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 de la filosofía sistemática, propone una nueva *cultura poetizada* o *pos-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 pos-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 trata (Rorty, 2005a, p. 66).

Cuando Rorty nos propone una *cultura pos-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* (1979) no declara una era pos-filosófica, sino que se compromete con la transformación de la filosofía, liberándola de la ilusión metafísica de que tiene una misión imperial por realizar (Mendieta, 2005, p. 15). La tradición filosófica occidental, creyéndose la única disciplina capaz de conocer realidades profundas, reivindica la misión de ser el fundamento de todas las demás culturas. Desde esta perspectiva, para ser racional no basta ser sujeto de lenguaje (Davidson), sino que debe someterse al 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 contextual[62]. 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 solo tiene significado en una comunidad de hablantes[63]. Este giro lingüístico-pragmático nos lleva a la contextualización de la razón, tornando la filosofía una actividad cultural. Este contextualismo filosófico lo encontramos tanto en Rorty como en Fornet-Betancourt, pues ambos están de acuerdo en 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 Fornet-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 verdadero filosofar. Para ellos, lo único que podemos hacer es filosofar desde la interculturalidad, en comunicación con otros contextos culturales.

En torno 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.

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

63 Según el nominalismo psicológico de Sellars, no hay un conocimiento pre-lingüístico, sino que conocemos solo 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 Fornet-Betancourt que lo mejor que podemos hacer es *contextualizar la razón*, prescindiendo de todo intento metafísico de construir una racionalidad transcultural.

Veremos, en este nuevo escenario filosófico, que es un sinsentido filosófico la pregunta que ha ocupado por muchas décadas a los intelectuales de América Latina: ¿*Hay una filosofía verdaderamente latinoamericana?* Esta pregunta es un sinsentido desde nuestra nueva manera de entender y hacer filosofía, la cual, como veremos, consiste en *pequeñas narrativas* que se hacen desde cada *contexto cultural*, sin la pretensión de universalidad. Seguiremos en este segundo capítulo con la misma actitud terapéutica de Rorty, lo cual nos llevará a *recrear un nuevo comienzo* que nos abra las puertas a una manera saludable de filosofar. Fornet-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 Fornet-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, con el fin de que cada espacio cultural haga parte de la conversación de la humanidad. Nuestros autores comparten el mismo itinerario filosófico, y ambos son conscientes de 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* de la filosofía de Raúl Fornet-Betancourt. Esto me permitirá demostrar la gran proximidad que hay entre el pensamiento de nuestro filósofo cubano y el 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.

Fornet-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* (Fornet-Betancourt, 2001, p. 251). 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 continúa todavía bajo el *colonialismo epistemológico* de Occidente. Fornet-Betancourt, frente a esta centralización de la filosofía, nos dice que su proyecto filosófico será el de *redefinir* y *reubicar* el quehacer filosófico (1989, p. 52).

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 Fornet-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* (2001, p. 9 y ss.), que 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, con el 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* (2001, p. 242).

Este momento deconstructivo de la filosofía de Fornet-Betancourt se identifica con la filosofía terapéutica de Rorty. Para el filósofo estadounidense, es imprescindible la *des-epistemologización de la filosofía,* pues solo así conseguiremos filosofar desde los distintos rincones del mundo. En Fornet-Betancourt encontramos este mismo proyecto, conocido como el *des-filosofar de la filosofía* (2001, p. 266). Esta actitud crítica frente al *uso colonizado de la razón*[64] 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 solo es posible ser filósofo en la medida que nos tornamos *guardianes de la racionalidad* (Rorty, 1989, p. 289). 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 aquel que quiera hacer filosofía. Pero ahora podemos decir con Rorty que la *absolutización* de la racionalidad moderna europea no pasa de ser un *juego de lenguaje*, que puede ser transformado en un nuevo léxico, quizás más creativo y provechoso. Éste ha sido el esfuerzo de Rorty y Fornet-Betancourt: crear 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 humanidad (Fornet-Betancourt, 2001, p. 254)[65].

64 De acuerdo con Fornet-Betancourt, la filosofía latinoamericana "delata un uso colonizado de la razón" (2004, p. 22). 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.

65 Como fue dicho en el primer capítulo, para Rorty la historia de la filosofía no está hecha de "verdaderos problemas", sino de juegos de lenguaje que fueron construidos 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 de ser el producto de la imaginación de hombres como Platón y Descartes. Este concepto de filosofía y de filósofo lo 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 redescripción 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, 2000b, pp. 174 y 177).

Nuestro trabajo defiende la idea de que no es posible construir una *filosofía conversacional* o *intercultural* sin antes hacer una *reformulación epistemológica*[66] del saber filosófico, hasta que sea posible transformar la racionalidad monucultural en una *racionalidad conversacional,* constituida por las voces de los distintos contextos culturales (Fornet-Betancourt, 2004, p. 38 y ss.). 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 culturas en el marco de la comunicación abierta, y no por la reconstrucción de teorías monoculturalmente constituidas" (2001, p. 42).

Para Fornet-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* (Fornet-Betancourt, 2001, p. 16), desde la periferia de la racionalidad moderna, en resistencia a todo proyecto de conmensuración universal. Este proyecto fornetiano 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*[67], 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:

66 A Fornet-Betancourt le parece indispensable la propuesta de Roig, según la cual el diálogo intercultural solo 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.

67 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-proposicionales (Rorty, 1989, p. 171 y ss.).

> 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 dice (Sellars, 2008, p. 81).

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 epistemológica[68]. 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 Fornet-Betancourt, la reformulación epistemológica es una crítica a la *hegemonía epistémica occidental* (2004, p. 118), 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" (2004, p. 117). 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, Fornet-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 de un pensar que actualiza lo comunitario y se configura como conciencia histórica de la comunidad, es decir, que hace y funda comunidad (2004, p. 78)[69].

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,

68 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, 1989, p. 165).

69 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, 2003, p. 148).

el acto de pensar (*cogitare*) es representatividad[70]; 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 solo 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 dudas, 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 a ser el único paradigma de racionalidad. Por tanto, el proceso *deconstructivo* desde América Latina consiste en 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 Fornet-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, esto es, 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 pensar (2004, pp. 79-80).

70 Reconstruimos la historia de la *metáfora del espejo* en el primer capítulo, bajo el subtítulo "El yo como representatividad".

La deconstrucción del *espejo de la naturaleza* abre las puertas para la interculturalidad. En la cita anterior, nos queda claro que Fornet-Betancourt hace parte del esfuerzo rortiano de deconstruir la idea del *yo* como representatividad, fundamento del autoritarismo epistemológico. Cuando Sellars y Davidson muestran 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 Fornet-Betancourt es marcado por la finitud, hecho que lo mueve a la comunicación[71]. 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 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 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)" (2003, p. 267). 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

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

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 redescribir el juego de lenguaje de la Ilustración, hasta que aprendamos a jugar con un nuevo léxico que considere la pluralidad de las racionalidades. Podemos observar, en el siguiente fragmento de Fornet-Betancourt, que nuestro trabajo filosófico es propiamente *cuestión de redescripción*:

> 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 filosófico (1989, p. 54).

