

Lo político entre pragmatismo y deconstrucción: de Rorty a Derrida

Rogelio Del Prado Flores

“Todo lo que es sólido se disuelve en el aire.”
Carlos Marx

Nuestro trabajo consiste en la recuperación de un fructífero debate entre deconstruccionistas y pragmatistas, encabezados principalmente por Richard Rorty (Nueva York, 1931-2007) y Jacques Derrida (Argelia, 1930-París, 2004), que en las últimas décadas ha tomado gran realce. A pesar de que Rorty se formó en sus inicios como pensador dentro de la corriente analítica, ha estado atento, como pocos dentro de esta escuela, a la producción filosófica de la corriente que ellos mismos llaman “filosofía continental”.

Derrida y Rorty coinciden en criticar los supuestos de la metafísica de la presencia, sobre todo, la dicotomía entre apariencia y realidad. Por otro lado, ellos también coinciden en condenar enérgicamente al nazismo, al *apartheid*, al Holocausto, y a la serie de acontecimientos racistas y genocidas de nuestro siglo que aquí conjuntamos bajo la categoría de “estados de excepción”. Pero las diferencias entre ambos, respecto al sentido y origen de estas contundentes manifestaciones, son muy grandes.

La postura reformista de Rorty consiste en que las instituciones democráticas deben ser revisadas sin ser destruidas ni transformadas radicalmente, sobre la base de que dichas instituciones son la única opción viable que conocemos y que tenemos a la mano. Rorty desestima los esfuerzos críticos de sus oponentes que indagan en la tradición metafísica las raíces de la violencia contra el “otro hombre”.¹ Desde nuestra lectura, Rorty guarda una postura conservadora; de tal suerte que los actos de exclusión, generalmente los considera como excepciones al orden democrático.

Sin embargo, al pragmatismo, contraponemos la postura crítica de la deconstrucción que mantiene en tensión el reexamen de la tradición metafísica de la presencia junto al análisis crítico de “universo concentracionario”, en tanto fenómeno político inherente a la propia modernidad. Se trata, entonces, desde esta perspectiva, de

¹ Levinas lleva el análisis de la violencia hacia el otro hombre hacia los orígenes de la filosofía griega para demostrar que en la ontología hay una reducción epistémica de la alteridad del otro. Cf. Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Editorial Sígueme, Salamanca, 1997, pp. 76ss.

desconstruir el discurso clásico de lo político, a partir de tomar el universo concentracionario como modelo teórico para pensar la violencia implícita en este discurso.

Ahora bien, es importante aclarar que no se trata aquí de replantearnos el viejo dilema entre reforma o revolución. Antes bien, nuestra perspectiva apuesta por el reexamen del vocabulario de la política, no sin dejar de reconocer que el pragmatismo nos ofrece elementos teóricos valiosos hacia una transformación de la cultura democrática.

Nuestro ensayo está dividido en tres secciones. En la primera sección abordamos de manera muy sucinta las tesis generales de lo que es el pragmatismo de Rorty. En la segunda sección abordamos la relación entre el pragmatismo de Rorty con la política liberal. En esa sección se destaca el análisis sobre la distinción público/privado y la interpretación rortiana sobre el consenso. En la tercera sección describimos nuestra tesis. Señalamos que el pensamiento de Jacques Derrida nos permite advertir los juegos de poder que encierran las prácticas e instituciones democráticas. No tratamos de quedarnos paralizados en una revisión crítica sobre el logocentrismo condesado sobre todo en la modernidad, ni vemos oportuno estacionarnos en torno a la dinámica conceptual del liberalismo político. Tratamos, en cambio, de pensar en la necesidad de una “comunidad de debate” (Martínez de la Escalera), es decir, deseamos aportar elementos para la construcción de escenarios interdisciplinarios contingentes. De esta manera, pretendemos incrementar la base común de acuerdos para el debate a favor de una cultura democrática plural. Pero, vayamos por partes.

1. Pragmatismo y redescipción

Richard Rorty considera que el pragmatismo consiste en buena parte en abandonar las distintas clases de teorías en torno al problema del conocimiento, y en rechazar la posibilidad de que haya referentes anteriores al lenguaje. Afirmar que hay referentes independientes al lenguaje implica suponer que el lenguaje está en su mejor condición cuando es perfectamente transparente a la realidad (idéntico a su objeto).² De acuerdo a Rorty, la epistemología tradicional, aquella que entiende el conocimiento como correspondencia, supone que la mente es capaz de conocer la naturaleza intrínseca de la realidad sobre la base de que el “mundo está ahí a fuera”, o de que hay “hechos” que

² Cf. Richard Rorty, *Essays on Heidegger and others*, Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom, 1991b. p. En la traducción al español, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, traducción de Jorge Vigil Rubio, Paidós, Barcelona 1993, p. 184

sucedan con independencia del sujeto.³ Sobre esta base, el conocimiento consiste en la correcta adecuación de la mente con el objeto⁴. Es muy conocida la imagen que Rorty utiliza para describir al filósofo convencido de que su principal labor es limpiar el espejo (la mente) para que refleje lo más limpiamente posible a la realidad.⁵

En cambio, el pragmatismo no se empeña en ofrecer ninguna nueva teoría del conocimiento que desplace a la decimonónica teoría de la correspondencia,⁶ se contenta con dejar de lado las discusiones en torno a la distinción metafísica entre apariencia/realidad (incluyendo la polémica entre representacionalismo y antirrepresentacionalismo). De esta forma, Rorty no cree que haya algo privilegiado llamado “teoría” que nos revela la naturaleza intrínseca de la realidad. Él supone que en el transcurso de la historia conocida no ha habido argumentación válida o suficiente por la que podamos privilegiar algún tipo de representación teórica.⁷ En este sentido, todos los esfuerzos teóricos por fundamentar el valor de conocimiento “objetivo” recaen en la circularidad.

