

¿ ES LA PERSONA IRONISTA-LIBERAL DE RICHARD RORTY UN SUJETO?

Francisco Javier Méndez Pérez

Resumen: La modernidad se ha caracterizado como un proceso de mecanización del mundo y desmantelamiento de centros privilegiados que situaban al hombre como un ser especial, una especie elegida. El yo cartesiano-kantiano es la respuesta para evitar esta mecanización con la invención de la mente y la razón que permitieron situar la moral en el centro mismo del ser humano. El momento en que este último centro salta hecho pedazos es el inicio, según Albrecht Wellmer, de la posmodernidad. Richard Rorty ha sido, sin duda, un destacado militante de las filas posmodernas y ha propuesto como solución al sujeto de la posmodernidad su ironista-liberal, un sujeto que intenta escapar de los modelos de la tradición filosófica para instalarse en un mundo sin esencias consciente de su contingencia histórica. La persona ironista-liberal de Rorty defiende la ironía y la solidaridad como las herramientas para una ética antiautoritaria sin principios universales.

Palabras clave: ironismo, liberalismo, posmodernidad, pragmatismo, solidaridad, sujeto.

Abstract: Modernity itself has been thought as a decentering process in which the world appeared as a machine. The mechanization of the human being, as it occurred in other fields of human knowledge, was avoided by means of the invention of the cartesian-kantian moral subject. Albert Wellmer thought the postmodernism as the moment in which this moral subject breaks into pieces, and Richard Rorty, the postmodernist American philosopher has proposed his liberal-ironist as the new subject in a world without essences aware of its historical contingency. Rorty's liberal ironist wants to escape from the philosophical tradition by placing irony and solidarity as the tools for an antiauthoritarian ethics without principles.

Keywords: ironism, liberalism, moral agent, postmodernity, pragmatism, solidarity, subject.

1. INTRODUCCIÓN

Es en el siglo XVIII cuando, en la filosofía de entonces, se empieza a operar un cambio fundamental del concepto antropológico tradicional debido a la presión sobre el pensamiento de la nueva ciencia. Kant, que no es ajeno a este proceso —que corre paralelo con el nacimiento de tres nuevas filosofías: *la filosofía de la historia, la antropología filosófica y la filosofía estética*⁽¹⁾— planteaba, como todos sabemos, en la *Crítica de la Razón pura*, sus famosas preguntas: ¿Qué podemos saber? ¿Qué debemos hacer? y ¿Qué podemos esperar?, como

(1) MARQUARD 2000: 50.

manera de contestar, a su parecer, la pregunta más importante de la filosofía: ¿Qué es el hombre?

De esta manera, se ha hecho tradicional que los libros sobre la historia de la filosofía, generalmente, presenten a los distintos filósofos en cuatro aspectos fundamentales: la epistemología, la ética, la historia y la antropología. Todo sistema filosófico presenta pues una teoría del conocimiento, un sistema de reglas morales y una historia de la evolución de las sociedades que respondan a una naturaleza humana. Cuatro aspectos que se explican unos a otros: cuando uno quiere indagar sobre la naturaleza humana uno termina indagando sobre el conocimiento, el comportamiento y la organización social y cuando uno indaga sobre estos aspectos en realidad uno está indagando sobre la naturaleza humana.

¿Cómo contestaría Richard Rorty a estas preguntas? En el contexto de la filosofía de Rorty, las tres primeras preguntas se contestarían dentro de los tres movimientos que Rorty diseña y promueve a partir del giro pragmatista Quine-Sellars-Goodman:

- El movimiento hacia el antirealismo en ontología
- El movimiento hacia el antifundamentalismo en epistemología y
- El movimiento hacia la supresión de la mente como lugar donde se aloja el yo o la personalidad capaz de filosofar.

La última pregunta antropológica nos lleva directamente a la visión del hombre rortiano como un individuo ironista liberal que utiliza la ironía como el vehículo de recuperación del sujeto moral que en el pensamiento llamado postmetafísico tantas veces se han alzado en su conjura para destruirlo y en cuyas huestes Rorty ha sido un militante destacado.

2. EL PROBLEMA

La filosofía tradicional es, pues, en definitiva, una teoría sobre el hombre que subyace en toda reflexión epistemológica, ética y política. La filosofía no es capaz de salir del círculo que encierran las preguntas a las que antes se hacía mención. Y Rorty sitúa aquí el problema principal, pues la filosofía está obsesionada por responder a unas preguntas cuya contestación depende de nuestra concepción a priori de la naturaleza humana. De esta manera, toda búsqueda de fundamentación se convierte en una búsqueda de principios eternos, no sujetos al devenir y menos a la historia. Descartes fue el primero que para contestar a la pregunta de cómo conocemos postuló la existencia de la conciencia individual. El mundo físico externo depende para su existencia de alguien capaz de pensarlo. Hay que escapar de esta trampa y dejar de preguntarse sobre qué es el conocimiento y cómo debemos comportarnos, de desembarazarnos de la «ansiedad cartesiano-kantiana» que se manifiesta en la necesidad de postular una naturaleza humana como poseedora de un alma, un pensamiento, una esencia inmutable, o una ley moral universal. El error

yace en este anhelo por descubrir lo que *realmente* somos, pues sólo sabiéndolo podremos saber qué hacer en última instancia. Pero si nos libramos de esta necesidad de buscar esencias del espíritu humano nos libramos de la urgencia de saber qué y cómo conocemos, es decir, de acceder de un modo privilegiado a la verdadera realidad de las cosas, en definitiva, de postular una ontología. Para Rorty, la ontología no es previa a la filosofía, no podemos conocer nada con seguridad. No hay conocimiento necesario y permanente de esencias inmutables. Lo que ocurre, según Rorty, es una confusión entre el *qué* conocemos y el *cómo* conocemos (la misma confusión que Quine y Sellars establecieron entre explicación y justificación), la consecuencia de tal confusión es que una creencia es verdadera por la manera en que entra en la mente, no por su naturaleza intrínseca, por lo tanto, la verdad no es la correspondencia con la realidad, pues la realidad se nos escapa y no se deja capturar tal como es «en sí»; la verdad está en el lenguaje. Dada la naturaleza de unos organismos especiales llamados humanos y del lenguaje, como una herramienta capaz de interactuar con el mundo, lo que podemos conocer es contingente, es decir, depende de un momento y un tiempo determinados sin que podamos determinar *a priori* su naturaleza íntima. La filosofía solo puede aspirar, en palabras de Hegel, a *captar nuestra época con el pensamiento*, o lo que es lo mismo a *ser la conciencia del presente*. La contingencia es la única alternativa a la epistemología. Desde la consideración de que la meta de la investigación no es el conocimiento, la contestación a la pregunta «¿qué puedo conocer?», según Rorty, sería innecesaria.

Si no podemos acceder a la realidad «tal como es» la conclusión necesaria es la imposibilidad de establecer comportamientos válidos e indiscutibles. La imposibilidad de toda fundamentación ética se hace evidente y con ella cualquier forma de teleología que nos diga como unir racionalmente los tres elementos indispensables de lo moral: el hombre tal como es, el hombre tal como deber ser y las normas que funcionen como puente entre ambos,⁽²⁾ en resumen, de postular cualquier forma de autoridad. De aquí muchos han deducido que toda moral o ética es imposible haciéndose eco de la famosa frase de uno de los hermanos Karamazov que Dostoievski pone en su boca: si Dios no existe, todo está permitido. Según Rorty, una ética sin principios no significa que no haya ninguna posibilidad de ética, no equivale a un caos moral, pues tal cosa convertiría en un oxímoron el mismo aserto de una ética sin principios, simplemente es hacer una ética sin obligaciones universales, una ética de la prudencia, y no una ética de la moral. La ética del comportamiento que propone Rorty⁽³⁾ se sustentaría en el criterio de Judith Shklar de evitar toda crueldad innecesaria⁽⁴⁾ y para ello propone como alternativa una acción basada en el sentimiento de

(2) CORTINA 1990: 118

(3) RORTY 1989.