Rorty y Fornet-Betancourt están de acuerdo en que debemos redescribir 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.

Fornet-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 ahistórico (2004, p. 77). 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 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 Fornet-Betancourt, la filosofía es una multiplicidad de voces enunciadas desde distintos contextos: "La filosofía es plural; y su

pluralidad no se debe solo al hecho de que se hace y expresa en muchas lenguas, sino también a que es un quehacer contextual" (2001, p. 254).

Esta actitud contextualista hace que se 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 observarlo 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 implicar la casi disolución de la figura hegemónicamente trasmitida de la filosofía, proponemos designarla con el nombre de *des-filosofar* la filosofía (Fornet-Betancourt, 2001, p. 266).

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, con el fin de que exorcicemos los fantasmas de la filosofía, que han suplantado la posibilidad de una filosofía contextual capaz de hacer realidades. Esto es lo que responde Fornet-Betancourt 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 solo en el interior de sistemas occidentales de pensamiento (2001, p. 266).

Como podemos observar, esta actitud terapéutica de Fornet-Betancourt está en convergencia con el neopragmatismo rortiano, pues ambos están convencidos de que la filosofía no debe ser abstracta, trascendental y ahistórica. Por el contrario, la filosofía se hace a partir de realidades contingentes que nos inspiran a crear pequeñas narraciones, sin pretensiones de universalidades. Nuestro nuevo concepto de filosofía como pequeñas narraciones evita 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 centralidad. 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 solo tiene significado en la medida en que superamos el concepto de filosofía infalible y reconstruimos la idea de conocimiento como *red de relaciones contextuales*. Fornet-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 humanidad sin pretensiones metafísicas de llegar a ser la única voz dominante del saber (Fornet-Betancourt 1989, p. 54).

La filosofía en América Latina todavía no ha podido liberarse del "uso colonizado de la razón" (Fornet-Betancourt 2004, p. 22), 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 imaginación[72]. Pero, para eso, 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 a caer en posibles "irracionalidades", ya que para la filosofía moderna todo lo que no esté bajo el dominio de la razón europea son simplemente irracionalidades (barbarie). Esta emancipación solo tiene que 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 Fornet-Betancourt es "una toma de posición

72 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 crear pequeñas narraciones (relatos dramáticos) desde un contexto histórico específico (Rorty, 2000a, p. 299).

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*" (1989, p. 53). Es justo aquí que la imaginación juegue un papel de gran importancia, 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 universal[73] nos encontramos con el *contextualismo,* consecuencia inevitable para todo aquel 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 cultural (Fornet-Betancourt, 1992, p. 58). 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 filosóficas (Fornet-Betancourt, 2003, p. 264). Este 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 *monoculturalismo*, que se expande de una forma colonizadora, sofocando otras formas de racionalidades (Fornet-Betancourt, 2001, p. 35). En consecuencia, la filosofía en América Latina todavía se encuentra colonizada, debido a 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 Fornet-Betancourt

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

la contextualización de la filosofía es una cuestión de justicia con la pluralidad cultural de América Latina (2004: 14). Fornet-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) (2004, pp. 15-16).

La filosofía en América Latina debe, necesariamente, pasar por un proceso de contextualización, con el 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 interpretación[74].

Para el filósofo cubano, en la filosofía tradicional no encontramos posibilidades de diálogo, debido a los autoritarismos epistemológicos que hacen de las diferencias un único tejido homogeneizado. Ahora bien, la posibilidad del diálogo depende del "despunte de la polifonía del *logos* filosófico" (Fornet-Betancourt, 2001, p. 35). Esta multiplicidad de voces de la razón solo aparecerá en la medida que realizamos una radical contextualización de la filosofía, otorgando a cada mundo cultural potencialidades filosóficas. Es importante considerar que, para Fornet-Betancourt, estas multiplicidades de voces no están ordenadas *a priori* por una unidad metafísica, 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. Fornet-Betancourt enfatiza que la contextualización debe ser radical, con el fin de que florezca la polifonía del *logos*, pues solo así es posible romper con el *unilateralismo imperial* practicado por la filosofía occidental. Por radicalidad se entiende que América Latina debe cultivar sus

74 Vale recordar que la idea de interculturalidad está muy próxima ala hermenéutica rortiana, que consiste en ver "las relaciones entre discursos como los cabos dentro de una posible conversación" (Rorty, 1989, p. 289).

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 interculturalidad (2001, p. 37).

Fornet-Betancourt, en los últimos parágrafos de la "Introducción" a su obra *Transformación intercultural de la filosofía* (2001), nos dice que todo el libro representa la opción por una *filosofía contextual,* requisito necesario para emprender el camino hacia la interculturalidad, pues nuestro contexto es el punto de apoyo para la 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 solo 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 pueblos (Fornet-Betancourt, 1992, pp. 55-56).

En la anterior 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 creencias (1996: 44). Pero esta comunicación solo es posible cuando somos *etnocentristas*, que es un término un poco radical para decir que debemos partir de donde estamos, 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" (1996, p. 45). 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.

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 una red de relaciones socioculturales. Fornet-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 indefinido (Fornet-Betancourt, 2001, p. 63).

La opción de nuestros autores por el contextualismo es una estrategia pragmática, que les permite iniciar un radical proceso de transformación de la filosofía. Nos dice Fornet-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 occidental (1989, p. 55). 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 Fornet-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 indubitables[75]. Ahora bien, en Fornet-Betancourt también hay este desencanto frente a 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 en 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 podemos hacer.

75 Literalmente nos dice: "La filosofía se ocupó de la ciencia, más que de la vida, y su centro fue la epistemología" (1989, p. 64).

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 redescripción de nuestros léxicos últimos. Y recordemos que para Rorty la cultura es un léxico encarnado, que debe estar en continua redescripción, 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 Fornet-Betancourt, la cultura es un universo transitable y modificable (2001, p. 186); ahora bien, esta modificación, para nosotros pragmatistas, depende de nuestra creatividad en redescribir nuestros léxicos, hasta que consigamos una cultura liberal, donde lo peor que podamos hacer es un acto de crueldad. 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:

> 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. Cierto, 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 apropiación (2001, pp. 186-187).

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 (1991, p. 72).

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 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 Fornet-Betancourt: ambos filósofos saben que nuestros léxicos últimos (contextos culturales) son contingentes y, por tanto, predispuestos a la redescripción.

La *contextualización de la razón* demanda la interculturalidad. Fornet-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* que se dan en determinadas condiciones históricas (Fornet-Betancourt, 2001, p. 257)[76]. 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.

