

La versión cómica de los hermanos auténticos

Pablo PERERA VELAMAZÁN

Richard Rorty, *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*, traducción de Ramón del Castillo, Barcelona, Paidós, 1999 (FNP, en adelante); y *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*, traducción de Ángel Manuel Faerna, Paidós, Barcelona, 2000 (VP, en adelante).

En una de sus últimas historias, *El Timador*, Herman Melville culmina su crítica al destino al que había sido conducida la Revolución Americana. Esa decidida sociedad de hermanos sin padre, que tanto fascinó al viajero Tocqueville, producto de una emigración universal, que se respira aún en la escritura de Jefferson, Thoreau o Whitman, como en la suya propia, se estaba convirtiendo ante sus ojos en una gran mascarada. Sus poemas sobre la guerra civil y las relaciones entre el Norte y el Sur (1866), tal vez no sean más que la palabra postrera de esa sociedad de camaradas sobre la que tanto hablaba Whitman en sus recitativos, antes del *nacimiento de una nueva nación*, de la restauración del Estado-nación, mientras “los padres monstruosos regresan al galope” y los “hijos sin padre empiezan otra vez a morir”. Una nueva reinscripción, en suma, de esa *marca* donde los americanos no dejan de reconocerse, todavía hoy, formando parte de un *pueblo bastardo*, cuyo único vínculo o confianza que los mantiene en comunidad es, precisamente, la ausencia de una comunidad inmanente consigo misma. Whitman, en el mismo sentido, nos hablaba en sus textos de los Estados Unidos como “una nación de naciones”, no identificable por lazos sustanciales de pertenencia, sino

que, en cuanto rebosante de historias y épocas, formada por hombres “venidos de todas las naciones que ha habido sobre la tierra a lo largo de los tiempos”, sólo es caracterizable por una ley de exterioridad que mantiene como un todo paradójico la pluralidad múltiple que la conforma (FNP, p.33-34). “Somos los herederos de todos los siglos y de todos los tiempos, y nuestra herencia la compartiremos con todas las naciones de la tierra”, afirma el propio Melville en su novela *Redburn*. Y, sin embargo, “mientras los padres monstruosos regresan al galope”, esta reinscripción de la marca de una no pertenencia, su carácter intrínsecamente revolucionario, ya sólo era legible a través de su fracaso. En *El timador*, como ya en otras obras anteriores de Melville, esa “nación de naciones”, esa Nación Universal de la que nos hablaba Whitman, se ha convertido en una estafa de dimensiones múltiples, donde la anterior confianza despojada de lazos de pertenencia, sólo confianza en cuanto carente de ellos, ha devenido inmunda caridad y tramposa filantropía. El nuevo americano, ante la mirada desencantada de Melville, es un personaje tortuoso que “sólo pide un poco de confianza humana para hacer una estafa de rebotes múltiples”.

La filosofía pragmatista, como no puede ser menos, es deudora también de este doble movimiento. Tanto en Royce, Peirce o James, como más tarde en Dewey, se trata de construir un nuevo pensamiento filosófico que se haga cargo de *la interpretación estadounidense de lo americano*. Aún ahora podemos recordar con plena confianza las palabras de Dewey en uno de sus textos acerca de las necesidades educativas del hombre americano: “Términos tales como irlandés-americano, hebreo-americano o alemán-americano son términos falsos -dice Dewey-, porque *parecen asumir algo ya existente llamado América*, a lo cual se pueden añadir los otros factores. El hecho es que el genuino americano, el americano típico, tiene, él mismo, *una personalidad con guiones*. Esto no quiere decir que sea en parte americano y que se añada algún ingrediente extranjero. Quiere decir que... es internacional e interracial en su estructura. No es americano y polaco o alemán. El americano mismo es polaco-alemán-inglés-francés-español-italiano-griego-irlandés-escandinavo-bohemio-judío, etc. *Lo que hay que ver en esto es que el guión conecta en lugar de separar*” (*Democracy and Education*, 1916). Palabras que Dewey pronunciaba, ante la inminente entrada de los Estados Unidos en la Gran Guerra, y en franca oposición al movimiento ultranacionalista que le acompañaba, tratando de imponer un modelo único de americano (el WASP). Y, sin embargo, a pesar de estas palabras, donde no dejan de resonar la intrínseca revolución que portaban las palabras de Whitman o Melville, a pesar de nuestra confianza de ahora, como en muchas otras de James, el filósofo pragmatista fue recibido en Europa, identificado con la forma de vida americana que se imponía implacablemente a las caducas formas europeas, como el propio Melville presentaba al nuevo hombre americano tras el fracaso de su revolución:

grandes timadores, que ocultaban el devenir depredador y nihilista de la cultura americana bajo palabras caritativas y fraternales. “Es (el Pragmatismo) una *Weltanschauung* para ingenieros y no para seres humanos en el completo sentido de la palabra, un *puro positivismo* que promueve el modelo de la manipulación técnica, al mismo tiempo que permanece completamente inconsciente del carácter específico que tiene la tecnología moderna”, concluiría Heidegger (*Der Spiegel*, 1966), tras reacciones parecidas que podemos encontrar en textos de Scheler (1926) o Horkheimer (1935).