(4) SHKLAR 1984: 43-44.

la solidaridad. Desde la diferencia entre razón y sentimiento, la pregunta «¿por qué debo ser moral?», según Rorty, resultaría insoluble.⁽⁵⁾

Si desaparece toda obediencia a una autoridad no humana, entonces, tampoco podemos esperar nada más allá de lo estrictamente humano. El mantenimiento de los postulados de la razón kantianos, dios, el mundo y la inmortalidad del alma, no son más —en palabras de Rorty— que restos de un mundo no secularizado. Rorty dice que sería deseable completar la secularización del mundo que se inició con la modernidad. Sólo desde una posición no trascendental nos podremos librar de la necesidad de esperar lo sublime, del problema que dominó a la filosofía desde Kant: el problema de cómo reconciliar ciencia y religión, de cómo ser fiel al espíritu de Darwin y de Cristo al mismo tiempo. Responder a la pregunta, «¿qué puedo esperar?» no necesita, según Rorty, el respaldo de un sujeto trascendental o inmutable.

Desde este punto de vista, podemos pensar que a la pregunta, «¿qué es el hombre?» Rorty respondería como Foucault: «nada» y que su filosofía va a ser una filosofía sin sujeto, pues solo librándonos del sujeto nos podremos librar de la necesidad de hacer una epistemología, una ética y una política. Sin embargo, la filosofía de Rorty va a ser una filosofía con sujeto que intenta hacer una ética y una política pero que renuncia a responder a las preguntas kantianas. El sujeto de Rorty no es un sujeto de conocimiento sino un sujeto de acción. El sujeto de Rorty renuncia al conocimiento para sustituirlo por la esperanza como marco de actuación ético-política.⁽⁶⁾ Un sujeto que no necesita una teoría de la naturaleza humana; el sentido común y las ciencias sociales son suficientes, áreas en la que raras veces aparece la palabra «yo». ¿Cómo es este sujeto de Rorty? A este sujeto lo ha llamado el sujeto ironista liberal, que, en realidad, son dos sujetos: *la ironista y el liberal*. Dos sujetos que se corresponden con las dos esferas de lo privado y lo público que Hannah Arendt sitúa en el centro del hombre e identifica con la oposición entre necesidad y libertad. Solo en el ámbito de lo privado podemos dar rienda suelta a nuestra necesidad metafísica, al «confort metafísico» como lo llamó Nietzsche, y en el ámbito de lo público debemos renunciar a la búsqueda de lo sublime pero a cambio podemos actuar en la transformación de la realidad, en la búsqueda de la justicia y la ausencia del dolor innecesario, acceder al reino de la libertad.

(5) Nota aclaratoria: Lo que Rorty da a entender es que no actuamos por un mandato interno de la moral, sino por un sentimiento compartido con quienes nos rodean.

(6) Rorty insiste en distinguir entre esperanza como profecía y esperanza social como la capacidad que tiene el ser humano de ser solidarios y cooperar con los demás para un futuro mejor. RORTY 1999: 204.

3. LA DESTRUCCIÓN DEL YO MORAL O EL YO DE LA DESTRUCCIÓN MORAL⁽⁷⁾

El descubrimiento del yo cartesiano es una respuesta ante el proceso de descentramiento del universo de la Revolución Copernicana, que empezó con la «mecanización de la imagen del mundo».⁽⁸⁾ A partir de Copérnico —y después con Newton, Darwin y toda la ciencia posterior— se empezó a desmontar la idea del mundo como un espectáculo edificante para concebirlo como una gran máquina. Un universo infinito de corpúsculos sustituyó a un universo cerrado y jerarquizado, de forma que la idea de un centro del universo dejó de ser creíble. Al mismo tiempo, Darwin y Mendel desmontaban el orden de los seres naturales producto de una concepción religiosa para sustituirla por la mecanización de la biología. La mecanización enseñó a los seres humanos que el mundo ya no era el lugar que podría enseñarles cómo deberían vivir.⁽⁹⁾ La Tierra dejó de ser el centro del universo y las consecuencias que podían sacarse de este hecho, producto de la ciencia moderna, asustaron a los filósofos que como Descartes pretendían salvar lo fundamental de la religión que profesaban. Estos filósofos pretendieron a la vez evitar dos cosas. Primera, que el hombre perdiera ser el centro de la creación; y segunda, que se abandonara la concepción del hombre —la concepción de la tradición aristotélica que el cristianismo había heredado— como teniendo una esencia (alma) con un propósito determinado: la búsqueda de la *beatitudo*.⁽¹⁰⁾ Si el hombre no es ya más el centro de la creación y no se podía demostrar que tiene una parte divina o alma cuya búsqueda y realización es el objeto de su vida, la pérdida del sentido de la vida humana se hacía patente, y junto con esta pérdida entraba el cortejo de todos los males y vicios de la raza humana. La solución fue el invento de la mente como lugar del yo y resguardado del mecanicismo de las ciencias naturales. Un yo que preserva una esfera propia para el libre albedrío, que prefiere el lenguaje, el pensamiento y el razonamiento al causalismo y la extensión de la naturaleza.⁽¹¹⁾ Este yo, para Descartes, es una sustancia pensante encarcelada en un cuerpo material, forma finita de la única sustancia real, pensante, ilimitada e infinita que es Dios. Recordemos que para

(7) En la polémica que Rorty sostiene con Habermas sobre la modernidad y la posmodernidad, Rorty defiende la necesidad de un «giro pragmático» de la filosofía que renuncie al proyecto ilustrado que defiende Habermas. Dicho «giro» o cambio consiste, según Rorty en olvidar todas las esencias, centros, universales, etc. que han caracterizado la filosofía moderna y que se constituían como últimos referentes del pensamiento humano. Uno de estos centros es el yo como centro de unidad de nuestras representaciones, pensamientos, juicios y obligaciones morales, es decir, una continuación del yo metafísico del pensamiento escolástico. Véase dicha polémica en BRANDOM 2000: 1-64. Hay traducción en RORTY 2000.

(8) RORTY 1991: 144

(9) RORTY 1991: 145.

(10) Esta *beatitudo* hay que entenderla desde el tomismo, como la idea de que el mundo es producto de la creación divina y el hombre está en el centro de la misma con la misión de conocer la obra de Dios. Esta misma idea pasará en Kant con la idea de perfección que reúne la idea de santidad (*Heiligkeit*) con la idea de sabiduría (*Weisheit*). Véase KpV A22. Aquí se produce un conflicto o escisión en el hombre al intentar trasladar esa idea de perfección privada a la esfera social y pública como la búsqueda de la justicia y la responsabilidad social, universal y compartida. La reconciliación es imposible pues no hablan ambos el mismo lenguaje, pues son ambos inconmensurables. Cfr., DEL ÁGUILA 1992: 52 y RORTY 1989: xv.

(11) TOULMIN 1974: 20.

Kant era imposible un yo como sustancia. El Yo pienso es una necesidad, un postulado de la razón como sujeto moral, autónomo y responsable. El resultado fue desplazar el yo como sustancia a un yo como personalidad en busca de una identidad. La fenomenología de Hegel no es más, desde este punto de vista, que la historia del espíritu en busca de su identidad.⁽¹²⁾ Ahora bien, la idea de un yo, bien como sustancia bien como sujeto pensante, siguió vigente y se fue consolidando como una esfera de conocimiento aparte a la que teníamos acceso de una manera distinta al acceso que teníamos de la naturaleza. Este acceso privilegiado se fue constituyendo como autoconciencia, pues conocer al yo, es conocerme a mí mismo. Tengo conocimiento de todos mis estados mentales aunque no pueda hacer tal cosa con lo que ocurre en la mente de los demás. El yo como autoconciencia implica la pregunta ¿qué somos realmente?, pues el objetivo de nuestro autoconocimiento nos obliga a pensar en una identidad que debemos perseguir para llegar a ser lo que realmente somos. De esta manera se libraba al yo del proceso de mecanización que sufrían las ciencias de la naturaleza, en especial la física, la química y la biología.