76 En otro pasaje, Fornet-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 (puestos 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" (2001, p. 224).

Tanto el pragmatismo rortiano como la filosofía fornetiana 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 redescripción. Por esto yo creo que Rorty bien podría haber escrito las siguientes palabras de Fornet-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 buenos" (2001, p. 377). 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 otros léxicos alternativos, que nos inspiren a redescribir 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 a la tendencia, tan propia a toda cultura, de absolutizar o sacralizar lo propio, fomentando por el contrario el hábito de intercambiar y de contrastar" (2001, p. 30).

El hecho de que entendamos nuestros contextos culturales como mundos inacabados nos pone 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-discursiva. 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 vinculantemente al diálogo, en cuanto que esas voces no están ordenadas *a priori* por una unidad metafísica, sino que son más bien *voces históricas, expresiones contingentes que se articulan como tales desde el trasfondo irreductible de distintos mundos de vida*. Están así cargadas de contexto y cultura (Fornet-Betancourt, 2001, p. 35).

Este es el camino que recorrimos en Rorty: que va de la crítica al modelo representacionalista de conocimiento hasta el contextualismo filosófico. Nuestro primer capítulo fue el ejercicio terapéutico por superar el *deseo de objetividad*, que es la esperanza de encontrar realidades profundas que nos rediman y den sentido a la vida. Una vez que somos antirrepresentacionalistas, no hay otra alternativa que el *contextualismo*, que es una actitud de responsabilidad intelectual y social con nuestra cultura. Cuando buscamos la objetividad, nos 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 recrear 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 *etnos* 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" (Rorty, 1996, p. 16).

2.4. El neopragmatismo rortiano y la filosofía intercultural[77]

Para terminar con el presente capítulo, serán tratados dos temas de suma importancia, que considero el momento crucial de nuestra investigación. En un primer momento, desde la perspectiva rortiana, veremos que la naturaleza humana no cuenta con ninguna realidad

77 El presente apartado representa el esfuerzo de hacer un estudio comparativo entre el neopragmatismo rortiano y la filosofía de la interculturalidad de Fornet-Betancourt. Durante esta investigación no encontré ningún trabajo dirigido al tema, con excepción del artículo "Pensando entre culturas: pragmatismo, Rorty y la filosofía intercultural" de Lenart Skof (2008). En dicho artículo, el autor defiende la tesis de que existen relaciones entre Rorty y el pensamiento intercultural, pero no trabaja propiamente a Fornet-Betancourt.

profunda (esencias) que garanticen la interculturalidad; que solo 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 solo es posible a través de una actitud hermenéutica (Fornet-Betancourt, 2001, p. 30). 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 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* (2000b, pp. 21-22).

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 solo una colección de cosas como árboles, montañas y animales, sino que detrás de todo esto hay algo *augusto* y *remoto*, que nos hace a todos hermanos (Rorty, 2000b, pp. 22-23). Sin embargo, esto no 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 a un liberal militante a favor de los derechos de las

mujeres y de los homosexuales. Siempre pensamos primero en lo nuestro y, solo después, raras veces, en los demás.

Rorty, en su trabajo "Ética sin obligaciones universales"[78], defiende la idea de que nuestras relaciones con otras tribus no son cuestión de una obligación moral universal, mas sí de *sentimentalidad*. Los filósofos de la moralidad piensan que detrás de cada intuición moral descansa 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. 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* (Rorty, 2000b, p. 215).

El neopragmatismo rortiano reemplaza el *conocimiento* por la *esperanza*: abandona todo el proyecto metafísico de descubrir realidades ontológicas compartidas por la humanidad, y apuesta por la esperanza de que una comunidad inclusivista será posible a partir de la *creación* (Rorty, 2000b, p. 223). 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 inclusivos (2000b, p. 213).

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 *inter-comunicación,* 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* solo favorece la construcción de *logocentrismos* y, por ende, de

78 Este trabajo está publicado en *El pragmatismo, una versión: antiautoritarismo en epistemología y ética* (2000).

autoritarismos epistemológicos[79]. Para la edificación de un filosofar *inter-discursivo*, debemos superar nuestro *contextualismo necesario*[80], 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" (Rorty, 2000b, p. 222).

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 redescripción 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*" (Rorty, 2000b, p. 215)[81].

Para la ética rortiana, el progreso moral es un proceso *de recreación de nuestro propio yo,* con el 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:

> 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

79 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, 2006, p. 29).

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

81 Es interesante observar que la solidaridad empieza con el trabajo de redescribir el mejor *yo* que se pueda. Esto es posible porque el *yo* no es *no-relacional*, como pensaba Descartes, sino una red de creencias. La redescripción consiste en insertar nuevas creencias y deseos en una trama ya existente de creencias y deseos (Rorty, 1991, p. 101).

> 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 reflexión (1991, p. 18).

Aunque nos parezca peligroso quitar el *suelo metafísico* en que se 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 no siempre ocurre, lo que muestra el fracaso del imperativo categórico kantiano o de la obediencia a la voluntad de Dios de los cristianos. Entonces, pienso que Rorty tiene 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 redescripción, 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 redescripción de su léxico último, con el fin de que no cometa actos de crueldad[82]. El deseo de redescribir el mejo *yo* posible hace que el ironista amplíe 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 todas las personas son susceptibles a la humillación y el dolor. Esto hace que el ironista se solidarice con el extraño, porque piensa que nadie debe 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 solo para su propia edificación, sino con el fin de comprender la humillación real y posible de las personas que utilizan esos léxicos últimos alternativos" (Rorty, 1991, p. 110).

La redescripción es la esperanza de que, comparando léxicos últimos, podamos recrear una nueva cultura marcada por la solidaridad. En la medida que el ironista se encuentra con léxicos últimos alternativos, inserta nuevas creencias y deseos en su red de relaciones ya

82 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 de que haya sido introducido en una comunidad autoritaria o intolerante. Además de ironista también es liberal, y piensa que lo peor que puede haber es un acto de crueldad (Rorty, 1991, pp. 91-92).

existente. Con la adquisición de nuevas creencias, el ironista se va dando cuenta que todos los seres humanos, por más extraños que le parezcan, 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 redescripción. Nos dice el neopragmatista que redescribir frecuentemente humilla[83], porque implica una amenaza tanto a nuestro léxico último como al léxico de las personas que participan de nuestra narración. Entonces, todos en la redescripción 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 solo desea que nuestras *posibilidades de ser benévolos*, de evitar la humillación de los otros, se expandan por medio de la redescripción. 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 comparte (Rorty, 1991, p. 109).

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 él, 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 redescripción, sino que apenas analiza las viejas descripciones con la ayuda de otras viejas descripciones (Rorty,

83 Es importante tener en cuenta que la redescripción humilla, lo cual es resultado de una confrontación dramática entre léxicos últimos alternativos. En el siguiente fragmento podemos observar cómo la redescripción 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" (Rorty, 1991, pp. 107-108).