³ Por ejemplo, según Bernard Williams, normalmente los antirrepresentacionistas (está pensando en el segundo Wittgenstein, de quien Rorty es un seguidor) no piensan que detrás del enunciado verdadero *S* haya un fragmento de realidad no lingüística configurado por el enunciado denominado “el hecho de que *S*” –un conjunto de relaciones entre objetos que valen independientemente del lenguaje- que vuelven verdadero a “*S*”. Cf. *Moral Luck*, Cambridge University Press, 1981, pp. 162-163. En la traducción al español: “Wittgenstein y el idealismo”, en *La fortuna moral*, trd. Susana Marín, UNAM, México, 1993, p. 204. Sobre la respuesta a Williams de parte de Rorty, véase, *Objectivity, relativism, and truth, Philosophical papers. Volume 1*, Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom, 1991. En la traducción al español, *Objetividad, relativismo y verdad*, trd. Jorge Vigil Rubio, Paidós, Barcelona 1996b, p. 19-20, 24, 29

⁴ Para el pragmatista, la noción de “objetividad” proviene de la confusión entre: “1. Gran parte del mundo es como es pensemos lo que pensemos sobre éste. 2. Además del mundo, existe ahí afuera algo llamado <<la verdad sobre el mundo>>”. El pragmatista asiente de *todo corazón* a 1, pero no puede dar razón de 2. El pragmatista se contenta con decir, siempre el mismo argumento que, durante siglos y siglos las tentativas de definir que es la “correspondencia” han demostrado ser fallidas, sobre todo a la hora de explicar cómo y por qué el vocabulario último de la física acabará por ser el de la Naturaleza, aquél que, al fin y al cabo, nos permite formular oraciones que se ciñen a lo que la propia Naturaleza piensa de sí misma. Cf. Richard Rorty., 1996, pp. 35-36

⁵ Cf. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1979, p. 12. Traducción al castellano por parte Jesús Fernández Zulaica, Cátedra, Madrid, 2001, p. 20.

⁶ Una de las sospechas que tiene el pragmatismo contra la teoría de la verdad como correspondencia, es la argumentación de que varios siglos de esfuerzos no han servido para dar un sentido digno de interés a la noción de “correspondencia” (de los pensamientos o de las palabras con las cosas). Cf. *Consecuencias del pragmatismo* (1982), p. 23. Sobre la idea de que el pragmatismo no trabaja en la construcción de nuevos sistemas, véase, 1996b, p. 18. Uno de los pensadores que se oponen las ideas de Rorty es Thomas Nagel, Ver, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, p. XII. Nagel argumenta que los pragmatistas creen que nuestra incapacidad de establecer lo que valida o invalida determinada solución de un problema constituye una razón para dejar de lado el problema, en cambio, él afirma que “el que un problema sea irresoluble no significa que sea irreal”.

⁷ Cf. Richard Rorty., *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, University of Minnesota, Minneapolis, Minnesota, 1982. p. xvii. En la traducción al español: *Consecuencias del pragmatismo*, trd. José Miguel Esteban Cloquell, Tecnos, Madrid, 1996, p. 23

De acuerdo a Rorty, las descripciones que realiza el pragmático son *acontecimientos* exclusivamente intralingüísticos que no requieren la validación o la constatación de una mirada sinóptica (con otras palabras, se trata de la propuesta antiplatónica sobre la ubicuidad del lenguaje⁸). Tal aseveración se “sustenta” en lo que en palabras de Hilary Putnam se reconoce como la imposibilidad de tener el “ojo de Dios” para comprobar la objetividad de cualquier descripción.⁹ Bajo esta lógica, no hay razón por la que el pragmático pueda privilegiar algún tipo de representación sobre cualquier otra, ni siquiera las que se efectúan en el campo de la ciencia.¹⁰ Todo lo que buscaría el pragmático es la coherencia de sus descripciones a favor de una creciente utilidad.¹¹

1.2 Pragmatismo y liberalismo político

⁸ El pragmatismo de Rorty suma las aportaciones de los “últimos filósofos analíticos” (en palabras de él): Wittgenstein, Sellars, Quine y Davidson, con el “filosofar continental” para defender la ubicuidad del lenguaje: la ubicuidad del lenguaje tiene que ver con el fracaso de todos los variopintos candidatos al puesto de “puntos de partida naturales” del pensamiento, anteriores e independientes de las maneras de hablar. Cf. Richard Rorty, 1982, pp. xix-xx. En la traducción de 1996, pp. 26-29. Sobre las acusaciones contra el pragmatismo de asemejarse, o suponer, una metafísica *cuasi*-idealista, y sobre la defensa que Rorty hace contra dichas acusaciones, véase, (1996), p. 38; 1996b, p. 19. Sobre el caso de la “filosofía continental”, véase el ensayo de Jacques Derrida: “Signature, événement, contexte”, en, *Marges de la philosophie*, Les Editions de Minuit, Paris, 1972, p. 376. En la traducción al español, en Cátedra, trd. Carmen González Marín, Madrid 1998, p. 357