La cuestión que nos interesa destacar, al margen de la recepción del primer Pragmatismo en Europa, es que estas mismas palabras de Heidegger pueden ser repetidas para identificar la recepción que el nuevo pragmatismo de hoy, el Neopragmatismo de Richard Rorty o Hillary Putnam, provocan entre nosotros, europeos, pero también en el mismo ámbito profesional de la filosofía americana, de tradición rígidamente analítica, como se sabe. Basta recordar que las esporádicas venidas a España de Putnam y, sobre todo, de Rorty, no aciertan a convocar a los auditorios a los que se dirigen en torno al foco revolucionario americano que su forma de hacer filosofía aún pretende compartir con los primeros pragmatistas, sino que, más bien, al contrario, afirman la impresión generalizada de estar ante nuevos sofistas que, desprovistos de cualquier profundidad de pensamiento, del pensamiento mismo, no hacen más que justificar con sus palabras, superficialmente filosóficas por despojadas de cualquier experiencia de la tradición, la forma de vida americana donde ellos se sienten plenamente integrados y satisfechos. No otra, sin duda, fue la reacción que produjo Rorty en su última presencia en Madrid, con su pelo blanco, su tez morena y su traje color azul claro, “como si fuera un congresista americano de turismo en España”.

Lo cierto es que Rorty, como se puede comprobar en una de sus últimas obras traducidas en España, *Forjar nuestro país*, en modo alguno pretende que su actividad quede paralizada en una recepción, generalmente crítica, por parte de los departamentos filosóficos interesados únicamente por las cuestiones epistemológicas o cognitivistas derivadas de la filosofía postanalítica. Sus primeras obras sí cabrían incluirlas dentro de estos intereses, pero, desde *Consecuencias del Pragmatismo* (1972-1980), no se comprende nada de su obra si la pretendemos reducir a la jerga postanalítica, que él no deja por otra parte de deconstruir, como se puede observar en la otra obra que nos ocupa en este comentario, *Verdad y Progreso*. Su intención, como no puede ser otra, pues él nunca se define como filósofo postanalítico, al intentar, como lo hace en el primero de los libros citados, “reconstruir el pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos”, calificándose él mismo como un pensador de izquierdas, es entroncar con la tradición revolucionaria (aunque él nunca emplearía esta palabra) de la filosofía pragmatista americana, haciéndose deudor no sólo de James o Dewey, sino también de

Whitman o Jefferson (FNP, p.36-42). Incluso se atreve a citar, como dirían algunos, muy irritados, a Emerson y su furia secularizadora contenida en una sola frase, “El único pecado es la limitación”, presentándola no sólo como la base del pensamiento de Dewey sino también del suyo propio.

Sin embargo, a pesar de todo, Rorty no consigue escapar, a tenor de las polémicas y desprecios que sus palabras suscitan, de los estigmas que a los filósofos pragmatistas desde siempre han perseguido: relativismo, escepticismo, idealismo lingüístico, contextualismo, kantismo inconsciente, hegelianismo inepto, etc. Y ante todo, de esa desvergüenza política, enmascarada bajo el rostro caritativo y fraternal bajo el que Rorty parece pronunciar palabras como “democracia” o “solidaridad”, o afirmar “la necesidad de avanzar hacia comunidades más inclusivas”, que está simplemente en connivencia con un Occidente secularizado, democrático y emancipatorio, que vincula la cuestión, propiamente filosófica, del criterio, o de la racionalidad política, para entendernos mejor, con la actualidad histórica (de ahí, otra nueva acusación, historicismo) del pensamiento occidental, que no es otra, según se dice, que la de un “positivismo metafísico de corte funcionalista”. Toda esa apelación, en definitiva, por parte de Rorty, a la *contingencia*, a la facticidad, y su consecuente negación a entrar en cuestiones acerca del fundamento o de lo trascendental, anulando las mismas dualidades metafísicas que pretenden soportarlas, son valoradas igualmente como una anulación de la misma *posición filosófica*, de la posibilidad de pensamiento, de tal manera que la actividad filosófica, en su caso, queda reducida a una narración a posteriori, torcidamente hegeliana, en clave de dialéctica negativa, donde la cuestión del criterio queda eliminada. En suma, no estamos más que ante otro de esos timadores filantrópicos que protagonizan los relatos de Melville.