1991, p. 92). 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 lo haya convertido en una especie errónea de ser humano (Rorty, 1991, p. 93). La ironía abre las ventanas de nuestras mónadas[84] y nos coloca en camino de la interculturalidad.

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 conmensurables (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 convergir los distintos léxicos bajo el paradigma universal de racionalidad. Porque solo hay comunicación cuando optamos por el contextualismo filosófico, en reconocer que cada contexto tiene su propio *logos*.

Rorty, en diálogo con Habermas[85], 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 solo a través de un ejercicio de narración: debemos redescribir continuamente nuestros léxicos hasta que sea posible la interpretación entre los diversos mundos culturales.

84 La expresión "mónadas semánticas casi sin ventanas" es de la autoría de Clifford Geertz, cuando se refiriere a la actitud *antietnocéntrica*, es decir, que el etnocentrismo hace de la realidad contextual una mónada semántica casi sin ventanas. Sin embargo, Rorty defiende la tesis de 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, 1996, p. 276).

85 Este diálogo fue publicado recientemente en su totalidad en versión castellana: Rorty y Habermas (2007). Estos textos también se encuentran publicados parcialmente en Rorty (2000b) y en Habermas (2004).

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 literaria[86], el ironista amplía sus relaciones y entra en un proceso dramático de 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, Fornet-Betancourt hace un esfuerzo que merece reconocimiento: filosofa *entre mundos*, sin rendir homenaje a monumentos sagrados. Tanto Rorty como Fornet-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" (Rorty, 2007, p. 10). 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 hacea todos 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" (2007, p. 10).

86 Para Rorty, la *crítica literaria* es el camino más favorable para que el ironista amplíe sus relaciones, con el 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 ficción, haciendo el trabajo narrativo de redescribir 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 redescripción de un léxico que corresponda con la esperanza social de un determinado momento histórico. De esta manera, cuantos más libros haya leído el ironista, menos riesgo tendrá de quedarse atrapado en su léxico último (Rorty, 1991, pp. 97-100).

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 de 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-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 encarnados (Rorty, 1991, p. 98).

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 hecho de que todos los léxicos últimos sean susceptibles a la redescripción (contingentes) hace que el filósofo ironista tenga la capacidad imaginativa de ver a los extraños como compañeros en el sufrimiento (Rorty, 1991, p. 18).

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 comunicativa[87]. 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

87 De acuerdo con la hermenéutica rortiana, para ser racional es necesario *adquirir la jerga del interlocutor*. Esto me autoriza a afirmar que en Rorty hay una propuesta de *racionalidad comunicativa* (Rorty, 1989, p. 290).

ventanas a nuestra mónada (comunidad humana) (Rorty, 1996, p. 276). 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 *redescripción*, porque es consciente de la contingencia de su propio léxico. Ahora bien, de acuerdo con Rorty, lo que aproxima al ironistaa otros seres humanos extraños no es un *lenguaje común* (conmensurable), sino la susceptibilidad de padecer dolor y humillación (1991, p. 110). 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 propia naturaleza. Tal reflexión no alcanzará nada, salvo una avivada conciencia de la posibilidad de sufrir (1991, pp. 110-111).

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 comunes 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 con 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 pueden abrir las ventanas de nuestra mónada sin la actitud de contingencia. Fornet-Betancourt también está de acuerdo con que la *conciencia 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 a la tendencia, tan propia a toda cultura, de absolutizar o de sacralizar lo propio; fomentando por el contrario el hábito de intercambiar y contrastar" (Fornet-Betancourt, 2001, p. 30).

Este estado de ánimo, la conciencia de la contingencia y la responsabilidad del progreso cultural, hace que aparezca la "coincidencia suficiente" en el espacio público. Los distintos léxicos últimos se dan cuenta de que son necesarias nuevas narrativas, con el 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 redescripción 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 de 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 del ironista de redescribir 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 de 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 el *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 escucharlo (1991, p. 112)[88].

Habermas también hace esta alusión a lo estético, lo cual me inspira a utilizarlo 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 ultrapasar las fronteras del lenguaje no depende de una razón universal, sino de la sensibilidad que el gusto estético nos

88 Para el profesor Suárez (2005, p. 312), la hermenéutica rortiana empieza con el *encantamiento estético,* que favorece al ironista la redescripción de su propio *yo* y la reconstrucción social.

promueve frente a los diversos contextos[89]. Es decir, que la racionalidad comunicativa empieza con la capacidad de nuestro filósofo ironista de transitar de un léxico a otro (inconmensurables) y de sensibilizarse gracias a 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 a 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 son una realidad metafísica que se encuentra en lo profundo de nuestro *yo*, sino que se dan 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 redescripción.

Las páginas anteriores pudieron mostrar que la filosofía de la *solidaridad es un proyecto intercultural*[90], que hace 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 en este nuevo escenario filosófico cuando afirma que se debe filosofar en el momento de la *inter-comunicación*, con el fin de que se pueda edificar una nueva figura de *racionalidad inter-discursiva* (2001, p. 30).

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 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

89 Literalmente, nos dice Habermas: "Ao entrar na lógica das questões de justiça e gosto, ao se envolver com o sentido próprio dos sentimentos morais e das experiências estéticas, ela conserva a faculdade única de transitar de um discurso para outro e de traduzir de uma linguagem específica para outra" (Habermas, 2004, p. 321).

90 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" (2008, p. 46).

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, entonces 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 verdad (Rorty, 1989, p. 288).

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 por las contingencias del mundo. Pero sabemos que la idea de conocimiento como representatividad no pasa de ser un sinsentido filosófico, considerando que no es lo suficiente "saber cómo es X", si no sabemos "qué clase de cosa es X", lo cual implica la habilidad de relacionar conceptos[91]. Ahora, desde una posición wittgensteiniana, sabemos que usar un concepto es usar una palabra y, por ende, la palabra solo tiene significado en un determinado contexto: perder el contexto equivale a perder el significado (Wittgenstein, 1988, p. 23). Cada contexto está marcado profundamente por una red de relaciones contingentes, que hacen que el juego de lenguaje sea *inconmensurable*.

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

91 "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" (Wittgenstein, 1988, p. 285).

racionalidad no es el consenso definitivo, sino la conversación misma entre la pluralidad de discursos inconmensurables.

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 conocimiento (1989, p. 351). 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 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 fructífero (Rorty, 1989, p. 289).