⁹ Cf. Hilary Putnam, *Representación y realidad. Un balance crítico del funcionalismo*, Editorial Gedisa, traducción de Gabriela Ventureira, Barcelona, 2000, p. 168. En este sentido, Rorty piensa que, siguiendo a Davidson, ninguna ciencia puede ofrecernos un anclaje en los cielos, algo que pueda elevarnos desde nuestras creencias hasta un punto de vista objetivo. Cf. (1996b), p. 25, 32. *Versus* Nagel, (1996b), p. 29. Sobre las coincidencias entre Rorty y Putnam sobre la opción de librarse de la idea de una “visión desde ninguna parte – la idea de un tipo de conocer que nada tiene que ver con el actuar, los valores o los intereses-”, véase, Rorty 1998, p. 45. En la traducción al español en editorial Paidós, Barcelona, 2000, p.65

¹⁰ Los defensores de la objetividad del conocimiento científico alegan que la ciencia es *operativa*, es decir, *logra resultados*: nos permite curar enfermedades, borrar del mapa ciudades, y cosas por el estilo. La postura realista se preguntan: ¿cómo sería esto posible, si ciertos enunciados científicos no corresponden al modo de ser de las cosas en sí mismas? El pragmatista responde ¿qué otras especificaciones de la relación de correspondencia pueden darse para que este explicación tenga más valor que el recurso a la *virtus dormitiva* (a la que el doctor Molière apelaba para explicar por qué el opio provocaba el sueño)? Cf. (1996), p. 33. Sobre la propuesta pragmática de sustituir a la ciencia, pero sobre todo a la cultura “científica”, positivista, por algo *mejor*, véase, (1996), p. 51. Sobre la equiparación pragmática de la ciencia física con otras disciplinas como la astrología o la crítica literaria, véase, (1996b), p. 24. Sobre la propuesta pragmática de reinterpretar la objetividad como intersubjetividad, o como solidaridad, véase, (1996b), p. 30.

¹¹ Desde el ensayo número I de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979), y hasta *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3* (1998), Rorty se ha apoyado de los argumentos de Donald Davidson para buscar el holismo y la coherencia en el discurso, en vez de buscar oraciones que correspondan a algo. Cf. (1996), p. 25. Sobre el caso de la utilidad, Rorty distingue la utilidad de una cierta descripción para hacerle frente al entorno, de la intención de explicar esta utilidad por referencia a nociones representacionistas. Cf. 1996b, p. 21. “For pragmatist, the question should always be <<What use is it?>> rather than <<Is it real?>> Criticism of other philosophers’ distinctions and problematics should charge relative inutility rather than <<meaninglessness>> or <<illusion>> or <<incoherence>>.” Richard Rorty, 1998, p. 45. En trd. al español, 2000, p. 66.

Rorty cree que el pragmatismo permite establecer un puente entre el antirrepresentacionalismo y el liberalismo político.¹² Este puente, que también puede considerarse como una yuxtaposición, se combina con la utopía rortiana de una comunidad contingente y postfilosófica. La hipótesis consiste en suponer que una comunidad despreocupada de las cuestiones teóricas del conocimiento viviría alejada de los temores que infunde el vivir sin la verdad. Esta comunidad promovería abiertamente que hombres y mujeres se reconozcan abandonados a sí mismos, como seres meramente finitos, sin ningún vínculo con el más allá. Esta utopía trata de sugerir una comunidad que continúe con las mismas esperanzas sociales que impulsaron a la Ilustración, pero, con la salvedad de que se excluya el léxico racionalista de la organización social y política.

¿Cómo funciona una comunidad contingente? Esta no es una cuestión que tenga que ver con el origen o la fundación de una sociedad. Rorty es un liberal, pero no deduce, o fundamenta el pragmatismo a partir de las premisas del contractualismo clásico. Lo que sí hace es asumir algunos supuestos teóricos de la teoría liberal. Sobre todo, recoge la concepción en torno al individualismo metodológico. Esto es, Rorty acepta la tesis marxista que sostiene que las relaciones humanas son el resultado de las estructuras sociales y económicas. Pero no cree que el individuo esté absolutamente sumergido en ellas de tal forma que no tenga el tiempo y las habilidades suficientes para la autocreación. Si nuestra interpretación es correcta, habría entonces que incluir dentro de la pregunta que interroga por el funcionamiento de una comunidad contingente, la cuestión en torno a la relación entre el individuo y la estabilidad o continuidad de una comunidad liberal a través del tiempo: ¿Qué papel le atribuye Rorty al individuo en el funcionamiento de una comunidad contingente? En principio, para que una comunidad contingente funcione debería estar conformada por individuos autónomos, suficientemente ironistas, que se dieran a la tarea de auto-inventarse. Es decir, Rorty cree que el ironista se da a sí mismo las palabras, las metáforas, con las que se inventa. De tras de esta última concepción está, como se puede apreciar, la clásica distinción entre lo público y lo privado.