Pero, tal vez, y esto supone dar todavía un paso más allá, lo que verdaderamente compromete la posición de Rorty, como la de cualquiera otro pragmatista, clásico o actual, es precisamente su deseo de relanzar la revolución americana, aunque sea a través de fragmentos. Las sociedades de hermanos sin padre, las sociedades bastardas, que se muestran ufanas de su discontinuidad respecto a cualquier tradición, con su voracidad secularizadora, como a menudo la sociedad americana se presentaba en el siglo XIX, no pueden más que acabar mal. Es el mal que corrompe sin cesar a la sociedad americana en su raíz desde ciertos ojos europeos, y en cuyo rechazo la misma nación americana, como Estado-nación, contra la que Rorty no deja de luchar, se ha constituido, confirmando el fracaso de las tesis de Dewey. ¡Esa ignorante atracción por el ilimitado seguir pasando, que se autoimpone y autoatrasciende indiferente a cualquier diferencia de criterio en la que todos los pragmatismos se ven abocados!

No en vano, en *Verdad y Progreso*, Rorty reparte la discusión de sus tesis, o más bien su decidida vocación por cuidarse de la ausencia de tesis, entre dos ene-

migos que acaban coincidiendo en lo mismo. Por un lado, en el espacio de la misma filosofía profesional americana, dominada aún por los postulados analíticos, Rorty debe hacerse cargo de las acusaciones, en la mayor parte de los casos despreciativas del conjunto de su obra, de ser un simple relativista escéptico. En discusión con Crispin Wright (acerca de la posibilidad de discursos cognitivistas), con el propio Putnam (acerca del relativismo), con John Searle (acerca del realismo), Charles Taylor (acerca del problema de la verdad), John McDowell (acerca de la posibilidad de un nuevo empirismo) o Michel Williams (acerca del escepticismo), y con el apoyo de Davidson, Goodman, Kuhn, Derrida, y otros filósofos malintencionados a los ojos de John Searle, el Willamowitz de nuestro tiempo, afirma Rorty (sin saber que aquí en España se le tiene en mucha consideración y se le premia mucho), con mucha más habilidad que sus interlocutores, por otra parte, no deja de insistir en cada uno de sus artículos que su posición, su defensa de la facticidad y la contingencia, se piensa desde una alternativa falsa de raíces epistemológicas: o bien hay una realidad en sí, referencial, empírica, o como se la quiera llamar, que todos ellos más o menos acaban defendiendo, o la realidad misma, por ser intralingüística y simple correlato de una interpretación, como muchos de estos autores piensa que Rorty afirma, es una fábula más del idealismo lingüístico. Evidentemente, Rorty no cabe en esta alternativa, pues su estrategia consiste en deconstruir, ya desde hace mucho tiempo, el mismo discurso epistemológico que la sustenta. No hay nada más extraño a Rorty que la posibilidad misma de construir una nueva teoría del conocimiento.

Por otra parte, y estos serían sus otros enemigos, Rorty también tiene que hacer frente, en realidad todo el Pragmatismo, a una acusación en sentido inverso: encubrir en su apelación a la facticidad y la contingencia, en su radical empirismo, como diría James, un ignorado *contrabando trascendental*, tal y como lo acusa Bennintong en el último artículo del libro acerca de Derrida. Son acusaciones que generalmente provienen de pensamientos europeos instalados en los cauces hermenéuticos o heideggerianos, donde, por otra parte, también se denuncia cualquier pretensión epistemológica, como Rorty lo hace, pero que, a diferencia de éste, no pretenden dejar de lado “la investigación trascendental de las condiciones de posibilidad”, pues en éste simple dejar de lado se implica, como afirma Bennintong, con el objeto de diferenciar la posición de Derrida de la del filósofo pragmatista, un punto de vista sobre lo que estas mismas condiciones son, es decir la distinción sin pensar entre lo empírico y trascendental, y éstas acaban colándose de contrabando (VP., p.374-378). Evidentemente, en todo caso, el pensamiento de Rorty es reactivo a cualquier ensayo de ontologizar lo trascendental, ya sea en nombre de la tierra o de lo divino, a cualquier discurso de profundización-entificación del abismo, y en consecuencia, ante ellos, su pretensión de emancipar a la filosofía de toda ley ontológica, es vista despreciativamente