Este giro hacia la interioridad que se inicia en Descartes es también el análisis que hace Charles Taylor cuando estudia las fuentes del yo.⁽¹³⁾ Según Taylor, en la historia de la subjetividad moderna nos encontramos con dos movimientos: un movimiento hacia dentro de tipo agustiniano que busca una realidad moral interna apelando —y este es el segundo movimiento hacia fuera— a una realidad no subjetiva, una realidad externa que pierde toda sacralidad y que aparece en descomposición.⁽¹⁴⁾ El yo se convierte así en el refugio de la realidad moral porque es en el sujeto donde cobra todo el sentido que ha perdido en el proceso de mecanización de la realidad objetiva. El sujeto, pues, se convierte en la garantía de que podamos *re-moralizar* el mundo exterior.

Sin embargo, Freud, según Rorty, va a reintroducir al yo en este proceso de mecanización en el momento que va a acometer la tarea de descentrar al yo,⁽¹⁵⁾ en la idea de que no hay un auténtico yo que debamos buscar y encontrar, sino que existen más yoes ocultos.⁽¹⁶⁾ Este proceso de descentración-mecanización no empezó propiamente con Freud. Hume ya trató las ideas e impresiones como átomos mentales cuya ordenación daba como resultado el yo. Esta organización era producto de las leyes de la asociación de manera similar a las leyes de gravitación de Newton. Para Rorty, Hume se pensó a sí mismo como el Newton de la mente.⁽¹⁷⁾ Sin embargo, pensar al hombre como parte de una máquina no cambiaba para

(12) Un espíritu que, como espíritu absoluto, identificado con la idea de un ser supremo, intenta contestar a la pregunta que Kant le hace hacerse a sí mismo: «Existo de eternidad a eternidad, nada hay fuera de mí, excepto lo que es algo por voluntad mía, pero ¿de dónde procedo yo?» KrV A613 B641.

(13) Un estudio de esta propuesta basada en la lectura de TAYLOR 1989 la podemos encontrar en THIEBAUT 1992.

(14) TAYLOR 1989: 25-53.

(15) Sobre este proceso de descentración del yo en Rorty, véase AGUILERA PORTALES 2007. También puede consultarse GABRIEL BELLO 1997: 184-212.

(16) RORTY 1991: 143ss.

(17) RORTY 1991: 145

Hume la idea esencial que nosotros tenemos de nosotros mismos como seres dotados de libre albedrío, no entraban en contradicción la libertad y el determinismo. Fuera el «yo» una sustancia o un producto de las leyes de asociación de nuestra mente, el «yo» (*self*⁽¹⁸⁾) existe como conciencia de nosotros mismos, como autoconciencia. En Freud, sin embargo, sí cambió la imagen que teníamos de nosotros mismos, en la medida que introduce el inconsciente y el super-yo como otras formas de nuestra conciencia. Encontrar nuestros motivos inconscientes no es solo un ejercicio de intriga sino una obligación moral.⁽¹⁹⁾

Para Freud, el yo ya no es más el dueño de su propia casa, puesto que los diferentes yoes que componen nuestra personalidad actúan de manera diferente e impredecible según deseos y creencias no accesible introspectivamente.⁽²⁰⁾ El yo freudiano está compuesto por tres clases diferentes de yoes: uno consciente y dos inconscientes. Pero Rorty nos propone entender el inconsciente en dos sentidos: 1) como uno o más sistemas bien articulados de deseos y creencias y 2) como una masa de energías instintivas inarticuladas, una «reserva de libido» en donde la consistencia es irrelevante.⁽²¹⁾ La idea que yace en todo esto es poner estos yoes inconscientes al mismo nivel que nuestro yo consciente. Estos yoes que actúan detrás del escenario, como el mismo Rorty dice, son también responsables de nuestras acciones, creaciones, metáforas, sueños, represiones y recuerdos que componen nuestra vida. De esta manera, vemos a Freud como trasfondo contrario a Kant. La noción kantiana de conciencia diviniza el yo poniendo el punto de apoyo de la moral en el interior del yo. El deber «en nuestro interior» ocupa el puesto, para Kant, de la verdad empírica «ahí afuera». «Kant deseaba dejar el cielo estrellado sobre nuestras cabezas como un mero símbolo de la ley moral que llevamos dentro».⁽²²⁾

Puestas así las cosas, ¿dónde está el yo moral? En ninguna parte, porque no podemos hablar de sujetos morales, sino tan solo de agentes morales.⁽²³⁾ Desde mi punto de vista, para Rorty somos agentes morales en la medida que somos los causantes de nuestras decisiones y acciones, pero ello no implica que seamos sujetos racionales. La distinción sujeto-agente solo tiene sentido desde una perspectiva platónica-cartesiana-kantiana. El yo como alma contemplativa del mundo va dejando paso a un yo como mente que conoce la realidad tal como es. El hombre se convierte en individuo, la esencia en concepto (Kant) como intento de evitar el cambio que la revolución científica imponía sobre la concepción de nosotros mismos desde animales racionales a animales máquinas. Kant nos convierte

(18) La palabra *self* tiene dos significados en inglés: como yo mismo o mismidad que apela a un yo interior autoreflexivo; y como yo objetivado o «me», visto desde fuera que se identifica con el cuerpo y la mente. Es lo que William James llamaba el yo como sujeto, «spiritual me»; y el yo como objeto, «material me».

(19) *Ibid.*

(20) *Ibid.*

(21) RORTY 1991: 14

(22) RORTY, 1989: 30.

(23) Para Gabriel Bello el concepto de agente moral ha sido el objeto de una discusión permanente entre modernidad y posmodernidad, la cual empezó con la tesis foucaultiana de la muerte del hombre que ha reaparecido repetidas veces como la descentración del sujeto, el ocaso del sujeto, la muerte del autor, etc. Véase GABRIEL BELLO 1997.

en animales simbólicos, cuya radical interpretación llevó en el siglo XX a los totalitarismos, en su idea de apropiación de las conciencias, es decir, de los símbolos que nos constituían en lo que somos —nación, estado, religión, cultura, etc. (nuestra identidad)—. Pero si racionalidad no implica la busca desesperada de un yo intrínseco, paralelo a una realidad intrínseca, entonces no tenemos necesidad de responder de una determinada manera producto de un yo eterno e inmutable, un sujeto racional. Para el pragmatismo, no hay una estricta distinción entre la expresión —como reducto de esa esencia como concepto del yo moral— y la acción, en donde solo las acciones son susceptibles de ser sancionadas.⁽²⁴⁾ El sujeto moral y el agente moral terminan por identificarse, son lo mismo. Es más fácil considerar todas las expresiones y actos de habla como formas de acción o de comportamiento humano: *somos lo que hacemos*.

Mi moralidad no responde a una naturaleza intrínseca mía, de mi yo como sujeto pensante, sino que sólo ante unos estímulos produzco determinadas conductas. Por tanto, la moralidad no sería más que hacer que nuestras respuestas conductuales sean las más adecuadas, la que encajan mejor en un mundo *solidario*. La solidaridad así vista se torna en la conciencia que tenemos de *ser mejores*. Sabemos que, para Kant, contestar a la pregunta de en qué consiste ser mejores, ser solidarios, equivale a la pregunta de qué significa ser morales. La moral es algo que está dentro de nosotros y que solo un yo como sujeto racional es capaz de acceder a ella. En cuanto llega a la moral, el sujeto se convierte en agente moral. No podemos ser morales si previamente no somos sujetos.

Ahora, la pregunta: ¿cómo es posible ser agentes morales sin ser sujetos?, sigue en el aire. Rorty responde que la cuestión de la racionalidad no determina nuestras elecciones morales. La racionalidad, como la facultad de fundamentación que nos permite poner fin a la discusión, no es más que el último recurso de una metafísica caduca, producto de la tradición de la que hablábamos antes, el último intento de salvar un mundo de esencias o ideas.⁽²⁵⁾ Desde el punto de vista pragmático,⁽²⁶⁾ la racionalidad no tiene sentido, podríamos decir siguiendo la conocida metáfora de Ryle para la mente cartesiana, que es otro «fantasma dentro de la máquina».⁽²⁷⁾

La razón es un instrumento o herramienta que nos ayuda a enfrentarnos al mundo. Nuestra mente responde de una manera determinada ante los estímulos externos y tiende a la adaptación. Para ser morales no tenemos que ser sujeto pues el sujeto solo tiene sentido dentro de un contexto en el que la racionalidad es determinante para conocer si actuamos moral o inmoralmemente. No hay sujetos (rationales o irracionales) que se con-

(24) HOOK 1974: 90.