Para Rorty, la cultura ilustrada simplemente comporta la distinción público/privado. De acuerdo a Rorty, la Ilustración está “preñada” del gen de tal distinción. Esta distinción es valiosa, porque permite cuidar la libertad liberal, al tiempo que separa del ámbito público las creencias personales sobre el sentido y fin de la vida.

¹² Cf. Richard Rorty, 1991, p. 2. En la traducción al español de 1996b, p. 16.

En este sentido, es importante aclarar que para Rorty la comunidad y el individuo comparten un mismo aspecto dentro del pragmatismo. Ambos son encarnaciones de léxicos. De léxicos que se puede distinguir dependiendo de su utilidad: uno privado para la auto-invencción de las personas y otro público para resolver conflictos sociales. De esta forma, el proyecto de Rorty consiste sencillamente en reclasificar, reordenar, la pluralidad de proyectos ilustrados desde la distinción de léxicos. El resultado de este reordenamiento produce la división de dos grandes ideales regulativos: el anhelo de libertad (como deseo de autoperfección a través de un léxico privado), y el deseo de justicia social (con la ayuda del léxico público).

La propuesta principal de Rorty consiste en hacerles justicia a ambos proyectos ilustrados: “Propongo no elegir entre ellos, sino, más bien, darles la misma importancia y utilizarlos para diferentes propósitos.”¹³

Por lo tanto, la distinción público/privado es útil para mantener vivos tanto el anhelo de libertad como el deseo de justicia. El compromiso con la democracia liberal implica cultivar tal distinción. Para Rorty, la fundamental tarea del Estado democrático consiste en dejar en libertad a los ciudadanos –mientras que no dispongan de los recursos materiales que en principio les corresponde a los más desprotegidos de la sociedad-, y en propiciar condiciones de justicia social.

Ahora bien, un rasgo central de la utopía rortiana consiste en abandonar el proyecto platónico de conjuntar a través de la teoría el deseo de perfección personal con el deseo de acabar con las injusticias. Según Rorty, el error de los filósofos adscritos al canon Platón-Kant es que ceden con facilidad a la tentación de lograr una síntesis entre perfección privada y justicia, la tentación de elaborar una teoría que unifique y englobe reclamos en principio inconmensurables.¹⁴ De acuerdo a Rorty, cualquier tipo de teoría es incapaz de reunir en una misma perspectiva –con la ayuda de un metaléxico- el deseo de creación de sí mismo con la justicia.¹⁵ Según Rorty, la teoría no es algo realmente viable y

¹³ Cf. Richard Rorty, 1989, p. xiv. En la traducción de 1991, p. 16

¹⁴ Esta forma de vincular al platonismo y a la tradición kantiana forma parte de la estrategia rortiana. Tal como él concibe al pragmatismo, éste consistirá de deslindarse de estas dos tradiciones. Puede verse su ensayo autobiográfico, Richard Rorty., “Trotsky and the Wild Orchids”, in. *Philosophy and social hope*. Penguin Books, To the University of Virginia. 1999. pp. 3-20. Hay dos traducciones al español, en la traducción de Ángela Ackermann, en Gedisa, Barcelona, 2002, pp. 135-156. Y en editorial Paidós, traducción de Rafael del Águila, 1998, pp. 27-47

¹⁵ Rorty afirma, “hay una tendencia a concebir el esfuerzo poético como algo compatible con la actividad de participación en el discurso público. Yo no creo que son compatibles (...) Cuando gente como Nietzsche, Kierkegaard y Derrida desarrolla imágenes de uno mismo y vocabularios privados, no está claro cómo esto impactará, si es que lo hace, en el discurso público. Pero a lo largo de los siglos, resulta que tiene cierto impacto.” Richard Rorty, 2005, pp. 70-1

digno de tomarse en serio a favor de la política liberal. Como afirma Thomas McCarthy, a Rorty nunca le ha impresionado mucho la teoría social.¹⁶ En este sentido, Beuchot sostiene que Rorty llega a una búsqueda tan anti-teórica de la política liberal que raya en la anti-filosofía.¹⁷ ¿Por qué Rorty es tan adverso a la teoría? Una posible respuesta está en su perspectiva antiplatónica. Para Rorty, sería mejor si se evitase pensar a la filosofía como una disciplina que tiene una función social.¹⁸ De esta forma, Rorty sugiere que se abandone el ideal platónico de conjuntar, a través de la filosofía, lo privado con lo público: “sólo la fe infundada en un padre sustituto que, en contraste con cualquier padre real encarna el amor, el poder y la justicia por igual, podría lograr el juego de manos que se había propuesto Platón.”¹⁹ En lugar del platonismo, Rorty propone, como hemos dicho, contentarse con tratar ambos tipos de exigencias como igualmente válidas, aunque definitivamente irreconciliables. Según Rorty, el modo de autonomía que buscan historicistas creadores de sí mismos como Nietzsche y Derrida, no es una cosa viable que alguna vez pudiera encarnarse en instituciones sociales.²⁰