como una confusión del Ser con un movimiento dinámico que avanza por negación, por negación de la negación, consumación siempre de un pasado superado, que lo condena a un “infinito ilimitado”, atrapado en una voluntad de nada y de olvido, que no es más que la voluntad del hombre de negocios que triunfa. Rorty se niega a sí mismo, y tal vez aquí esté su mayor culpa a los ojos de esta hermenéutica, lo que Stanley Fish llama “la esperanza de la teoría antifundamentalista”: “la idea de que un materialismo y un sentido de la historicidad más radicales aún que los de Marx de algún modo proporcionarán un objeto enteramente nuevo, aún más grande, todavía más nebuloso -un objeto quizá llamado “Lenguaje” o “Discurso”- en torno al que hacer ondear nuestras fantasías” (VP., p.294-295).

De esta manera, el punto en que ambas retóricas de la altura trascendental o de la profundidad abismática coinciden en su acusación del Pragmatismo es en denunciar la superficialidad de un pensamiento escapista que no es más que un nihilismo historicista (Bennintong, VP., p.387). Reconocer sólo el ámbito de las opiniones y creencias humanas y su negociado consenso, así como su arbitrado disenso, y la razonada conveniencia, en cada caso, de aquellos acuerdos provisionales que sugieren los discursos optativos más convincentes, como ya acusaba Russell a los primeros pragmatistas (a las definiciones de la verdad de James, con las que Rorty también se trata - VP.: p.330-), niega cualquier distancia donde poner en cuestión el sentido de las opiniones autorizadas y autoritarias, que confunden sus costumbres, juicios y hábitos, de los americanos en este caso, con los de la Humanidad en general. De ahí esa repugnancia con la que muchos perciben la retórica conscientemente etnocéntrica del “nosotros” que Rorty se empeña en utilizar (ciudadanos liberales de las democracias del Atlántico Norte), ciertamente en menor medida en estas obras que nos ocupan, apoyado además siempre en una radical deconstrucción de cualquier fundamentalismo universalista de los derechos Humanos (“el fenómeno de los derechos humanos torna irrelevante y desfasado el fundamentalismo de los derechos humanos”, VP., p.223). Acompañado de un ciertamente a veces cuestionable sentimentalismo de raíz humeana, Rorty se exige a sí mismo sustituir cualquier pregunta acerca del Hombre o de la Naturaleza humana por aquella otra que se interroga por “aquello que podemos hacer de nosotros mismos” (VP., p.222). Y sólo, desde la conciencia de que nuestra cultura es mejor, no en cuanto poseedora de la verdad acerca de lo humano, sino en cuanto que tiene cabida una “educación sentimental” más compleja donde se atiende en mayor medida al sufrimiento y el dolor de los otros, como también de los nuestros, anulando en suma esta diferencia de raíz metafísica (véase como la desmonta en VP., “Feminismo y Pragmatismo”), se puede explicar su valoración del “progreso moral”: la creación de comunidades cada vez más inclusivas, en función de este sentimentalismo y no de una cierta

comprensión de la racionalidad (VP., “Derechos humanos, racionalismo y sentimentalismo”).

Y, sin embargo, como ya denunciaba Russell en su tiempo, tal vez esta fraternal caridad, esta petición de una nueva confianza, no sea más que una nueva mascarada del astuto tímido americano. Porque, aunque Rorty, como hemos dicho, niega cualquier proyecto universalista de definición de lo Humano, y se afirma en la singularidad contingente de los individuos, no está tan claro, según algunos, que no sea más que una nueva reformulación de las tan antiguas ya “religiones del hombre”. Pues la buena nueva de la contingencia, que el filósofo americano no deja de anunciar, condena al sujeto de derechos (aunque habría que analizar en qué sentido esta definición cabe en su pensamiento) a una perfectibilidad ilimitada, que, a diferencia por ejemplo del sujeto habermasiano sí portante de una universalidad, en cuanto contingente e imperfecto (aunque tampoco está muy claro que la contingencia en Rorty implique esta imperfección o carencia por llenar), está siempre condenado a la coacción del nosotros, a un contextualismo particularista que sólo atiende al dolor y sufrimiento de los otros cuando las metrallas y bombas de las “sociedades avanzadas”, diría Russell, pretenden acabar con su otredad. De esta manera, en cuanto Rorty piensa en una comunidad extensiva capaz de unir y disolver las diferencias violentas, como único criterio de validez de toda interpretación, como único contenido universal, en la inevitable forma de una dialéctica infinita inconclusa, además de acercarse peligrosamente a postulados habermasianos (ver “Habermas, Derrida y las funciones de la filosofía”), no atiende nunca, como él quiere, al sufrimiento de los otros, sino a través de la fuerza de la inclusión (la inclusión del otro, diría Habermas), repitiendo el gesto metafísico soberano, aunque sea instalado en el plano de la contingencia, que reparte lo humano entre lo verdaderamente humano y aquello que todavía y siempre está por serlo.