(25) RORTY 1999: xxxi,xxxii.

(26) Punto de vista que comparte Ortega cuando dice que el punto de vista absoluto es una suplantación del espontáneo punto de vista del individuo: «El punto de vista de la eternidad es ciego, no ve nada, no existe» (ORTEGA Y GASSET 2004: 647-648).

(27) RYLE 2005:29.

viertan en agentes morales según se guíen o no por unos principios inmutables que la razón puede descubrir. Ser agente moral implica actuar moralmente pero no implica la existencia de un sujeto portador de valores eternos por los que medir nuestra responsabilidad. Freud, como ya hemos visto, decía que esa era la tarea que debíamos acometer con urgencia: determinar en cada caso cual de nuestros tres yoes es el responsable de una acción determinada: el inconsciente, la conciencia o la supraconciencia (Nietzsche, en este sentido, representa el intento de llevar esta supraconciencia de la humanidad al dominio del yo, libre de las represiones y bloqueos de una conciencia débil y un inconsciente reprimido). La responsabilidad va asociada al ejecutor de la acción moral, sea este sujeto el inconsciente o el super-ego. Otra cuestión es cómo medimos esa responsabilidad. Cuando hablamos de agentes morales y responsabilidad no podemos dejar de hablar de motivos. En el agente moral, el motivo cobra una importancia inusitada. El hombre moderno responde con sus acciones de los motivos que le impulsan a actuar como lo hace y, entonces, el problema moral se desplaza a la buena o mala intencionalidad de la acción —de hecho, tanto la ética deontológica kantiana como el utilitarismo de Mill son éticas de la intención—.⁽²⁸⁾ La conducta moral se traduce en una revelación de intenciones: «la acción es un instrumento o medio para conseguir algo más allá de sí misma».⁽²⁹⁾ Lo que equivale a decir que en última instancia, la responsabilidad requiere una buena justificación de nuestras motivaciones.⁽³⁰⁾ Y es precisamente la justificación la que va a cobrar un papel central en la moral de Rorty, pues las personas van a ser moralmente responsables en la medida en que los otros van a creer que los son y, por lo tanto, toda persona moral necesita pertrecharse de un buen número de razones y argumentos para responder ante los demás. Dos problemas surgen en cuanto consideramos la moral como justificación: Primero, el relativismo moral. Cualquier justificación es válida siempre que sea reconocida como tal por nuestra comunidad política o religiosa; y segundo, dar cuenta de las acciones que no se hacen por ninguna razón: cuando actuamos «porque sí» y nos negamos a justificar por qué actua-

(28) Como es sabido, Kant, en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pone como principio de toda acción moral la buena voluntad (KANT 2002: 63). Parece que esta buena voluntad no difiere en mucho de la buena intencionalidad de la que hablamos. Sin embargo en Kant, la buena voluntad va a estar al servicio, no de la destrucción del yo, sino de todo lo contrario, al servicio de la creación del individuo moderno como un proceso de estructuración del yo como autónomo y responsable. Javier Muguerza (GÓMEZ-MUGUERZA, 2007: 103) comparte esta idea de la buena voluntad kantiana como la «recta intención» de la que depende el valor de nuestras máximas, al igual que CORTINA 1990, que resalta que, para Kant, la buena voluntad es el único bien moral. URMSON 1956 dice que este reduccionismo del hombre a intenciones es el «preludio de la filosofía contemporánea» (citado en RORTY 1961: 201). Gabriel Bello hace notar que el núcleo básico de la antropología moral cristiano-liberal yace en la idea de responsabilidad (moral, legal o política) (BELLO 1997: 186, 187).

(29) TOULMIN 1974: 28. En la caracterización del individuo moderno este se constituye como un sujeto de intenciones, es decir, un sujeto instrumental. Esto ha llevado a que la modernidad se piense guiada u orientada por una razón básicamente instrumental que tiene como límite la destrucción y aniquilación que no es más que una autodestrucción.

(30) Las diferencias entre Kant y Mill estarían en que este último distingue entre intención y motivo y no encuentra más motivo que la producción de la felicidad. La buena voluntad solo es buena por sí misma, sin adecuarse a ningún fin. Véase CORTINA 1990: 87.

mos como actuamos, bien porque no sabemos o bien porque no queremos. Es la apuesta clara por la irracionalidad. Por ello *la libertad* es la condición de la racionalidad: *para ser racionales primero hay que quererlo ser*. Fuera de la razón no hay razones. Las razones solo sirven para el que quiere escucharlas.⁽³¹⁾

En la mecanización del individuo como elemento característico de la modernidad, hay una evasión de la responsabilidad.⁽³²⁾ Una responsabilidad que no puede ser asignada a nadie en particular, es parte de la maquinaria organizativa.⁽³³⁾ El individuo se debe a esa maquinaria. Este fue el sentido del deber que la burguesía triunfadora y la burocracia que la acompañó adoptó como forma de medir esta responsabilidad «flotada», término de Zygmunt Bauman, ya que la contribución al efecto final del individuo es demasiado pequeña para poderle atribuir una función causal y ser tenida en cuenta.⁽³⁴⁾ Hannah Arendt también supo ver claramente las implicaciones de esta responsabilidad diluida del individuo moderno como parte de una organización superior, en lo que llamó como «la regla de Nadie». El sujeto moral queda mudo e indefenso ante el poder superior de la tarea asignada y las reglas de procedimiento.⁽³⁵⁾ La autonomía del deber por el que se guía el sujeto moral kantiano se convierte así en una heteronomía instrumental que lleva, precisamente, a lo contrario que Kant proponía, la destrucción del yo moral como sujeto autónomo y responsable. Por ello mismo Kant se vio en la necesidad de diferenciar el fenómeno del noúmeno, la causalidad de la racionalidad. Kant aparece de esta manera como el culpable de un viraje desafortunado en el pensamiento occidental al intentar aislar un sujeto agente que no fuera un objeto espacio-temporal, sino un sujeto constituido como libre.⁽³⁶⁾

(31) Esta es una de las insuficiencias de las propuestas de Rawls y Habermas. Ambos suponen unas comunidades ideales de diálogo para resolver los conflictos. En ambas se presupone la voluntad de diálogo (la buena voluntad kantiana de nuevo reaparece) pero, ¿y si hay alguien que no quiere dialogar? o peor aún, si alguien, manifestando su intención de diálogo, en el fondo no quiere llegar a ningún acuerdo racional, utiliza el diálogo para impedir la efectividad del mismo. Es un diletante que no para de poner «peros», como un niño que después de agotar todas las explicaciones posibles a sus preguntas vuelve a preguntar, ¿por qué? FRANKFURT 2006 habla del charlatán, como la figura de un diletante que sólo busca el entretenimiento y no se fija en los hechos, no busca ni lo verdadero ni lo falso. Este problema aparece también en Apel en la forma del Diablo que se introduce en la comunidad de comunicación. Su solución es que en cualquier caso el Diablo está obligado a argumentar, con lo que su tretra quedaría anulada (MUGUERZA 1990: 128ss.). A mi parecer, este problema no tiene solución o es una solución paradójica, es decir, la última razón es la razón de la fuerza que no es ninguna razón. Por cierto, esta postura guarda un cierto paralelismo con el fisicista a ultranza que considera que toda acción, sea del tipo que sea, tiene una explicación causal, al modo del parpadeo de nuestros ojos: *mantener la humedad del ojo*. Si todas nuestras acciones morales fueran *explicadas* causalmente, no habría lugar para la justificación y por supuesto para la responsabilidad. Toda conducta sería un «porque es así». Ahora, ningún científico podría arrogarse la paternidad y el mérito de sus descubrimientos debido a lo que Toulmin llama *la paradoja de Townes*: «Si todos nuestros pensamientos e ideas están sujetos a la causalidad, ¿qué lugar queda para requerir una responsabilidad personal para cualquiera de ellos?» (TOULMIN 1974: 22, 35).

(32) MARQUARD 2000: 63; MATE, 2007: 34.