¿Por qué Rorty no problematiza la distinción público/privado? Según Rorty, porque el compromiso con la utopía liberal implica *privatizar* el intento nietzscheano-derridiano de autenticidad a fin de impedir caer en una perspectiva política que lleve a pensar que hay una meta política más importante que evitar el dolor innecesario.²¹ De este modo, para Rorty, lo político dentro de una cultura liberal debe entenderse sólo como un asunto de debatir ideas, en donde se asume (según nuestra lectura) el reconocimiento de que las tensiones producidas por la “arbitrariedad” del uso del lenguaje deben reducirse al máximo. Si se desea que la política liberal sea eficaz, de acuerdo a Rorty, lo que conviene es retomar la idea de un “lenguaje cotidiano” –supuestamente en grado cero de retórica-, que permita establecer un consenso práctico.²² De acuerdo a Rorty, el canon Nietzsche,

¹⁶ Cf. Thomas McCarthy, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y desconstrucción en la teoría contemporánea*, traducción de Ángel Rivero Rodríguez, Editorial Tecnos, Madrid, 1992, p. 49

¹⁷ Cf. Mauricio Beuchot, 2004, p. 149

¹⁸ Cf. Richard Rorty, 1989, p. 83. En la traducción de 1991, p. 101

¹⁹ Cf. Richard Rorty, 1999, p. En la traducción al español, 2002, p. 146. En este sentido, Según Rorty, Sartre tendría razón al denunciar la aspiración autoengañoso de Kant de alcanzar la certeza, pero se equivocaría cuando tachaba a Proust de burgués débil e inútil, caracterizándolo en comparación con lo único que realmente importaba para él, es decir, la lucha por el derrocamiento del capitalismo. Ibid.

²⁰ Cf. Richard Rorty, 1989, p. 65. En la traducción de 1991, p. 84

²¹ Cf. Richard Rorty, 1989, p. 65. En la traducción de 1991, p. 84. Más adelante se darán mayores argumentos sobre la idea de que el fin de la política liberal es evitar el dolor innecesario.

²² Más adelante se analizará la idea de consenso. Por otra parte, la idea de “grado cero de retórica” o la literalización requerida para los consensos la tomo de Ernesto Laclau. Véase, Ernesto Laclau; Chantal Mouffe., *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Ernesto Laclau, Argentina, 2004, p. 16

Heidegger y Derrida, como filósofos *públicos*, en el mejor de los casos resulta inútil y, en el peor de los casos, peligroso.²³ En torno a la desconstrucción, Rorty afirma que “la desconstrucción es marginal a la política”.²⁴ Según Rorty la gente que quiere extraer un mensaje político de Derrida produce algo profundamente banal, que no merece la pena ni preocuparse (por ejemplo, Simón Critchley y Ernesto Laclau).²⁵ En este sentido, es mejor el desorden filosófico en política. Por eso el sugerente título de su ensayo: “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”.²⁶

El desorden filosófico en política consiste en sustituir las viejas categorías marxistas, como “Capitalismo” y la “nueva clase trabajadora”, por las nociones de “egoísmo”, “codicia” y “odio”. De acuerdo a Rorty, con estas categorías los filósofos dejarán de pensar que tienen especiales dotes para resolver el problema de la injusticia. Se trata entonces de que en una comunidad contingente y postfilosófica el lenguaje del filósofo sea similar al lenguaje que utiliza el vulgo.²⁷

Lo que ahora haremos para finalizar con esta sección, será argumentar -siguiendo a Mouffe y Laclau- que la articulación rortiana entre consenso y liberalismo político presupone una concepción contraria al proyecto de una democracia plural. Rorty supone que la política no necesita más que del consenso superpuesto de Rawls. El problema con la interpretación rortiana del consenso es que el espacio que le otorga para la discusión, para la polémica, paradójicamente es demasiado estrecho, lo que provoca la eliminación real del debate. De acuerdo a Rorty, el contexto de discusión de lo político, el debate de las ideas, no puede trascender los valores morales vigentes de una sociedad democrática rica del Atlántico Norte. Son estos valores los que condicionan el espectro del debate y resolución de conflictos. De este modo, la única justificación que cabe es la circular. De este modo, la posición política del pragmatismo requiere, o supone, una nivelación o una homologación de las expectativas políticas de los ciudadanos pertenecientes a la cultura liberal. De tal forma que los intereses privados de los ciudadanos no distorsionen el espectro de la política democrática, “convencionalmente aceptada”. El ideal liberal de una

²³ Cf. Richard Rorty, 1989, p. 68. En la traducción de 1991, p. 86

²⁴ Cf. Richard Rorty, “Notas sobre desconstrucción y pragmatismo”, en, Chantal Mouffe (comp), *Desconstrucción y pragmatismo*, 1998, p. 94.