Aquí está, dirían de nuevo algunos, la mayor estafa de este neopragmatismo. Hacer del fin de la metafísica, del fin de la filosofía, sólo un paso más, aunque sea una zancada, en el mismo camino de una Filosofía de la Historia que, aunque sea presentada en sentido negativo, como Rorty hace, mantiene intacta la identificación del Ser con el Tiempo, conduciéndonos a aceptar, en consecuencia, el carácter interminable del relato paradigmático (de las sociedades avanzadas del Atlántico Norte) y su pretensión de infinitud sin cumplimiento (VP., p.292-296). En consecuencia, para concluir, dirían estos nuevos hermanos auténticos, cuyo sello de autenticidad lo otorga y dona el verdadero Estado Americano (véase el análisis que Rorty hace de las relaciones que plantea Searle entre filosofía e institución universitaria, VP., p.89-94), o el cuidado de la tierra en su virtualidad divina, no estamos sino ante una nueva versión de las metafísicas nihilistas de la infinitud que tanto se repiten en nuestro tiempo de indigencia.

Pero, tal vez, cabe otra posible lectura de los timadores de Melville o del Pragmatismo americano. El fracaso de la revolución americana, el fracaso de esa sociedad de solteros o de hermanos sin padre que los americanos se cuidan de ser antes y después de la llegada de Papá-Estado, del Nacimiento de una nueva Nación (como titularía Griffith), ciertamente a los ojos de estos misántropos de las alturas o de las profundidades, hemos dicho, convierte esta filantropía pragmatista, su demanda de confianza, en una estafa de dimensiones múltiples protagonizada por hermanos que han hecho de su carencia de padre (de cualquier definición de lo humano, de lo Universal, etc., en su apelación a la contingencia) una gran mascarada. Pero, volvemos a repetir, ¿no es, tal vez, esta misantropía de los verdaderos hermanos auténticos, la que impide ser sensible a la comicidad esencial con la que el filósofo pragmatista, tanto como los timadores de Melville, muestran su autenticidad, tal vez la única manera posible de mostrarla ahora, preñada de inautenticidad? Quizá la revolución americana, como alguna que otra revolución, no haya fracasado (aunque sí efectivamente como proyecto global tal y como lo pudieron pensarla Jefferson o Lincoln), pues si su condición, como la condición de todo espacio de libertad, es su no conceptualización como tal, aún sigue relanzando sus fragmentos, como algo que no deja de huir en la línea del horizonte, horadando los muros paternos, retomando sin cesar toda investigación como experiencia (no de otra manera entienden por ejemplo la democracia. en su sentido radical, Putnam o Rorty), “preservando los derechos de un pueblo futuro o porvenir”, como diría algún amigo de Nietzsche (Rorty no ha dejado, a su modo, de poner en relación a Nietzsche con el Pragmatismo). Ya el propio Melville o Thoreau eran una versión cómica de los hermanos auténticos, y no digamos Whitman, con sus largas barbas blancas pobladas de flores. El propio Pragmatismo clásico, de Peirce a Dewey, también está atrapado en esta misma disyunción y sólo a través de ella puede ser leído verdaderamente. Pero, igualmente, Faulkner haciendo oír la música negra en el lenguaje americano, o Fitzgerald deslizándose por las grietas de todo intento de llevar el sueño americano a su cumplimiento, como también Salinger destruyendo los sueños de inocencia de las pin up-girls, o Kerouac, transitando por los caminos subterráneos que descomponen cualquier realismo, como hacen hoy también Carver o Pynchon. Y, nos preguntamos ahora, ¿por qué no Rorty? ¿Porque lleve un traje de color azul claro que le haga parecerse a un congresista americano de turismo en la filosofía? Intentemos, por un momento, en las páginas que quedan, hacernos cargo de su comicidad (para un desarrollo mayor del tema consultar nuestro trabajo “El devenir pragmatista de la filosofía en América”, de próxima publicación en la Editorial Síntesis).