(33) ENZENSBERGER 1994 dice que hay un trasvase de la responsabilidad individual a una responsabilidad colectiva, donde el individuo queda exculpado: la culpa la tiene sus circunstancias, su familia, sus profesores, su educación, la mala suerte, etc. A esta negación de la culpa también se la ha denominado como la «cultura de la queja», toda la culpa se exterioriza del sujeto para traspasarla al propio fracaso. Cfr. HUGHES 1993; ŽIŽEK 2001: 585.

(34) BAUMAN 2005: 145.

(35) *Ibid.*

(36) Tesis que el mismo Rorty (1996: 45) atribuye a Iris Murdoch.

Pues, como hemos visto, la libertad es lo que le diferencia de los objetos naturales. Según Bauman, la libertad del individuo moderno surge de la incertidumbre, de una sociedad intrínsecamente problemática,⁽³⁷⁾ de lo que Robert Jay Lifton ha llamado «el hombre proteico», un hombre a la vez subsocializado y sobresocializado porque vive en una sociedad que no propone ninguna verdad incuestionable y a la vez no permite que los individuos construyan núcleos de identidad perdurables y estables, identidades que están continuamente en proceso de una negociación sin fin.⁽³⁸⁾

Por otro lado, la política de la modernidad va a ser la consagración del individuo-sujeto.⁽³⁹⁾ El individualismo es el eje central de todas las políticas y economías de signo liberal. Pero el individuo liberal es más bien un individuo económico que moral. Es un individuo retirado a su esfera privada, que piensa —con razón, algunas veces, dada la catadura moral de muchos «profesionales» de la política— que la política y lo público en general es una actividad gravosa a la que no merece la pena dedicar mucho tiempo. La felicidad la proporciona el ámbito familiar, privado, el consumo y el ocio que además pueden ser una buena fuente de ingresos añadida. La vida política se puede dejar en manos de profesionales a los que ya castigaremos o premiaremos en las oportunas elecciones.⁽⁴⁰⁾ Este individualismo tantas veces denostado no es un afirmación del yo como se pudiera pensar a primera vista; un proceso contrario al cambio de paradigma de la modernidad. Todo lo contrario, el individuo liberal posesivo, como diría Macpherson, es un individuo sin sustancia, sin alma, que al ignorar a la comunidad en la que vive se convierte en una negación de sí mismo, pues como decía Aristóteles, el hombre es un ser político, un ser que se debe a la comunidad y fuera de esta no hay lugar para la felicidad.⁽⁴¹⁾

La destrucción del yo es un paso necesario y lógico dentro del marco de desmantelación de centros —que tenían la ventaja de ofrecernos seguridad y estabilidad a nuestras vidas insertas en un mundo caótico— que la modernidad empezó a gestar. El cambio de

(37) BAUMAN 2007: 105.

(38) JAY LIFTON 1968.

(39) VIDAL BENEYTO 2007.

(40) QUESADA CASTRO 2005.

(41) En este sentido, los comunitaristas representan el intento de hacer compatible el individualismo liberal, de tradición netamente anglosajona, con la teoría de las virtudes aristotélica, recuperando la comunidad a escala local y la implicación e identificación del individuo en esta comunidad a pequeña escala donde pueda tener su «vida pública». La prudencia aristotélica como «saber práctico» vendría a suplir, según Leo Strauss, la escisión entre el ser y el deber ser. Esta idea la recojo de Joseph María Esquirol en su Introducción a Strauss 2004. Kant reduce la prudencia a una forma de astucia como preludio de la razón instrumental, frente a la cual la razón práctica queda confinada únicamente al reino del deber ser, abandonando el reino del ser. La consecuencia de todo ello es la pérdida del hombre como ser social. MUGUERZA 1990: 44 dice que esta vuelta a Aristóteles es en realidad una renuncia a la autonomía moral que Kant consideraba parte esencial de los ideales morales de la modernidad. Estas teorías, y en este punto estoy acuerdo con José Luis L. Aranguren (1973: 75-81), no dejan de ser todavía una renuncia a la política, pues aunque demandan la recuperación de un espacio público a pequeña escala donde el individuo pueda reconocerse, siguen manteniendo una retirada de la política con mayúsculas, a gran escala, que más vale que esté en manos de «profesionales». Además, el comunitarismo, en su forma neoliberal, sí es un proceso que lucha contra la modernidad, en su afán de volver a buscar el yo dentro de uno mismo, aunque ese yo quede matizado localmente. En definitiva, es un retroceso, una vuelta a las comunidades cristianas primitivas, una *medievalización* de la sociedad.

paradigma de la modernidad debe llegar a su culminación y no detenerse en aquellos ámbitos problemáticos que afectan a nuestras creencias y deseos más íntimos, culturales e identitarios. Este proceso de destrucción del yo es, por tanto, un proceso histórico. La desaparición del yo encuentra su significado en la aparición del yo colectivo, del nosotros. La sociedad industrial, como hemos visto, inventa el yo-máquina. En su análisis de la industrialización y de la economía capitalista, Marx va a creer ver la realización del sujeto colectivo en las clases sociales antagónicas. Es por ello un yo (como un «nosotros») en lucha. Como consecuencia, el yo que Marx convirtió en clase social, y lo identificó con el proletariado, que es el yo-productor de la industrialización, se vuelve en un yo destructor en la versión política del marxismo. Un yo que quiere acabar con el antiguo régimen para imponer el nuevo orden, la nueva sociedad, el nuevo hombre que prometían las utopías marxistas.⁽⁴²⁾ Habermas propone para salvar este yo histórico que se identifica con la sociedad y que quiere salvar la brecha entre el yo empírico kantiano y el yo trascendental, una ética dialógica.⁽⁴³⁾ El sujeto histórico como sociedad termina siendo un yo amoral que no está sujeto a ninguna crítica moral, y esta es la razón del peligro de su absolutismo, de un yo que convierte a la sociedad en totalitaria. Para salvar tal peligro Habermas ofrece un yo que se disuelve en un proceso comunicativo, un yo dialogante que busca los criterios de los acuerdos racionales. El centro se desplaza del yo a la comunicación racional (entendiendo por racional que admite reglas que permiten el intercambio de opiniones y mensajes). Pero el peligro vuelve en la forma de una comunidad racional que se crea en posesión de una razón —como comunicación— absoluta, como dice Odo Marquard: «en la era de la comunicación...ese yo se ha transformado en un nosotros: en una comunidad comunicativa absoluta, es un supernosotros absoluto».⁽⁴⁴⁾

En la filosofía de la ciencia —Javier Muguerza (1990: 115-151) recoge el sentir de Apel— también se ha operado la *liquidación del sujeto de la ciencia*, al reemplazar la lógica trascendental de Kant por la lógica formal como sintaxis y semántica del lenguaje científico. El hombre como sujeto de conocimiento científico se reduce a objeto de ese conocimiento, a objeto de ciencia que Wittgenstein lo sitúa fuera del mundo, como «límite del mundo». José Luis L. Aranguren enlaza el proceso de compartimentalización del saber con la disolución de la responsabilidad moral.⁽⁴⁵⁾ El hombre de ciencia no puede dominar más que una parcela muy pequeña de su especialidad y esto le obliga a formar equipos tecno-científicos que complementen su saber. El resultado es que el hombre de ciencia no puede mirar más allá de las consecuencias por la aplicación de su conocimiento, se desentiende de sus

(42) Según RORTY 1999: 11, el error del marxismo fue convertir al hombre nuevo en una idea de yo más allá del tiempo y las circunstancias. De nuevo Rorty denuncia el movimiento de la modernidad en la tradición marxista revolucionaria como un desvío que se propone recuperar al yo de la devastación general, de la crisis última del capitalismo.

(43) HABERMAS 1991: 124.

(44) MARQUARD 2000: 91.

(45) ARANGUREN, 1973: 114,115.

implicaciones morales. A esta dejación de responsabilidad moral es lo que Salvador Giner denomina la «falacia de la objetividad moral».⁽⁴⁶⁾

Es verdad que al quedarnos sin un yo central, entramos en una situación de vértigo, de estar al borde de un abismo que se nos abre y muestra para acogernos en nuestra caída al mismo como resultado fatal de un trágico destino. Como diría Sartre, somos un espacio en blanco en medio de una máquina, un *ser para sí* en medio de la nada.⁽⁴⁷⁾ Pero no tenemos más remedio que soportarlo y seguir intentando no caer en el abismo pero sin buscar o crear ficciones o ilusiones inmutables y ahistóricas que funcionen como vallas de protección que eviten nuestra caída. El fracaso de la modernidad es el intento de construir un sujeto agente y se caracteriza por crear una sociedad de la incertidumbre. El hombre debe aceptar esta incertidumbre y su finitud entendida, según Odo Marquard de tres formas: como contenido histórico, como límite del espacio que ocupamos y como aceptación de la mortalidad.⁽⁴⁸⁾ El hombre finito se sabe mortal y limitado, es, como diría Heidegger, un ser para la muerte. Albrecht Wellmer piensa que este momento —como la explosión en que la razón y su sujeto (el sujeto como guardián de la unidad y del todo) saltan hechos pedazos— es la característica propia del postmodernismo, como pensamiento que intenta sustituir al pensamiento moderno iniciado en la Ilustración.⁽⁴⁹⁾

¿Cuál es el individuo de las sociedades democráticas liberales? El fracaso del agente moral liberal da lugar a uno de los debates más interesantes de la filosofía moral norteamericana contemporánea: el debate entre liberales y comunitaristas. Entre los que piensan que el individuo liberal se debate entre la ilusión de la autonomía moral y el sentido de comunidad, entre sujetos concretos que viven en una sociedad determinada, con sus reglas, tradiciones y costumbres, y sujetos moralmente libres. Para los comunitaristas, al contrario que para los liberales, hay que reemplazar el sentido de la ética del individuo por la «eticidad» o *Sittlichkeit* comunitaria que nos libre de nuestra incertidumbre moral y del peso de la libertad, para recluirmos en el núcleo cerrado de la moral colectiva.⁽⁵⁰⁾

4. EL SUJETO IRONISTA Y EL INDIVIDUO LIBERAL

El individuo que quiere Rorty no es una persona que antepone el conocimiento por encima de todo, que busca la contemplación del mundo o quiere interrogar a la naturaleza para saber como son las cosas realmente. El individuo moderno es un individuo que acepta la falta de esencias, de universales o asideros fijos mediante los cuales avanzar hacia un destino claro. El individuo rortiano es un individuo que no tiene metas, ni se pregunta por la

(46) CAMPS 2008: 120.

(47) RORTY 1991: 157.

(48) MARQUARD 2000: 129ss.

(49) WELLMER 1988: 105.

(50) MUGUERZA 1990: 44.

perfección del alma, lo único a lo que puede aspirar es a reinventarse a sí mismo y ayudar a que los demás se reinventen a su vez. Es la ironista liberal, el tipo de persona que acepta la contingencia y renuncia a la búsqueda de teorías unificadoras de lo público y lo privado, que considera que las demandas de autocreación y de la solidaridad humana poseen ambas un lenguaje igualmente válido e inconmensurable.⁽⁵¹⁾ El yo irónico, el intelectual juguetón, es el carácter deseable para Rorty, que Freud tanto ha contribuido a formar. Este nuevo individuo no es un sujeto centrado, una identidad que hay que buscar, pero tampoco es el preludio al barbarismo como piensan los contrarios a la mecanización de la naturaleza. Los caracteres-tipo de la modernidad son el esteta, el ejecutivo y el terapeuta, que simbolizan la conexión del pensamiento baconiano con los valores de Nietzsche,⁽⁵²⁾ y que pueden bien convivir o ser una alternativa deseable a los viejos roles del asceta, el profeta, el buscador despasionado de la verdad, el buen ciudadano o el revolucionario, que simbolizan el ideal de la ciudad perfecta, la Iglesia cristiana, la república ilustrada y la comunidad del bienestar. La ironista liberal no busca ninguna reconciliación o regreso a un paraíso perdido, hacer compatible fe y razón o ciencia y moral, simplemente, como el poeta, intenta darnos una descripción distinta de la manera en que los hombres y mujeres viven.

El individuo-sujeto de Rorty es, en realidad, dos: una ironista y un individuo liberal que se corresponden, como decíamos al principio de este artículo, con la caracterización que el mismo Rorty hace de las dos esferas: lo privado y lo público. ¿Es posible mantener estas dos esferas o sujetos-individuos separados? Para Rorty no solo es posible sino también deseable. La historia del sujeto en busca de una moral como perfección individual y social ha llegado a un punto crítico de conflicto que hace imposible compaginar autocreación y justicia, como esa visión adolescente que él tenía de aunar la belleza de las orquídeas salvajes, por las que tenía una gran afición, con la lucha por la liberación del hombre en una sociedad explotada, es decir, en palabras del poeta Yeats de *mantener en una sola visión realidad y justicia*. La salida de este dilema es la imposibilidad de alcanzar tal visión, la renuncia a la perfección personal y colectiva, a cerrar la herida entre el hombre familiar y el hombre político, entre la voluntad y la razón, entre la poesía y la filosofía. Es en la esfera privada donde la persona permanece como sujeto irónico porque sabiéndose finita y limitada y en posesión de un vocabulario no final que no está en contacto con la realidad, aspira a ser lo que «realmente es», a formarse una propia imagen de sí misma, aunque en el fondo no sea más que una ficción o un deseo, porque quiere mantener sus aspiraciones identitarias y de autocreación o de autorrealización y de redescipción, de ser autónoma,

(51) RORTY 1989: xv.

(52) RORTY 1991: 158. En esto coincide con McIntyre. Sin embargo, este último no considera que estos «tipos» sean deseables, sino todo lo contrario. Según McIntyre la única elección posible es entre Aristóteles y Nietzsche. Para Rorty esta elección es demasiado simple. Debemos coger de Nietzsche, en este caso, o de cualquier otro pensador, los elementos que nos sean útiles sin preocuparnos si seguimos siendo fieles a su pensamiento. (*Ibid.*).

aunque en realidad, la ironista simplemente busca despistar al mundo circundante respecto de sí misma.⁽⁵³⁾ A cambio, debe renunciar a esa búsqueda en la esfera pública, donde solo le está dado ser agente de sus acciones y que está obligada a justificar. En lo público solo puede ser individuo y un individuo liberal. Como liberal debe mantener el sentido común y renunciar a la propia identidad que resulta inútil en la política. La persona liberal renuncia a la filosofía como una disciplina con un conjunto de problemas centrales o con una función social. Para la política liberal lo más importante sería mantener la distinción entre el uso de la fuerza y el uso de la persuasión, y cuidar la libertad, pues sólo si cuidamos la libertad, la verdad y la bondad se cuidarán ellas solas. La persona liberal puede abandonar el mundo de su yo privado para acceder al público «nosotros» (*we, the liberals*), un nosotros que está comprometido con actividades que tienen que ver con el sufrimiento de otros seres humanos, para quien la crueldad es lo peor que existe y que se identifica con una comunidad amplia de adscripción. En el caso de Rorty, la democracia jeffersoniana americana. Por tanto, la persona liberal es, en realidad, un liberal etnocéntrico que, en un mundo secularizado, ha abandonado las pretensiones de la certeza y la invariabilidad para ser un servidor de la libertad y la democracia.

Aunque, siempre según Rorty, la fusión sujeto ironista-individuo liberal no es deseable, la relación entre ambas esferas es como la que existe entre dos tipos de herramientas que las utilizamos indistintamente cada una en su ámbito sin querer establecer un punto de vista trascendente que englobe una comprensión total. Pero no deja de haber una cierta tensión entre lo público y lo privado, entre filosofía y poesía, o en palabras de Hannah Arendt entre filosofía y política, entre el hombre que filosofa y el hombre que actúa, entre la ironista y el liberal.⁽⁵⁴⁾ El empleo de la ironía en la vida privada no puede evitar una suerte de incertidumbre sobre la existencia de argumentos contundentes para apoyar la noción liberal de trabajar por la justicia social.⁽⁵⁵⁾ El problema de esta tensión ha dado lugar a tres cuestiones fundamentales que quiero señalar brevemente:

1. La ironía de la vida privada y el terreno de lo público. Si se restringe el uso de la ironía a la esfera privada, entonces cabría rechazar la posibilidad de una crítica de la sociedad liberal que pudiera usar la ironía pública para descubrir la violencia y las contradicciones que el liberalismo esconde. (Ejemplos de esto serían la Guerra de Vietnam y las actuales Guerra de Irak y Afganistán, y los «*cold war liberals*»). Este rechazo puede

(53) KIERKEGAARD 1999.

(54) Rafael del Águila apunta que, en Rorty, el liberal es una liberal (DEL ÁGUILA 1993: nota 4, 47). La distinción femenino-masculino es una distinción entre buenos y malos, aquellos que aceptan la contingencia como ironía-liberal y los metafísicos-liberales. Para Rorty, el liberal es masculino cuando se refiere a los metafísicos-liberales como Habermas y femenino cuando son ironistas como Foucault. La tensión se da entre la ironista y el liberal y no entre la ironista y la liberal que es el individuo de su utopía liberal, quien acepta esta división público-privado. El problema surge cuando el liberal no acepta la ironía e intenta llevar su liberalismo a la vida privada. Cuando esto ocurre el liberal es «él», y «ella» cuando acepta esta distinción.

(55) Debo esta apreciación a la tesis doctoral de Aldo Enrici, *Del espejo a la contingencia*, dirigida por Ángel Gabilondo y leída el 1 de enero de 1998 en la Universidad Autónoma de Madrid.

llevar al cinismo político y a una esquizofrenia del sujeto-individuo rortiano, debido a que se desemboca en dos posturas irreconciliables, una en la vida privada y la contraria en la vida pública. Es lo que Richard Bernstein llama el *apartheid*; Arendt, la hostilidad; y Habermas el irracionalismo. Es cierto que para Rorty esto no le supone ningún problema. La autocontradicción no es una de sus preocupaciones, o la unidad del ser o ser fiel a uno mismo. Cada una de las esferas es el campo de acción de una personalidad distinta. El caso de los llamados despectivamente «*the cold war liberals*», aquellos intelectuales de izquierdas, ex trosquistas y ex estalinistas que apoyaron la guerra fría y siguieron llamándose liberales, es un buen ejemplo de lo que Rorty quiere mostrar como ironista liberal. Estos intelectuales, como Sydney Hook y otros, fueron acusados de hipócritas vendidos al sistema. Rorty les defiende diciendo que no hay que mirar su desacuerdo político desde la tradición kantiana como un fallo moral, de haber hecho una apuesta irracional por el mal. (Kant heredó de la tradición teológica la noción del mal radical y la combinó con la idea de que ser moral era una cuestión de ser fiel a unos principios cuya verdad era evidente para todos los seres racionales).⁽⁵⁶⁾ Para la ironista, no hay un asunto moral detrás de sus acciones sino que es una cuestión de cálculo de las consecuencias de sus decisiones. El hecho de que se haya actuado bien o mal no es más que una cuestión de buena o mala suerte, es un problema del contexto que mejor sirve a los propósitos de alguien en un cierto tiempo y lugar. Los metafísicos creen en que existe un Contexto correcto, por eso lo que les puede parecer una falta de honestidad o de hipocresía, no es más que un reflejo de la ironía, una actitud irónica cuya característica, como insinuaba Kierkegaard, es decir lo contrario de lo que se piensa, defender en privado lo contrario de aquello que aparentemente defiende en lo público. (Sydney Hook al defender la guerra fría, en realidad, estaba defendiendo los logros sociales de la democracia liberal de su país).

2. La exaltación rortiana de lo privado tiene, según Sheldom, S. Wolin, implicaciones antidemocráticas.⁽⁵⁷⁾ Hay un cierto coqueteo con el elitismo de los intelectuales ironistas. Los intelectuales se presentarán como «ironistas» y adoptarán una opinión relajada y despreocupada, mientras los demás deben conformarse con un modelo de nominalismo e historicismo guiado por el sentido común, el saludo a la bandera y seguir tomándose en serio la vida. La ironía es un lujo que sólo se pueden permitir unos cuantos «elegidos» pues en manos no deseadas podría convertirse en un arma subversiva. Recordar que ya Kant nos prevenía contra el elitismo de la filosofía por las implicaciones morales que conlleva. De acuerdo con esto la estupidez es producto de la ignorancia y la ignorancia, según Kant, impide distinguir lo bueno de lo malo. La filosofía es un seguro contra el mal y por ello debemos exigir su ejercicio a cualquier persona con independencia de su grado de conocimiento, ignorancia, inteligencia o estupidez que pudiera tener. La respuesta de

(56) RORTY 2007: 58.

(57) DEL ÁGUILA 1993.

Rorty es clara, no hay nada que demuestre que el conocimiento nos previene contra las malas acciones. Es más una cuestión de sensibilidad contra el sufrimiento que de razón. La ironía no es tanto un arma subversiva como un arma de cambio y reforma.

3. La crítica feminista a esta distinción entre lo privado y lo público que identifica, a su parecer, lo primero con lo femenino y la mujer y a lo segundo con lo masculino y el hombre. Para las feministas esto es otra nueva forma de machismo. A Celia Amorós le parece contraproducente la relación entre feminismo y postmodernismo, y pone a Rorty como ejemplo de la nefasta tendencia contemporánea a rechazar el programa ilustrado y a sustituir la retórica de la universalidad y el realismo por la de la redescrición etnocentrista.⁽⁵⁸⁾ Frente a la interpretación de Nancy Fraser de la distinción privado-público con la clásica distinción entre el hogar doméstico (*oikos*) y el foro público (*polis*), Rorty dice que el núcleo de su distinción es entre preocupaciones privadas, como proyectos de autorrealización y superación; y preocupaciones públicas, aquellas que tienen que ver con el sufrimiento de otros seres humanos.⁽⁵⁹⁾

El mismo Rorty señala que esta tensión privado-público podría tener como desenlace que la ironista liberal acabara en lo que Unger considera como un «trágico liberal» porque no puede escapar de un estado totalitario similar al que Orwell describe en sus libros ante el fracaso de las democracias occidentales; o también, podríamos añadir en palabras de Marina Martín, como un «liberal trágico» por su actitud rebelde identificada con una resentida voluntad dispuesta a demoler los valores sagrados de la cultura occidental.⁽⁶⁰⁾ Sea un «liberal trágico» o un «trágico liberal» (el orden de los factores no altera el producto), sin duda, el sujeto irónico-individuo liberal de Rorty conserva en esa actitud un aspecto trágico de la vida. La mejor expresión de esa actitud pragmatista y trágica la encontramos en un libro de Sydney Hook de título unamuniano, «El Pragmatismo y el sentimiento trágico de la vida». Según sus palabras, «el Pragmatismo es la teoría y la práctica de engrandecer la libertad humana en un mundo precario y trágico gracias al arte del control social practicado con inteligencia. Puede» —sigue diciendo Hook— «que se trate de una causa perdida, pero no conozco ninguna mejor».

Para Charles Taylor esta tensión trágica se resolvería en el conflicto de la conciencia moderna entre la afirmación de la vida corriente, a la que los modernos nos sentimos fuertemente atados y algunos de nuestras distinciones morales más importantes: «simpatizamos con el héroe y el antihéroe; y también con un mundo en el que uno podría ser ambos en el mismo acto».⁽⁶¹⁾

(58) AMORÓS 1997a.

(59) RORTY 1998: 308.

(60) MARTÍN 1988.

(61) TAYLOR 1989: 39.

5. CONCLUSIÓN

En resumen, la originalidad de Rorty es que conecta las dos concepciones modernas del yo: el yo como sujeto identificado en Descartes con la sustancia pensante y matizado en Kant como unidad de la conciencia o autoconciencia; y el yo liberal de Locke y Hume como individuo identificado más con el cuerpo que con la mente. Este yo como individuo-sujeto —la persona ironista-liberal— es la consecuencia del fracaso de ambas concepciones del yo, que va a tener como resultado lo que Foucault llamaba «la disolución del yo de la Modernidad». Por tanto, ahora, el yo ya no se define dualísticamente como una diferencia entre cuerpo y mente o sujeto y objeto, sino que la diferencia esencial se establece entre lo público y lo privado. La parte ironista es privada y la liberal es pública. Este nuevo yo se constituye como un remolino de contingencias: una madeja de narraciones contingentes cuyo nexo común es la conciencia, entendida ahora como memoria y autoreflexión de un pasado y un presente con proyección de futuro. La ironista liberal es una persona que no intenta responder a las preguntas kantianas,⁽⁶²⁾ que no busca el autoconocimiento o descubrir su verdadera identidad escondida en lo más profundo de su corazón. El yo se hace sujeto como autocreación narrativa que va eligiendo y decidiendo, abriendo y cerrando «posibilidades de ser», es simplemente una persona que acepta la contingencia, que ha aprendido a vivir en una sociedad contingente. La condición de persona es una cuestión de grado, de cómo uno se describe a sí mismo y no como un asunto de todo-o-nada.⁽⁶³⁾ Esta definición de persona de Rorty se ajusta perfectamente a la definición de sujeto moral que nos ofrece Victoria Camps, «como el que es capaz de elegir la forma de vida que quiera»,⁽⁶⁴⁾ alguien a quien no se le puede pedir que ponga restricciones a su libertad de decidir cómo quiere ser.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILERA PORTALES, R. (2007): «Universalidad de los derechos humanos y crítica de la naturaleza humana en el pensamiento de R. Rorty», en *Universitas, Revista de Filosofía, Derecho y Política*, enero.nº 5, pp. 47-55ss.
- AMORÓS, C. (1997a): «Rorty and the tricoteuses», en *Constellations*, Enero, 3(3), pp. 364-376.
- AMORÓS, C. (1997b): *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Valencia: Cátedra.

(62) Rorty nos sugiere que abandonemos la pregunta kantiana «¿qué es el hombre?» para reformularla como «¿Qué podríamos intentar hacer de nosotros mismos?» (RORTY 2002: 16).

(63) De esta manera es como la persona ironista-liberal, al ser *causa-sui*, puede recuperar la responsabilidad moral y acabar con la contradicción a la que se llegaba en un sujeto con una naturaleza o esencia previa (el yo verdadero platónico o el yo moral kantiano).

(64) CAMPS 2011: 31.

- ARANGUREN, J. L. (1973): *Moralidades de hoy y de mañana*. Madrid: Taurus.
- BAUMAN, Z. (2005): *Ética postmoderna*. México: Siglo XXI.
- BAUMAN, Z. (2007): *Libertad*. s.l.:Losada.
- BELLO, G. (1992): «Richard Rorty: Democracia y filosofía. Diálogo con Gabriel Bello Reguera», en *Claves de la razón práctica*, marzo. Nº 20, pp. 42-46.
- BELLO, G. (1997): «El agente moral y su transformación semiótica», en Cruz, M., *Acción humana*, s.l.:Ariel, pp. 184-212.
- BELLO, G. (2000): «Rorty y el pragmatismo», en *Doxa*, nº 23, pp. 635-644.
- BERLIN, I. (2004): *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza ensayo.
- CAMPS, V. (2008): *Historia de la ética*. s.l.:Crítica.
- CAMPS, V. (2011) *El gobierno de las emociones*. Barcelona: Herder editorial.
- CORTINA, A. (1990): *Ética sin moral*. Madrid: Tecnos.
- DEL ÁGUILA, R. (1992): «Ironía, democracia y etnocentrismo», en *Claves de la razón práctica*, nº 20, pp. 50-54.
- DEL ÁGUILA, R. (1993): «El caballero pragmático: Richard Rorty o el liberalismo con rostro humano», en *Isegoría*, diciembre, nº 8, pp. 26-48.
- ENZENSBERGER, H. M. (1994): *Perspectivas de guerra civil*. Barcelona: Anagrama.
- FRANKFURT, H. G. (2006): *On Bullshit*,. s.l.:Paidós, .
- GINER, S. (2010): *Sociología*. Barcelona: Península.
- GÓMEZ, C.; MUGUERZA, J. (2007): *La aventura de la moralidad (Paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*. s.l.:Alianza Editorial.
- HABERMAS, J. (1990): *El pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J., (1991): *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona : Paidós.
- HABERMAS, J., (2000): «Richard Rorty's Pragmatic Turn», en Brandom, R., *Rorty and His Critics*. s.l.:Blackwell Publishing, pp. 31-55..
- HOOK, S. (1974):. *Pragmatism and the Tragic Sense of Life*. Nueva York: Basic Books Inc. Publishers.
- HUGHES, R. (1993): *Culture of Complaint*. s.l.:Oxford University Press.
- KANT, I. (1975): *Crítica de la razón práctica*. Barcelona: Espasa-Calpa.
- KIERKEGARRD, S., (1999): «Sobre el concepto de ironía», en *Revista de Occidente*, octubre, nº 221, pp. 72-86.
- LAY LIFTON, R. (1968): «Protean Man», en *Partisan Review* nº 35.
- MARQUARD, O. (2000): *Adiós a los principios*. Valencia: Alfonso el Magnánimo.
- MARTÍN, M. (1988): «Richard Rorty: el 'liberal trágico'». Entrevista con Richard Rorty. *Revista de Occidente*, nº 90: 103-112.
- MATE, R. (2007): *Luces en la ciudad democrática. Guía del buen ciudadano*. s.l.:Alhambra.
- MUGUERZA, J. (1990): *Desde la perplejidad*. México: Fondo de Cultura Económica.

- MUGUERZA, J. (2009): «Ética y Metafísica (Una reconsideración de la cuestión)», en *Isegoría*, julio-diciembre, Issue 41, pp. 11-68.
- ORTEGA Y GASSETT, J. (2004): *Obras completas.-1916*. Madrid: Taurus.
- QUESADA CASTRO, F. (2005): «Democracia y virtudes públicas», en Cerezo, P. (ed.), *Democracia y virtudes cívicas*,. s.l.:Biblioteca Nueva, pp. 43-73.
- RAWLS, J. (2007): *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Barcelona: Paidós.
- RORTY, R. (1961): «Pragmatism, Categories and Language», en *Philosophical Review*, 70(2), pp. 197-223.
- RORTY, R. (1989): *Contingency, Irony and Solidarity*. s.l.:Cambridge University Press.
- RORTY, R. (1991): «Freud and Moral Reflection», en Rorty, R., *Essays on Heidegger and Others*. Nueva York: Cambridge University Press, pp. 143-163.
- RORTY, R. (1998): *Truth and Progress. Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RORTY, R. (1999): *Philosophy and Social Hope*. Londres: Penguin Books.
- RORTY, R. (2000): *El pragmatismo, una versión*. Barcelona:Ariel
- RORTY, R. (2002): *Filosofía y futuro*. s.l.:Gedisa.
- RORTY, R. (2007): *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers*. s.l.:Cambridge University Press.
- RYLE, G., (2005). *El concepto de lo mental*. Barcelona: Paidós
- SHKLAR, J. (1984): *Ordinary Vices*. 1 ed. s.l.:Belknap Press.
- SLOTERDIJK, P. (2010): *Temperamentos filosóficos*. Madrid: Siruela.
- STRAUSS, L. (2004): *¿Progreso o retorno?* Barcelona: Paidós.
- TAYLOR, C. (1989): *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- THIEBAUT, C. (1992): *Los límites de la comunidad*. Madrid: CEC.
- TOULMIN, S. (1974): «Razones y causas», en Borges, R. & Coffi, F., *La explicación de las ciencias de la educación*. Madrid: Alianza, pp. 19-76.
- URMSON, J. O. (1956): *Philosophical Analysis*. s.l.:Oxford University Press.
- VIDAL BENEYTO, J. (2007): «La izquierda en desbandada/3», en *El País* 24 Noviembre.
- WELLMER, A. (1988): «La dialéctica de la modernidad y postmodernidad», en Picó, J. (comp.), *Modernidad y postmodernidad*. Madrid: Alianza, pp. 103-140.
- ŽIŽEK, S. (2001): *El espinoso sujeto*. Buenos Aires: Paidós.