La racionalidad comunicativa no depende de consensos definitivos que superen las fronteras culturales[92], sino que se encuentra en el momento mismo de la comunicación. La propia esperanza de que nuestras creencias se entrelacen nos torna seres racionales. Fornet-Betancourt 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-comunicación (2001, p. 30). 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 desemboca en la *filosofía edificante* o *conversacional*, donde el quehacer filosófico consiste en establecer conexiones entre discursos inconmensurables. Ésta es la actividad hermenéutica en que todos los léxicos últimos hagan parte de la conversación, en un esfuerzo por establecer cada vez más conexiones con otras culturas. En el siguiente fragmento encuentro el nuevo escenario pragmático para repensar la interculturalidad:

92 Tanto Habermas como Rorty 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 (Habermas, 2004b, p. 182).

> 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 (Rorty, 1989, p. 325).

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 conseguimos 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 el 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» (Rorty, 1996, p. 61).

Conclusiones

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 política[93] capaz de transformar realidades sociales. A través de esta nueva manera de entender la filosofía, defendemos la tesis de que en América Latina solo 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 exigen cambios, y que comprometen en ellos no solo a las personas, sino también a las colectividades (Hoyos, 1999, p. 9)[94].

93 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 (1988, p. 125). Las palabras ya no tienen la función de representar la estructura ontológica de lo real, sino que ahora son el instrumento de interacción social. La significatividad depende de la praxis intersubjetiva de comunicación. Como dice el filósofo: "Significar es como dirigirse hacia alguien" (1988, p. 310, §457). Desde esta perspectiva wittgensteiniana es que pensamos en el lenguaje como un instrumento de política cultural, como la herramienta que nos permite hacer mundos. En palabras de Manfredo Araújo: "Wittgenstein piensa [el lenguaje] como un fenómeno histórico, es decir, fruto de la libertad creativa del hombre" (2006, p. 143).

94 Esta tesis de Guillermo Hoyos también se encuentra en su artículo "Filosofía latinoamericana significa uso ético de la razón práctica" (1998, p. 79).

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 lleva 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 Fornet-Betancourt.

Nuestro filósofo pragmatista Richard Rorty termina su itinerario filosófico con la publicación de sus últimos ensayos bajo el título *Philosophy as cultural politics*[95]. 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 mejores (2009, p. 22). Rorty, en su artículo titulado *Una ética laica*, nos dice que es necesario liberar a la filosofía del deseo metafísico de descubrir la estructura de la naturaleza humana y abrir nuestro mundo filosófico a nuevas posibilidades, con el fin de que se pueda aumentar la felicidad humana (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 cómo el político cultural, a través de la conversación, puede ampliar las posibilidades de mundos, aumentando el grado de tolerancia entre grupos sociales (2009, p. 19). El filósofo rortiano está siempre comprometido con las cuestiones sociales, dedicando su quehacer filosófico a la redescripción 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 solo 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 filósofo (1993, p. 36).

95 Esta obra es el cuarto volumen de los *Escritos filosóficos* de Rorty, que reúne los ensayos escritos entre 1996 y 2006, por esto podemos considerarla como el último momento de la filosofía rortiana. Aquí utilizaré la versión portuguesa *Filosofia como política cultural* (2009).

Esta idea de filósofo en Rorty es muy pertinente para 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 originalmente 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 literario nos familiarizamos con la idea de que realmente se puede hablar de una filosofía latinoamericana.

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 mejores (Rorty, 2009, p. 22). 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 cultural (2009, p. 26). 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 verdad.

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 nosotros (Rorty, 2009, p. 194). 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 redescribir nuestro propio *yo*. Ahora bien, veremos en estas conclusiones que solo es posible defender una filosofía latinoamericana en la medida que cambiemos nuestra idea de filosofía, cuando la entendamos apenas como un *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 inventando 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 innúmeras interacciones sociales, 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 ordinarias (Ghiraldelli y Tosi, 2002, p. 28). Hay que entender que esta red de creencias está intrínsecamente relacionada 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 Brandom (Rorty, 2009, p. 25). 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 cultural[96] es la actividad de conversación, que no cuenta con 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, con el fin de que los objetivos sociopolíticos de determinadas comunidades lingüísticas sean favorecidos[97]. Ahora bien, ¿cómo se da la creación de nuevas prácticas lingüísticas? Para nosotros los pragmatistas, el uso metafórico de las palabras hace que sea posible lo *nuevo* mediante la creación de vocabularios que extrapolan el espacio lógico

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

97 Podemos observar que la filosofía como *política cultural* solo es posible en la medida que se transforma en un *género literario* (la creación de vocabularios). Primero la filosofía se vuelve el arte de crear nuevos lenguajes, y solo después aparecen los intereses sociopolíticos (Rorty, 2009, p. 19).

de las posibilidades. 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 vida (1993, p. 30).

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* (1993, p. 35). La utopía liberal de Rorty de expandir la solidaridad humana depende de la capacidad imaginativa de crear metáforas 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 humana (Rorty, 2009, p. 161).

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* (Rorty, 2009, p. 182), debemos conocer alternativas de sociedades y de seres humanos para que nos estimulen a la creación de alternativas de seres humanos y, por tanto, redescribir 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 a la filosofía a transformarse en un género literario:

> [El intelectual literario] cree que cuantos más libros nosotros leemos, cuantas 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 gran 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 desespero (Rorty, 2009, p. 164).

La profesora brasileña Susana de Castro (2009) defiende la tesis de que en Rorty encontramos una aproximación entre filosofía y poesía. Afirma que es posible defender esta proximidad gracias al concepto rortiano de redescripción. El filósofo puede adquirir la misma habilidad que tiene el poeta de transformar ruidos en palabras. La redescripción consiste en narrar una y otra vez lo que somos hasta que podamos reinventar mejores alternativas de *yo* y de sociedades humanas[98]. Éste es el poder que tiene el lenguaje de hacer posibles cosas nuevas (Rorty, 1991, p. 59), de crear 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 redescripción 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 solo tiene una respuesta: desde siempre, decimos y actuamos diferente, y a veces, con suerte, para mejor, cuando somos capaces de una redescripción de nosotros mismos, de los demás y del mundo, cuando mostramos haber re-confeccionado las redes de creencias y deseos individuales y colectivos. *La redescripción es una tarea de la imaginación*. Es con la imaginación que nos redescribimos a nosotros, a los demás y al mundo, de manera que podemos vernos incluidos, junto con individuos con quienes hasta ahora pensábamos no tener ninguna cosa en común, en un número creciente de grupos significativos para nosotros, pudiendo, entonces, por esta razón, extender a individuos reales sentimientos de confianza y solidaridad –sentimientos reservados para aquellos que consideramos uno de nosotros (1999, pp. 61-62).

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 y ahistóricas,

98 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 (Rorty, 1991, p. 98). Entonces, con la redescripción, 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 a la poesía en la medida que se transforma en la actividad de crear vocabularios, de expandir el espacio lógico de la razón.