²⁵ Cf. Richard Rorty, 2005, p. 71. Al respecto, haciendo alusión a Simon Critchley, Rorty escribe: “Desembarazarse del falogocentrismo, de la metafísica y de todo eso es una admirable trabajo cultural de largo plazo, pero todavía hay una diferencia entre esos objetivos y los objetivos de relativo corto plazo llevado a cabo a través de la deliberación y de la decisión política.” Cf. Chantal Mouffe (comp), 1998, p. 94

²⁶ El ensayo “La prioridad de la democracia sobre la filosofía” de Rorty, se encuentra en, 1991, p. 175. En la traducción al español, en, 1996b, p. 239

²⁷ Cf. Richard Rorty, 1998, p. En la traducción de 2000, p. 285-6

sociedad bien ordenada (el imperativo trascendental de paz kantiano presente en la determinación última de la política liberal) desde la perspectiva de Rorty, sólo puede cumplirse desde el supuesto de que el consenso superpuesto requiere de un lenguaje político cotidiano, en grado cero de retórica, libre de reinterpretaciones hiperpolitizadas (entendemos por hiperpolitización del lenguaje, siguiendo a Derrida, el reexamen de las categorías clásicas de la política, detectando sus vínculos con la metafísica).

Ahora bien, la idea de consenso, tal como Rorty la entiende, está confinada o diseñada, en última instancia, para ironistas liberales. Si estamos en lo correcto, podemos establecer que la función de lo político que subyace al método del consenso de Rorty, es la de la exclusión del adversario: la voluntad pragmática de excluir al otro. Es decir, la función de lo político inherente al consenso de Rorty es la de abandonar la perspectiva crítica de filósofos opositores a la democracia liberal. Rorty quiere dejarnos sin voz. Con Rorty *nos* quedamos sin palabras. Lo vamos a demostrar.

El propio Rorty está consciente de su visión restringida.²⁸ Defiende su postura pragmática de excluir al adversario del debate en torno a la política liberal, aludiendo al principio de tolerancia. Según Rorty el espíritu de tolerancia *dictaría*, en principio, que los demócratas liberales *deberían* sentarse a discutir con sus adversarios políticos sobre diversos temas de alta relevancia, por ejemplo: cómo concebir una buena vida, o cómo concebir una sociedad justa.²⁹ Rorty encuentra dos formas para salir adelante de este problema. En primero lugar, Rorty recurre a una posición contingente en torno al lenguaje, que le permite desechar la idea de que es apropiado un único vocabulario moral y un único conjunto de creencias morales para toda comunidad y lugar, por lo que los temas presuntamente relevantes par la política y la moral que proponen los críticos –por ejemplo, kantianos, platónicos y marxistas–, no son más necesarios o apropiados que los temas que propone un clérigo con formación medieval. Rorty sostiene que si en el momento clave de la formación histórica de las instituciones democráticas se excluyeron temas concernientes a la teología medieval sin “ningún cargo de conciencia religiosa”, de igual forma, actualmente se deberían excluir del debate político a las cuestiones planteadas por la “filósofos esencialistas”, y esto debe entenderse, simplemente, como una conveniencia pragmática a favor de una comunidad democrática liberal.

En segundo lugar, Rorty utiliza el recurso al historicismo. El historicismo le permite concebir a los críticos de la democracia liberal como “fanáticos” o como “locos”. Y ello se

²⁸ Esta visión restringida es exclusiva para la política. Cf. Richard Rorty, 1991, p. 191. En la traducción al español, 1996b, pp. 260 [Nota al pie de página]

²⁹ Cf. Richard Rorty, 1991, p. 190. En la traducción al español, 1996b, pp. 260

debe, según Rorty, a que no hay posibilidades de considerar a los críticos como conciudadanos de “*nuestra* democracia institucional estadounidense”, éstos son enemigos efectivos de la cultura liberal. Son “locos”, para “nosotros”, porque rebasan “los límites fijados para nuestra salud mental”, según Rorty. De tal forma que las ideas de éstos no deben ser tomadas en serio. Y esto se debe, según Rorty, “a nuestra educación y a nuestra situación histórica”.³⁰ La lógica que sigue Rorty es que cuando se trata de tolerancia, no se puede aceptar sin más la idea de encerrar entre paréntesis nuestro conocimiento de la historia reciente. Y la historia reciente, según argumenta Rorty, nos ha demostrado que con personas como, Nietzsche, o san Ignacio de Loyola, no se va a llegar a ninguna parte.³¹

Ahora bien, con este tipo de argumentos, parece que Rorty está muy cerca de defender una “religión civil”.³² Rorty tiene razón en que un pragmatismo como el que defiende, no encuentra suficiente espacio discursivo para tejer un diálogo, de tal forma que desde la perspectiva rortiana es imposible el debate sobre temas políticos con adversarios radicales. El espacio discursivo plural puede darse si se es congruente con la la redescipción. Sólo así es posible modificar el rígido espacio discursivo que Rorty le asigna al consenso traslapado de Rawls. Rorty argumenta que, “tras numerosas tentativas de intercambio de opiniones políticas nos han convencido de que no vamos a llegar a ninguna parte con los locos.” Sin embargo, lo positivo de la redescipción es la apertura al espacio discursivo que ofrece para el debate. La redescipción no se empecina en construir nuevas relaciones teóricas oponiendo argumentos, en cambio, busca la construcción de nuevos contextos interdisciplinarios; si las clásicas categorías se han convertido en un obstáculo para el diálogo, la redescipción logra que éstas no encuentren eco, o hace que tengan “mal aspecto”.³³ En este sentido, no importa cuán desagradable o

