mentales. En este caso es la primera persona que tiene autoridad epistémica infalible, gracias a la relación inmediata con sus creencias no-proposicional. Cfr. RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Op. cit., pp. 171-180.

El punto esencial es que, al caracterizar un episodio o un estado como el de saber, no estamos dando una descripción empírica de tal episodio; nosotros estamos situándolo en el espacio lógico de las razones, de justificar y ser capaz de justificar lo que se dice¹⁸⁰.

El giro lingüístico-pragmático que encontramos en Sellars está en el hecho de haber desplazado el *conocimiento como representatividad* a la *justificación*, concediendo al espacio público la autoridad epistemológica¹⁸¹. El conocimiento no es un acto de introspección que nos da acceso inmediato a nuestro *espejo de la naturaleza*, sino que es la capacidad de colocar nuestras creencias en el *espacio lógico de las razones*, hasta el punto que seamos capaces de justificarlas frente a un público específico y en determinado contexto. En Fernet-Betancourt, la reformulación epistemológica es una crítica a la *hegemonía epistémica occidental*¹⁸², que tiene como fundamento el espejo de la naturaleza (Mito de lo Dado). Esta crítica, en palabras del autor, tiene como finalidad “[...] una reorganización de los saberes de la humanidad que deje atrás, por fin, las consecuencias y hábitos de las herencias coloniales, del tipo que sean”¹⁸³. En pocas palabras, el quehacer filosófico no es más una búsqueda de conocimiento infalible, sino que pasa a ser una cuestión de práctica social. Con las siguientes palabras Fernet-Betancourt se aproxima al nominalismo psicológico de Sellars:

Pensar sería así un acto de comunicación, y no de objetivación ni de definición, que lleva a cabo por cierto no el famoso sujeto cartesiano dominador y poseedor de la naturaleza sino justamente un «sujeto comunitario» que conoce en y desde la memoria histórica de la comunidad. Más aún, se trata

¹⁸⁰ SELLARS, Wilfrid. *Empirismo e filosofia da mente*. Petrópolis - RJ: Vozes, 2008, p. 81, § 36. “O ponto essencial é que, ao caracterizar um episódio ou um estado como aquele de *saber*, não estamos dando uma descrição empírica de tal episódio ou estado; nós o estamos situando no espaço lógico das razões, do justificar e ser capaz de justificar o que se diz”.

¹⁸¹ El pragmatismo de Rorty, también conocido como *conductismo epistemológico*, está inspirado en el nominalismo psicológico de Sellars, que representa una exitosa deconstrucción de la racionalidad moderna, pues, ahora la racionalidad y la autoridad epistémica depende de “lo que la sociedad nos permite decir”. RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, *Op. cit.*, p. 165.

¹⁸² Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, *Op. cit.*, p. 118.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 117.

de un pensar que actualiza lo comunitario y se configura como conciencia histórica de la comunidad, es decir, que hace y funda comunidad¹⁸⁴.

La cita anterior nos muestra que nuestro filósofo cubano está de acuerdo con la idea de sujeto que defendimos en el primer capítulo. Desde nuestro pragmatismo, el *yo* no es un teatro interno al cual se tiene acceso mediante un infalible y privado ejercicio de introspección, sino que es una red de relaciones que se hace a través de encuentros lingüísticos. Para Descartes el acto de pensar (*cogitare*) es representatividad¹⁸⁵, ahora para Fornet-Betancourt es *un acto de comunicación*. Éste fue el filosofar revolucionario de filósofos como Wittgenstein, Sellars y Rorty: *lingüistizaron y socializaron la razón*, lo que antes era pura representatividad. Ahora el sujeto es un miembro más de una comunidad lingüística, donde intercambia creencias con sus congéneres. El conocimiento ya no depende del *espejo de la naturaleza*, sino que ahora es cuestión de práctica social.

Pienso que lo anteriormente dicho justifica nuestro punto de partida: *el des-filosofar de la filosofía*. Tanto para Rorty como para Roig y Fornet-Betancourt el des-filosofar de la filosofía sólo es posible en la medida que emprendemos la tarea de *reformulación de la epistemología*. Es justamente por esto que me apoyo en el *nominalismo psicológico* de Sellars, pues cuando entendemos la racionalidad como comunicabilidad, sin lugar a duda, caminamos rumbo a una radical *transformación de la filosofía*.

Esta transformación consiste en liberar el *quehacer filosófico* de la filosofía dominante, que se expande practicando un total *colonialismo epistemológico*. La filosofía, creyéndose poseedora del conocimiento infalible, aspira ser el único paradigma de racionalidad. Por tanto, el proceso *deconstructivo* desde América latina consiste en

¹⁸⁴ *Ibíd.*, p. 78. Para Donald Davidson el pensamiento también es una *cuestión de comunicación*, como se puede observar en el siguiente fragmento: “Antes bien, mi tesis es que una criatura no puede tener pensamiento a menos que tenga un lenguaje. Para ser una criatura racional pensante, esa criatura debe ser capaz de expresar muchos pensamientos y, sobre todo, ser capaz de interpretar el habla y los pensamientos de los demás”. DAVIDSON, Donald. “Animales racionales”. *En: Subjetivo, intersubjetivo, objetivo, Op. cit.*, p. 148.

¹⁸⁵ Reconstruimos la historia de la *Metáfora del Espejo* en el primero capítulo, bajo el subtítulo “El yo como representatividad”.

romper con el monopolio occidental, para que la actividad filosófica se haga desde una pluralidad de posibilidades culturales. Éste es el proyecto de contextualización de la filosofía, donde la autoridad epistemológica se desplaza del *sujeto cartesiano* al *sujeto comunitario*. En palabras de Fernet-Betancourt:

La propuesta de reorientar el quehacer filosófico desde la experiencia desde el «sujeto comunitario» que se teje y teje en los espacios culturales de nuestra América resulta en este sentido altamente pertinente. Debe notarse, en efecto, *que es un sujeto constituido por la relación*; es relación en relaciones, es esto, es diálogo. El «sujeto comunitario» es sinónimo de diálogo con el otro y con las cosas, del diálogo en y con su correspondiente mundo de vida. Arraigo es diálogo, y no hay contextualización sin diálogo. [...] El «sujeto comunitario» es además proceso y proyecto de un diálogo mucho más amplio todavía porque su arraigo es el punto de apoyo «terreno» que, por necesidad antropológica de la finita y corporal condición humana, tiene que asumir como lo «suyo/nuestro» con que ayuda a configurar lo que Picotti denomina el espacio «interlógico»; que sería evidentemente el ámbito de la comunicación intercultural, del intercambio entre las muchas expresiones contextuales del filosofar o pensar¹⁸⁶.

La deconstrucción del *espejo de la naturaleza* abre las puertas para la interculturalidad. En la cita anterior, nos queda claro que Fernet-Betancourt hace parte del esfuerzo rortiano de deconstruir la idea del *yo* como representatividad, fundamento del autoritarismo epistemológico. Cuando Sellars y Davidson muestra a la comunidad académica que todo el conocimiento es intermediado por el lenguaje, aparece una nueva concepción de *yo*: el sujeto comunitario, constituido de relaciones. El concepto de *yo* en Fernet-Betancourt es marcado por la finitud, hecho que lo mueve a la comunicación¹⁸⁷. El sujeto se configura a partir de sus relaciones con otras redes de creencias. Entonces, podemos decir que la filosofía intercultural es posible gracias a nuestra nueva idea de sujeto, que por el hecho de ser contingente necesita de expandir cada vez más su relacionalidad.

Ahora bien, la propuesta de la contextualización de la filosofía en América Latina representa, además de una fuerte oposición al colonialismo epistemológico, también la

¹⁸⁶ *Ibíd.*, pp. 79-80.

¹⁸⁷ Tanto para Rorty como a Fernet-Betancourt el sujeto cuando toma consciencia de su propia contingencia se siente movido a conocer otros contextos culturales, a fin de que pueda progresar moralmente.

edificación de una nueva actitud filosófica en el continente. Es decir, la contextualización de la filosofía cuenta con la figura del sujeto comunitario, que se hace a partir de encuentros lingüísticos con otros mundos culturales. Entonces, más que defender una filosofía latinoamericana, queremos defender que la *actitud filosófica en América Latina* debe ser marcada profundamente por la necesidad de comunicación, de entretejer redes de creencias con las pluralidades de la razón. Como nos dice Fornet-Betancourt, la reorientación del quehacer filosófico en América Latina se da sobre el *sujeto comunitario*, que está siempre disponible a interactuar con otros contextos culturales.

Para Fornet-Betancourt es imprescindible una nueva configuración de la filosofía, pues solo así conseguiremos liberarla del monoculturalismo occidental. Esta reconfiguración se da a través de una *deconstrucción epistemológica*, que nos permite superar el logocentrismo de la filosofía europea y *reubicar la razón* desde las diversas prácticas culturales de la humanidad. Literalmente, nos dice: “La propuesta de la reubicación de la razón (filosófica) es, por tanto, una propuesta de ensanchar las fuentes de razonamiento, así como sus expresiones; y abriga, por consiguiente, la esperanza de una transformación radical de la razón (filosófica)”¹⁸⁸. Este es el proyecto de *desmistificación de la razón*, transformándola en una red de relaciones contextuales.

Lo que hemos visto hasta ahora, nos muestra que la pregunta por la filosofía latinoamericana solo tiene significado en la medida que emprendemos la tarea de *descentralizar* la filosofía occidental, a través de una *deconstrucción de la racionalidad moderna*, que tuvo la ambición de ser la actividad por excelencia de la razón. La filosofía se quedó encerrada en un total *monoculturalismo*, que ha sido la única voz dominante de la humanidad. Nuestro proceso terapéutico tiene como propósito redescubrir el juego de lenguaje de la ilustración, hasta que aprendamos a jugar con un

¹⁸⁸ FORNET-BETANCOURT, Raúl. “Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural”. *En: Brocar: Cuadernos de investigación histórica*, No. 27, (2003), p. 267.

nuevo léxico que considere la pluralidad de las racionalidades. Podemos observar, en el siguiente fragmento de Fernet-Betancourt, que nuestro trabajo filosófico es propiamente *cuestión de redescrición*:

En realidad la superación del eurocentrismo, sobre todo en lo referente a la determinación de las potencialidades de la racionalidad filosófica, se presenta como *imprescindible para el reconocimiento solidario de la dignidad filosófica de otras culturas*. La destrucción de la historia de la filosofía escrita en sentido eurocéntrico es así reclamo de que *las culturas no europeas no sean simplemente subsumidas como apéndices o notas a pie de página en la historia filosófica de Occidente*, sino que se integren en ella cual momentos conformantes del ritmo sinfónico del movimiento general del pensar filosófico¹⁸⁹.

Rorty y Fernet-Betancourt están de acuerdo que debemos redescibir nuestros léxicos que están marcados profundamente por el deseo metafísico de *objetividad*, hasta que sea posible el nuevo lenguaje de la *solidaridad*. Esta solidaridad consiste en reconocer que otras culturas tienen su propio *logos*, que son capaces de hacer filosofía y de participar de un diálogo intercultural. Esto nos lleva a un tema de gran relevancia en el pensamiento de ambos autores: *el contextualismo filosófico*. Nuestra crítica a la universalización dominante de la filosofía occidental nos lleva a la *contextualización de la razón*, lo que hace que las filosofías sean afectadas por notas de facticidad e historicidad de un determinado espacio cultural.

Fernet-Betancourt, inspirado en Dina Picotti, nos muestra que con la contextualización superamos la *colonización epistémica*, que nos ha atado a una concepción de filosofía abstracta y objetivadora. Esta filosofía, moviéndose en un plano de progresiva abstracción, tuvo la pretensión de dominio sobre todos los contextos culturales e históricos, declarándose poseedora de un *Logos* universal y ahistórico¹⁹⁰. Pero, ahora, con el des-filosofar de la filosofía es posible deconstruir la figura hegemónica de la filosofía, hasta que se vuelva un quehacer filosófico contextual. Pues,

¹⁸⁹ FORNET-BETANCOURT, Raúl. “La pregunta por la «filosofía latinoamericana» como problema filosófico”, *Op. cit.*, p. 54.

¹⁹⁰ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, *Op. cit.*, p.77.

para nosotros la filosofía es una *potencialidad humana* que puede ser cultivada en todas las culturas de la humanidad. Cuando nos tornamos *contextualistas* la filosofía adquiere una pluralidad de formas de pensar y de hacer, sin que exista una única manera absoluta de filosofar. Para Fernet la filosofía es una multiplicidad de voces enunciadas desde distintos contextos: “La filosofía es plural; y su pluralidad no se debe sólo al hecho de que se hace y expresa en muchas lenguas sino también a que es un quehacer contextual”¹⁹¹.

Esta actitud contextualista hace con que desmorone toda pretensión de *centralidad*, liberando la filosofía de la tradición que tuvo la ilusión de ser el centro exclusivo de todo el conocimiento. Entonces, el des-filosofar significa des-centralizar, reconociendo los diversos espacios culturales de la humanidad como lugares donde se practica la filosofía. Por esto el trabajo de des-occidentalizar la filosofía no se hace apenas a través de una reconstrucción de la historia que incluya las filosofías periféricas, sino que es necesario un arduo proceso de reformulación epistemológica. Esto podemos observar en la siguiente cita, que considero importante para comprender el primer momento del pensamiento del filósofo cubano:

La transformación de la filosofía en América Latina desde el imperativo de la interculturalidad supone, sin embargo, una compleja tarea de autocrítica radical que, por implica la casi disolución de la figura hegemónicamente transmitida de la filosofía, proponemos designarla con el nombre de *des-filosofar* la filosofía¹⁹².

Hay que tener en cuenta que es de gran importancia la reconstrucción de la historia de las ideas desde nuestro continente, colocándonos como partícipes de la conversación de la humanidad. No obstante, para que sea posible esta continua narración desde nuestro contexto latinoamericano es necesario que primero seamos terapeutas, a fin de que exorcicemos los fantasmas de la filosofía, que han suplantado la posibilidad de una

¹⁹¹ FERNET-BETANCOURT, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía*, *Op.cit.*, p. 254.

¹⁹² *Ibíd.*, p. 266.

filosofía contextual capaz de hacer realidades. Esto es lo que responde Fonet a su pregunta ¿en qué consiste el des-filosofar de la filosofía?

¿Qué entendemos por esta tarea? ¿Qué proponemos, en concreto, con ello? Des-filosofar la filosofía quiere significar, primero, liberar la filosofía de la cárcel en la que la mantiene prisionera la todavía vigente hegemonía de la tradición occidental centroeuropea. Y esto no significa únicamente romper el monólogo que mantiene la filosofía en esa reducción occidentalista al hacer y rehacerse desde la argumentación desarrollada sólo en el interior de sistemas occidentales de pensamiento¹⁹³.

Como podemos observar, esta actitud terapéutica de Fonet-Betancourt está en convergencia con el neopragmatismo rortiano, pues ambos están convencidos de que la filosofía no debe ser abstracta, transcendental y ahistórica. Por el contrario, la filosofía se hace a partir de realidades contingentes que nos inspiran a criar pequeñas narraciones, sin pretensiones de universalidades. Nuestro nuevo concepto de filosofía como pequeñas narraciones evita con que tengamos deseos metafísicos de centralidad, pues nuestra crítica al *logocentrismo* europeo-occidental no consiste en desplazar el centro de la filosofía para América Latina, sino que rechazamos cualquier pretensión de centralidad¹⁹⁴. Somos contextualistas porque acreditamos que la filosofía se hace desde una realidad concreta, pero en ningún momento esta filosofía contextual debe encerrarse en sí misma o querer expandirse con la pretensión de ser la única voz del saber. Por esto hemos defendido el *nominalismo psicológico* de Sellars, pues, la filosofía latinoamericana sólo tiene significado en la medida en que superamos el concepto de filosofía infalible y reconstruimos la idea de conocimiento como *red de relaciones contextuales*. Fonet-Betancourt ha dado cuenta de que nuestra filosofía son descripciones contingentes que hacemos desde nuestro mundo, que espera hacer parte de la conversación de la humanidad¹⁹⁵ sin pretensiones metafísicas de llegar a ser la única voz dominante del saber.

¹⁹³ *Ibíd.*

¹⁹⁴ *Cfr.* FORNET-BETANCOURT, Raúl. “La pregunta por la filosofía latinoamericana como problema filosófico”, *Op. cit.*, p. 54.

¹⁹⁵ *Cfr. Ibíd.*, pp. 54-55.