Su clave está en que nunca nos encontraremos en el Pragmatismo, en el pensamiento de Rorty, nada que lo ponga en contacto con esas tendencias tan habi-

tuales en el pensamiento contemporáneo de asumir como propia una culpa colectiva cada vez que se fracasa en el intento, que para él ni siquiera se plantea como tal, de resolver el problema de los criterios o principios para decidir acerca del sentido de nuestras palabras o de la validez de nuestros actos. El Pragmatismo no cabe en la dialéctica entre la confesión y la culpa que profundiza el abismo irreconciliable entre lo que se hace y aquello de lo que se siente uno irresponsable. No cabe el conflicto trágico, la asunción de un Logos encarnado en una humanidad cuyos avatares sean o bien la lucha heroica o el declive trágico, afirma (VP., p.294-295). Pero no por ello es un pensamiento que, pretendidamente situado más allá del Bien y del Mal, se entregue sin paliativos a la *inocencia del devenir*. Si fuera así, tendría razón Heidegger cuando situaba a la filosofía americana, como un “titanismo sin comprender”, “al margen de la esencia realizada y metafísicamente plena de los tiempos modernos”(Holzwege). El héroe pragmatista, si podemos aún llamarlo así, tal y como lo presenta Rorty a través de la figura de Václav Havel, por ejemplo, el escritor y actual presidente de Chequia, porta consigo una no-inocencia esencial, en cuanto simple existente lanzado al mundo en el elemento propio de su libertad donde debe decidirse cada vez una sola vez, que le hace protagonista más de una historia cómica pequeño burguesa que de una tragedia clásica. Rorty nos exige abandonar, acompañado de Kenneth Burke, “la historia como sustituto temporalizado de Dios o de la Naturaleza”, y afrontar el registro del pasado “como una colección de anécdotas que nos ayudan a construir lo que Burke llamó un *marco cómico*” (VP., p.292-296). Nos demanda hacernos cargo, en suma, de la factualidad de una escena, que no se adecua a ninguna evidencia perceptiva transhistórica, que se hace conocer en la experiencia por medio de una historia, no como epopeya teleológica o escatológica, sino por la *libertad de la misma historia*, en la efectividad de un devenir donde algo adviene, inédito e imprevisible, dándose a pensar y dejando pensar.

Frente a ciertas “exasperaciones contemporáneas” que nos hagan preferir los nombres trágicos (el héroe o el villano), el Pragmatismo prefiere siempre la figuración de los cómicos. El mismo pragmatista, Rorty el primero, tiene algo de exasperantemente ingenioso y burlón, de tan cercano que está a los timadores de Melville. Y, como todos sabemos, esta comicidad, esta “versión cómica de los hermanos auténticos”, que por otra parte requiere el máximo de complejidad escénica, demandando nueva confianza, es percibida con profundo desprecio por los misántropos de las alturas o de las profundidades. Pero, en justa correspondencia, estos falsos hermanos auténticos sin padre que los vincule, hacen de su comicidad un arma de lucha contra un cierto mal. No el Mal radical de caracteres románticos del que, por ejemplo, afirma Rorty, el pragmatismo de Royce todavía es deudor, y que acaba conduciendo a alguna forma de reconciliación al modo de Schelling, sino contra el mal que se implica en el no atender al *tener*

lugar de las cosas, arruinándolas por alguna forma de Esencia, Idea, Estructura, Racionalidad. Rorty no ha dejado de denunciar, en su apelación a la contingencia, al margen de cualquier dualidad opositiva con la necesidad, la persistencia de este mal tanto en las versiones nostálgicas del trascendentalismo searliano, que tratan de reducir esta contingencia a la necesidad de los principios, como, en las igualmente añorantes, fascinaciones del precipicio o del abismo, que conducen a la retirada de la existencia en el abismo del Ser, como una última versión del sacrificio de lo humano en el altar de la Verdad. Y, en este sentido, hace suyas unas palabras de Dewey que repite en varias notas: “La bondad no es la lejanía respecto a la maldad. En un sentido, la bondad se basa en la maldad; esto es, la buena acción siempre está basada en una acción que fue buena una vez, pero que es mala si se persiste en ella bajo circunstancias cambiantes” (VP., p.357). Desde un pensamiento no inocente, pero tampoco culpable, como el Pragmatismo es, en una región situada más allá de la perdición y de la salvación, de estos hermanos definitivamente perdidos, de ahí su comicidad límbica, que habitan sin dolor el abandono divino, el único bien posible se encuentra en el aferrarse en el propio tener lugar de cada existencia, donde no deja de *tocarse* nunca su materia (su virtualidad, la informalidad a la que Wittgenstein le enseñó a Rorty a ser sensible) radicalmente intranscendente.