³⁰ Cf. Richard Rorty, 1991, p. 187. En la traducción al español, 1996b, pp. 255-6

³¹ Cf. Richard Rorty, 1991, p. 191. En la traducción al español, 1996b, pp. 260

³² El término es de Rousseau., *El contrato social*, libro 4, capítulo 8. Bajo esta lógica, podemos que considerar que lo que se enseña en las escuelas estatales en relación con los valores y virtudes del Estado viene a ser como la revelación secular de un “religión civil”. Aquí, es claro el ejemplo de la escuela, estamos ante una “religión” que no puede separarse del Estado: es el mismo credo del Estado, crucial para su reproducción y su estabilidad futura. La religión civil consiste en todo el conjunto de doctrinas políticas, narraciones históricas, figuras ejemplares, celebraciones y rituales conmemorativos mediante los cuales el Estado se inculca en las mentes de sus miembros, particularmente en la de los más jóvenes. Nosotros pensamos que a partir de la redescipción rortiana, paradójicamente, nos podemos plantear la siguiente cuestión: ¿Cómo es posible que haya para cada comunidad política más de uno de esos conjuntos, narraciones históricas y planes? Creo que la respuesta de Rorty a esta cuestión es negativa.

³³ El pragmático busca que las objeciones de sus oponentes tengan mal aspecto mediante la estrategia de redescibir el léxico en que se formulan las objeciones en contra, para que a su vez, éste también tenga mal aspecto. Cf. Richard Rorty, 1989, p. 44. En la traducción al español, 1991, p. 63.

largo haya sido la historia de los conflictos políticos, la redescrición nos ofrece la oportunidad para continuar intentándolo.

Rorty supone que las concepciones contingente del “yo” y del lenguaje plantean en su conjunto, la idea de que tal vez no exista entre dos nexos de este tipo – por ejemplo, entre un liberal demócrata y un nietzscheano- suficiente solapamiento como para que sea posible la discusión política. Pero nosotros suponemos lo contrario, es decir, creemos que es precisamente esta concepción contingente, la que permite pensar en las posibilidades de una *auténtica* democracia plural.³⁴ De este modo, como decíamos, planteamos la posibilidad de construir espacios discursivos contingentes y estratégicos para el debate político entre adversarios radicales, a partir de una concepción contingente del “yo” y del lenguaje. De tal forma que excluimos el artificio por el cual Rorty renuncia a la posibilidad de un debate auténtico para la política (visión restringida para la política). Esto es, Rorty afirma que cuando las interpretaciones filosóficas entran en conflicto, la democracia tiene prioridad sobre la filosofía, sobre el debate.³⁵ Con otras palabras, Rorty nos está diciendo junto con Kant: “piensa tan libremente como quieras pero obedece.”³⁶ En contraste, nosotros no pondremos a la democracia liberal por encima de la posibilidad contingente de un debate abierto, plural y radical. Defendemos la relevancia del quehacer de la filosofía para la política.³⁷ Consideramos que un debate real y plural puede tener aspectos performativos, de construcción del hombre-comunidad por venir (con esta afirmación se trata de defender el supuesto de que lo humano se esconde tras el lenguaje, o de decir con Sloterdijk, “venir al mundo es venir al lenguaje”³⁸). Le objetamos a Rorty que pase, de una perspectiva horizontal del pragmatismo, a la verticalidad –a la religión civil- de la defensa de la democracia liberal. De tal forma que nos preguntamos: ¿cómo es posible que haya para una comunidad política más de una narrativa histórica, más de una interpretación sobre lo que es la libertad liberal que posibilite entender lo político más allá

³⁴ A menos que se piense que los acontecimientos y circunstancias históricas son tan determinantes tanto para el individuo como para la comunidad que constituyen un núcleo solidificado e inamovible de la personalidad que en consecuencia sea en vano el ejercicio redescritivo del “yo”, lo cual implicaría una contradicción en el propio pragmatismo rortiano.

³⁵ Como hemos visto, Rorty se contenta “con el hecho de alcanzar cualquier equilibrio reflexivo que se pueda dar intersubjetivamente, dada la contingente dotación de las personas en cuestión”. Cf. Richard Rorty, 1991, p. 192. En la traducción al español, 1996b, pp. 261

³⁶ Sobre Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, en ,1987, p. 25, 29-30

³⁷ Aspecto que será desarrollado en la segunda mitad de este estudio. Pero, adelantándonos un poco, la perspectiva derridiana de lo político, concretamente, el aspecto de indecidibilidad abre el espacio discursivo para al debate político, más allá de los límites verticales de las interpretaciones históricas de una comunidad. Este aspecto cuasi-trascendental permite entrever la posibilidad de desconstruir cualquier narrativa histórica que cierre o clausure el debate político.

³⁸ Cf. Meter Sloterdijk, *Venir al mundo venir al lenguaje*, Editorial Pre-textos, Valencia,

de la distinción público/privado, y sobre todo, más allá de la exclusión del otro, permitiendo un efectivo cambio en la alternancia de hegemonías discursivas sin victoria final para ninguna?