La filosofía en América Latina todavía no ha podido liberarse del “uso colonizado de la razón”¹⁹⁶, como si estuviéramos condenados a vivir bajo un eterno colonialismo. Los centros académicos de nuestro continente están siempre atentos para que sus programas de filosofía no pierdan la sintonía con la tradición occidental y, reprochan la creatividad de aquellos que se arriesgan por nuevos caminos en la búsqueda de una nueva filosofía. En este sentido considero a Rorty como una fuente de inspiración, cuando nos muestra que es posible hacer filosofía desde la *periferia*, aventurándonos por el mundo de la imaginación¹⁹⁷. Pero, debemos ejercitar nuestra imaginación desde nuestro mundo, con la esperanza de encontrar alternativas a nuestros desafíos. La filosofía latinoamericana debe emanciparse de la racionalidad europea, sin miedo de caer en posibles “irracionalidades”, ya que para la filosofía moderna todo lo que no esté bajo el dominio de la razón europea es simplemente irracionalidades (barbarie). Esta emancipación sólo tiene a favorecernos, considerando que somos genios en el arte de la creación. Esto se puede constatar en las obras literarias y artísticas que encontramos a lo largo de nuestro continente.

El des-filosofar de la filosofía es una apuesta por la creatividad del pensador latinoamericano, en su capacidad de desarrollar sus propias potencialidades filosóficas. Así, asumimos una posición crítica frente a la tradición occidental, que ha pretendido ser el único paradigma de la reflexión filosófica. Según Fernet-Betancourt es “[...] una toma de posición crítica frente a la forma de hacer filosofía que se ha heredado como canónica y plantea así la necesidad de imprimir un *rumbo nuevo al ejercicio filosófico*”¹⁹⁸. Es justo aquí que la imaginación juega un papel de gran importancia,

¹⁹⁶ FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, *Op. cit.*, p. 22.

¹⁹⁷ Para Rorty la creación de nuevas narraciones tiene un mayor valor pragmático que conservar aquellos conceptos de los grandes filósofos ya muertos. Hacer filosofía es criar pequeñas narraciones (relatos dramáticos) desde un contexto histórico específico. *Cfr.* RORTY, Richard. “Contingencia de los problemas filosóficos: Michael Ayers en torno a Loche”, *En: Verdad y progreso*, *Op. cit.*, p. 299.

¹⁹⁸ FORNET-BETANCOURT, Raúl. “La pregunta por la filosofía latinoamericana como problema filosófico”, *Op. cit.*, p. 53.

dándonos la posibilidad de crear nuevas maneras de filosofar. Para Rorty y Fornet-Betancourt esta creatividad consiste en saber *contextualizar la filosofía*, superando completamente los vestigios de una disciplina como una entidad abstracta y *desencarnada*. Por el contrario, nuestro filosofar debe estar en sintonía con nuestro mundo cultural.

2.3. La contextualización de la razón y la pluriformidad de «filosofías» en América Latina

Después de un largo proceso deconstructivo de la racionalidad universal¹⁹⁹ nos deparamos con el *contextualismo*, consecuencia inevitable para todo aquél que quiera recrear una nueva imagen de filosofía sin pretensión de universalidades. Estamos dando el importante paso de una razón desencarnada a la idea de razón marcada por notas de facticidad e historicidad de un determinado contexto-cultural²⁰⁰. La filosofía es un *saber contextual*, que se hace desde los diversos espacios culturales y de maneras distintas. Con esto volvemos a las primeras páginas del primer capítulo, cuando defendíamos la idea de que el contexto define el rostro de la filosofía.

Vimos anteriormente, que nuestro trabajo terapéutico de *desoccidentalizar la filosofía* nos lleva a reconocer que las culturas de la humanidad son espacios que tienen sus propias potencialidades filosóficas²⁰¹. Éste es un proceso de *des-definir la filosofía*, deconstruyendo la imagen de una disciplina que tiene acceso a *estructuras culturalmente invariables* y que, por tanto, se siente en el derecho de establecer un único paradigma universal de racionalidad. Esta pretensión de universalidad transformó la filosofía en un

¹⁹⁹ El *proceso deconstructivo de la racionalidad universal* fue realizado durante todo el primero capítulo de este trabajo, en el ítem anterior solamente hicimos el trabajo de mostrar que en Fornet-Betancourt también hay esta necesidad de reformulación epistemológica.

²⁰⁰ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl. “Filosofía latinoamericana: ¿posibilidad o realidad?” *En: 500 años después: Estudios de filosofía latinoamericana*. México-DF: Centro coordinador y difusor de estudios latinoamericanos (UNAM), 1992, p. 58.

²⁰¹ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl. “Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural”, *Op. cit.*, p. 264.

monoculturalismo, que se expande de una forma colonizadora, sofocando otras formas de racionalidades²⁰². En consecuencia, la filosofía en América Latina todavía se encuentra colonizada, debido la tendencia que encontramos en nuestros centros académicos de institucionalizar el modelo cultural dominante, promoviendo una total homogeneización del quehacer filosófico. En razón de esto, para Fonet-Betancourt la contextualización de la filosofía es una cuestión de justicia con la pluralidad cultural de América Latina²⁰³. Fonet-Betancourt lanza su crítica a la filosofía latinoamericana con las siguientes palabras:

[...] en América Latina cultivan la labor filosófica como si se tratase de la tarea de un funcionario de la oficina del patrimonio cultural de la humanidad, *confundiendo la filosofía con la conservación de tradiciones consideradas como monumentos intocables*. Me refiero a las formas académicas –en el mal sentido del término– que remiten sin la menor contextualización a los llamados «clásicos» (que, no hace falta decirlo, son casi todos varones y europeos)²⁰⁴.

La filosofía en América Latina debe, necesariamente, pasar por un proceso de contextualización, a fin de que pueda superar la herencia del colonialismo y conquistar nuevos horizontes. Con la contextualización surgen pluralidades de filosofías, que nos llevan a tomar conciencia del valor de la interculturalidad. En este sentido, el nuevo horizonte filosófico será la *inter-comunicación*, entendiendo el *inter* como el espacio donde se encuentran las pluralidades de la razón, en el ejercicio constante de interpretación²⁰⁵.

Para el filósofo cubano, en la filosofía tradicional no encontramos posibilidades de diálogo, debido a los autoritarismos epistemológicos que hace de las diferencias un único tejido homogeneizado. Ahora bien, la posibilidad del diálogo depende del

²⁰² Cfr. FONET-BETANCOURT, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía*, *Op. cit.*, p. 35.

²⁰³ Cfr. FONET-BETANCOURT, Raúl. *Crítica intercultural de La filosofía latinoamericana actual*, *Op. Cit.*, p. 14.

²⁰⁴ *Ibíd.*, pp. 15-16.

²⁰⁵ Vale recordar que la idea de interculturalidad está muy próxima de la hermenéutica rortiana, que consiste en ver “las relaciones entre discursos como los cabos dentro de una posible conversación”. RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, *Op. cit.*, p. 289.

“despunte de la polifonía del logos filosófico”²⁰⁶. Esta multiplicidad de voces de la razón solo aparecerán en la medida que realizamos una radical contextualización de la filosofía, otorgando a cada mundo cultural potencialidades filosóficas. Es importante considerar que para Fonet-Betancourt estas multiplicidades de voces no están ordenadas *a priori* por una unidad metafísica²⁰⁷, sino que reclama la *conversación* como el espacio propicio para la articulación de los distintos mundos de la vida, marcados por la contingencia. La contextualización es la posibilidad de una filosofía intercultural, sin la presencia de una única voz monopolizadora.

Este proceso radical de contextualización transforma la relación filosófica entre Latinoamérica y Europa, que hasta ahora ha sido marcada por un fuerte colonialismo. Fonet-Betancourt enfatiza que la contextualización debe ser radical, a fin de que florezca la polifonía del *logos*, pues sólo así es posible romper con el *unilateralismo imperial* practicado por la filosofía occidental. Por radicalidad se entiende que América Latina debe cultivar sus propias potencialidades filosóficas y no adaptarse a otras tradiciones consideradas canónicas. El proceso de *inculturación*, nos dice el filósofo cubano, libera la filosofía para la polifonía cultural que, consecuentemente, hace de la filosofía un saber contextual que se expresa a través de la interculturalidad²⁰⁸.

Fonet-Betancourt en los últimos párrafos de la “Introducción” a su obra *Transformación intercultural de la filosofía*, nos dice que todo el libro representa la opción por una *filosofía contextual*²⁰⁹; requisito necesario para emprender el camino hacia la interculturalidad, pues, nuestro contexto es el punto de apoyo para la

²⁰⁶ FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía*, *Op. cit.*, p. 35.

²⁰⁷ *Cfr. Ibíd.*

²⁰⁸ *Ibíd.*, pp. 37-39. En Fonet-Betancourt el término “inculturación” tiene el mismo significado que la palabra “contextualización”. Con ambas palabras se refiere al proceso de liberar el quehacer filosófico de la tradición dominante para que sea una actividad que se haga desde el suelo latinoamericano, desde nuestras propias contingencias.

²⁰⁹ *Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl. Transformación intercultural de la filosofía, Op. cit., p. 20.*

comunicación, desde donde emitimos enunciados con significado. En otras palabras, la *inculturación* es:

[...] el tocar fondo en lo propio, pues los límites de una cultura los experimenta sólo aquel que ha llegado hasta sus últimas posibilidades. De esta suerte la inculturación, aunque etapa hacia la universalidad inter-trans-cultural, aparece como una tarea con significación propia, y *que constituye acaso nuestra tarea más urgente de cara a desenmascarar la función falsificante de un concepto de filosofía fundado en una universalidad abstracta*. [...] Se trata, como se deduce de lo antes indicado, de que *el camino hacia la verdadera universalidad pasa necesariamente por la inculturación* y, con ello, por el reconocimiento solidario de la autonomía cultural de todos los pueblos²¹⁰.

En la presente cita, podemos observar que el filósofo cubano está en total sintonía con el neopragmatismo rortiano, pues ambas posiciones reconocen que el único que tenemos es nuestro contexto y que, por tanto, no existen realidades ahistóricas y trascendentales como fundamentos que definan la única manera de filosofar. Para Rorty el conocimiento no cuenta con ninguna autoridad infalible, sino, que se da a través de la justificación de creencias²¹¹. Pero esta comunicación sólo es posible cuando somos *etnocentristas*, que es un término un poco radical para decir que debemos partir de donde estamos²¹², dando un cierto privilegio a nuestro mundo cultural. Según el filósofo estadounidense no hay una racionalidad transcultural que sea el paradigma de la filosofía y el fundamento de la interculturalidad, sino, que la razón se define por normas culturales de un determinado contexto, lo que hace de la comunicación una actividad inevitable. En otras palabras, nos dice Rorty que “decir ahora que debemos operar de acuerdo con nuestras luces, que debemos ser *etnocéntricos* no es más que decir que deben contrastarse las creencias sugeridas por otra cultura intentando tejerlas con las creencias que ya tenemos”²¹³. Como podemos observar la filosofía para ambos autores es una actividad que empieza desde nuestro mundo de la vida y que se expande a través de la comunicación.

²¹⁰ FORNET-BETANCOURT, Raúl. “Filosofía latinoamericana: ¿posibilidad o realidad?”, *Op. cit.*, pp. 55-56. Lo subrayado es mío.

²¹¹ *Cfr.* RORTY, Richard. “¿Solidaridad u objetividad?”, *Op. cit.*, p. 44.

²¹² *Cfr. Ibid.*, p. 49.

²¹³ *Ibid.*, p. 45.

Con el término *inculturación* referimos al proceso de *arraigo*, a través del cual adquirimos el sentido de pertenencia a un mundo cultural, que abarca una historia propia y a una red de relaciones socioculturales. Fernet-Betancourt nos dice que este arraigo nos lleva a familiarizarnos con una contextualidad del pensar, que nos libera de la colonización mental. Con la inculturación superamos la idea de filosofía abstracta y trascendental, transformándola en una práctica social. Como podemos observar, la inculturación:

No se trataría entonces de admitir una forma del logos como canónica, es decir, como punto referencial absoluto para discernir lo filosófico, sino que se trataría más bien de correr el riesgo de poner en juego incluso esa estructura fundamental de racionalidad que hemos heredado de una tradición (la occidental), y de ensayar la experiencia de lo filosófico como un campo de (posibles) sentidos, lógicamente abierto e indefinido²¹⁴.

La opción de nuestros autores por el contextualismo es una estrategia pragmática, que les permiten iniciar un radical proceso de transformación de la filosofía. Nos dice Fernet-Betancourt, que el *desde dónde* se hace la pregunta por la filosofía decide todo el porvenir de nuestro pensar. Ésta es una resistencia al modelo filosófico europeo como paradigma universal, que no reconoce la pluralidad de la filosofía que se da desde la periferia del mundo occidental²¹⁵. Con el contextualismo superamos la pretensión de la filosofía tradicional de determinar las potencialidades de la racionalidad filosófica y, nos solidarizamos con otras culturas reconociendo su dignidad filosófica.

Tanto Fernet-Betancourt como Rorty, aunque en contextos distintos, reconocen que el problema de la filosofía ha sido la creación de los *grandes centros*, que tuvieron la pretensión de ofrecer fundamentos a todas las culturas. Para Rorty, la epistemología fue el gran centro filosófico, que se olvidó de la vida y se ocupó solamente de las certezas indubitables²¹⁶. Ahora bien, en Fernet-Betancourt también hay este desencanto frente a

²¹⁴ FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía*, *Op. cit.*, p. 63.

²¹⁵ FORNET-BETANCOURT, Raúl. “La pregunta por la filosofía latinoamericana como problema filosófico”, *Op. cit.*, p. 55.

²¹⁶ Cfr. RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, *Op. cit.*, p. 64. Literalmente, nos dice: “La filosofía se ocupó de la ciencia, más que de la vida, y su centro fue la epistemología”.

la epistemologización de la filosofía en la modernidad, aunque, su crítica esté orientada a una mayor dimensión: al *monoculturalismo* filosófico. Ahora bien, yo identifico la causa de este monoculturalismo la centralización en cuestiones epistemológicas, pues, en la medida que la filosofía occidental se consideró capaz de los fundamentos, consecuentemente, surgió la pretensión de expansión imperial. Ahora, cabe recordar que nosotros no tenemos la intención de crear otros centros, sino, que acreditamos que ser *filósofos periféricos* es lo mejor que podamos hacer.

La inculturación de la filosofía no representa ningún proyecto de creación de nuevos centros como entidades intocables, pues partimos del supuesto de que la cultura es una red de relaciones contingentes. El contextualismo filosófico no tiene como propósito sacralizar nuestras culturas, sino, que estamos reconstruyendo una nueva imagen de filosofía, cuya actividad está relacionada con la redescipción de nuestros léxicos últimos. Y, recordemos que para Rorty la cultura es un léxico encarnado, que debe estar en continua redescipción, hasta que borremos cualquier huella de autoritarismos e intolerancias.

Para pensar en la inculturación filosófica es imprescindible que entendamos la cultura como un juego de lenguaje contingente, que puede a cualquier momento dar lugar a otros juegos de lenguaje. En palabras de Fernet-Betancourt, la cultura es “un universo transitable y modificable”²¹⁷; ahora bien, esta modificación para nosotros pragmatistas depende de nuestra creatividad en redescipir nuestros léxicos, hasta que consigamos una cultura liberal, donde lo peor que podamos hacer es un acto de crueldad. Pues, estamos con el filósofo cubano cuando nos dice que la cultura es cuestión de opción, que podemos elegir la cultura en que queremos vivir. Pero, vale decir que esta cultura no es una realidad sagrada que encontraremos al final de un largo peregrinaje, sino que es una construcción humana que se hace a partir de la imaginación. El filósofo de la interculturalidad nos dice que:

²¹⁷ FERNET-BETANCOURT, Raúl. *La transformación intercultural de la filosofía*, *Op. cit.*, p. 186.

[...] la filosofía (intercultural) cultiva la “desobediencia cultural” como la perspectiva de fondo a cuya luz cada persona humana debe hacer de su cultura “propia” una opción. Ciertamente, toda persona humana está y es en una cultura; pero no la sufre como una dictadura que le prescribe totalitariamente su forma de hacer y de pensar, ni la padece como una cárcel de la que es imposible evadirse. Porque la forma de estar y ser una persona humana es eso que se llama su cultura, es la de ser sujeto en y de esa cultura. La cultura en la que el ser humano está y es, hace el ser humano; pero al mismo tiempo éste hace y rehace su cultura en constantes esfuerzos de apropiación²¹⁸.

En las obras de Rorty la *desobediencia cultural* es la actitud propia del ironista, que sufre constantemente dudas radicales sobre su léxico último. Este ilustre personaje del pensamiento rortiano no acredita que existan estructuras culturalmente inmutables que definan el léxico que utilizamos, sino, que debemos continuamente comparar nuestro léxico último (contexto cultural) con otros léxicos, para que así podamos ser autores del mejor mundo posible. La desobediencia cultural es posible porque no somos favorables a la sacralización de la cultura, pues ésta no es otra cosa que un lenguaje contingente. Estamos de acuerdo con Rorty cuando nos dice que:

Una cultura poetizada sería una cultura que no insiste en que veamos en ella el verdadero muro detrás de los muros pintados, la verdadera piedra de toque de la verdad en tanto opuesta a las piedras de toque que son meramente artefactos culturales. Sería una cultura que, precisamente por apreciar que todas las piedras de toque son artefactos semejantes, *se fija como meta la creación de artefactos cada vez más variados y multicolores*²¹⁹.