Es, evidentemente, esta dimensión informal que atraviesa y descompone cualquier conceptualización de la experiencia en el Pragmatismo la que más problemas genera a sus interlocutores. En el propio Pragmatismo clásico, en James o Dewey, cualquier ensayo de teorizar acerca de una nueva conceptualización de la experiencia, habiendo dado previamente el paso de pensar al hombre como un ser eminentemente práctico, construido por hábitos y creencias que no tienen más conexión entre sí que sus relaciones diferenciales, como el mismo Rorty demuestra, estuvo atrapada en unas aporías irresolubles, no reducibles sintéticamente, que se convertían en el verdadero motor de su pensamiento (VP., p.319-341). Y si los nostálgicos de las alturas encuentran en esta materia intranscendente la condena de un mal que conduce al relativismo o al escepticismo, los buceadores de las profundidades niegan al pragmatismo esta vivencia de la alteridad radical en cuanto no se implica en ella una nueva *supercomprensión*. Es cierto, sin duda, que en el pensamiento de Rorty, como él mismo se encarga de afirmar una y mil veces, no hay ninguna sustancialización o interiorización del abismo de lo incomprensible, de ahí su continuo rechazo, con mayor o menor razón, a todo aquello que en este sentido se pueda encontrar en Heidegger, Foucault o Derrida (VP., “Habermas, Derrida y las funciones de la filosofía”), pensadores que nunca dejan de acompañarle, para escarnio de sus compañeros americanos, y su crítica a la izquierda revolucionaria culturalista americana (FNP, p.71-96). El único abismo con que el pragmatismo de Rorty entra en contacto, y aquí el peso de Wittgenstein

en Rorty es decisivo, como ya hemos indicado antes, es aquel que se implica en la simple afirmación de que *hay algo*, de una existencia entregada al hay y al ahí del mundo, o por utilizar una expresión de James más cercana al lenguaje de Rorty: al hecho de que el hombre se encuentra siempre en el mundo como “disparado a bocajarro de una pistola”. Nunca lo Otro del pensamiento, tampoco el pensamiento de lo Otro, sino el pensamiento donde la existencia se muestra como tal, en su radical contingencia, como pudiendo no haber sido, tanto como ahora es, liberada en la comicidad de un drama pequeño burgués.

Es en este punto donde debe ser resituado el rechazo de Rorty a cualquier proyecto de reconstruir la noción de experiencia, desde presupuestos naturalistas, o el mismo empirismo (Vp., “La idea misma de una responsabilidad humana hacia el mundo: la versión del empirismo de John McDowell”). La experiencia misma en Rorty se encuentra como un dato de hecho ya, como la prueba de algo real, que, sin embargo, supera cualquier postura empirista o reformulación de la experiencia sobre intuiciones sensibles. Cuando insiste en afirmar que toda reformulación del concepto empirista o kantiano de experiencia queda imposibilitada por el giro lingüístico del que su pensamiento se hace cargo, no está afirmando otra cosa que el acto de pensamiento del filósofo pragmatista que él quiere ser no interroga, no concibe, no construye lo que piensa más que siendo a su vez en primer término cogido, lanzado, pensado, “como disparado a bocajarro de una pistola”, insistimos. Aquí no cabe ninguna acusación de relativismo o escepticismo, que, como ya hemos dicho, están atrapadas en la noción de experiencia que Rorty previamente deconstruye. Y tampoco esto remite, como a menudo se interpreta, a una privatización de la cuestión del fundamento o del bien en torno al que cada uno construye su propia vida, donde parece mantenerse a salvo, sin problematizar, la voluntad de un sí mismo fundada en el deseo de sí, siempre a condición de que no traspase la frontera de lo público donde debe regir unos principios de carácter liberal donde no se importe ningún bien ni fundamento (“VP., “Habermas, Derrida y las funciones de la filosofía”). Porque si esto fuera así, que es lo que en suma Rorty teme, la disponibilidad para el existente de esta esencia o potencia del sí mismo, aún resguardada en el ámbito de lo privado, en cuanto siempre explicitable, en suma representable, nada puede impedir que traspase la frontera de lo público sino es bajo la forma de una coacción o imposición que poco tiene que ver con la comprensión de lo político en el Pragmatismo. La condición del Pragmatismo es que ningún fundamento puede asegurarse fundamentalmente como tal, sino que el fundamento del fundamento sólo asegura *una falta de seguro* que remite a la retirada de su propia esencia o de su deseo de sí, a la independencia definitiva de toda independencia.