3. Deconstrucción y política

La tesis que defendemos en torno a la obra de Jacques Derrida, apunta a que la deconstrucción de la metafísica de la presencia permite pensar en un nuevo escenario para la reflexión, el debate y la comunidad. Se trata de interrogar por las posibilidades de un nuevo hombre, de una nueva comunidad, a través de un pensamiento esencialmente intempestivo, que a la vez que sea fiel a su herencia democrática, no deja, sin embargo, de interrogarla, de cuestionarla, en una tensión inestable entre el secreto de esta herencia y la inquietud de la promesa de una democracia siempre por venir.

Ahora bien, debemos aquí preguntarnos ¿qué puede esperarse de la deconstrucción? Con este cuestionamiento no pretendemos indicar que la deconstrucción sea un método, regla o ley aplicable por un sujeto a un objeto de estudio. Se trata, en cambio, de una relación crítica con el lenguaje y de una responsabilidad crítica del discurso que problematiza los dualismos, las fronteras, los márgenes en los que se sustenta el discurso de las ciencias humanas. Derrida plantea expresamente el problema del estatuto de un discurso que toma como herencia los recursos necesarios para la deconstrucción de esa misma herencia. “Es un problema de economía y estrategia,”³⁹ argumenta Derrida. De economía y estrategia ya que acontece que hacia el interior del seno de tradición metafísica se ha venido operando una diseminación y un desplazamiento de los márgenes estructurales, y sin embargo, la historia de la metafísica continúa siendo esencial para el pensamiento filosófico. Con otras palabras, para la deconstrucción la forma como el pensamiento occidental ha organizado sus mitos, el sentido y la razón, aparece con un estatuto aporético e irreducible al mismo tiempo. Contrastando la deconstrucción con el pragmatismo, el planteamiento de Derrida nos advierte que la historia de la metafísica “es una necesidad irreductible, no es una contingencia histórica, que deberíamos considerar cuidadosamente todas sus implicaciones.”⁴⁰ Mientras que para Rorty, abandonar la metafísica es cuestión de cambiar o inventar nuevos léxicos.

³⁹ Jacques Derrida, *Positions*, 1972, p. 19. En la traducción de 1977, p. 16

⁴⁰ Jacques Derrida, *Positions*, 1972, p. 19. En la traducción de 1977, p. 16

Un cuidadoso análisis deconstructivo nos permite entender que la metafísica es una constante de la cultura occidental. Se manifiesta esencialmente como búsqueda obstinada de un fundamento incommovible e inmutable. En tanto búsqueda de la identidad y la homogeneidad, la metafísica se manifiesta estrechamente solidaria o leal a lo familiar, a lo étnico, a lo sublimemente viril. Pero también se expresa como rechazo o exclusión de lo otro, de lo extraño, del extranjero en tanto riesgo y peligro que representa para el sí mismo o identidad. De este modo, si el discurso de las ciencias humanas no puede escapar de la metafísica, entonces, la calidad y fecundidad de un discurso, ha de medirse quizá por el rigor crítico con el cual es trabajada la relación con los conceptos heredados.⁴¹

Como es obvio, una herencia nunca se reúne totalmente, nunca es una consigo misma. La relación con una herencia, desde la perspectiva derridiana consiste, pues, en filtrar, seleccionar, criticar, separar entre las muchas posibilidades que habitan el mismo precepto. Y habitan a veces de manera contradictoria alrededor de un secreto. En *Espectros de Marx* Derrida, dice: "Uno siempre hereda un secreto que dice: léeme, ¿estarás alguna vez a la altura de hacerlo?"⁴² La respuesta lógica es que no. Nunca podremos asimilar totalmente la herencia del secreto, pero esto no mina la responsabilidad del individuo y la comunidad. Es aquí como se conecta el tema de la indecidibilidad derridiana. Esto es, de cara a una infinidad de alternativas para elegir, la decisión cobra el valor de una responsabilidad ilimitada, hay que decidir, sin embargo, y decidir en justicia.

Así pues, una "comunidad de debate", heredera de un secreto inasimilable, llamada a decidir en justicia, no puede sino estar en constante tensión entre fuerzas que despolitizan la decisión (como el etnocentrismo, por ejemplo). Sin embargo, como decíamos, una justicia inasimilable al contexto, tensiona, a la manera como Benjamin lo expresa, con una débil fuerza, hacia lo otro de la ley y el derecho.

Para finalizar con este ensayo, una comunidad interdisciplinaria, abierta al discurso del otro, plural, accesible al excluido se enfrenta a una aporía, a un peligro, pero sobre todo, se enfrenta a un riesgo: no se puede abogar simplemente por la pluralidad, la dispersión, el fraccionamiento, la movilidad de los lugares de filtración. Pues habría siempre la posibilidad de que los poderes constituidos asuman o se aprovechen de esta

⁴¹ Cf. Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, traducción de Patricio Peñalver, Barcelona, 1989, p. 388

⁴² Jaques Derrida, *Espectros de Marx*, traducción de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Editorial Trotta, Madrid, 1995, p. 30.

mas de exclusión, censura y represión. Habría, entonces, que contraponer a lo establecido, a lo que pugna por solidificarse, la fuerza de la decisión colectiva, que no es la masa, sino el conjunto de decisiones personales repolitizadas estratégicamente a nivel comunitario.