Este *verdadero muro* que se esconde detrás de los muros pintados es la idea de que existen realidades ontológicas culturalmente inmutables, plataforma sobre la cual los metafísicos han construido la racionalidad universal. Para la epistemología tradicional los diversos contextos culturales comparten las mismas esencias, que una vez conocidas dan origen a la universalidad de la filosofía. Ahora bien, la inculturación es una posición fuertemente pragmática y antimetafísica, porque no acreditamos que exista este verdadero muro. Todo lo que hay son los muros pintados, artefactos culturales.

Con la desobediencia cultural defendemos el derecho del ironista de ser autor de su propio mundo, a través de la creación de artefactos cada vez más variados y

²¹⁸ *Ibíd.*, pp. 186-187.

²¹⁹ RORTY, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*, *Op. cit.*, p. 72.

multicolores. La desobediencia es una actitud crítica frente a los léxicos heredados y un compromiso por la creación de nuevos léxicos. Por esto, veo una proximidad conceptual entre la *ironía* de Rorty y la *desobediencia cultural* de Fernet-Betancourt: ambos filósofos saben que nuestros léxicos últimos (contextos culturales) son contingentes y, por tanto, predispuestos a la redescipción.

La *contextualización de la razón* demanda la interculturalidad. Fernet-Betancourt nos muestra que cuando transformamos la filosofía en un saber contextual, consecuentemente, surge una pluralidad de voces de la razón. Ahora bien, el contextualismo parte del presupuesto de que las culturas no son realidades sagradas e intocables, sino más bien *procesos abiertos*²²⁰ que se dan en determinadas condiciones históricas. Entonces, el contextualismo y la contingencia de las culturas son elementos importantes que transforman la racionalidad universal en una racionalidad comunicativa (interculturalidad), basada en relaciones de cooperación entre los diferentes contextos culturales de la humanidad.

Tanto el pragmatismo rortiano como la filosofía fernetiana tienen una idea *historicista* de la cultura, entendiéndola como una red de relaciones, que se hace y rehace desde condiciones contextuales determinadas. Para nosotros la cultura es un espacio que se encuentra en continua transformación, gracias a nuestra capacidad de redescipción. Por esto yo creo que Rorty bien podría haber escrito las siguientes palabras de Fernet-Betancourt: “[...] la filosofía intercultural no defiende ninguna ontologización de las culturas. O sea que no presupone una visión de las culturas como entidades sagradas, portadora de valores metafísicos intocables y definitivamente

²²⁰ *Ibíd.*, p. 257. En otro pasaje, Fernet-Betancourt nos revela su concepción contingente de cultura: “Las culturas no son universos abstractos que descansan pacíficamente sobre sus tradiciones fundantes. Constituyen, al contrario, horizontes prácticos e históricos de comprensión y de acción que deben ser continuamente realizados (puesto a prueba) en la vida cotidiana por seres humanos concretos que ni entienden todos ellos de una misma manera eso que llaman su propia cultura, ni la practican siguiendo un molde uniforme”. *Ibíd.*, p. 224.

buenos”²²¹. Esto define todo el porvenir de nuestro trabajo de investigación: las culturas no comparten las mismas realidades ontológicas, por tanto, lo único que podemos hacer es reconocer el pluralismo filosófico y aventurarnos por la interculturalidad.

Con lo dicho anteriormente, nos queda claro que con la *inculturación* no tenemos la pretensión de construir nuevos centros filosóficos sacralizados, sino que queremos apenas empezar a filosofar a partir de donde estamos. Como veremos en las próximas páginas, es la propia *contextualización de la razón* lo que nos lleva a la interculturalidad, pues una vez que nuestros contextos son contingentes surge la necesidad de conocer a otros léxicos alternativos, que nos inspiren a redescubrir una mejor cultura posible. En este sentido, me parece oportuno lo que escribe el filósofo cubano:

[...] es nueva la “filosofía intercultural” porque es puesta en práctica de una *actitud hermenéutica que parte del supuesto de que la finitud humana, tanto a nivel individual como cultural*, impone renunciar la tendencia, tan propia a toda cultura, de absolutizar o sacralizar lo propio; fomentando por el contrario el hábito de intercambiar y de contrastar”²²².

El hecho de que entendamos nuestros contextos culturales como mundos inacabados nos coloca en una actitud de inter-comunicación. La filosofía abandona la pretensión de llegar a ser el centro predominante y decide establecer su reflexión sobre la figura de una razón inter-discursiva²²³. La contextualización de la razón no encierra el filosofar en un total monoculturalismo, sino que las *diversidades de logos* y sus *finitudes* reclaman la inter-comunicación como el espacio filosófico por excelencia.

Posibilidad fundante del diálogo es entonces, para decirlo positivamente, el despunte de la *polifonía del logos filosófico*; la multiplicidad de las voces de la razón, como ha dicho Habermas. Y necesario, porque vemos en esa multiplicidad de voces en que la razón puede expresarse, el motivo fundamental que debería convocarnos vinculadamente al diálogo, en cuanto que esas voces no están ordenadas a priori por una unidad metafísica, sino que son más bien *voces históricas, expresiones*

²²¹ FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía*, Op. cit., p. 377.

²²² *Ibíd.*, p. 30.

²²³ *Cfr. Ibíd.*

*contingentes que se articulan como tales desde el trasfondo irreductible de distintos mundos de vida. Están así cargadas de contexto y cultura*²²⁴.

Este es el camino que recorrimos en Rorty: que va de la crítica al modelo representacionalista de conocimiento hasta el contextualismo filosófico. Nuestro primero capítulo fue el ejercicio terapéutico por superar el *deseo de objetividad*, que es la esperanza de encontrar realidades profundas que nos redima y de sentido a la vida. Una vez que somos antirrepresentacionistas no hay otra alternativa que el *contextualismo*, que es una actitud de responsabilidad intelectual y social con nuestra cultura. Cuando buscamos la objetividad distanciamos de las personas reales que nos rodean, y nos ilusionamos con el mito de la relación inmediata con una realidad no humana. Pero, con el contextualismo reconocemos que nuestra comunidad es lo único que tenemos.

El etnocentrismo rortiano no es un cierre cultural (monoculturalismo), sino que es una relación dramática del sujeto con su propio mundo. Cuando abandonamos la esperanza de encontrar al final del camino nociones universalistas sobre nuestra humanidad, no nos queda otra opción que afrontar lo que somos y recriar alternativas de culturas que queremos. Entonces, sustituimos el deseo de objetividad por el deseo de solidaridad, que consiste en ampliar cada vez más las fronteras de nuestro mundo cultural. El proyecto educacional (*Bildung*) de Rorty: “Consiste en estar abierto a los encuentros con otras culturas reales y posibles, y convertir esta apertura en un elemento esencial de su autoimagen. Esta cultura es un *ethnos* que se enorgullece de su sospecha de etnocentrismo –de su capacidad de aumentar la libertad y apertura de encuentros, en vez de su posesión de la verdad”²²⁵.

²²⁴ *Ibíd.*, p. 35.

²²⁵ *Ibíd.*, p. 16.

2.4. El neopragmatismo rortiano y la filosofía intercultural²²⁶

Para terminar con el presente capítulo será tratado dos temas de suma importancia, que considero el momento crucial de nuestra investigación. En un primero momento, desde la perspectiva rortiana, veremos que la naturaleza humana no cuenta con ninguna realidad profunda (esencias) que garantice la interculturalidad; que sólo superaremos el etnocentrismo a través de la imaginación. Después, dando continuidad al tema anterior, defenderemos la idea de que nuestras culturas son léxicos inconmensurables y, que la comunicación sólo es posible a través de una actitud hermenéutica²²⁷. Con estos dos tópicos será posible demostrar que el *neopragmatismo rortiano tiene un fuerte potencial intercultural*.

Vale decir, que nuestra lectura pragmática de la interculturalidad es eminentemente *antimetafísica*, una oposición a la idea de que hay una Naturaleza Intrínseca de la Realidad que nos mueve a constituir una comunidad inclusivista. Esto muestra el hilo conductor que preserva la sintonía entre los dos capítulos del presente trabajo. El antirrepresentacionalismo que defendimos en el primer capítulo abre nuevas perspectivas para repensar las posibilidades de interculturalidad.

Según el pragmatismo, la libre cooperación con nuestros congéneres tiene mayor éxito cuando nos valemos del secularismo, sin la necesidad de que los seres humanos se humillen ante realidades no humanas, como Dios o la naturaleza intrínseca de la realidad. La cooperación entre los distintos contextos culturales depende de nuestra

²²⁶ El presente apartado representa el esfuerzo de hacer un estudio comparativo entre el neopragmatismo rortiano y la filosofía de la interculturalidad de Fonet-Betancourt. Durante esta investigación no encontré ningún trabajo direccionado al tema, con excepción del artículo “Pensando entre culturas: pragmatismo, Rorty y la filosofía intercultural”, de Lenart Skof. En este artículo el autor defiende la tesis de que existen relaciones entre Rorty y el pensamiento intercultural, pero no trabaja propiamente a Fonet-Betancourt. Cfr. SKOF, Lenart. “Thinking between cultures: pragmatism, Rorty and intercultural philosophy” En: *Ideas y valores*. Vol. VLII, No. 138 (dic. 2008); pp. 41-71.

²²⁷ Cfr. FONET-BETANCOURT, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía*, *Op. cit.*, p. 30.

capacidad de *creación*, más que el sometimiento a autoridades epistemológicas. Para Rorty la cooperación entre tribus distintas:

Requiere que abandonemos cualquier autoridad que no provenga de un consenso con otros congéneres. El paradigma de sujeción a una tal autoridad es creer que uno se encuentra en estado de Pecado. Si desapareciese el sentido de Pecado, pensaba Dewey, también debería desaparecer el deber de buscar una correspondencia con el modo de ser de las cosas. En su lugar, una *cultura democrática centraría sus esfuerzos en la búsqueda de un acuerdo no coercitivo con otros seres humanos respecto a qué creencias mantendrán y facilitarán proyectos de cooperación social*²²⁸.

El proyecto metafísico de una cultura democrática inclusivista tiene sus limitaciones, pues depende de que toda la humanidad haga una profesión de fe, en total adhesión a la creencia universal de que la realidad no es sólo una colección de cosas como arboles, montañas y animales, sino que detrás de todo esto hay algo *augusto y remoto*²²⁹, que nos hacen todos hermanos. Sin embargo, esto ni siempre ocurre, ya que es común que una madre compre con el último centavo la leche para su hijo, en vez de enviarlo para los que sufren de hambre en África. A un fundamentalista musulmán o cristiano no le gustaría aproximarse de un liberal militante a favor de los derechos de las mujeres y de los homosexuales. Siempre pensamos primero en lo nuestro y, sólo después, rara veces, en los demás.

Rorty, en su trabajo “Ética sin obligaciones universales”²³⁰, defiende la idea de que nuestras relaciones con otras tribus no es cuestión de una obligación moral universal, más sí de *sentimentalidad*. Los filósofos de la moralidad piensan que detrás de cada intuición moral descansan una regla universal. Rorty, influenciado por la filósofa feminista Annette Baier, ve en el sentimiento la posibilidad de progreso moral, sin la necesidad de reglas universales. Los sentimientos que mantienen unida a la familia pueden expandirse a mayores dimensiones, llevándonos a interactuar con otras tribus.

²²⁸ RORTY, Richard. *El pragmatismo, una versión: Antiautoritarismo en epistemología y ética*, Op. cit., pp. 21-22.

²²⁹ *Ibíd.*, pp. 22-23.

²³⁰ Cfr. RORTY, Richard. “Ética son obligaciones universales”. En: *El pragmatismo, una versión: Antiautoritarismo en epistemología y ética*, Op. cit. pp.201-224.

Este es el esfuerzo pragmatista de reemplazar las metáforas de verticalidad por las metáforas de horizontalidad: sustituir la idea de que el progreso moral depende de nuestra capacidad de convergir hacia la racionalidad universal, por la idea de que seremos solidarios en la medida que nuestro *sentimiento de simpatía sea cada vez más amplio*²³¹.

El neopragmatismo rortiano reemplaza el *conocimiento* por la *esperanza*²³²: abandona todo el proyecto metafísico de descubrir realidades ontológicas compartidas por la humanidad y, apuesta en la esperanza de que una comunidad inclusivista será posible a partir de la *creación*. Es la esperanza de que conseguiremos el progreso moral en la medida que *inventemos estrategias para ampliar lo máximo que podamos nuestro contexto cultural*. En palabras de Rorty:

Los pragmatistas conciben el progreso humano *no como levantamiento progresivo del velo de apariencias que nos esconde la naturaleza intrínseca de la realidad*, sino como habilidad creciente de responder a las preocupaciones de unos grupos cada vez más grandes de gente, en especial de aquella gente capaz de realizar unas observaciones cada vez más precisas y unos experimentos cada vez más sofisticados. Asimismo, conciben el progreso moral como una cuestión de ser capaces de responder a las necesidades de unos grupos de gente cada vez más inclusivos²³³.

Esta perspectiva antimetafísica es una alternativa posible para pensar en la *filosofía intercultural*. Para que la actividad filosófica sea realizada desde el espacio de la *intercomunicación* es necesario que abandonemos todo el proyecto de conmensurabilidad, de encontrar un espacio común entre todas las culturas. Porque la idea de que existe una *naturaleza intrínseca* sólo favorece a la construcción de *logocentrismos* y, por ende, de autoritarismos epistemológicos²³⁴. Para la edificación de un filosofar *inter-discursivo*

²³¹ Cfr. *Ibíd.*, p. 215.

²³² Cfr. *Ibíd.*, p. 223.

²³³ *Ibíd.*, p. 213.

²³⁴ Fornet-Betancourt comparte con Rorty la idea de que el autoritarismo epistemológico obstruye cualquier posibilidad de comunicación: “Pues entiendo que en un mundo de razones absolutas y de evidencias es imposible pensar y actuar interculturalmente”. FORNET-BETANCOURT, Raúl. “Interculturalidad o barbarie: 11 tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad”. *En: Comunicación*. No. 4 (2006); 27-49.

debemos superar nuestro *contextualismo necesario*²³⁵, que para el pragmatismo no consiste en apelar a entidades ahistóricas y trascendentales (realidades ontológicas), sino que se da través del uso de la imaginación: “Más específicamente, podemos concebir el progreso intelectual y moral, no como un proceso de acercamiento a la Verdad, el Bien o lo Correcto, sino más bien como un incremento del poder imaginativo”²³⁶.

Con el poder de la imaginación ampliamos cada vez más nuestro sentimiento de solidaridad. Como vimos en el primer capítulo, el *yo* no es un teatro interno como pensaba Descartes (Mito cartesiano), sino pura relacionalidad. Ahora bien, con la imaginación es posible recrear el *yo* imbuido del espíritu de solidaridad, ampliando cada vez más sus relaciones. El sujeto, con la redescipción del propio *yo* (léxico último), empieza a percibir que existen otras personas también susceptibles al dolor, adquiriendo un mayor sentimiento de solidaridad. Esta es la propuesta pragmatista: “No se trata de penetrar en las apariencias hasta alcanzar la realidad. El progreso moral, por su lado, tiene que ver con la *posesión de un sentimiento de simpatía cada vez más amplio*”²³⁷.

Para la ética rortiana el progreso moral es un proceso *de recreación de nuestro propio yo*, a fin de que nos sensibilicemos cada vez más con el dolor y la humillación. Esta sentimentalidad en progresiva expansión es factor decisivo para la edificación de una comunidad inclusivista. Según el neopragmatista, la *solidaridad humana* no es un hecho que alcanzaremos a través de la investigación de realidades ocultas, sino una meta que lograremos por medio de la *capacidad imaginativa* de ver a los extraños como compañeros en el sufrimiento. Esta es la *utopía liberal* del filósofo estadounidense:

²³⁵ Utilizo la expresión “contextualismo necesario” para enfatizar que la interculturalidad no se hace desde lo abstracto, sino que antes exige la contextualización del *logos*.

²³⁶ *Ibíd.*, p. 222.

²³⁷ *Ibíd.*, p. 215. Lo subrayado es mío. Es interesante observar que la solidaridad empieza con el trabajo de redescipir el mejor *yo* que se pueda. Esto es posible porque el *yo* no es *no-relacional* como pensaba Descartes, sino una red creencias. La redescipción consiste en insertar nuevas creencias y deseos en una trama ya existente de creencias y deseos. Cfr. RORTY, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*, *Op. cit.*, p. 101.