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 redescribir nuestros léxicos últimos, pero lo que hace posible nuevas narraciones es nuestra habilidad imaginativa de leer A *Escrava Isaura* y *O navio negreiro*, y darnos cuenta de que lo peor que se puede hacer es un acto de crueldad, reinventando nuevas palabras que amplíen el *nosotros* hacia las víctimas del racismo. Ésta 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 a aproximar la filosofía a 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 cultural (2009, p. 5). Con la imaginación se puede crear un nuevo vocabulario, donde lo que antes era objeto de abominación se vuelve ahora objeto de aprobación general. Podemos observar que hace poco empezaron a surgir nuevos vocabularios defendiendo el *amor gay*, y lo que antes era repugnante, ahora empieza a 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 modificando 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 primera (2009, p. 195)[99].

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

99 A continuación 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 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 circulo traçado pela imaginação. Nesse sentido a segunda tem prioridade sobre a primeira".

crecimiento del lenguaje 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 un llamado a cambiar el propio lenguaje y la propia vida" (1993, p. 30). La filosofía política de Rorty está construida sobre la tesis wittgensteiniana que afirma que con *el lenguaje podemos crear nuevas formas de vida*[100]. En este sentido, Rorty nos dice que debemos estar conoídos atentos a las nuevas metáforas, 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 (1993, p. 37).

La política rortiana está marcada por rasgos fuertemente *anti-metafísicos* y *antirrepresentacionalistas*[101], 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 para la redescripción. 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 afirma Rorty: siempre necesitaremos de nuevas metáforas, de nuevos espacios lógicos y, por tal razón, nunca habrá un reposo final para la filosofía (1993, pp. 37-38).

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* (1995, p. 564) 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 de 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:

100 Así dice: "imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida" (Wittgenstein, 1988, p. 31, §19).

101 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.

> 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 graciosos (1995, p. 564)[102].

Para Rorty, este *éxito artístico* de la metáfora hace que remodelemos el tejido de nuestras creencias y deseos. Lo que provoca lo nuevo es el hecho de que las metáforas estándesprovistas de significado y fuera del espacio lógico de las razones. Son como ruidos extraños que se levantan desde la oscuridad, y que poco a poco empiezan 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 Davidson: "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" (1995, p. 566). 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 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 diagramas inusuales (1991, p. 38).

102 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 adoptado por la comunidad lingüística e incorporado 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 lo son (Rorty, 2009, pp. 182-183).

En la medida que las metáforas son saboreadas por una determinada comunidad lingüística, se empieza el proceso de *literalización*, que según Davidson hace que las metáforas vivas se tornen *metáforas muertas* y pasen a hacer parte del juego de lenguaje (1995, p. 579). Por ejemplo, cuando se le ocurrió a un poeta decir que alguien "está echando llamas", ciertamente llevó muchos años para que la comunidad lingüística empezara a utilizar esta metáfora para decir que ese alguien está enfadado. No sabemos qué entendían las personas cuando oyeron por primera vez al 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 hubiera besado durante una conversación sin motivo. 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. Solo a través del autosacrifício es que la metáfora puede contribuir con la creación de nuevos mundos (Rorty, 1993, p. 37).

Las metáforas son los ruidos poco conocidos, que después de muchas repeticiones nos cambian a nosotros y a nuestras pautas de acción. Como afirma el filósofo de la política cultural, las metáforas son instrumentos indispensables para el progreso moral e intelectual (Rorty, 1996, p. 236). Por tal razón, los filósofos pueden llegar a ser políticamente útiles solo en la medida que su quehacer filosófico se aproxime a la poesía (Rorty, 1993 p. 44)[103], 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 cómo las obras de Castro Alves (el poeta de los esclavos) nos ayudan a redescribir nuestros léxicos últimos manchados por el racismo, cuando nos muestra en su obra *O navio negreiro* el sufrimiento de los esclavos africanos, víctimas de la crueldad de los colonizadores en el Brasil.

El filósofo de la cultura poetizada está siempre a 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. Solo superaremos el desafío de los conflictos relacionados con el género con el surgimiento de nuevas metáforas revolucionarias. En este caso, el filósofo

103 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 (Rorty, 2005a, p. 66).

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 especie" (1991, p. 40)[104].

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 redescribir continuamente sus redes de creencias, para que se pueda identificar y superar los rasgos de crueldad.

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 a nuestros intereses. Por tanto, solo es posible hacer filosofía latinoamericana en la medida que entendamos la filosofía como una política cultural, como género literario que se hace a partir del mundo de la vida.

Aquí nos aproximamos a la tesis de Guillermo Hoyos, quien 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 necesarios (Hoyos, 1998 p. 79). 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.

---

104 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 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" (Rorty, 1991, p. 72).

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 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 sociedad (Lechner, 2002, p. 12).

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 social (Lechner, 2002, p. 7)[105]. Ahora bien, con la expresión *política cultural* nos referimos al proyecto filosófico de dar voz a las creencias, deseos, miedos y esperanzas de los latinoamericanos por medio de 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 representan la esencia humana[106]. En nuestra sociedad pos-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 a la mujer de los actos de crueldad. Ésta es una alternativa política para la liberación de la mujer latinoamericana, que puede tener grandes resultados frente a cualquier realidad de opresión.

105 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" (2002, p. 43).

106 Enrique Dussel está de acuerdo con Rorty en que no debemos aceptar las descripciones de una comunidad lingüística como si fueran una copia del mundo real y que, por tanto, definan 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" (Dussel, 1993, p. 189).

Referencias

Araújo, M. (1989). *A filosofia na crise da modernidade*. São Paulo: Loyola.

Araújo, M. (2006). *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. São Paulo: Loyola.

Araújo, M. (2013). Neo-pragmatismo de Richard Rorty x Teoria da Ação comunicativa de Jürgen Habermas. *Veritas. Revista Quadrimestral de Filosofia da PUCRS*. 58(1), 37-60.

Armijos, G. (1994). Rorty: entre o analítico e o edificante. *Revista Reflexão*, 59, 98-118.

Becka, M. (2010). *Interculturalidade no pensamento de Raúl Fornet-Betancourt*. São Leopoldo-RS: Nova Harmonia.

Beuchot, M. (1998). *Sobre el realismo y la verdad en el camino de la analogicidad*. México: Universidad Pontificia de México.

Calder, G. (2005). *Rorty y la redescripción*. Madrid: Alianza.

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

Cavasin, H. (1994). *Richard Rorty: Da epistemologia à ironia: a trajetória de um liberal* (tesis doctoral no publicada). Universidade Estadual de Campinas, Campinas - São Paulo, Brasil.

Cepeda, M. (1999). Con Rorty contra Rorty hacia una ética postliberal: en torno al tema: liberalismo y solidaridad. *Ideas y Valores*, 109, 41-51.

Cirne, J. (2008). *Linguagem, contexto e razão: Richard Rorty e a virada lingüística* (tesis de maestría no publicada). Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil. Recuperado de http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-24112009-144958/pt-br.php

Davidson, D. (1990). De la idea misma de un esquema conceptual. *De la verdad y de la interpretación: fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje.* (pp. 189-203). Barcelona: Gedisa.