Sólo en este sentido se puede comprender la pretensión de Rorty, ya contenida en *Consecuencias del Pragmatismo*, de haber dado el paso, que no conduce

a ningún sitio, pues no puede ser valorado como un paso hacia delante ni hacia atrás, hacia un estado o condición post-filosófica (post-metafísica, post-histórica, post-hermenéutica, etc.), que le permite hacerse cargo de la historia de la filosofía y de la misma actividad filosófica de una forma diferente (VP., “La contingencia de los problemas filosóficos”). Y este estado o condición puede ser presentado, como él mismo hacía en aquel libro apoyándose en Wittgenstein, como un deseo de conservar la *pureza de la filosofía* en tanto posición de existencia y liberación consiguiente de posibilidades no puestas, no como algo que decidimos (de ahí que a menudo se niegue a seguir usando la apelación de Filosofía), sino que, en cuanto que estamos decidido en él, como una generosa disponibilidad y libertad de marcha que excede cualquier posición autorrepresentativa. “El reconocimiento de la infabilidad, afirma Rorty, es fruto, *pace Peirce*, de una encomiable humildad intelectual, y no del intento de bloquear la senda de la investigación” (VP., p.311). Y este reconocimiento es siempre, en el Pragmatismo, apertura de un libre espacio de sentido donde no deja de ponerse en juego una experiencia de la libertad (“Si uno parte de la idea de que la libertad es el reconocimiento de la contingencia más que de la existencia de un ámbito específicamente humano exento de la necesidad natural...”, VP., p.364).

¿Cuál es en, suma, la esperanza que esta versión cómica de los hermanos auténticos, que tanta desconfianza genera, portan consigo? Rorty, asumiendo la obligación de dar cabida a esta cuestión en su pensamiento, ya opuso en una de sus obras anteriores la determinación por la esperanza, propia del Pragmatismo, frente a la determinación por el Conocimiento, propia de otras filosofías. Es la misma esperanza, por otra parte, que no deja de recorrer y dar sentido a la obra “*Forjar un País*”, y en directa relación con la interpretación estadounidense de lo americano que ya hemos comentado al principio, acompañada de Whitman, Melville, Thoreau, Jefferson o Lincoln. Pero, en todo caso, no hay que engañarse: la única esperanza o bien que pueden portar estos hermanos sin padre, esta versión cómica de los hermanos auténticos, es la liberación del existir inesencial de cualquier existencia, la liberación de la realidad misma de la existencia que siempre queda por pensar, de donde, en definitiva, procede el pensamiento. Pues la apelación a la contingencia de Rorty, e insistimos una vez más en ello, no tiene nada que ver con que lo necesario se haya hecho contingente, condenándonos a un mayor mal con ello, donde el tener lugar de las cosas se reduce a un simple hecho entre otros, sino como afirmación del lugar incondicional de toda tesis, devenir signo del mundo, diría Peirce, irreductible a cualquier síntesis conceptual.

El Pragmatismo, por tanto, no puede hablar de la razón más que como un dato de una existencia de hecho y nunca derivarla de un incierto poder de conocimiento. La palabras de Rorty nunca pueden ser instaladas, a riesgo de confun-

dir fatalmente las cosas, en el orden de la demostración, sino, por el contrario, en el orden de la prueba o de la experiencia, de la investigación como experimentación, tal y como la entendía Dewey. Experiencia o experimentación entendida, entonces, como una tentativa conducida sin reservas, entregada al peligro de su propia falta de agarre, en cuanto falta de la seguridad en ese objeto del que ella sería el sujeto, y cuya toma, en consecuencia, no puede ser más que ilegítima, producto de un timo de dimensiones múltiples, como lo es toda esperanza cuyo movimiento ponga fuera de sí la determinación de su objeto. En cuanto el pragmatista, si verdaderamente es tal, no puede no dejar que el pensamiento se vea confrontado con su misma impotencia, con su propia materia intranscendente, en cuanto sólo puede pensar sobre lo ya pensado, su demanda de una nueva confianza universal, de una sociedad sin clases, como pedían Whitman y Dewey (FNP., p.40), donde se mantienen intactos los derechos de un pueblo futuro siempre por venir, a los oídos de los misántropos de las alturas y las profundidades, no es otra cosa que lo que, afortunadamente, es: una burda comedia pequeño burguesa. Tal vez no haya nada más fatalmente cómico que la afirmación de Rorty según la cual como verdaderamente se nos revela el futuro, más que buscando “en la historia del mundo una tendencia que nos permita formular pronósticos”, es “averiguando qué canta la gente”. Con el problema añadido de que “lo más probable es que uno no sea capaz de adivinar qué canciones tendrá en los labios a la vuelta de doce meses” (VP., p.292).