En mi utopía, la *solidaridad humana* no aparecería como un hecho por reconocer mediante la eliminación del prejuicio, o yéndose a esconder a profundidades antes ocultas, sino, más bien, como una meta por alcanzar. No se la ha de alcanzar por medio de la investigación, sino por medio de la *imaginación*, por medio de la capacidad imaginativa de ver a los extraños como compañeros en el sufrimiento. La solidaridad no se descubre, sino se crea, por medio de la reflexión²³⁸.

Aunque nos parezca peligroso quitar el *suelo metafísico* en que apoyan nuestras sociedades democráticas, creo que la propuesta rortiana nos abre nuevos horizontes. Para el filósofo estadounidense la solidaridad humana no es posible porque tengamos en lo profundo de nuestro *yo* una esencia común a todos los hombres, porque si así fuera la madre de un niño norteamericano dejaría de comprar a su hijo el último juego electrónico para ayudar a los niños que mueren de hambre en África. Pero esto ni siempre ocurre, lo que muestra el fracaso del imperativo categórico kantiano o la obediencia a la voluntad de Dios de los cristianos. Entonces, pienso que Rorty tiene la razón cuando afirma que la racionalidad universal no es la garantía para la edificación de una comunidad inclusivista; sino, que la solidaridad es un trabajo de continua redescipción, que implica éxitos y fracasos.

El progreso moral depende de la capacidad de extender el *sentimiento de solidaridad* a otros seres humanos. Para Rorty ampliamos la solidaridad a través de la capacidad imaginativa de ver a los extraños como compañeros en el sufrimiento. Esto es posible con la narración: el filósofo *ironista liberal* vive en continua redescipción de su léxico último, a fin de que no cometa actos de crueldad²³⁹. El deseo de redescibir el mejor *yo* posible hace con que el ironista amplié las fronteras de su mundo cultural, para que conociendo otros léxicos alternativos sepa cuál de ellos personifica el mejor progreso intelectual y moral. En la medida que surge este interés por otros seres humanos desconocidos, el ironista liberal se da cuenta que todos las personas son susceptibles a la humillación y el dolor. Esto hace con que el ironista se solidarice con el

²³⁸ *Ibíd.*, p. 18.

²³⁹ El *ironista liberal* es el gran personaje de las obras de Rorty. El ironista vive en permanentes dudas sobre su léxico último, porque tiene miedo que haya sido introducido en una comunidad autoritaria o intolerante. Además de ironista también es liberal y, piensa que lo peor que pueda haber es un acto de crueldad. Cfr. RORTY, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad.*, *Op. cit.*, pp. 91-92.

extraño, porque piensa que nadie deba ser víctima de la crueldad. Según el filósofo de la solidaridad: “[...] el ironista liberal necesita tener tanta familiaridad imaginativa con léxicos últimos alternativos como sea posible, no sólo para su propia edificación, sino a fin de comprender la humillación real y posible de las personas que utilizan esos léxicos últimos alternativos”²⁴⁰.

La redescipción es la esperanza de que comparando léxicos últimos podamos recrear una nueva cultura marcada por la solidaridad. En la medida que el ironista encuentra con léxicos últimos alternativos inserta nuevas creencias y deseos en su red de relaciones ya existente. Con la adquisición de nuevas creencias el ironista se va dando cuenta que todos los seres humanos por más extraños que le parezca son sus compañeros en el sufrimiento. Vale decir, que la crueldad no es solamente el acto ejercido por un sistema político y económico o por la intolerancia religiosa y de género. Para Rorty la humillación tiene una *dimensión epistemológica*, que surge de la propia redescipción. Nos dice el neopragmatista que redescibir frecuentemente humilla²⁴¹, porque implica una amenaza tanto a nuestro léxico último como al léxico de las personas que participan de nuestra narración. Entonces, todos en la redescipción nos sentimos compañeros en el sufrimiento, cuando damos cuenta de la futilidad de nuestros léxicos últimos. Para la filosofía antimetafísica de Rorty la humillación es el *único vínculo social* que necesitamos para la solidaridad:

El metafísico quiere que nuestro *deseo de ser benévolos* esté apoyado en un argumento, un argumento que involucre poner de relieve una esencia humana común, una esencia que es algo más que el hecho de que todos estemos sujetos a sufrir humillación. El ironista liberal sólo desea que nuestras *posibilidades de ser benévolos*, de evitar la humillación de los otros, se expandan por

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 110.

²⁴¹ *Cfr. Ibid.*, pp. 107-108. Es importante tener en cuenta que la redescipción humilla, resultado de una confrontación dramática entre léxicos últimos alternativos. En el siguiente fragmento podemos observar como la redescipción puede ser un acto de dolor: “Porque la mejor manera de causar a las personas un dolor prolongado es humillarlas haciéndolas ver que las cosas que a ellas les parecían ser más importantes, resultan fútiles, obsoletas e ineficaces. Piénsese en lo que ocurre cuando las preciosas pertenencias de un niño –las cositas en torno de las cuales teje fantasías que lo hacen un poco distinto de los otros niños– son redescritas como «basura» y arrojadas al cubo. O piénsese en lo que ocurre cuando se hace que esas pertenencias parezcan ridículas comparadas con las de otro niño, más rico”.

medio de la redescrición. Piensa que el reconocimiento de la condición común de ser susceptibles de sufrir humillación es el *único* vínculo social que se necesita. Mientras que el metafísico considera que el rasgo moralmente relevante de los otros seres humanos reside en su relación con un poder compartido más amplio –la racionalidad, Dios, la verdad o la historia, por ejemplo–, el ironista considera que la definición decisiva de la persona, del sujeto moral, es la de ser «algo que puede ser humillado». Su sentido de la solidaridad humana se basa en el sentimiento de un peligro común, no en la posesión común o en un poder que se comparte²⁴².

El metafísico es aquél que pasa el tiempo preocupado en dar respuestas a preguntas como: ¿cuál es la naturaleza intrínseca de la realidad? y ¿cuál es la esencia de la humanidad? Para ellos la filosofía es la búsqueda de una realidad única y transcultural que se encuentra detrás de las apariencias transitorias. Por esto, el metafísico no es capaz de redescrición, sino que apenas analiza las viejas descripciones con la ayuda de otras viejas descripciones²⁴³. Para el ironista todo esto no pasa del deseo de eternizar un juego de lenguaje creado por los genios de la imaginación, como Platón y Descartes.

La figura del ironista conserva una *fuerte potencialidad intercultural*, pues no tiene la pretensión de sacralizar su léxico último (cultura). El ironista vive preocupado por la posibilidad de haber sido iniciado en la tribu errónea, de que su léxico último esté marcado por actos de crueldad y, que esto le haya convertido en una especie errónea de ser humano²⁴⁴. La ironía abre las ventanas de nuestras mónadas²⁴⁵ y nos coloca a camino de la interculturalidad.

²⁴² *Ibíd.*, p. 109.

²⁴³ *Cfr. Ibíd.*, p. 92.

²⁴⁴ *Cfr. Ibíd.*, p. 93.

²⁴⁵ La expresión “mónadas semánticas casi sin ventanas” es de la autoría de Clifford Geertz, cuando se refiere a la actitud *antiantietnocéntrica*, es decir, que el etnocentrismo hace de la realidad contextual una mónada semántica casi sin ventanas. Sin embargo, Rorty defiende la tesis que es posible el etnocentrismo y una mónada con cada vez más ventanas. Así nos dice: “Algunas comunidades humanas son mónadas [sin ventanas], y otras no. Nuestra cultura liberal burguesa no lo es. Por el contrario, es una cultura que se enorgullece de agregar constantemente nuevas ventanas, de ampliar constantemente sus simpatías. Es una forma de vida que constantemente extiende pseudópodos y se adapta a lo que encuentra. Su sentido de la propia valía moral se funda en su tolerancia de la diversidad. Entre los héroes a los que exalta figuran quienes han extendido su capacidad de simpatía y tolerancia. RORTY, Richard. “Sobre el etnocentrismo: respuesta a Clifford Geertz”. *En: Objetividad, relativismo y verdad, Op. cit.*, p. 276.

El metafísico piensa que la conglomeración social es una consecuencia lógica e inmediata de la racionalidad, pues el descubrimiento de verdades transculturales hace que nuestros léxicos sean commensurables (súper-léxico universal), como representación exacta de la realidad. En este caso, no hay posibilidades de interculturalidad, pues lo que se encuentra es una homogeneización epistémica de todas las diversidades contextuales. Lo único que se puede hacer es converger los distintos léxicos bajo el paradigma universal de racionalidad. Porque sólo hay comunicación cuando optamos por el contextualismo filosófico, en reconocer que cada contexto tiene su propio *logos*.

Rorty, en diálogo con Habermas²⁴⁶, afirma que la mayoría de las comunidades son exclusivistas, y no hay una *profundidad oculta* en la naturaleza humana que sea el *fundamento* para la construcción de una comunidad planetaria inclusivista. Todos estamos inclinados a encerrarnos en nosotros mismos. Con esto, Rorty pretende defender su posición de que no hay fundamentos metafísicos para la interculturalidad, sino que es posible sólo a través de un ejercicio de narración: debemos redesccribir continuamente nuestros léxicos hasta que sea posible la interpretación entre los diversos mundos culturales.

Ahora, con la filosofía de la narración el ironista abre las ventanas de sus mónadas y empieza a tejer un nuevo enmarañado de creencias con otros seres humanos. Con la crítica literaria²⁴⁷ el ironista amplía sus relaciones y entra en un proceso dramático de

²⁴⁶ Este diálogo fue publicado recientemente en su totalidad en versión castellana. Cfr. RORTY, Richard y HABERMAS, Jürgen. *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?* Buenos Aires: Amorrortu, 2007. También, encontramos el discurso de Rorty en: Cfr. RORTY, Richard. *El pragmatismo, una versión: Antiautoritarismo en epistemología y ética.*, op. cit., pp. 79-137. Hay una excelente traducción del texto de Habermas en lengua portuguesa: Cfr. HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2009, pp. 227-265.

²⁴⁷ Para Rorty la *crítica literaria* es el camino más favorable para que el ironista amplíe sus relaciones, a fin de que conozca cada vez más alternativas de léxicos últimos. A través de libros, piezas de teatro y del cine el ironista puede contrastar su léxico último con personajes de la ficción, haciendo el trabajo narrativo de redescibir aquellos léxicos últimos que están más próximos del déspota sanguinario de una determinada novela. En este caso, la crítica literaria es de gran importancia, pues la manera de leer varios libros contrastándolos con otros libros favorece la redescipción de un léxico que corresponda con la

redescripción. Esto es fundamental para la filosofía intercultural, pues cuando rompemos con el tribunal de la razón lo único que nos queda es conocer alternativas de narraciones cada vez más exóticas, situándonos en la dimensión de la *inter-comunicación* y liberándonos de posibles centros filosóficos. El filósofo, como el ironista, debe estar continuamente con miedo de quedarse atrapado en un único mundo filosófico, embrujado por la idea de que tiene en sus manos la única y verdadera filosofía. En este sentido, Fernet-Betancourt hace un esfuerzo que merece reconocimiento: filosofa *entre mundos*, sin rendir homenaje a monumentos sagrados. Tanto Rorty como Fernet-Betancourt hacen de la filosofía un bello mosaico, ampliando el canon sagrado de la filosofía tradicional.

Recapitulemos lo dicho hasta aquí. En el pensamiento rortiano encontramos dos personajes que representan posiciones antagónicas en la filosofía: el *metafísico* y el *ironista*. Para el metafísico es posible una comunidad inclusivista porque compartimos entre todos los seres humanos algunas creencias y deseos, factores culturalmente invariables. Este principio metafísico hizo que la filosofía se centralizara en cuestiones epistemológicas, en busca del conocimiento de las estructuras subyacentes que comparten todas las culturas. De esta manera fueron planteadas dos cuestiones epistemológicas: “que la verdad es correspondencia con la realidad y que la realidad tiene una naturaleza intrínseca”²⁴⁸. Esta ilusión metafísica tuvo su ápice con el mito cartesiano, que defendía la adquisición del conocimiento infalible en el teatro mental, donde están representadas las esencias de la naturaleza. Para los metafísicos este deseo de verdad y la posibilidad de adquirirla de manera indubitable es el fundamento que hace posible una comunidad inclusivista, pues todos llegaremos (aunque de manera solipsista) a descubrir la naturaleza intrínseca de la realidad que nos hacen todos

esperanza social de un determinado momento histórico. De esta manera cuanto más libros haya leído el ironista menos riesgo tendrá de quedarse atrapado en su léxico último. *Cfr. Ibíd.*, pp. 97-100.

²⁴⁸ RORTY, Richard y HABERMAS, Jürgen. *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, *Op. cit.*, p. 10.

miembros de la misma comunidad universal. Como nos dice Rorty, para los metafísicos: “Cuanto más descubramos esa verdad, más bases comunes compartiremos y, por ende, más tolerantes e inclusivistas seremos”²⁴⁹.

Por el contrario, el ironista piensa que una comunidad más amplia (una cultura liberal) es cuestión de *sentimentalidad*. En la medida que el ironista, a través de la literatura, de las piezas teatrales o del cine, se encuentra con otros léxicos últimos se da cuenta que todos son susceptibles al dolor y a la humillación. El dolor tiene dos categorías: en primer lugar, es el resultado de los actos de crueldad; la experiencia que tuvieron los prisioneros de Auschwitz. El sufrimiento de un judío en el campo de concentración me lleva a solidarizarme con él, pues en las mismas circunstancias yo sufriría el mismo dolor. En segundo lugar, podemos entender el dolor como resultado de la *redescripción*. Cuando quitamos el *suelo metafísico* no hay otra manera de criticar nuestro *yo* o la cultura en que vivimos a no ser contrastando alternativas de léxicos últimos:

Para nosotros, los ironistas, nada puede servir como crítica de un léxico último salvo otro léxico semejante; no hay respuesta a una *redescripción* salvo una re-re-*redescripción*. Como más allá de los léxicos últimos nada hay que sirva como criterio para elegir entre ellos, en la crítica se trata de considerar ésta y aquella figura, no de comparar a ambos con el original. *Nada puede servir como crítica de una persona salvo otra persona, o como crítica de una cultura, salvo otra cultura alternativa*, pues, para nosotros, personas y culturas son léxicos encarnados²⁵⁰.

El ironista no cuenta con un *súper-léxico* universal como paradigma de la *redescripción* de su léxico último: solamente otras personas y culturas alternativas pueden servir como crítica al léxico último del filósofo ironista. Esta crítica se da de una forma dramática que, frecuentemente, causa *dolor* y *humillación*. Durante la *redescripción* las personas implicadas dan cuenta de que las creencias que les parecían más importantes resultaron fútiles, obsoletas e ineficaces: que fueron iniciados en un léxico erróneo, quizás marcado por fuertes rasgos de autoritarismo e intolerancia. El

²⁴⁹ *Ibíd.*

²⁵⁰ RORTY, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*, *Op. cit.*, p. 98.

hecho de que todos los léxicos últimos sean susceptibles a la redescrición (contingentes), hace con que el filósofo ironista tenga la capacidad imaginativa de ver a los extraños como compañeros en el sufrimiento²⁵¹.

El neopragmatismo rortiano exalta la solidaridad por encima de la objetividad. La *solidaridad* es un concepto ético-epistemológico que nos permite dar el importante paso de la racionalidad centrada en el sujeto a la racionalidad comunicativa²⁵². Esta racionalidad no está basada en fundamentos, sino que es una *creación* que se hace a partir del esfuerzo humano de ver a los extraños como compañeros en el sufrimiento, de agregar cada vez más nuevas ventanas a nuestra mónada (comunidad humana)²⁵³. Por tanto, la filosofía de la solidaridad es la esperanza de que consigamos expandir nuestro espacio público, de tal modo, que cada vez más nuevos juegos de lenguaje participen de nuestra conversación.

El ironista rortiano sale al encuentro de otros léxicos últimos movido por la necesidad de *redescrición*, porque es consciente de la contingencia de su propio léxico. Ahora bien, de acuerdo con Rorty lo que aproxima el ironista de otros seres humanos extraños no es un *lenguaje común* (conmensurable), sino la susceptibilidad de padecer dolor y humillación²⁵⁴. Ahora bien, ¿cómo es posible saber que otros seres humanos desconocidos son susceptibles al dolor y humillación sin un lenguaje en común? A esta pregunta Rorty respondería con las siguientes palabras:

Para los propósitos públicos no importa si el léxico de cada uno es diferente del de los demás, en la medida en que haya coincidencia suficiente para que cada uno disponga de algunas palabras con las cuales expresar que es deseable tomar parte en las fantasías de las otras personas tanto como en las propias. Pero esas palabras en común –palabras como «benevolencia», «decencia» o «dignidad»– no constituyen un léxico que todos los seres humanos puedan alcanzar reflexionando acerca de su

²⁵¹ Cfr. *Ibíd.*, p. 18.

²⁵² De acuerdo con la hermenéutica rortiana para ser racional es necesario “adquirir la jerga de interlocutor”. Esto me autoriza afirmar que en Rorty hay una propuesta de *racionalidad comunicativa*. Cfr. RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, *Op. cit.*, p. 290.

²⁵³ Cfr. RORTY, Richard. “Sobre el etnocentrismo: respuesta a Clifford Geertz”, *Op. cit.*, p. 276.

²⁵⁴ Cfr. RORTY, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*, *Op. cit.*, p. 110.

propia naturaleza. Tal reflexión no alcanzará nada, salvo una avivada consciencia de la posibilidad de sufrir²⁵⁵.

El filósofo estadounidense resguarda la inconmensurabilidad de los léxicos, pero menciona la posibilidad de una “coincidencia suficiente” entre los distintos *mundos de habla*. Entonces, la pregunta que hacemos ahora es ¿en qué consiste esta coincidencia? Parece que el autor, aunque menciona algunas palabras común a todas las culturas, entiende la coincidencia como un *estado de ánimo* que mueve a determinadas personas a tomar parte en las fantasías de otras, en convergencia a los mismos intereses públicos. Hay que tener en cuenta que el personaje del pensamiento rortiano es el ironista, que vive en continua duda de su propio léxico. Pues bien, no se puede abrir las ventanas de nuestra mónada sin la actitud de contingencia. Fornet-Betancourt también está de acuerdo que la *consciencia de finitud* es el punto de partida para la interculturalidad:

[...] es nueva la “filosofía intercultural” porque es puesta en práctica de una actitud hermenéutica que *parte del supuesto de que la finitud humana, tanto a nivel individual como cultural*, impone renunciar la tendencia, tan propia a toda cultura, de absolutizar o de sacralizar lo propio; fomentando por el contrario el hábito de intercambiar y contrastar²⁵⁶.

Este estado de ánimo, la consciencia de la contingencia y responsabilidad del progreso cultural, hace con que aparezca la “coincidencia suficiente” en el espacio público. Los distintos léxicos últimos se dan cuenta de que es necesario nuevas narrativas, a fin de que puedan dar respuestas a nuevos desafíos. Pero, como los léxicos últimos son contingentes, necesitan de otras alternativas de léxicos como inspiración para la redescipción de sus propios léxicos últimos. En este caso, los léxicos que se encuentran viven el drama de la narración y, por tanto, se dan cuenta que todos son susceptibles al dolor y a la humillación, pues nada peor que abandonar aquellas creencias que juzgábamos honestas y decentes. Los factores que mueven los diferentes léxicos a la *coincidencia* no son realidades metafísicas, sino la preocupación constante

²⁵⁵ *Ibíd.*, pp. 110-111.

²⁵⁶ FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía*, *Op. cit.*, p. 30.

del ironista de redescubrir el mejor yo posible, que acaba contribuyendo con la esperanza social del progreso cultural.

La coincidencia es el momento originario de la racionalidad comunicativa, que no implica propiamente una relación mediada por el lenguaje. Es el *momento estético de la solidaridad*. Me explico. Recordemos que para Rorty superamos nuestro etnocentrismo a través de nuestra capacidad imaginativa de ver a los demás como compañeros en el sufrimiento. El ironista se sensibiliza con el extraño porque se da cuenta que todos son susceptibles al dolor y a la humillación. Ahora bien, no contamos con un lenguaje común (conmensurable) entre todos los contextos culturales, entonces, el ironista tiene que darse cuenta del dolor sin que éste sea expresado a través del lenguaje. Éste es *momento estético de la solidaridad*, donde el ironista se solidariza con el sufrimiento a través de la novela, de la etnografía, de la música, del arte, del cine, de la poesía y de los periódicos. En este sentido nos dice Rorty:

En particular, las novelas y las obras de etnografía que nos hacen sensibles al dolor de los que no hablan nuestro lenguaje deben realizar la tarea que se suponía que tenían que cumplir las demostraciones de la existencia de una naturaleza humana común. La solidaridad tiene que ser construida a partir de pequeñas piezas, y no hallada como si estuviese a nuestra espera bajo la forma de un *Ur-lenguaje* que todos reconoceríamos al escucharlo²⁵⁷.

Habermas también hace esta alusión a lo estético, que me inspira a utilizarla como estrategia hermenéutica. Nos dice el autor, que cuando la filosofía se envuelve con las experiencias estéticas conserva la facultad propia de transitar de un discurso a otro y de interpretar lenguajes. Pero, lo más fascinante es que esta capacidad hermenéutica de ultrapasarse las fronteras del lenguaje no depende de una razón universal, sino de la sensibilidad que el gusto estético nos promueve frente a los diversos contextos²⁵⁸. Es

²⁵⁷ RORTY, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*, *Op. cit.*, p. 112. Para el profesor Suárez Molano la hermenéutica rortiana empieza con el *encantamiento estético*, que favorece al ironista la redescubrición de su propio yo y la reconstrucción social. *Cfr.* SUÁRES MOLANO, José Olimpo. *Richard Rorty: el neopragmatismo norteamericano*, *Op. cit.*, p. 312.

²⁵⁸ *Cfr.* HABERMAS, Jürgen. “Uma vez mais: a relação entre teoria e prática”. *En: Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 321. Literalmente, nos dice Habermas: “Ao entrar na lógica das questões de justiça e gosto, ao se envolver com o sentido próprio dos sentimentos

decir que la racionalidad comunicativa empieza con la capacidad de nuestro filósofo ironista de transitar de un léxico a otro (inconmensurables) y de sensibilizarse por las manifestaciones estéticas y, consecuentemente, reconocer que los distintos mundos culturales tienen algo a decir (Fornet-Betancourt).

Con lo dicho anteriormente, se puede esbozar una primera conclusión: la interculturalidad no es un hecho que reconocemos en la medida que *levantamos el velo* que encubre una realidad atemporal (racionalidad universal), que nos hace todos hermanos. Por el contrario, es un esfuerzo humano de crear *momentos de coincidencia* entre diferentes léxicos, para que pueda ampliar cada vez más el sentimiento de solidaridad. Es importante decir que el dolor y la humillación no es una realidad metafísica que se encuentra en lo profundo de nuestro *yo*, sino que se da a través de nuestra imaginación de ver a los extraños como compañeros en el sufrimiento. La imaginación crea momentos de coincidencia para que se pueda empezar el difícil y doloroso proceso de redescipción.

Las páginas anteriores pudieron mostrar que la filosofía de la *solidaridad es un proyecto intercultural*²⁵⁹, que hace con que las mónadas abran cada vez más sus ventanas a los extraños. En la segunda parte de este trabajo profundizaremos un poco más en nuestro estudio sobre la interculturalidad. El giro lingüístico-pragmático de Rorty ubica la actividad filosófica en el espacio de la *conversación*, donde son convocadas todas las voces de la razón. Nuestro filósofo cubano, se envuelve con este nuevo escenario filosófico cuando afirma que se debe filosofar en el momento de la

morais e das experiências estéticas, ela conserva a facultade única de transitar de um discurso para outro e de traduzir de uma linguagem específica para outra”.

²⁵⁹ Lenart Skof tiene unas breves páginas dedicadas a explorar posibilidades de interculturalidad en el neopragmatismo rortiano. Concluye el filósofo diciendo que: “[...] el pragmatismo de Rorty revela un fuerte potencial intercultural”. Lenart Skof. *Cfr. SKOF, Lenart, Op. cit., p. 46.*

inter-comunicación, a fin de que se pueda edificar una nueva figura de *racionalidad inter-discursiva*²⁶⁰.

Rorty en la última parte de su obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza* concluye que la filosofía debe abandonar su *obsesión por la epistemología* y convertirse en una *interlocutora en la conversación de la humanidad*. Esta transformación radical hace con que la filosofía se torne un quehacer intercultural, es decir, una actividad que se hace *entre* mundos culturales. Ahora bien, esta actitud conversacional es posible una vez que abandonemos el deseo de conmensurabilidad, (un único discurso como paradigma universal de racionalidad) y, reconozcamos la inconmensurabilidad de los léxicos últimos.

Para la epistemología todos los contextos culturales comparten entre sí un *terreno común*, como fundamento de la racionalidad universal. En la filosofía moderna este terreno común a todos los contextos es la *mente*, que representa las esencias de la naturaleza. Ahora bien, como todos los hombres son capaces de conocer verdades infalibles, luego, hay una *conmensurabilidad* entre los discursos.

Construir una epistemología es encontrar la máxima cantidad de terreno común que se tiene en común con otros. La suposición de que se puede construir una epistemología es la suposición de que este terreno existe. Algunas veces se ha imaginado que este terreno común está fuera de nosotros – por ejemplo, en el mundo del Ser en oposición al del Devenir, en las Formas que orientan la investigación y al mismo tiempo en su meta. Otras veces se ha imaginado que están dentro de nosotros, como en la idea del siglo XVII de que al entender nuestras propias mentes debemos ser capaces de entender el método adecuado para encontrar la verdad²⁶¹.

Para la epistemología, esta estructura ontológica común a todos los contextos es ahistórica y universal, lo que hace posible que los discursos sean conmensurables. Conocemos a través de un acto inmediato que nos coloca frente a verdades atemporales, sin que seamos afectados pelas contingencias del mundo. Pero, sabemos que la idea de conocimiento como representatividad no pasa de un sinsentido filosófico, considerando

²⁶⁰ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía*, *Op. cit.*, p. 30.

²⁶¹ RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, *Op. cit.*, p. 288.

que no es lo suficiente “saber cómo es X”, si no sabemos “que clase de cosa es X”, que implica la habilidad de relacionar conceptos²⁶². Ahora, desde una posición wittgensteiniana, sabemos que usar un concepto es usar una palabra y, por ende, la palabra sólo tiene significado en un determinado contexto: perder el contexto equivale perder el significado²⁶³. Cada contexto está marcado profundamente por una red de relaciones contingentes, que hacen que el juego de lenguaje sea *incommensurable*.

La incommensurabilidad de los discursos no es un obstáculo para la conversación, pues existe la posibilidad de interpretación. Con el término incommensurable nuestro autor estadounidense se opone a la posibilidad de un único vocabulario universal, como fundamento de una racionalidad transcultural. Cada lenguaje incommensurable conserva su propio *logos* que se manifiesta en el universo de la interpretación. Por tanto, para los pragmatistas la racionalidad no es el consenso definitivo, sino la conversación misma entre la pluralidad de discursos incommensurables.

En el pluralismo rortiano la *solidaridad* no es una realidad metafísica que se da por el simple hecho de hacernos parte de la naturaleza humana. Es una meta que alcanzaremos en la medida que reconocemos que los diversos discursos son aptos para la interpretación. Por esto, nos dice Rorty que la conversación es el contexto último dentro del cual se debe entender el conocimiento²⁶⁴. Somos solidarios cuando consideramos los demás contextos culturales como legítimos interlocutores. En este caso colocaremos nuestras creencias en el espacio lógico de las razones, creando posibilidades de justificación. Esta es la *hermenéutica* rortiana, actividad filosófica por excelencia:

La hermenéutica ve las relaciones entre varios discursos como los cabos dentro de una posible conversación, conversación que no presupone ninguna matriz disciplinaria que una a los hablantes, pero donde nunca se pierde la esperanza de llegar a un acuerdo mientras dure la conversación. No es

²⁶² Cfr. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Op. cit.*, p. 285, §§ 383 y 384. “No analizamos un fenómeno (por ejemplo, el pensar), sino un concepto (por ejemplo, el de pensar), y por tanto la aplicación de una palabra. [...] El concepto ‘dolor’ lo has aprendido con el lenguaje”.

²⁶³ *Ibid.*, p. 23, § 7.

²⁶⁴ Cfr. RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, *Op. cit.*, p. 351.

la esperanza en el descubrimiento de un terreno común existente con anterioridad, sino simplemente la esperanza de llegar a un acuerdo, o menos, a un desacuerdo interesante y fructífero²⁶⁵.

La racionalidad comunicativa no depende de consensos definitivos que superen las fronteras culturales²⁶⁶, sino que se encuentra en el momento mismo de la comunicación. La propia esperanza de que nuestras creencias se entrelacen nos torna seres racionales. Fonet está en diálogo con Rorty cuando nos dice que la interculturalidad no depende de un *gran rasgo común a toda humanidad*, sino que es un artificio que se hace desde la inter-comunicación²⁶⁷. Entonces, podemos decir que la racionalidad más que un terreno común, consiste en la actitud hermenéutica de estar entre varios discursos dentro de una posible conversación.

El proyecto rortiano se desemboca en la *filosofía edificante o conversacional*, donde el quehacer filosófico consiste en establecer conexiones entre discursos inconmensurables. Ésta es la actividad hermenéutica de que todos los léxicos últimos hagan parte de la conversación, en un esfuerzo de establecer cada vez más conexiones con otras culturas. En el siguiente fragmento encuentro el nuevo escenario pragmático para repensar la interculturalidad:

El intento de edificar (a nosotros mismos y a los demás) puede consistir en la actividad hermenéutica de establecer conexiones entre nuestra propia cultura y alguna cultura o periodo exóticos, o entre nuestra propia disciplina y otra disciplina que parezca buscar metas inconmensurables con un vocabulario inconmensurable.²⁶⁸

A través de la utopía liberal de Rorty entendemos que la interculturalidad es un proyecto siempre inacabado, que depende de nuestra capacidad imaginativa de expandir cada vez más nuestras conexiones inter-culturales. Solo a través de la narrativa

²⁶⁵ *Ibíd.*, p. 289.

²⁶⁶ Tanto Rorty como Habermas son filósofos de la racionalidad comunicativa, pero el primero se distingue del segundo en cuanto afirma que todas nuestras proposiciones levantadas en un *aquí y ahora* tienen pretensiones de trascender espacios y tiempos. Cfr. HABERMAS, Jürgen. *Pensamiento Pós-Metafísico*. Coimbra: Almedina, 2004, p. 182.

²⁶⁷ Cfr. Fonet-BETANCOURT, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía*, *Op. cit.*, p. 30.

²⁶⁸ RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, *Op. cit.*, p. 325.

conseguiamos transformar la filosofía en una *racionalidad comunicativa*, donde todas las voces de la razón son convocadas a participar. Entonces, podemos decir que nuestra posición antimetafísica es una alternativa viable para continuar recreando nuevos encuentros lingüísticos con otros mundos culturales. Nuestra tarea será de tejer una red de creencias cada vez más amplia:

Las creencias sugeridas por otra cultura deben comprobarse intentando tejerlas con las creencias que ya tenemos. Por otra parte, siempre podemos ampliar el alcance del «nosotros» considerando a los demás pueblos o culturas como miembros de la misma comunidad de indagación que nosotros – tratándolos como parte del grupo dentro del cual se busca un acuerdo no forzado–. Lo que no podemos hacer es elevarnos por encima de todas las comunidades humanas, reales y posibles. No podemos encontrar un asidero celestial que nos eleve desde nuestra mera coherencia –mero consenso– a algo como «la correspondencia con la realidad tal cual es en sí misma»²⁶⁹.

²⁶⁹ RORTY, Richard. “La ciencia como solidaridad”. En: *Objetividad, relativismo y verdad, Op. cit.*, p. 61.

CONCLUSIONES: la filosofía latinoamericana como política cultural

A lo largo de este trabajo hicimos el esfuerzo por reinventar maneras distintas de filosofar desde América Latina. Tanto el pragmatismo rortiano como la filosofía intercultural de Fornet-Betancourt son alternativas que nos llevan a romper con el colonialismo epistemológico, creando nuevos horizontes filosóficos. En las páginas que siguen pretendo reconfigurar la filosofía latinoamericana como *política cultural*, defendiendo la tesis de que filosofar en América Latina es hacer filosofía política.

La de-construcción de la epistemología moderna hizo posible que ampliáramos nuestro concepto de filosofía, entendiéndola no más como la búsqueda de lo incorregible, sino, como el *espacio lógico de las razones*. En este nuevo escenario la filosofía se vuelve una actividad política que se realiza a través de la conversación. Para Rorty, el lenguaje se libera de las murallas de la metafísica occidental y se vuelve una herramienta política²⁷⁰ capaz de transformar realidades sociales. A través de esta nueva manera de entender la filosofía defendemos la tesis de que en América Latina sólo es posible una filosofía política. Como nos dice el filósofo colombiano Guillermo Hoyos:

Por mi parte, pienso que hacer hoy en día filosofía en América Latina con el pathos que quiere imprimirle la filosofía de la liberación es hacer filosofía moral y política en el más riguroso sentido de la palabra. Entonces se ve la posibilidad y la conveniencia de inscribir e identificar dicho empeño como uso ético de la razón práctica, en cuanto, esfuerzo por comprender el contexto histórico, cultural y social en el que se reflexiona y como propuesta de solución ético-política a situaciones que

²⁷⁰ Recordemos que el segundo Wittgenstein abandona la teoría objetivista del lenguaje, según la cual el lenguaje es apenas un reflejo o una copia de la estructura ontológica del mundo. El filósofo austríaco elimina el sentido metafísico de las palabras, reconduciéndolas a su uso cotidiano. *Cfr.* WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, *Op. cit.*, p. 125, § 116. Las palabras ya no tienen la función de representar la estructura ontológica de lo real, sino, que ahora es el instrumento de interacción social. La significatividad depende de la praxis intersubjetiva de comunicación. Como dice el filósofo: “Significar es como dirigirse hacia alguien”. *Ibid.*, p. 310, §457. Desde esta perspectiva wittgensteiniana que pensamos en el lenguaje como un instrumento de política cultural, como la herramienta que nos permite hacer mundos. En palabras de Manfredo Araujo de Oliveira: “Wittgenstein piensa [el lenguaje] como un fenómeno histórico, es decir, fruto de la libertad creativa del hombre”. ARAUJO DE OLIVEIRA, Manfredo. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 143.

exigen cambios, y que comprometen en ellos no sólo a las personas, sino también a las colectividades²⁷¹.

Aunque Guillermo Hoyos sea más amigo de Kant y Habermas que de Rorty, yo me atrevo a decir que el pensamiento de ambos autores nos llevan a pensar que en América Latina lo mejor que podemos hacer es una filosofía política. Ahora bien, ¿en qué consiste esta filosofía política? Considero que hay muchas maneras de hacer filosofía política y este trabajo ha sido hecho con mucho esmero por los pensadores latinoamericanos, como Guillermo Hoyos y Enrique Dussel. Pero, en lo que sigue quiero mostrar cómo se puede hacer una filosofía política en América Latina desde las propuestas de Rorty y Fernet-Betancourt.

Nuestro filósofo pragmatista Richard Rorty termina su itinerario filosófico con la publicación de sus últimos ensayos bajo el título *Philosophy as cultural politics*²⁷². Éste es el momento crucial del pensamiento rortiano, que consiste en el esfuerzo de reinventar un nuevo horizonte filosófico. El filósofo estadounidense afirma que es necesario que la *política cultural* sustituya la *ontología*, para que sea posible la creación de mundos mejores²⁷³. Rorty, en su artículo titulado *Una ética laica*, nos dice que es necesario liberar la filosofía del deseo metafísico de descubrir la estructura de la naturaleza humana y abrir nuestro mundo filosófico a nuevas posibilidades, a fin de que se pueda aumentar la felicidad humana²⁷⁴.

²⁷¹ HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo. “Medio siglo de filosofía moderna en Colombia: reflexiones de un participante”. En: *Revista de Estudios Sociales*, No. 3, (jun. 1999); p. 9. Disponible en: <<http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=81511264004>> Esta tesis de Guillermo Hoyos también se encuentra en: HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo. “Filosofía latinoamericana significa uso ético de la razón práctica”. En: *Isegoría*, No. 19, (1998); p. 79.

²⁷² Esta obra es el cuarto volumen de los *Escritos filosóficos* de Rorty, que reúne los ensayos escritos entre 1996 e 2006, por esto podemos considerarla como el último momento de la filosofía rortiana. Aquí utilizaré la versión portuguesa: RORTY, Richard. *Filosofía como política cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

²⁷³ Cfr. RORTY, Richard. *Filosofía como política cultural*, *Op.cit.*, p. 22.

²⁷⁴ Cfr. RORTY, Richard. *Uma ética laica*. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 18.

La propuesta rortiana de una filosofía como política cultural sigue con el proyecto filosófico de la *filosofía como conversación de la humanidad*, presentada en la tercera parte de la obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979). Con el término *política cultural* se entiende la actividad de usar las palabras en función de promover cambios sociopolíticos. Lo que quiere Rorty es mostrar como el político cultural, a través de la conversación, puede ampliar las posibilidades de mundos, aumentando el grado de tolerancia entre grupos sociales²⁷⁵. El filósofo rortiano está siempre comprometido con las cuestiones sociales, dedicando su quehacer filosófico a la redescrición de la red de creencias de la comunidad en que se encuentra. En palabras del filósofo pragmatista:

El reentramado del tejido de creencias de la comunidad no es algo a realizar de forma sistemática; no es un programa de investigación, ni cuestión de realizar lo que Heidegger denomina como un *Grundriss*. Se trata de rascarse donde pica, y sólo donde pica. Pero mientras Heidegger considera que este rascado, este liberar la cultura de obsoletos vocabularios tomando nuevas metáforas en nuestra red comunitaria de creencias y deseos, como un proceso de banalización, el pragmatista considera que éste constituye el único tributo adecuado que se puede rendir al gran filósofo²⁷⁶.

Esta idea de filósofo en Rorty es muy pertinente a nuestro contexto latinoamericano. El quehacer filosófico no consiste en *embalsamar cadáveres*, en conservar aquellos vocabularios obsoletos que no dan respuestas a nuestros desafíos contemporáneos. Una filosofía para que sea originariamente latinoamericana debe alejarse de las cuestiones metafísicas y epistemológicas que confinaron el filosofar por tantos siglos, y empezar a entender la filosofía como una política cultural, como la actividad de crear mundos a través del lenguaje. En la medida que transformamos la filosofía en un género literario²⁷⁷ nos familiaricemos con la idea de que realmente se puede hablar de una filosofía latinoamericana.

²⁷⁵ Cfr. RORTY, Richard. *Filosofía como política cultural*, *Op.cit.*, p. 19.

²⁷⁶ RORTY, Richard. “La filosofía como ciencia, como metáfora y como política”. *En: Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, *Op.cit.*, p. 36.

²⁷⁷ Cfr. RORTY, Richard. “A filosofía como um gênero transitório”. *En: Filosofia como política cultural*, *Op.cit.*, pp. 164-165.

La des-epistemologización de la filosofía es indispensable para pensar en posibilidades de una filosofía propiamente latinoamericana. En el primer capítulo presentamos la deconstrucción rortiana del paradigma epistemológico *del Espejo de la Naturaleza* y nos aproximamos al nominalismo epistemológico de Sellars. Con el *giro lingüístico-pragmático* abandonamos las cuestiones metafísicas y epistemológicas y, emprendemos el camino filosófico hacia la creación de mundos mejores²⁷⁸. En la filosofía como política cultural no contamos con una autoridad epistemológica infalible (representaciones mentales), sino que todo es cuestión de práctica social. La conversación, afirma Rorty, es la arena de la política cultural²⁷⁹. En palabras del filósofo brasileño Paulo Ghiraldelli: la política cultural es la acción de los intelectuales que preservan la continuidad de la conversación, sin que el discurso de determinados grupos sea silenciado por los rumores de alguien que se digne de haber encontrado la verdad²⁸⁰.

El futuro de la filosofía depende de nuestra capacidad de superar la fábula cartesiana, la idea de que somos un espectador sentado en una pequeña sala de cine en el interior de nuestro cráneo, donde vemos las representaciones y las nombramos en la medida que pasan delante de nosotros²⁸¹. Es necesario que empecemos a contar una *nueva fábula*, donde no haya autoridades ahistóricas y no-humanas que determinen la vida, sino que esta nueva fábula esté marcada por narraciones comprometidas con la creación de un futuro mejor para la humanidad. En este sentido transformamos la filosofía en un *género literario*, que no tiene otra finalidad que la creación continua de personajes que nos inspiren a redescubrir nuestro propio *yo*. Ahora bien, veremos en estas conclusiones que sólo es posible defender una filosofía latinoamericana en la medida que cambiemos nuestra idea de filosofía, cuando la entendamos como apenas un

²⁷⁸ Cfr. *Ibíd.*, p. 22.

²⁷⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 26.

²⁸⁰ Cfr. GHIRALDELLI, Paulo. "Filosofía como política cultural". En: Portal Brasileiro de Filosofia. Disponible en: < <http://portal.filosofia.pro.br/noticias/filosofia-como-politica-cultural.html> >

²⁸¹ Cfr. RORTY, Richard. "Pragmatismo y romanticismo". En: *Filosofía como política cultural*, *Op.cit.*, p. 194.

género literario, como la actividad de crear vocabularios. En este caso sería poco inteligente no aceptar que en América Latina hemos tenidos grandes genios de la creación, que inventado nuevos e increíbles vocabularios hicieron que nuestra literatura ocupara los grandes centros culturales del mundo.

Para que sigamos adelante es necesario que retomemos la idea de sujeto que defendimos en el primer capítulo. Decíamos que no hay un *yo* central capaz de verdades inmutables e infalibles, sino que es puramente una red de creencias y deseos. En Rorty superamos la idea metafísica de sujeto y reconstruimos un concepto de *sujeto político*: una red de creencias y deseos, formado de innumerables interacciones sociales²⁸², que está siempre en continua configuración, que agrega siempre nuevas creencias y deseos a las creencias anteriores. Ahora bien, para Rorty remodelamos el tejido de nuestras creencias y deseos mediante el *uso* metafórico de nuestras palabras ordinarias²⁸³. Hay que entender que esta red de creencias está intrínsecamente relacionado con el lenguaje, de tal modo que cuando alteramos nuestras creencias también cambiamos nuestra conducta lingüística. Las creencias son juegos de lenguaje, con los cuales creamos formas de vida. En este sentido, la propuesta rortiana de ampliar el lenguaje por medio de la metáfora pretende crear nuevas formas de vida, con el fin de reducir la crueldad.

Rorty, aunque prefiera no utilizar la palabra *ontológico*, está de acuerdo con la *prioridad ontológica de lo social* defendida por Robert Brandom²⁸⁴. Esta perspectiva de Brandom defiende los mismos propósitos del nominalismo psicológico de Sellars: todas las cuestiones de autoridad epistemológica son cuestiones de práctica social. Ahora bien, la filosofía como política cultural²⁸⁵ es la actividad de conversación, que no cuenta con

²⁸² GHIRALDELLI, Paulo y TOSI RODRÍGUEZ, Alberto. “Richard Rorty: da filosofia da linguagem à filosofia política democrática”. En: *Utopía y Praxis latinoamericana*. Año 7, No. 16, (2002); p. 27.

²⁸³ Cfr. *Ibíd.*, p. 28.

²⁸⁴ Cfr. RORTY, Richard. *Filosofía como política cultural*, *Op.cit.*, p. 25.

²⁸⁵ En los textos de Rorty encontramos un esfuerzo de transformar la filosofía en *género literario* y en *política cultural*. Cuando nos dice que la filosofía debe ser un género literario entre otros, simplemente, nos está diciendo que debemos abandonar los intereses metafísicos y epistemológicos, y entender la

ninguna autoridad que no sea la propia comunidad de hablantes. Lo que interesa ya no es la pregunta metafísica sobre la existencia de estructuras ontológicas, sino cómo crearemos alternativas de mundos mejores.

La política cultural es la actividad filosófica de crear y recrear continuamente nuevas prácticas lingüísticas, a fin de que los objetivos sociopolíticos de determinadas comunidades lingüísticas sean favorecidos²⁸⁶. Ahora bien, ¿cómo se da la creación de nuevas prácticas lingüísticas? Para nosotros los pragmatistas, el uso metafórico de las palabras hace con que sea posible lo *nuevo*, mediante la creación de vocabularios que extrapolan el espacio lógico de las posibilidades²⁸⁷. Esto es una manera de decir que el lenguaje que usamos no es todo el lenguaje existente, sino que podrán aparecer nuevos léxicos que hasta ahora no hemos sido capaces de imaginar. Como nos dice Rorty, la metáfora es una voz desde fuera del espacio lógico, que nos llama a cambiar el propio lenguaje y la propia vida²⁸⁸.

Con lo anteriormente dicho, podemos observar que la filosofía como política cultural se realiza por medio del lenguaje, entendiéndolo como un mundo abierto a posibilidades. Rorty otorga al lenguaje una carga política, responsable por el progreso cultural. Nos dice en un determinado momento, de una manera casi poética, que las metáforas *son como rayos que señalan nuevos caminos*²⁸⁹. La utopía liberal de Rorty de expandir la solidaridad humana depende de la capacidad imaginativa de crear metáforas

filosofía como una creación de vocabularios. Ahora bien, cuando hace de la filosofía una cuestión de política cultural está enfatizando que creamos vocabularios en función de determinados propósitos políticos en particular, lo que contribuye con el progreso cultural.

²⁸⁶ Cfr. RORTY, Richard. *Filosofía como política cultural*, *Op.cit.*, p. 19. Podemos observar, que la filosofía como *política cultural* sólo es posible en la medida que la filosofía se transforma en un *género literario* (la creación de vocabularios). Primero la filosofía se vuelve el arte de crear nuevos lenguajes y, sólo después, aparecen los intereses sociopolíticos.

²⁸⁷ Cfr. GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. *Richard Rorty: A filosofia do novo mundo em busca de mundos novos*. Petrópolis - Rio de Janeiro: Vozes, 1999, p. 52.

²⁸⁸ Cfr. RORTY, Richard. “La filosofía como ciência, como metáfora y como política”, *Op.cit.*, p. 30.

²⁸⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 35.

que nos permitan ver a los extraños como compañeros en el sufrimiento. Por tal razón, nos dice Rorty que nuestra redención se encuentra en la *cultura literaria*, que nos ofrece la posibilidad de conocer una variedad de seres humanos cada vez mayor. Como podemos observar:

De la manera como estoy utilizando los términos “literatura” y “cultura literaria”, una cultura que reemplaza la religión y la filosofía por la literatura no encuentra redención en una relación no-cognitiva con una persona no-humana y tampoco en una relación cognitiva con proposiciones, pero [encuentra la redención] en relaciones no-cognitivas con otros seres humanos, relaciones mediadas por artefactos humanos, tales como los libros y edificios, pinturas y canciones. Tales artefactos posibilitan una percepción de maneras alternativas de seres humanos. Este tipo de cultura abandona una presuposición común a la religión y a la filosofía –que la redención debe venir de una relación con algo que no es apenas más una creación humana²⁹⁰.

El progreso cultural depende de nuestra capacidad de reinventar cada vez más nuevos juegos de lenguaje. Ahora bien, considerando que la fuente del lenguaje es la *imaginación*²⁹¹ debemos conocer alternativas de sociedades y de seres humanos para que nos estimulen a creación de alternativas de seres humanos y, por tanto, redescibir nuestros léxicos últimos. En la medida que el *intelectual literario* se encuentra con las diversidades de romances, poemas, músicas y pinturas se vuelve capaz de imaginar nuevas formas de vida. En esto consiste vivir en los límites de la imaginación, aprovechando los artefactos de la cultura literaria para recrear nuestros léxicos últimos. En la siguiente cita podemos observar el movimiento rortiano que lleva la filosofía a transformarse en un género literario:

[El intelectual literario] cree que cuanto más libros nosotros leemos, cuanto más maneras de seres humanos tengamos en cuenta, más humanos nos volveremos –y cuanto menos tentados por los sueños de escapar del tiempo y del acaso, más convencidos estaremos de que no podemos contar con nada a no ser unos con los otros. La grande virtud de la cultura literaria es que ella dice a los jóvenes intelectuales que la única fuente de redención es la imaginación humana, y que esto debería causar orgullo en lugar de desespero²⁹².

²⁹⁰ RORTY, Richard. “A filosofía como um gênero transitório”, *Op.cit.*, 161.

²⁹¹ *Cfr.* RORTY, Richard. “Pragmatismo y romanticismo”, *Op.cit.*, p. 182.

²⁹² RORTY, Richard. “A filosofía como um gênero transitório”, *Op.cit.*, p. 164. Traducción propia.

La profesora brasileña Susana de Castro defiende la tesis de que en Rorty encontramos una aproximación entre filosofía y poesía²⁹³. Afirma que es posible defender esta proximidad gracias al concepto rortiano de redescrición. El filósofo puede adquirir la misma habilidad que tiene el poeta de transformar ruidos en palabras. La redescrición consiste en narrar una y otra vez lo que somos hasta que podamos reinventar mejores alternativas de *yo* y de sociedades humanas²⁹⁴. Éste es el poder que tiene el lenguaje de hacer posibles cosas nuevas²⁹⁵, de criar nuevos léxicos que aumenten la posibilidad de que las futuras generaciones se vuelvan seres humanos mejores de lo que somos. Este carácter político de la redescrición rortiana se puede ampliar desde los textos de Ghiraldelli, como podemos observar en el siguiente fragmento:

Rorty no está ni un poco satisfecho con el mundo y, por tanto, se abre a la posibilidad de mundos mejores. Al preguntarse cómo, desde siempre, las personas pasaron a decir y hacer cosas mejores, en el sentido de disminuir el sufrimiento y frenar la crueldad, Rorty sólo tiene una respuesta: desde siempre, decimos y actuamos diferentemente, y a veces, con suerte, para mejor, cuando somos capaces de una redescrición de nosotros mismos, de los demás y del mundo, cuando mostramos haber re-confeccionado las redes de creencias y deseos individuales y colectivos. *La redescrición es una tarea de la imaginación*. Es con la imaginación que redescrimos a nosotros, a los demás y al mundo de manera que podemos vernos incluidos, junto con individuos con quien hasta ahora pensábamos no tener cualquier cosa en común, en un número creciente de grupos significativos para nosotros, pudiendo, entonces, por esta razón, extender a reales individuos sentimientos de confianza y solidaridad –sentimientos reservados para aquellos que consideramos uno de nosotros²⁹⁶.

En este escenario buscamos reconstruir la idea de filosofía como género literario, donde ya no hay el sueño metafísico de que seremos redimidos por realidades profundas

²⁹³ Cfr. DE CASTRO, Susana. “Sem limites – a imaginação antes da razão”. En: *Redescricões*. Ano I, Número Especial do I Colóquio Internacional Richard Rorty, (2009), p. 1. Disponible en: <http://redescricoes.com/redescricoes/memoria/castro.pdf>

²⁹⁴ Conviene recordar que para Rorty tanto el *yo* como el *contexto cultural* son léxicos encarnados, de tal modo que somos el vocabulario que usamos en la cotidianidad. Cfr. RORTY, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*, *Op.cit.*, p. 98. Entonces, con la redescrición superamos la idea de que la filosofía consiste en descubrir la profundidad del *yo*, la estructura ontológica que defina lo que debemos ser. La filosofía se aproxima de la poesía en la medida que se transforma en la actividad de crear vocabularios, de expandir el espacio lógico de la razón.

²⁹⁵ Cfr. RORTY, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*, *Op.cit.*, p. 59.

²⁹⁶ GHIRALDELLI, Paulo. *Richard Rorty: A filosofia do novo mundo em busca d mundos novos*, *Op.cit.*, pp. 61-62.

y ahistóricas, sino que la redención se encuentra en la imaginación. Con la imaginación ampliamos nuestro lenguaje y transformamos nuestras prácticas sociales. A través del contacto con la cultura literaria empezamos a redescubrir nuestros léxicos últimos, pero lo que hace posible nuevas narraciones es nuestra habilidad imaginativa de leer a *Escrava Isaura* y a *Navio negreiro*, y darnos cuenta que lo peor que se pueda hacer es un acto de crueldad, reinventando nuevas palabras que amplíen el *nosotros* hacia los negros víctimas del racismo. Esta es la utopía liberal de Rorty: a través de la imaginación llegar a ver a los demás como compañeros en el sufrimiento.

Según Susana de Castro, el factor que lleva a Rorty aproximar la filosofía de la poesía es el hecho de que para ambas la *imaginación es fuente del lenguaje*, y por tal razón, son capaces de colaborar con el progreso moral y cultural²⁹⁷. Con la imaginación se puede crear un nuevo vocabulario donde lo que antes era objeto de abominación se vuelva ahora objeto de aprobación general. Podemos observar, que hace poco empezaron surgir nuevos vocabularios defendiendo el *amor gay* y, lo que antes era repugnante, ahora, empieza adquirir popularidad y a consolidarse como una forma de vida. Con la creación de un nuevo juego de lenguaje a favor del amor *gay* se amplió el *espacio lógico de posibilidades*: hoy los homosexuales pueden reivindicar el derecho de expresar sus sentimientos, de contraer matrimonio legal y de adopción. Esto muestra que una simple metáfora (*¡Gay is good!*) pronunciada desde la oscuridad puede contribuir con el progreso cultural. Entonces, parece muy acertado lo que dice Rorty:

Sin imaginación no hay lenguaje. Sin cambio lingüístico no hay progreso moral o intelectual. La racionalidad es una cuestión de realizar movimientos permitidos en juegos de lenguaje. La imaginación crea los juegos que la razón pueda jugar. Entonces, siguiendo el ejemplo de personas como Platón y Newton, ella continúa a modificar esos juegos de manera que jugarlos se torne más interesante y lucrativo. La razón no puede salir del último círculo trazado por la imaginación. En este sentido, la segunda tiene prioridad sobre la primera²⁹⁸.

²⁹⁷ Cfr. DE CASTRO, Susana, *Op.cit.*, p. 5.

²⁹⁸ RORTY, Richard. "Pragmatismo e romantismo", *Op.cit.*, p. 195. A seguir se encuentra el texto en la versión portuguesa: "Sem imaginação, não há linguagem. Sem mudança linguística, não há progresso moral ou intelectual. A racionalidade é uma questão de realizar movimentos permitidos em jogos de

De lo dicho hasta aquí podemos concluir que a través de la metáfora expandimos nuestra red de creencias y deseos, en palabras de Sellars ampliamos nuestro espacio lógico de las razones. Para el pragmatismo rortiano el uso metafórico de las palabras favorece el crecimiento del lenguaje²⁹⁹ y, por tanto, se vuelve creadora de nuevos mundos. En Rorty el progreso de la política cultural depende en gran medida de la metáfora, pues ella “es una llamada a cambiar el propio lenguaje y la propia vida”³⁰⁰. La filosofía política de Rorty está construida sobre la tesis wittgensteiniana que afirma que con *el lenguaje podemos crear nuevas formas de vida*³⁰¹. En este sentido, Rorty nos dice que debemos estar de oídos atentos a las nuevas metáforas³⁰², a estos ruidos que vienen desde la oscuridad, desde fuera del espacio lógico, pues, con el tiempo estos ruidos podrán transformarse en palabras revolucionarias, creadoras de mundos.

La política rortiana está marcada por rasgos fuertemente *anti-metafísicos* y *antirrepresentacionistas*³⁰³, donde el lenguaje no está para representar las esencias de la naturaleza, sino para ampliar cada vez más nuestra visión de mundo. No hay redes de creencias consideradas monumentos sagrados e intocables, sino que todas son contingentes y, por tanto, aptas a la redescrición. En este caso, las nuevas metáforas colocan en peligro todo el léxico último, haciendo que los proyectos sociopolíticos de una determinada comunidad lingüística sean todos provisionales y revisables. Como

linguagem. A imaginação cria os jogos que a razão possa jogar. Então, seguindo o exemplo de pessoas como Platão e Newton, ela continua a modificar esses jogos de maneira que jogá-los se torne mais interessante e lucrativo. A razão não pode sair do último círculo traçado pela imaginação. Nesse sentido a segunda tem prioridade sobre a primeira”.

²⁹⁹ Cfr. RORTY, Richard. “La filosofía como ciencia, como metáfora y como política”, *Op. cit.*, p. 28.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 30.

³⁰¹ Cfr. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, *Op.cit.*, §19, p. 31. Así dice: “[...] imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida”.

³⁰² Cfr. *Ibid.*, p. 37.

³⁰³ Esta es la perspectiva según la cual la filosofía cuenta con una materia prelingüística, con una realidad ahistórica y profunda que debe ser representada en el vocabulario filosófico. Los teóricos metafísicos de la política piensan que algún día llegaremos hasta el verdadero, natural y ahistórico núcleo de todo lenguaje y conocimiento posible, que determinará las cuestiones políticas y sociales.

afirma Rorty: siempre necesitaremos de nuevas metáforas, de nuevos espacios lógicos y, por tal razón, nunca habrá un reposo final para la filosofía³⁰⁴.

Antes que profundicemos un poco más en la importancia de la *metáfora* para la filosofía como *política cultural* abordaremos la cuestión del *uso* metafórico de las palabras. El filósofo estadounidense Donald Davidson, con su artículo “Lo que significan las metáforas”, ha contribuido significativamente a la *política cultural* de Rorty. Davidson empieza su ensayo afirmando que la *metáfora es el sueño del lenguaje*³⁰⁵ y, como todo sueño necesita de una buena imaginación para la interpretación. Esta concepción davidsoniana del lenguaje supera el proyecto *representacionalista*, según el cual el lenguaje debe adecuarse a la realidad ontológica no-humana. Ahora, con Davidson el lenguaje se torna una creación humana, que se da a través del uso metafórico a las palabras ordinarias, que poco a poco van adquiriendo un nuevo lugar en nuestras prácticas sociales. Para Davidson, la habilidad imaginativa que está presente tanto en el momento de la creación como de la interpretación es lo que contribuye con la ampliación del lenguaje. Dice el autor:

[...] la comprensión de una metáfora es una empresa tan creativa como su forja, y está mínimamente guiada por reglas. [...] No hay instrucciones para diseñar metáforas; no hay ningún manual para determinar lo que una metáfora «significa» o «dice»; no hay una prueba de la metáfora que no llame a capítulo el gusto estético. Una metáfora implica un género y un grado de éxito artístico; no hay metáforas que carezcan de éxitos, del mismo modo que no hay chistes que no sean graciosos³⁰⁶.

³⁰⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 37-38.

³⁰⁵ Cfr. DAVIDSON, Donald. “Lo que significan las metáforas”. En: VALDES VILLANUEVA, Luis (ed). *La búsqueda del significado: lecturas de filosofía del lenguaje*. Madrid: Tecnos, 1995, p. 564.

³⁰⁶ DAVIDSON, Donald. “Lo que significan las metáforas”, p. 564. La imaginación ocupa un papel central tanto en Davidson como en Rorty, pero hay que tener en cuenta que para ser imaginativo no basta ser meramente fantasioso, sino que el producto de la imaginación (metáforas) debe ser adoptada por la comunidad lingüística e incorporada en el lenguaje ordinario. Para Rorty la distinción entre *imaginación* y *fantasía* es la distinción que hay entre novedades que son asimiladas por nuestra comunidad de habla y aquellas que no son asimiladas. Cfr. RORTY, Richard. “Pragmatismo e Romantismo”, *Op.cit.*, pp. 182-183.

Para Rorty este *éxito artístico* de la metáfora hace con que remodelemos el tejido de nuestras creencias y deseos. Lo que provoca lo nuevo es el hecho de que las metáforas son desprovistas de significado, están fuera del espacio lógico de las razones. Son como ruidos extraños que se levantan desde la oscuridad, y que poco a poco empieza a ocupar espacio en el juego de lenguaje. Al principio toda metáfora es viva, aunque no la entendamos nos causa admiración y escalofríos. No es necesario el significado o un mensaje claro para que produzca efecto, pues lo que da a la metáfora el *éxito artístico* es lo exótico que la caracteriza.

La potencialidad de la metáfora de ampliar el lenguaje no se encuentra en la creación de un nuevo significado, sino en el *uso* que damos a las palabras del lenguaje ordinario. Así nos dice: “Pienso que la metáfora pertenece exclusivamente al dominio del uso. Es algo que se consigue mediante el uso imaginativo de palabras y oraciones y depende enteramente de los significados ordinarios de las palabras y por lo tanto de los significados ordinarios de las oraciones que la integran”³⁰⁷. La metáfora viva no tiene la pretensión de expresar un nuevo significado, de transmitir un mensaje, sino, que llama la atención del interlocutor para determinadas situaciones. Produce efectos desde lo exótico, desde la oscuridad. Es una estrategia pragmática de romper con lo habitual y reinventar nuevas actitudes. Rorty describe los efectos de la metáfora de la siguiente forma:

[...] lanzar una metáfora en la conversación es como interrumpir súbitamente ésta, lo necesario para hacer una mueca, o extrae una fotografía del bolsillo y exhibirla, o señalar algún aspecto del entorno o abofetear al interlocutor, o besarlo. Introducir una metáfora en un texto es como utilizar bastardillas, o ilustraciones, puntuaciones o diagramas inusuales³⁰⁸.

En la medida que las metáforas son saboreadas por una determinada comunidad lingüística se empieza el proceso de *literalización*, que según Davidson hace con que las metáforas vivas se tornen *metáforas muertas* y pasen a hacer parte del juego de

³⁰⁷ *Ibíd.*, p. 566.

³⁰⁸ Cfr. RORTY, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*, *Op.cit.*, p. 38.

lenguaje³⁰⁹. Por ejemplo, cuando ocurrió a un poeta decir “Está echando llamas”, ciertamente, llevó muchos años para que la comunidad lingüística empezara a utilizar esta metáfora para decir que alguien está enfadado. No sabemos que entendían las personas cuando oyeron por la primera vez el poeta decir ‘Está echando llamas’, pero podemos imaginar que los primeros que leyeron o escucharon esta metáfora al principio se quedaron sin comprender, como si alguien les hubieran besado durante una conversación sin motivos. No obstante, en la medida que esta metáfora fue siendo utilizada por la comunidad lingüística, en los mismos contextos que fue utilizada por el poeta, empezó a literalizarse en el lenguaje ordinario, volviéndose metáfora muerta. Sólo a través del autosacrificio es que la metáfora puede contribuir con la creación de nuevos mundos³¹⁰.

Las metáforas son los ruidos poco conocidos, que después de muchas repeticiones cambian a nosotros y nuestras pautas de acción. Como afirma el filósofo de la política cultural, las metáforas son instrumentos indispensables para el progreso moral e intelectual³¹¹. Por tal razón, los filósofos pueden llegar a ser políticamente útiles sólo en la medida que su quehacer filosófico se aproxime a la poesía³¹², a la creación de metáforas revolucionarias. En este nuevo escenario podemos defender la originalidad filosófica en América Latina, que se manifiesta a través de nuestra cultura literaria, en la creación de nuevos vocabularios que favorecieron la superación del colonialismo y de la esclavitud. Es interesante observar como las obras de Castro Alves (el poeta de los esclavos) nos ayudan a redescubrir nuestros léxicos últimos manchados por el racismo,

³⁰⁹ Cfr. DAVIDSON, Donald. “Lo que significan las metáforas”, *Op.cit.*, p. 579.

³¹⁰ Cfr. RORTY, Richard. “La filosofía como ciencia, como metáfora y como política”, *Op. cit.*, p. 37.

³¹¹ Cfr. RORTY, Richard. “Ruidos poco conocidos: Hesse y Davidson sobre la metáfora”. En: Objetividad, relativismo y verdad, *Op. cit.*, p. 236.

³¹² Cfr. RORTY, Richard. “La filosofía como ciencia, como metáfora y como política”, *Op.cit.*, p. 44. Rorty en una entrevista a Michael O’Shea nos dice que la filosofía en una *cultura poetizada* se torna creadora de mundos, y abandona el proyecto metafísico de encontrar una matriz transcultural como fuente de redención. Cfr. RORTY, Richard. “Hacia una cultura post-metafísica: Entrevista con Michael O’Shea”. En: Cuidar la libertad, *Op.cit.*, p. 66.

cuando nos muestra en su obra *Navio Negreiro* el sufrimiento de los esclavos africanos víctimas de la crueldad de los portugueses en el Brasil.

El filósofo de la cultura poetizada está siempre en la espera de que aparezcan nuevas metáforas que colaboren con el progreso moral y cultural. Todavía hacen falta nuevas metáforas que hagan posibles mejores formas de vida para los indígenas, negros, mujeres y homosexuales de América Latina. Sólo superaremos el desafío de los conflictos relacionados a género con el surgimiento de nuevas metáforas revolucionarias. En este caso, el filósofo se torna la vanguardia de la cultura. En palabras de Rorty: “Una percepción de la historia humana como la historia de metáforas sucesivas nos permitiría concebir al poeta, en el sentido genérico de hacedor de nuevas palabras, como el formador de nuevos lenguajes, como la vanguardia de la especie³¹³.”

Con el uso metafórico de la palabra edificamos una filosofía como política cultural, que transforma la propia vida de los miembros de una comunidad de hablantes. Este nuevo horizonte filosófico sustituye la pregunta metafísica ¿qué somos? por la pregunta pragmática ¿qué llegaremos a ser? El filósofo de la política cultural está preocupado en redescubrir continuamente sus redes de creencias, para que se pueda identificar y superar los rasgos de intolerancias y prejuicios, tanto en cuestiones de raza, género e ideologías. Como afirma Ghiraldelli:

La filosofía como “cultural politics” es la narrativa pautada más por la imaginación que por el cálculo, más por la creatividad que por el descubrimiento, de tal modo que el trabajo de

³¹³ RORTY, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*, *Op.cit.*, p. 40. Esta *cultura poetizada* es lo que nos queda cuando abandonamos el proyecto metafísico de encontrar el *verdadero muro* detrás de los muros pintados, de encontrar en las profundidades una estructura ontológica como fundamento de las nuestras acciones sociopolíticas. En el siguiente fragmento podemos observar este nuevo escenario filosófico: “Una cultura poetizada sería una cultura que no insiste en que veamos en ella el verdadero muro detrás de los muros pintados, la verdadera piedra de toque de la verdad en tanto opuesta a las piedras de toque que son meramente artefactos culturales. Sería una cultura que, precisamente por apreciar que *todas* las piedras de toque son artefactos semejantes, se fija como meta la creación de artefactos cada vez más variados y multicolores”. *Ibíd.*, p. 72.

redescripción no se encierre y siga la posibilidad de traer a la vida algo más interesante de lo que ha existido³¹⁴.

El filósofo brasileño Paulo Ghiraldelli enfatiza la importancia de la metáfora en la política cultural a través del siguiente ejemplo: imaginemos el momento histórico de fuerte racismo tanto en los Estados Unidos como aquí en América Latina. En este contexto alguien tuvo la idea de decir metafóricamente “*black is beautiful*”. A principio nadie pudo explicar el significado de esta expresión y fue imposible parafrasearla. En palabras de Rorty, esta metáfora era como una voz que surgía desde la oscuridad, que al principio nadie pudo comprenderla y medir el alcance de su poder. Cualquier intento de explicar este enunciado metafórico se tornaría tan ridículo como el esfuerzo de explicar un chiste. Pero, según Ghiraldelli se trataba de una declaración fuerte, que confundía y causaba miedo a los conservadores. Al inicio eran apenas ruidos, que poco a poco fueron transformando nuestro lenguaje y nuestra forma de vida. Éste es un ejemplo claro de cómo la metáfora colabora con el progreso moral y cultural³¹⁵. Entonces, podemos decir que el lenguaje es lo que hace posible la filosofía como política cultural.

Cuando pensamos en la filosofía latinoamericana como política cultural estamos defendiendo la siguiente tesis: una filosofía para que sea propiamente latinoamericana no puede encerrarse en la búsqueda del conocimiento de realidades ahistóricas, de un mundo que no sea el contexto histórico en que vivimos. Pues, la metafísica y la epistemología hacen parte del vocabulario de la filosofía griega europea. Debemos arriesgarnos a crear nuestra propia cultura literaria, nuevos vocabularios que correspondan con nuestros intereses. Por tanto, pienso que sólo es posible hacer filosofía latinoamericana en la medida que entendamos la filosofía como una política cultura, como género literario que se hace a partir del mundo de la vida.

³¹⁴ GHIRALDELLI, Paulo. *Filosofía como política cultural*, *Op.cit.*, p. 1. Traducción propia.

³¹⁵ *Cfr.* GHIRALDELLI, Paulo y TOSI RODRÍGUEZ, Alberto. “Richard Rorty: da filosofia da linguagem à filosofia democrática”, *Op.cit.*, p. 28.

Aquí nos aproximamos a la tesis de Guillermo Hoyos, que afirma que hacer filosofía latinoamericana es hacer *filosofía política*. Para Hoyos la filosofía latinoamericana se hace a través del uso *ético de la razón práctica*, que consiste en comprender el mundo de la vida y promover los cambios necesarios³¹⁶. Estamos, entonces, reafirmando nuestra tesis de que hacemos filosofía latinoamericana en la medida que nuestras actividades intelectuales se ocupan de los problemas sociopolíticos, de los fenómenos multiculturales y, en general, de los problemas colectivos de los pueblos de América Latina. Entre estos problemas que pertenecen a nuestro quehacer filosófico se encuentra la situación del indio, del pobre, de la mujer y del negro en nuestro continente.

Las víctimas de la crueldad, a través de la filosofía como política cultural, adquieren el derecho de voz, de pronunciar sus miedos y esperanzas a través de los géneros como la poesía, la música, la novela, el cine y el teatro. El negro con la poesía y la música puede narrar los sufrimientos de las *senzalas*, ampliando nuestro espacio lógico de las razones e inventando nuevas formas de vida. Nuestra propuesta está en sintonía con el pensamiento del sociólogo germano-chileno Norbert Lechner, cuando afirma que:

Es tarea de la política, dije, y una de sus tareas más nobles, acoger los deseos y los malestares, las ansiedades y las dudas de la gente, e incorporar sus vivencias al discurso público. Así, dando cabida a la subjetividad [social], la política da al ciudadano la oportunidad de reconocer su experiencia cotidiana como parte de la vida en sociedad³¹⁷.

La propuesta de Lechner consiste en superar la brecha que hay entre la sociedad latinoamericana y el discurso político, construyendo así una política que tenga en cuenta la subjetividad social³¹⁸. Ahora bien, con el término *política cultural* nos referimos al

³¹⁶ Cfr. HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo. "Filosofía latinoamericana significa uso ético de la razón práctica", *Op.cit.*, p. 79.

³¹⁷ LECHNER, Norbert. *Las sombras del mañana: la dimensión subjetiva de la política*. Santiago de Chile: LOM, 2002, p. 12.

³¹⁸ Cfr. *Ibíd.*, p. 7. Para Lechner la subjetividad social es "un fenómeno complejo que abarca valores y creencias, disposiciones mentales y conocimientos prácticos, normas y pasiones, experiencias y expectativas". Cfr. *Ibíd.*, p. 43.

proyecto filosófico de dar voz a las creencias, deseos, miedos y esperanzas de los latinoamericanos por medio de los géneros como la etnografía y la novela. A través de la narración los oprimidos se liberan de los actos de crueldad. La mujer latinoamericana, con la creación de un nuevo lenguaje, puede ampliar el espacio lógico de las razones, mostrando que los horizontes semánticos masculinos no representa la esencia humana³¹⁹. En nuestra sociedad post-metafísica el lenguaje opresor machista no representa las esencias de la naturaleza, sino que es apenas cuestión cultural. El filósofo de la política cultural crea paulatinamente un nuevo lenguaje que reconfigura la red de creencias y deseos, liberando la mujer de los actos de crueldad. Yo pienso que esta es una alternativa política para la liberación de la mujer latinoamericana, que puede tener grandes resultados frente a cualquier realidad de opresión.

³¹⁹ Enrique Dussel está de acuerdo con Rorty de que no debemos aceptar las descripciones de una comunidad lingüística como si fueran una copia del mundo real y, que por tanto, defina las formas de vida. Sobre esto nos dice: “Lo interesante para nosotros es que Rorty capta perfectamente que la situación de “oprimida” de la mujer le exige no reconocer al horizonte masculino como un lenguaje que expresa la “naturaleza” o la “esencia” humana en general”. *Cfr.* DUSSEL, Enrique. “Una conversación con Richard Rorty... Desde el sufrimiento del otro”. *En: Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación: con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur.* México: Universidad de Guadalajara, 1993, p. 189.

BIBLIOGRAFIA

ARAUJO DE OLIVEIRA, Manfredo. *A filosofia na crise da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1989.

_____. *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. “Neo-pragmatismo de Richard Rorty x Teoria da Ação comunicativa de Jürgen Habermas”. *En: Educação em debate*. Revista do programa de Pós-graduação em Educação brasileira – FAGED/UFC, Vol. 1 e 2, No. 53 e 54, Ano 29, (2007); pp. 19-44.

ARMIJOS PALACIOS, Gonçalo. “Rorty: Entre o analítico e o edificante”. *En: Revista Reflexão*. No. 59, (may.- ago. 1994); pp. 98-118.

BECKA, Michelle. *Interculturalidade no pensamento de Raúl Fonet-Betancourt*. São Leopoldo-RS: Nova Harmonia, 2010.

BEUCHOT PUENTE, Mauricio. *Sobre el realismo y la verdad en el camino de la analogicidad*. México: Universidad Pontificia de México, 1998.

CALDER, Gideon. *Rorty y la redescipción*. Madrid: Alianza, 2005.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

CAVASIN ZABOTTO, Helena. *Richard Rorty: Da epistemologia à ironia: a trajetória de um liberal*. Base de datos de monografías y tesis doctorales. [Base de datos en línea]. [Consultado 13 de dic. de 2010]. Disponible en: <<http://cutter.unicamp.br/document/?code=vtls000072080&fd=y>>

CEPEDA, Margarita. “Con Rorty contra Rorty hacia una ética postliberal: En torno al tema: liberalismo y solidaridad”. *En: Ideas y Valores*. No. 109, (abr. 1999); pp. 41-51.

CIRNE DE TOLEDO JUNIOR, Joaquim Elói. *Linguagem, contexto e razão: Richard Rorty e a virada lingüística*. Base de datos de monografías y tesis doctorales. [Base de datos en línea]. [Consultado 13 de dic. de 2010]. Disponible en: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-24112009-144958/pt-br.php>>

DAVIDSON, Donald. *Subjetivo, Intersubjetivo, Objetivo*. Madrid: Cátedra, 2003.

_____ “De la idea misma de un esquema conceptual”. En: *De la verdad y de la interpretación: fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*. Barcelona: Gedisa, 1990. pp. 189-203.

_____ “Lo que significan las metáforas”. En: VALDES VILLANUEVA, Luis (ed.). *La búsqueda del significado: lecturas de filosofía del lenguaje*. Madrid: Tecnos, 1995. pp. 564-582.

DE VALLESCAR PALANCA, Diana. “Coordenadas de la interculturalidad”. En: *Diálogo filosófico*. No. 51, (2001); pp. 386-410.

_____ *Raúl Fonet Betancourt: El hombre y su obra*. En: Proyecto ensayo hispánico. [En línea]. [Consultado 10 de sep. de 2010]. Disponible en: <http://ensayistas.org/filosofos/cuba/foronet/introd.htm>

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1999.

DESCARTES, René. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Madrid: Tecnos, 2005.

DUSSEL, Enrique. *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación: con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*. Guadalajara - México: Universidad de Guadalajara, 1993.

EMICE CELY, Flor y DUICA, William (eds.) *Intersubjetividad: ensayos sobre autoconciencia, sujeto y acción*. Bogotá: Universidad nacional de Colombia, 2009.

FERRO BAYONA, Jesús. *Nietzsche y el retorno a la metáfora*. Barranquilla: Uninorte, 2004.

FERRY, Jean-Marc. *Filosofia da comunicação*. São Paulo: Paulus, 2007.

FILGUEIRAS, José María. “El Kant de Rorty, o la mayoría de edad de la epistemología”. En: *Ideas y Valores*. Vol. LVII, No. 138, (dic. 2008); pp.93-117.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta, 2004.

_____ “Introducción: Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas”. En: *Revista de filosofía*. Vol. 30, No. 90, (sep.-dic.1997); pp. 365-382.

_____ “La pregunta por la «filosofía latinoamericana» como problema filosófico”. En: *Revista Diálogo filosófico*. No. 13 (ene.-abr. 1989); pp. 52-71.

_____ *Transformación intercultural de la filosofía: Ejercicios teóricos y prácticos de la filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

_____ *500 anos Depois: Estudos de Filosofia Latinoamericana*. México-DF: Centro coordinador y difusor de estudios latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1992.

_____ De la inculturación a la interculturalidad. [En línea] [Consultado 7 de sept. de 2010]. Disponible en <http://www.servicioskoinonia.org/relat/355.htm>

_____ “Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural”. En: *Brocar: Cuadernos de investigación histórica*. No. 27 (2003); pp. 261-273. [En línea] [Consultado 2 de nov. de 2010]. Disponible en <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2240563>

FREIRE, Paulo. *Extensão ou comunicação?* São Paulo: Paz e Terra, 2006.

GHIRALDELLI JÚNIO, Paulo. *Richard Rorty: A filosofia do novo mundo em busca de mundos novos*. Petrópolis - Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

_____ “Richard Rorty: da filosofia da linguagem à filosofia política democrática”. En: *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año 7, No. 16, (mayo 2002); pp. 9-28.

_____ “Neopragmatismo e Verdade: Rorty em conversação com Habermas”. En: *Utopía y Praxis Latinoamericana: Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*. Año 10, No. 29, (abril – jun. 2005); pp. 67-78.

_____ “Rorty, Nietzsche e a democracia”. En: *Utopía y Praxis Latinoamericana: Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*. Año 6, No. 13, (Jun. 2001); pp. 120-124.

_____ “O que é filosofia como política cultural”. En: Portal Brasileiro da Filosofia. Disponible en: < <http://portal.filosofia.pro.br/o-que-e-filosofia-como-politica-cultural.html> >

_____ “Filosofia como política cultural”. En: Portal Brasileiro da Filosofia. Disponible en: <<http://portal.filosofia.pro.br/noticias/filosofia-como-politica-cultural.html>>

HABERMAS, Jürgen. “El filósofo y formador del lenguaje”. En: *Ideas y Valores*. Vol. LVII, No. 138, (dic. 2008); pp. 5-16.

_____ *Pensamento pós-metafísico: ensaios filosóficos*. São Paulo: Almeida, Coleção Studium, 2004.

_____. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola, Coleção Humanística, 2004.

_____. “Uma outra saída da filosofia do sujeito: Razão comunicacional versus razão centrada no sujeito”. *En: O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Nova Enciclopédia, 2000, pp. 275-307.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Barcelona: Destino, 2000.

_____. *¿Qué es eso de la filosofía?* Buenos Aires: Sur, 1960.

JAMES, William. *Pragmatismo: Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*. Trad. Ramón del Castillo. Madrid: Alianza, 2000.

KALPOKAS, Daniel. “¿Superación de la epistemología o final de la filosofía? La crisis de la filosofía en Richard Rorty”. *En: Revista de Filosofía, 3ª época*. Vol. XI, No. 22, (1999), pp. 255-285.

KENNY, Anthony. *La metafísica de La mente: Filosofía, psicología, lingüística*. Barcelona: Paidós, 2000.

MENDIETA, Eduardo. “Elogio a la herejía: el ateísmo radical de Rorty”. *En: Ideas y Valores*. Vol. LVII, No. 138, (dic. 2008); pp. 17-28.

MÍLOVIC, Miroslav. *Filosofia da Comunicação*. Brasília: Plano, 2002.

MORÁN BELTRÁN, Lino. “De la teoría de la complejidad a la filosofía intercultural: hacia un nuevo saber”. *En: Revista de Filosofía*. No. 52, (2006); pp. 65-79.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos, 2007.

PALACIO AVENDAÑO, Martha. “La paradoja de lo público en Richard Rorty”. *En: Ideas y Valores*. Vol. LVII, No. 138, (dic. 2008); pp.120-132.

PARRA, Nicolás. “Rorty y la paradójica relación entre estética y política”. *En: Revista de Estudios Sociales*. No. 35, (abril 2010); pp. 78-87.

PÉREZ JIMÉNEZ, Miguel Ángel. “Mente y relevancia”. *En: Universitas Psychologica*. Vol. 5, No. 2 (may.-ago. 2006). pp. 385-396.

PÉREZ-WICHT, Pablo Quintanilla. “Comprender al otro es crear un espacio compartido: Caridad, empatía y triangulación”. *En: Ideas y Valores*. No. 125. (Ago. 2004). pp. 117-133.

- PUTNAM, Hilary. *El pragmatismo: un debate abierto*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- RORTY, Richard. *El giro lingüístico*. Barcelona: Paidós, 1998.
- _____ *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1989.
- _____ *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1991.
- _____ *Objetividad, relativismo y verdad: Escritos filosóficos I*. Barcelona: Paidós, 1996.
- _____ *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos: Escritos filosóficos 2*. Barcelona: Paidós, 1993.
- _____ *Verdad y progreso: Escritos filosóficos 3*. Barcelona: Paidós, 2000.
- _____ *Filosofía como política cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- _____ *El pragmatismo, una versión: Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Barcelona: Ariel, 2000.
- _____ *Cuidar la libertad: Entrevistas sobre política y filosofía*. Edición Eduardo Mandieta. Madrid: Trotta, 2005.
- _____ *Pragmatismo e política*. São Paulo: Martins, 2005.
- _____ *Uma ética laica*. Introdução de Gianni Vattimo. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- RORTY, Richard y GHIRALDELLI, Paulo. *Ensaio pragmatistas: sobre subjetividade e verdade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- RORTY, Richard y HABERMAS, Jürgen. *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?* Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- RUEDA BARRERA, Alfonso Eduardo. “La verdad y el mundo objetivo: Crítica a la epistemologización del concepto de verdad en la hermenéutica de G. Vattimo y en el pragmatismo de R. Rorty”. *En: Universitas Philosophica*. Vol. 23, No. 46, (jun. 2006); pp. 129-139.
- SANTAMARÍA VELASCO, Freddy. *Hacer mundos: El nombrar y la significatividad. Una investigación desde la filosofía analítica*. Bogotá: Universidad santo Tomás, 2009, pp. 113-173.

SELLARS, Wilfrid. *Empirismo e filosofia da mente*. Petrópolis - Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

SKOF, Lenart. “Thinking between cultures: Pragmatism, Rorty and intercultural philosophy”. En: *Ideas y Valores*. Vol. LVII, No. 138, (dic. 2008); pp. 41-71.

SUÁREZ MOLANO, José Olimpo. *Richard Rorty: el neopragmatismo norteamericano*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2005.

TESSER, Gelson João. “A epistemologia pragmatista de Richard Rorty”. En: *Ágora*. Revista de divulgação científica da Universidade do Contestado – UNC, Vol. 6, No. 2, (jul.- dez.), 1999, pp. 131-159.

TUCCI DE AZEVEDO, Flora Muniz. *A concepção da contingência em Richard Rorty*. [En línea]. [Consultado 13 de dic. 2010]. Disponible en: <http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/0511065_07_pretextual.pdf>

VAZ E SILVA, Neusa. *Teoria da cultura de Darcy Ribeiro e a filosofia intercultural*. São Leopoldo –RS: Nova Harmonia, 2009.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica, 1988.