Davidson, D. (1995). Lo que significan las metáforas. En L. Valdés (ed.). *La búsqueda del significado: lecturas de filosofía del lenguaje* (pp. 564-582). Madrid: Tecnos.

Davidson, D. (2003). *Subjetivo, Intersubjetivo, Objetivo*. Madrid: Cátedra.

De Castro, S. (2009). Sem limites – a imaginação antes da razão. *Redescrições*. Recuperado de http://www.gtpragmatismo.com.br/redescricoes/redescricoes/memoria/castro.pdf

De Vallescar, D. (2001). Coordenadas de la interculturalidad. *Diálogo filosófico*, 51, 386-410.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1999). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.

Descartes, R. (2005). *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Madrid: Tecnos.

Duica, W. (1990). Subjetivo, objetivo, intersubjetivo y la comprensión metodológica de la ciencia. En F. Emilce y W. Duica (eds.) *Intersubjetividad: ensayos sobre autoconciencia, sujeto y acción.* (pp.157-199). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Dussel, E. (1993). *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación: con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*. Guadalajara - México: Universidad de Guadalajara.

Emilce, F. (2009). Un retorno a la subjetividad. En F. Emilce y W. Duica (eds.) *Intersubjetividad: ensayos sobre autoconciencia, sujeto y acción.* (pp. 93-126). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Ferro, J. (2004). *Nietzsche y el retorno a la metáfora*. Barranquilla: Uninorte.

Ferry, J. (2007). *Filosofia da comunicação*. São Paulo: Paulus.

Filgueiras, J. (2008). El Kant de Rorty, o la mayoría de edad de la epistemología. *Ideas y Valores*, 138, 93-117.

Fornet-Betancourt, R. (1989). La pregunta por la "filosofía latinoamericana" como problema filosófico. *Revista Diálogo filosófico*, 13, 52-71.

Fornet-Betancourt, R. (1992). *Estudios de filosofía latinoamericana.* México: UNAM.

Fornet-Betancourt, R. (1997). Introducción: Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas. *Revista de filosofía*, 30 (90), 365-382.

Fornet-Betancourt, R. (2001). *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.

Fornet-Betancourt, R. (2003). Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural. En *Brocar: Cuadernos de investigación histórica,* 27, 261-273. Recuperado de http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2240563

Fornet-Betancourt, R. (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual.* Madrid: Trotta.

Fornet-Betancourt, R. (2006). Interculturalidad o barbarie: 11 tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad. *Comunicación*, 4, 27-49.

Freire, P. (2006). *Extensão ou comunicação?* São Paulo: Paz e Terra.

Ghiraldelli, P. (1999). *Richard Rorty: A filosofia do novo mundo em busca de mundos novos.* Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.

Ghiraldelli, P. (2001). Rorty, Nietzsche e a democracia. *Utopía y Praxis Latinoamericana: Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social,* 13, 120-124.

Ghiraldelli, P. (2002). Richard Rorty: da filosofia da linguagem à filosofia política democrática. *Utopía y Praxis Latinoamericana,*16, 9-28.

Ghiraldelli, P. (2005, abril-junio). Neopragmatismo e Verdade: Rorty em conversação com Habermas. *Utopía y Praxis Latinoamericana: Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social,* 29, 67-78.

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

Habermas, J. (2004). *Pensamento pós-metafísico: ensaios filosóficos*. São Paulo: Almeida, Coleção Estudium.

Habermas, J. (2004). *Verdade e justificação: ensaios filosóficos.* São Paulo: Loyola, Coleção Humanística.

Habermas, J. (2007). El giro pragmático de Richard Rorty. En R. Rorty y J. Habermas. *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?* Buenos Aires: Amorrortu.

Habermas, J. (2008). El filósofo y formador del lenguaje. *Ideas y Valores,* 138, 5-16.

Heidegger, M. (1960). *¿Qué es eso de la filosofía?* Buenos Aires: Sur.

Heidegger, M. (2000). *Nietzsche II.* Barcelona: Destino.

Hoyos, G. (1998). Filosofía latinoamericana significa uso ético de la razón práctica. *Isegoría*, 19, 79-96.

Hoyos, G. (1999). Medio siglo de filosofía moderna en Colombia: reflexiones de un participante. *Revista de Estudios Sociales*, 3, 1-17. Recuperado de http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81511264004

Hoyos, G. (2009). Autoconciencia y autoconocimiento. En F. Emilce y W. Duica (eds.) *Intersubjetividad: ensayos sobre autoconciencia, sujeto y acción.* (pp. 45-90). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Ingenieros, J. (1960). *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía*. Buenos Aires: Losada.

James, W. (2000). *Pragmatismo: Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*. Madrid: Alianza.

Kalpokas, D. (1999). ¿Superación de la epistemología o final de la filosofía? La crisis de la filosofía en Richard Rorty. *Revista de Filosofía*, 22, 255-285.

Kenny, A. (2000). *La metafísica de la mente: filosofía, psicología, lingüística*. Barcelona: Paidós.

Lechner. N. (2002). *Las sombras del mañana: la dimensión subjetiva de la política.* Santiago de Chile: LOM.

Mendieta, E. (2005). Introducción: Hacia una política post-filosófica. En R. Rorty. *Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía.* Madrid: Trotta.

Mendieta, E (2008). Elogio a la herejía: el ateísmo radical de Rorty. *Ideas y Valores,* 138, 17-28.

Mílovic, M. (2002). *Filosofia da Comunicação.* Brasília: Plano.

Morán, L. (2006). De la teoría de la complejidad a la filosofía intercultural: hacia un nuevo saber". *Revista de Filosofía*, 52, 65-79.

Muniz, F. (2007). *A concepção da contingência em Richard Rorty* (tesis de maestría no publicada). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil. Recuperado de http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/0511065_07_pretextual.pdf

Nietzsche, F. (2007). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.

Palacio, M. (2008). La paradoja de lo público en Richard Rorty. *Ideas y Valores*, 138, 120-132.

Parra, N. (2010). Rorty y la paradójica relación entre estética y política. *Revista de Estudios Sociales,* 35, 78-87.

Pérez, M. (2006). Mente y relevancia. *Universitas Psychologica*, 5(2), 385-396.

Pérez-Wicht, P. (2004). Comprender al otro es crear un espacio compartido: caridad, empatía y triangulación. *Ideas y Valores,* 125, 117-133.

Picotti, D. (1990). *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas: el pensar, la historia, el lenguaje*. Buenos Aires: RundiNuskín.

Putnam, H. (1999). *El pragmatismo: un debate abierto.* Barcelona: Gedisa.

Rorty, R. (1979). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.

Rorty, R. (1993). *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos: Escritos filosóficos 2*. Barcelona: Paidós.

Rorty, R. (1996). *Objetividad, relativismo y verdad: Escritos filosóficos I.* Barcelona: Paidós.

Rorty, R. (1998). *El giro lingüístico*. Barcelona: Paidós.

Rorty, R. (2000a). *Verdad y progreso: Escritos filosóficos 3.* Barcelona: Paidós.

Rorty, R. (2000b). *El pragmatismo, una versión: antiautoritarismo en epistemología y ética.* Barcelona: Ariel.

Rorty, R. (2005a). *Cuidar la libertad: Entrevistas sobre política y filosofía.* Madrid: Trotta.

Rorty, R. (2005b). *Pragmatismo e política*. São Paulo: Martins.

Rorty, R. (2007). Universalidad y verdad. En R. Rorty y J. Habermas. *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?* Buenos Aires: Amorrortu.

Rorty, R. (2009). *Filosofia como política cultural*. São Paulo: Martins Fontes.

Rorty, R. (2010). *Uma ética laica.* São Paulo: Martins Fontes.

Rorty, R. y Ghiraldelli, P. (2006). *Ensaios pragmatistas: sobre subjetividade e verdade*. Rio de Janeiro: DP&A.

Rueda, A. (2006). 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. *Universitas Philosophica*, 23(46), 129-139.

Santamaría, F. (2009). *Hacer mundos: El nombrar y la significatividad. Una investigación desde la filosofía analítica.* Bogotá: Universidad Santo Tomás.

Sellars, W. (2008). *Empirismo e filosofia da mente.* Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.

Skof, L. (2008). Thinking between cultures: Pragmatism, Rorty and intercultural philosophy. *Ideas y Valores,* 138, 41-71.

Suárez, J. (2005). *Richard Rorty: el neopragmatismo norteamericano.* Medellín: Universidad de Antioquia.

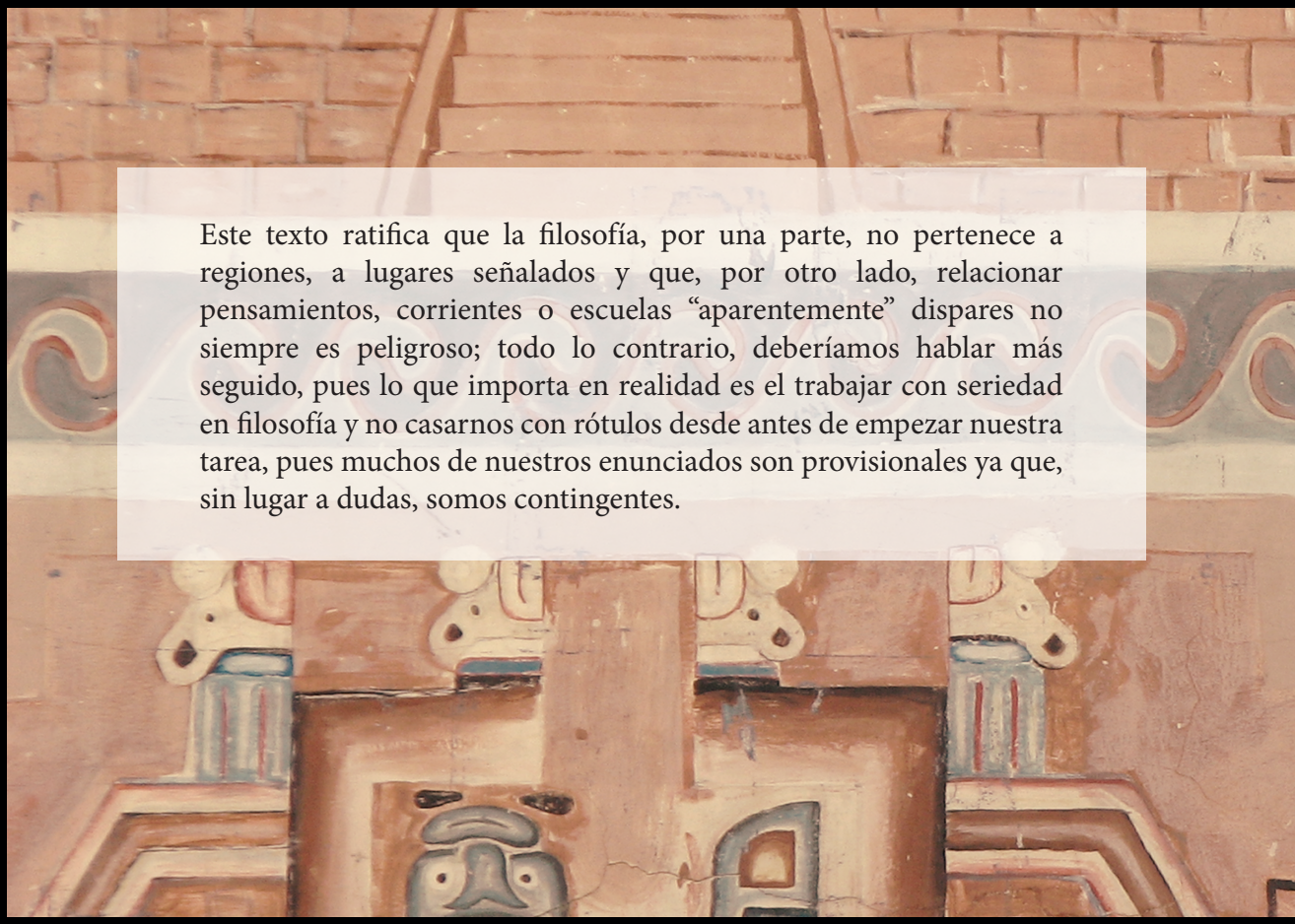
Tesser, G. (1999). A epistemologia pragmatista de Richard Rorty. *Ágora*, 6(2), 131-159.

Vaz, N. (2009). *Teoria da cultura de Darcy Ribeiro e a filosofia intercultural.* São Leopoldo –RS: Nova Harmonia.

Wittgenstein, L. (1987). *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*. Madrid: Alianza.

Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.

Esta obra se editó en Ediciones USTA,
Departamento de Publicaciones de la Universidad Santo Tomás, y se imprimió en los talleres de Panamericana Formas e Impresos en papel propalcote de 200 gramos para carátula y papel offset beige de 75 gramos para internas. Para esta obra, se usó la tipografía Minion Pro.
Impreso por Panamericana Formas e Impresos.



Este texto ratifica que la filosofía, por una parte, no pertenece a regiones, a lugares señalados y que, por otro lado, relacionar pensamientos, corrientes o escuelas "aparentemente" dispares no siempre es peligroso; todo lo contrario, deberíamos hablar más seguido, pues lo que importa en realidad es el trabajar con seriedad en filosofía y no casarnos con rótulos desde antes de empezar nuestra tarea, pues muchos de nuestros enunciados son provisionales ya que, sin lugar a dudas, somos contingentes.

UNIVERSIDAD SANTO TOMAS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA