

¿Un momento de validez incondicional? Schutz y el debate entre Rorty y Habermas

MICHAEL BARBER

con la colaboración de MARIO LÓPEZ

Departamento de Filosofía

Universidad Centroamericana (UCA)

San Salvador

ABSTRACT: Rorty and Habermas have opposite points of view on the moment of unconditional appeal in the communicative action. The author discusses the arguments of both of them, tinged with the arguments of Schutz.

En su trabajo *Universalidad y verdad*, Richard Rorty se opone a Jürgen Habermas cuando plantea que cada pretensión de validez dentro de una discusión contextualizada tiene “un momento trascendental de validez universal que quiebra cada provincialismo” y que “un momento de incondicionalidad se encuentra en los procesos de entendimiento mutuo.” La oposición a Habermas corre en tres caminos. Primero, en virtud de nuestra completa inmersión en los idiomas, en los diversos vocabularios o en los juegos lingüísticos alternativos, no podemos alcanzar una tierra

neutral, independiente de un contexto. Segundo, Rorty dice que si Habermas piensa en defender sus aseveraciones exitosamente frente a todas las audiencias, esto es tan válido como afirmar que el “campeón del pueblo predice que derrotará al campeón del mundo.” Finalmente, uno no puede afirmar que aquellos procesos de la filosofía que no son estratégicos pueden salvar sus límites contextuales más que sus contrapartes estratégicas, porque las dos prácticas se ven reguladas por convenciones sociales. Aquí uso las explicaciones de Alfred Schutz sobre los motivos, la reciprocidad de las perspectivas, y el ámbito teórico de sentido para mediar este debate, articulando lo que dice Habermas para evitar las objeciones de Rorty.¹

1. Contexto y motivación

Si se extiende la oposición de Davidson al lenguaje como intermediario que supuestamente representa naturalezas intrínsecas, mas allá del lenguaje —aunque ellas mismas son productos contingentes de un contexto lingüístico—, Rorty se interroga sobre su propio ideal educativo. Pregunta si su ideal de la educación, que también comparte Habermas, puede reclamar una validez universal, en contra del ideal ideológico de educación de los nazis, por ejemplo. Rorty imagina que Nietzsche sugeriría con desdén que tanto él como Habermas tienen su propia ideología, la del socratismo, y van a inculcarla por la educación. Rorty concede a Nietzsche:

Debo responder a Nietzsche por conceder que no hay ninguna forma ajena a lo local ni a lo contextual, para distinguir la educación ideológica de aquella que carece de ideología, porque no hay ningún uso de la palabra “razón” que uno no puede reemplazar por “la manera en la cual nosotros, los liberales de Occidente, herederos de Sócrates y la Revolución Francesa, nos comportamos.” Estoy de acuerdo con MacIntyre y Michael Kelly cuando afirman que todo razonamiento, o en la física o en la ética, está circunscrito a una tradición.²

Aunque Rorty piensa que la descalificación de las opiniones de los judíos, los homosexuales y los negros por parte de los fundamentalistas resulta de prejuicios abyectos, él está dispuesto a considerar esta descalificación como el resultado de “intuiciones morales.” Dice eso, porque cree que él tampoco ha podido escapar de su provincialismo, el que proviene de la Ilustración europea, y por eso no puede asumir que ha llegado al punto de vista universal.³

Claro, Rorty cree que la educación nazi era ideológica y que los prejuicios de los fundamentalistas no son intuiciones morales, pero lo toma dando un paso atrás y, en vez de ofrecer una justificación, reflexiona sobre los orígenes histórico-culturales de la justificación que daría (el liberalismo occidental, Sócrates, la Revolución Francesa). Mas aún, sabe que los puntos de vista de quienes se le oponen están también condicionados, pero por razones diferentes. Estas diferentes condiciones socio-históricas prohíben el establecimiento de la validez universal de cualquier posición. En este punto, Rorty abandona la perspectiva de un participante en primera persona en un discurso, para asumir la perspectiva de un observador en tercera persona, que presenta su propia creencia como una creencia más y explica sus orígenes socioculturales.

Schutz nos da elementos para entender lo que voy a llamar las perspectivas “actitudinales” del participante y del observador. Schutz separa la temporalidad de un actor que persigue sus motivos “para” y de un actor que reflexiona sobre sus motivos “porque”. El motivo “para” se refiere a una meta, planeada para un futuro perfecto, es decir, una acción que ya haya sido llevada a cabo. Esta acción, que se imagina como completa, guía al actor, que vive en continua actividad, en su intento por realizar su proyecto. Es posible, además, después de completar un acto (o parte de un acto) pensar en los motivos “porque.” Esto es, reflexionar sobre los factores histórico-ambientales que influyen sobre la decisión de comenzar el proyecto en el tiempo pluscuamperfecto (donde se explora cómo era el pasado antes del pasado de la decisión pasada). Más, Schutz sugiere que en los motivos intersubjetivamente trabados, el motivo “para” de una persona (por ejemplo, obtener información por una pregunta) llega a ser inmediatamente el motivo “porque” (la causa) del motivo “para” del otra persona (que adopta el proyecto de responder). Esta otra responde casi inmediatamente y entra tan rápido en el proyecto de responder que requiere un acto de atención especial para estar explícitamente y reflexivamente consciente de este motivo “porque” (la pregunta del otro). Schutz correlaciona la investigación de los motivos “porque” con la perspectiva actitudinal del observador y asociaría la prosecución de un proyecto con la perspectiva del participante que vive en su actividad:

Mientras el actor vive en su acción continua, no mira los motivos porque de ella. Solamente al fin de la acción, cuando llega a ser técnicamente un acto, puede volver a su acción ahora pasada como un observador de sí mismo e investigar las circunstancias que le determinaron a hacer lo que hizo.⁴

Podemos hacer cambios rápidos y sutiles entre estas perspectivas temporales y actitudinales, pero estos cambios de todos modos presuponen las dos perspectivas, que parecen irreductibles.⁵

Por ejemplo, supóngase que alguien tome por su “motivo para” un análisis filosófico de los asuntos mencionados por Rorty. Este se preocupa de las actividades continuas de pesar la validez de los argumentos a favor de la filosofía de educación de los nazis o de las proposiciones de los fundamentalistas y de construir las respuestas o justificaciones apropiadas. Sin embargo, siempre es posible considerar estos análisis filosóficos reflexivamente, como un observador de uno mismo, es decir, empezar un análisis del motivo “porque”, enfocando en los diferentes contextos socioculturales de donde se emergen los argumentos filosóficos. Las afirmaciones de uno siempre muestran las huellas de los antecedentes, sean occidentales liberales, socráticos, ilustrados, o nazis, fundamentalistas. Que las proposiciones y argumentos pueden ser examinados de estos dos puntos de vista irreductibles, confirma, por una parte, la idea de Rorty de que ninguna afirmación pueda ser independiente de un contexto. Es así, porque las afirmaciones están abiertas a un análisis en términos de los motivos “porque” que las correlaciona con sus precedentes ambientales. Por la otra parte, él filósofo, dentro de la perspectiva participante, siguiendo su motivo “para”, endosa una posición filosófica, proponiéndola al interlocutor con la esperanza de recibir una respuesta directa, un asenso o disenso basado en razones. A esta perspectiva participante con motivo “para”, Rorty, me parece, no le hace suficiente caso, pero Habermas lo indica cuando dice que las descripciones que objetivan traicionan procesos de comunicación y cooperación que “se relevan sólo para la perspectiva de los participantes”. Es irónico que Rorty, el pragmatista, prefiera la perspectiva de los motivos “porque,” concentrada en como somos determinados por el ambiente, al costo de las dimensiones activas de la acción humana —dimensiones visibles dentro de la perspectiva de los motivos “para”.⁶

Sin embargo Rorty examina esta perspectiva participante al preguntar qué significa “hacer una afirmación de la verdad”. Dice:

¿Qué quiero decir cuando afirmo la verdad? ¿Es algo más que informar (con Peirce) al interlocutor de mis hábitos de acción, dándole indicaciones sobre cómo puede predecir o controlar mi comportamiento futuro, sea conversacional o no? Según la situación, quizás estoy invitándole a discrepar conmigo y a que

me informe de sus hábitos de acción, o quizás estoy sugiriendo que puedo darle argumentos a favor de mi creencia, tratando de impresionarle, y miles de otras cosas. Como dijo Austin, hay muchas cosas que hago por afirmar algo. Todas constituyen el dar y recibir de razones entre mi interlocutor y yo.⁷

Este párrafo oscurece lo que es “hacer una afirmación de la verdad” al confundir afirmaciones de la vida cotidiana, que incluyen motivos “para” del tipo de tratar de impresionar a alguien, con las dentro de un proyecto filosófico de justificar una declaración. En este proyecto filosófico, regularmente asociado con el proceso formal de hacer afirmaciones de verdad, uno invita al desacuerdo e indica sus razones, como Rorty ve correctamente. Lo que es importante notar aquí, sin embargo, es cuando Rorty dice que los interlocutores meramente se informan uno a otro sobre sus hábitos de acción, él adopta la perspectiva del observador, omitiendo precisamente el motivo “para” de un proyecto filosófico que existe cuando uno entrega a la otra persona una afirmación bien pensada, anticipando un acuerdo o desacuerdo razonado. Estoy diciendo más que simplemente decir que tengo una creencia. Igualmente, el lenguaje conductista, al dar indicaciones de como predecir o controlar mi comportamiento futuro, muestra la perspectiva del observador, suprimiendo otra vez la perspectiva de afirmar algo a lo cual uno piensa que está intitulado enfrente de uno que está invitado a responder. También John McDowell critica la interpretación cultural de Rorty y Davidson, según el modelo del lingüista de campo que codifica las respuestas de los nativos respecto a los estímulos causales. Rorty y Davidson no ven las dimensiones normativas constitutivas de las relaciones de los nativos al mundo “desde su punto de vista”.⁸

Quizás Rorty usa el lenguaje conductista aquí para evitar referencia a los estados psico-espirituales que son parte del representacionalismo y dualismo del cuerpo y alma de Descartes a quien Rorty se opuso en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Pero Schutz pensó que su psicología fenomenológica, incluyendo su teoría de motivación, describe el *Lebenswelt* en lo cual podemos entendernos, incluyendo los propósitos y motivos del Otro, adecuadamente, sin penetrar dentro de un lugar sagrado interior y privado de él o ella. Schutz criticó el conductismo de Nagel y Hempel porque presupusieron que experimentáramos el cuerpo del otro primero como un “organismo animal” y por eso se quedaron presos del dualismo cartesiano que quisieron escapar. La terminología conductista, otra

manifestación del punto de vista observador, sustituye descripciones empírico-teóricas por las fenomenológicas que captan mejor la riqueza de la experiencia de la *Lebenswelt* al principio de la teoría.⁹

Puede parecer problemático el haber criticado a Rorty por no distinguir el mundo diario de la teoría y a la teoría conductista de Nagel y Hempel usando descripciones de Schutz de la *Lebenswelt*. Pero, lo que voy a mostrar más tarde, como una parte clave de mi argumento, es que algunos mecanismos que Schutz descubre en el mundo diario, por ejemplo, la estructura de motivación y la reciprocidad de perspectivas, *también* funcionan dentro del nivel teórico. Lo que fundamentalmente divide el mundo diario de la teoría son los motivos “para” que gobiernan estos dominios y que, en el caso de la teoría, constituyen una actitud distinta. Abundaré más sobre eso después, pero quizás porque Rorty no distingue ni entre el mundo diario y la teoría y ni entre las partes del mundo diario que se mantienen en la teoría y lo hacen partes que no, las terminan confundiendo completamente los ambos dominios.

Para concluir, en cuanto un análisis de los motivos “porque” tome un paso al lado de la orientación de uno, proponiendo una afirmación filosófica, este análisis, mostrando los orígenes de la afirmación, no puede socavarla o disputar su validez. Además, el participante dirigido hacia el proyecto de justificar enfoca tanto en establecer la validez de su afirmación que los orígenes de esta afirmación parezcan sin pertinencia a su proyecto. En cuanto las condiciones históricas de la emergencia de una afirmación no toquen su validez, que uno dentro de la perspectiva participante anticipa que todos van a aceptar si no tienen razones en contra, podemos decir que la perspectiva de los motivos “para” proporciona un momento de incondicionalidad. Por cierto, uno siempre puede considerar la misma afirmación dentro de la perspectiva de un observador, desenterrando los motivos “porque.” Además un observador, por ejemplo, un historiador subsecuente, puede divulgar la operación de un “régimen de la verdad” Foucaultiano que no permitió aun la emergencia de ciertas preguntas. Los análisis de los motivos “porque” destacan la finitud de las afirmaciones de la verdad, pero no cancelan el logro de los afirmadores orientados hacia validez que juzgan según la evidencia aprovechable dentro de su contexto teórico condicionado, como Schutz admite. Hay otros dos lugares donde se puede lograr incondicionalidad según Habermas, con quien Rorty no está de acuerdo: en el proyecto de la filosofía misma —un tema ya mencionado arriba— y en la capacidad de defender una creencia

enfrente de cualquiera audiencia. Vamos a ver lo que puede contribuir Schutz a este debate.¹⁰

2. La incondicionalidad de la audiencia y la reciprocidad de perspectivas

Para Habermas, uno reconoce el momento transcendental de validez universal que quiebra todo provincialismo cuando se cree que una proposición es verdadera y piensa que puede justificarla “en todos los contextos posibles, en cualquier tiempo, y en contra de cualquier persona.” En contraste, aunque Rorty alaba a alguien que puede defender su creencia enfrente de audiencias diferentes o, en circunstancias, en contra de todos, la proclamación que “puedo defender mi creencia delante de todos” es una jactancia vacía, igual a la del campeón de un pueblo que dice que va a vencer al campeón mundial. Uno puede prever imaginativamente las respuestas de diferentes audiencias a su afirmación y anticipar sus contrarrespuestas, pero es imposible imaginar una defensa delante de cada audiencia posible particularmente porque “los pragmatistas no saben imaginar o descubrir los límites de las posibilidades.” También si uno cree que el espacio de las razones es finita y estructurada, puede creer en una convergencia sobre lo real por la eliminación gradual de todas las objeciones, como lo hacen Peirce, Habermas y Apel, según Rorty. De todos modos, esta convergencia, finalmente, depende de una comprensión extralingüística de la realidad, por la cual uno puede medir si una representación lingüística se acerca a la realidad o no, pero así se caería en las trampas de representacionalismo y la teoría de la verdad como correspondencia. Albrecht Wellmer, que rechaza la convergencia, al gusto de Rorty, defiende la posibilidad de una verdad independiente de un contexto cuando dice “depender de razones o evidencia que compelen significa excluir la posibilidad de que uno sea probado equivocado durante el resto de tiempo.” Rorty dice que no puede excluir esa posibilidad y concluye que nunca ha hecho una afirmación que trasciende un contexto. Finalmente, Rorty añade que no solamente no puede imaginar todas las audiencias pero que hay audiencias delante de las cuales no hay razón de tratar de justificar una creencia. Uno no debe tratar de convencer ni a Atila sobre el sentido de justicia, ni a un niño de tres años sobre trigonometría, ni a los nazis sobre la maldad del antisemitismo.¹¹

Aquí voy a presentar la idealización de defender las convicciones enfrente de todas las audiencias ni por formar una hipótesis de todas las audiencias futuras ni por una convergencia sobre la opinión con la cual todos los

que investigan van a estar de acuerdo al final de tiempos, como esperó Peirce. Al contrario, voy a mostrar que la idealización deriva de lo que describe Kai Nielsen como uno de “esos elementos profundamente afincados que hacen posibles la comunicación, el entendimiento, la acción, y una vida común.” Este elemento es lo que Schutz llama la reciprocidad de perspectivas, a la raíz de la idealización de defenderse delante de todas las audiencias y del momento de incondicionalidad que acompaña las convicciones propias.¹²

Explicando la tesis de la reciprocidad de las perspectivas, Schutz observa que aunque los objetos son dados diferentemente a uno aquí y al otro allá y aunque nuestros sistemas de intereses y propósitos, determinados biográficamente, son diferentes, el sentido común supera estas diferentes perspectivas por dos idealizaciones. Por la intercambiabilidad de los puntos de vista, se asume que al intercambiar lugares con el otro, experimentaría los objetos con la misma tipicidad que el otro. Schutz extiende esta intercambiabilidad espacial a la asunción de la congruencia del sistema de intereses por la cual presuponemos, mientras no se pruebe lo contrario, que nuestras diferencias de intereses no son significativas para el propósito a mano. Por estas idealizaciones, que constituyen la tesis de las perspectivas recíprocas y que uno conoce como participante persiguiendo un proyecto, aprehendemos el conocimiento de objetos conocidos por nosotros y los demás como el conocimiento “de todos.” Tal conocimiento es concebido como objetivo y anónimo, independiente de nuestras definiciones particulares de situaciones, circunstancias biográficas, y propósitos a mano.¹³

No se debe subestimar la importancia de la tesis de la reciprocidad de las perspectivas. En nuestro comercio con las cosas del mundo y en nuestros proyectos en común con los demás, estamos casi constantemente asumiendo que la otra persona vea el mundo como nosotros y nosotros como ella. Esta asunción de un mundo en común es la base de traducción entre idiomas y del uso del idioma, porque en todas las palabras y enunciados que formo, en presentar una conferencia o escribir un libro, anticipo, sin darle un pensamiento segundo, que los demás van a entender estas palabras y enunciados como yo. Presuponemos que los demás ven las cosas como nosotros.¹⁴

Más o menos, Rorty está de acuerdo con eso. Para evitar las preguntas escépticas nacidas por el representacionalismo, Rorty pinta el lenguaje como un sistema holístico de creencias inferencialmente relacionadas que

uno aprende como el lingüista del campo llega a entender a los nativos. Para Davidson, este lingüista procede según unos principios regulativos: que las reglas de los nativos coinciden con las del lingüista, que las traducciones correctas no deben mostrar a los nativos negando hechos ambientales evidentes, y que uno está “en contacto con la realidad todo el tiempo.” Como Schutz, Rorty piensa que los que usan los idiomas asumen que los demás deben usar el idioma como ellos y que básicamente se relacionen con el mismo mundo prácticamente como ellos. Rorty distingue entre este nivel donde los enunciados expresan hechos básicos, como “el mayordomo lo hizo,” y donde hay un acuerdo amplio, y el otro nivel más teórico donde competen “vocabularios enteros,” como el vocabulario moral de San Pablo contra lo de Freud o la terminología de Newton contra la de Aristóteles. También, según Habermas compartimos con los demás una confianza ilimitada en el conocimiento de mundo diario porque “no pisaríamos en ningún puente, no usaríamos ningún coche, no sufriríamos ninguna operación, ni siquiera comeríamos ninguna comida bien preparada . . . si no tuviéramos como verdaderas las asunciones de la producción y ejecución de nuestras acciones.” Como Rorty, Habermas reconoce que dentro del nivel más reflexivo, donde obran San Pablo, Freud, Newton, y Aristóteles, “las certidumbres de conducta son transformadas en pretensiones disputables de validez suscitadas por proposiciones hipotéticas” que tienen que ser probadas discursivamente.¹⁵

Al pesar de reconocer el mundo compartido del sentido común, Rorty no aprecia suficientemente como la reciprocidad de las perspectivas opera también en el mundo de teoría. Tampoco Habermas, que concibe una dialéctica entre la certidumbre del sentido común y del estado tentativo del discurso, no ve claramente como funciona esta reciprocidad dentro de la teoría y como apoya su concepto de la validez incondicional. Sin embargo, para Schutz esta reciprocidad provee el contexto inevitable dentro de lo cual adoptamos la actitud teórica. También para comunicar dentro de esta actitud, tenemos que recurrirnos al vocabulario ordinario y actos de ejecutar y, por eso, nunca abandonamos el sentido de pertenecer a un mundo común. Por mucho que el mundo de teoría sea solitario e hipotético, la presunción que los demás ven el mundo como nosotros y viceversa nunca está ausente.¹⁶

Además, cuando la teoría interrumpe el mundo diario que se da por supuesto y lo sujete a una crítica, los teóricos emplean la reciprocidad de perspectivas críticamente, imaginando cómo parecerán sus afirmaciones

desde otro punto de vista. Después de responder a las objeciones posibles y llegar a una conclusión que se estima convincente, se comienza a comunicar sus resultados, confiado, aunque le falta todavía la licencia de tomar la actitud confiada del actor, como dice Habermas. Esta confianza de que los demás vean las cosas como yo, recibe un refuerzo por el proceso de comunicar dentro de lo cual uso palabras y enunciados sin dudar que los demás entiendan lo que estoy comunicando. El esfuerzo para articular lo que he hallado trata de asegurar que el otro vaya a ser conducido exitosamente al punto de ver lo que veo. Por cierto, este proceso de entretener diferentes puntos de vista críticamente comienza de nuevo en el diálogo externo que sigue y que el diálogo “interior” descrito arriba imita. Dentro de esta perspectiva vivida de teoría, de comunicar lo que creo al otro con quien espero un acuerdo, no suscito todavía la pregunta del segundo nivel —la pregunta debatida entre Rorty y Habermas— si lo que afirmo tiene un momento de validez incondicional.¹⁷

Pero antes de reflexionar sobre esta perspectiva vivida, mis afirmaciones no tienen restricciones de la misma manera en que yo anticipo sin restricciones que todo el mundo entenderá mi uso del lenguaje (o lo entenderían si hablaran mi idioma), el niño interlocutor excluido por ahora. Habermas expresa teóricamente esta universalidad, esta falta de restricciones, implícita dentro del empleo vivido de la reciprocidad de perspectivas del teórico, por la idea de ser listo a defender afirmaciones en todos los contextos posibles. Sin embargo, cuando Rorty niega que la validez acompaña una afirmación porque uno no puede prever todas las audiencias y defensas y por eso nunca puede llegar a una *predicción empírica* suficiente para justificar la validez universal, él se ha distanciado de la experiencia viva de la reciprocidad de perspectivas. Como había hecho cuando permitió que una explicación conductista/observador sustituyera por la experiencia de un participante siguiendo su motivo “para”, aquí también una interpretación empírico-teórica de la validez universal reemplaza una asunción mundana que, funcionando también en el nivel teórico, hace posible “la comunicación, el entendimiento, la acción, y una vida común.” Continúa sustituyendo la teoría por supuestos del mundo diario cuando traza el origen de la búsqueda de validez universal no a los mecanismos del entendimiento propio del *Lebenswelt*, pero a los esfuerzos teóricos de responder al escepticismo completo de las *Meditaciones cartesianas*, que permitieron que la posibilidad de error superara el conocimiento.¹⁸

Por el hecho de trazar la defensa teórica de la validez incondicional desde la reciprocidad vivida de perspectivas por la cual compartimos nuestro mundo, generosamente ofreciéndolo al otro, como dice Levinas, el momento de validez incondicional no equivale a la jactancia del campeón del pueblo que cree vencer al campeón del mundo. La incondicionalidad basada en la reciprocidad de perspectivas no implica ni la convergencia de Peirce ni la aserción cuasi-dogmática de Wellmer de que hemos excluido la posibilidad que se sitúa en el terreno de la teoría, que convierte certidumbres en hipótesis, fácilmente puede derrotar a Peirce y Wellmer, pero no puede eliminar la validez incondicional de la esfera de teoría que nunca puede eludir la reciprocidad vivida de perspectivas.¹⁹

Finalmente, la formulación contrafactual de la reciprocidad de perspectivas ayuda a dispersar otra duda de Rorty acerca de la validez incondicional, es decir, que hay audiencias delante de las cuales no vale la pena defender las creencias, por ejemplo creencias de justicia enfrente de Atila. La presuposición que usted *vería* el mundo como yo, si *estuviera* aquí, soporta la observación de Rorty de que hay mucho de tu *allá* que prohíbe que usted vea las cosas desde mí *aquí*. Si Atila hubiera crecido dentro de una democracia, quizás habría podido comprender mejor la justicia, y si un niño de tres años tuviera el desarrollo psico-físico de un adulto, podría entender la trigonometría.

Pero, ¿es necesario que estas diferencias de perspectiva socaven la incondicionalidad de mis creencias? Por ejemplo, en la percepción, si alguien de allá disputa lo que veo desde aquí, no voy a concluir que mi creencia de percepción sea indefendible o que deba abandonar la incondicionalidad que la acompaña. En vez de eso, voy a invitar al contrincante que se mueva aquí para ver lo que veo. También puedo imaginar una conversación con Atila tratando de realizar un proyecto de convencerle de la justicia por suplir su *allá* con lo que he aprendido de *aquí*. También, lejos de abandonar la incondicionalidad de mis convicciones trigonométricas porque no puedo defenderlas delante de un niño, asumo que cuando se desarrolle, es decir, cuando su *allá* se transponga aquí, va a estar de acuerdo conmigo.

La objeción de Rorty de que hay audiencias ante las cuales no podemos defendernos se formula dentro de la perspectiva del observador, mirando de una distancia el fracaso patético que va a ocurrir cuando un liberal de Occidente intente convencer a Atila o cuando un adulto explique trigonometría a un niño. Pero para la perspectiva de un participante que

intenta razonar con el otro y asumiendo la reciprocidad vivida de perspectivas, uno no deja a un lado la validez incondicional, sino la busca más. Como participantes, nos acercamos a otras personas anticipando que puedan ver las cosas como nosotros, pero si este proyecto falla, podemos recurrir a un análisis de los motivos “porque” para explicar la falta de acuerdo (sin necesariamente abandonar el prospecto de un acuerdo). Basado en estas experiencias de examinar las experiencias pasadas cuando no llegamos un acuerdo, puedo construir tipos ideales como Atila, con quien no parece aconsejable buscar un acuerdo. Pero esta construcción de tipos, en la cual Rorty siempre se ocupa, procede otra vez dentro de la perspectiva de un observador. Al contrario, el momento de la validez incondicional pertenece a la perspectiva de un participante que sigue un proyecto, confiando en la reciprocidad de perspectivas. Y para este participante el prospecto de un desacuerdo causado por los motivos “porque” no debe parar la anticipación de llegar a una conclusión válida.

Una precaución. Hay un peligro de reforzar un solipsismo o etnocentrismo, si uno confía demasiado en la reciprocidad de perspectivas, pensando que los demás verán el mundo como yo. Pero hemos visto que podemos emplear esta reciprocidad críticamente y también adoptar la actitud teórica para criticar las creencias del sentido común. Pero aun aquí, cuando se refute una aserción, no escapo de la reciprocidad de las perspectivas porque voy a pensar ahora que los demás van a ver conmigo que la aserción refutada no puede ser afirmada universalmente. La reciprocidad de perspectivas es el primer paso hacia el otro, con lo cual el discurso teórico está en una continuidad. No obstante, cuando este discurso disuelve las convicciones en las que yo creía erróneamente y que asumía erróneamente que los demás creían también.

3. El ámbito finito de sentido de teoría y la validez incondicional

Para Habermas, la práctica filosófica misma da la oportunidad de una validez incondicional, y Rorty, por supuesto, no está de acuerdo. Mientras que Habermas distingue entre “las prácticas de justificación orientadas hacia afirmaciones de verdad de las otras prácticas reguladas meramente por convenciones sociales”, Rorty niega la distinción y piensa que hay un continuo entre usos estratégicos del lenguaje, en los cuales uno va a convencer por cualquiera mala jugada, y los usos no-estratégicos. Filosofía está cerca de este polo amable, no-estratégico, de este espectro, pero sus prácticas, para Rorty, no trascienden las convenciones sociales que incluyen los modos de actuar de gente intelectual, democrática, tolerante,

acomodada, rica, incluyente. Porque los filósofos obedecen las convenciones sociales como cualquier otro grupo, Rorty destaca las dificultades que encuentran los filósofos de convencer a alguien de otro grupo. Por eso, cuando Habermas le dice al regente que quiere excluir a los feministas y ateos de su universidad, que él está sucumbiendo a una contradicción performativa, Rorty opina que esta crítica es sumamente ineficaz. Y agrega: “No pienso que hay algo contradictorio cuando los nazis no me tomen en serio. Quizás nosotros dos tenemos que recurrirnos a los armamentos.” Rorty no entiende tampoco como Habermas puede llamar un argumento “bueno,” como lo de la contradicción performativa, cuando convenza solo a unos y no a otros. Cuando Habermas aprueba argumento, es como un médico encarcelado que llama a su escalpelo una buena herramienta, aunque no pueda usarlo para cavar un túnel de escape. Para Rorty, comunidades inclusivas resultan de desarrollos contingentes, como la curiosidad intelectual, necesidades económicas, o deseos de casarse con alguien de una tribu diferente. Estas contingencias poco a poco, crean la universalidad, pero no hay una universalidad que espera a ser reconocida.²⁰

Con respecto a la pregunta de la validez incondicional que resulta de la teoría, Schutz en *Sobre las realidades múltiples* describe la actitud teórica, que se halla también en la filosofía, como un ámbito finito de sentido, separado del mundo de vida diaria. El teórico abandona las significatividades que rigen en la esfera práctica de la actitud natural y adopta los motivos “para”, de buscar “la solución del problema en que se trabaja” o de “lograr un conocimiento” del mundo observado. Habermas especificaría el propósito de la filosofía de examinar justificaciones orientadas hacia afirmaciones de verdad. Para Schutz, el participante teórico confía en la reciprocidad de las perspectivas en cuanto esté “interesado en problemas y soluciones válidos por sí mismos para todos, en cualquier lugar y en cualquier momento, cuando y donde se den ciertas condiciones, que presupone como punto de partida.” Aunque busca esta validez, importante para Habermas también, el teórico también tiene motivos “porque” en cuanto Schutz diga que el mundo de teoría es “preconstituido” por su tradición histórica, como insiste Rorty. Al pesar del espacio limitado para enunciar a su arbitrio, el teórico dentro de su perspectiva participante retiene la capacidad crítica de aceptar o refutar los presupuestos de su investigación.²¹

Rorty sigue enfatizando, desde el punto de vista del observador, los motivos “porque”, por decir que el filósofo y el actor del mundo diario emergen de circunstancias ambientales, pero Schutz, aunque de acuerdo

con estos motivos “porque” de los dos, piensa que los motivos “para” de los dos son diferentes. El filósofo trata de justificar afirmaciones de verdad cuando el regente enojado con las feministas y ateos tenga interés de preservar la pureza moral de la universidad.

Estos motivos diferentes “para” hacen una diferencia. Uno puede mostrar al regente que está cometiendo una contradicción performativa por reivindicar el respeto para sí mismo cuando quiere negarlo a otros. El contenido del propósito por el cual arguye (supresión del punto de vista de de los ateos y feministas) no concuerda con los principios que gobierna el discurso dentro de lo cual arguye (respeto para el cómo interlocutor). Tratar a los demás distinto a cómo uno se trata a sí mismo en los aspectos pertinentes, indica un problema con su razonamiento moral y muestra que su afirmación, parece, nunca puede ser justificada universalmente. Pero si el propósito del regente es restaurar la pureza de la universidad, su contradicción performativa no va a importarle mucho, como Rorty sugiere. Si tuviera un proyecto filosófico de justificar sus afirmaciones, la falta de consistencia pondría su afirmación en peligro grave.²²

En cuanto el motivo “para” de la filosofía requiere el rechazo de afirmaciones (incluyéndolas a favor de mis propios intereses) que no cumplen con criterios universales, como consistencia, tiene más potencialidad de llegar a afirmaciones universalmente válidas que proyectos cuyas metas son menos universales. Aunque el nazi o el regente pueden despedir al filósofo, indicando la diferencia de sus motivos “porque”, del punto de vista del participante filosófico, la desinclinación del interlocutor de aún entrar la conversación filosófica, de tratar de justificar creencias, de demostrar que estas creencias no son más que preferencias privadas, puede hablar en contra de la justificabilidad de estas creencias y su validez universal. Uno puede aceptar que los motivos “para” del regente y del filósofo son diferentes y decir que por eso el regente no tienen que justificarse. Pero esto es otra vez tomar la actitud observadora que finalmente se puede superar por invitar al interlocutor que adopte el punto de vista de la primera persona por preguntar: “¿Tú, qué piensas, es justificable o no, la afirmación del regente?”

Cuando Rorty desacredita el argumento que el filósofo cree es bueno, porque no puede convencer a los demás, toma otra vez la actitud del observador, pero un participante puede continuar creyendo que su argumento es bueno aunque no haya convencido a quienes se oponen. Como mencionó Karl-Otto Apel, el filósofo es incapaz de cambiar la

voluntad del interlocutor, a lo sumo puede demostrar que las creencias del interlocutor no son racionalmente defendibles. Aunque Rorty piensa que un papel tan limitado para la filosofía la hace pragmáticamente ineficaz, esta impaciencia no conviene a Rorty que en otros lugares da a la filosofía el papel de soportar el desprendimiento del “irónico” de la sociedad, por la cual la filosofía no puede hacer mucho. Además uno puede dudar que las creencias de valor cultural sobrevivan por mucho tiempo si los actores del sentido común creen que no hay justificaciones de ellas porque los filósofos que las defendían antes no existen más.²³

Rorty, sin embargo, confía en los procesos del mundo diario que crean la universalidad, como la curiosidad intelectual, los arreglos comerciales y, como enfatizó en *Contingencia, ironía y solidaridad*, con las etnografías y la literatura, que producen solidaridad. Uno puede suscribir con entusiasmo estos mecanismos que juegan un papel central en transformar las opiniones de los grupos sociales y en disponer afectivamente a la gente que abrace la universalidad que los filósofos tratan de justificar. Pero Rorty se amarra cuando echa la culpa a la filosofía por no causar cambios semejantes a convencer a los “miembros de comunidades excluyentes de una contradicción performativa.” Esto es echarle la culpa a filosofía por aquello que no intenta porque, como Schutz observa, los motivos “para” del teórico ponen a un lado los significados dentro de la esfera práctica para ver si uno puede justificar las creencias del sentido común. Uno puede y quizás debe tener un propósito al largo alcance de mejorar el mundo, pero el proceso de teorizar necesita un momento de atender a las preguntas de justificación a la mano, poniendo dentro de paréntesis los proyectos de largo alcance.²⁴

La referencia a los valores que buscamos nos refiere otra vez a la acusación de Nietzsche de que los filósofos impongan la ideología del socratismo. No puedo responder a esta carga vasta completamente aquí, pero uno no puede acusar a alguien de tener una ideología meramente porque tiene motivos “porque”, como Rorty sugiere arriba. La ideología se muestra, al contrario, cuando uno tenga un sistema de creencias y no esté listo a probar estas creencias por una discusión libre en la cual uno debe responder a los argumentos mejores. Si un filósofo está usando deliberadamente una discusión para lograr propósitos no filosóficos, como impresionar al interlocutor, esto se hará evidente dentro de la conversación. Cuando el filósofo sincero descubra que el interlocutor persigue metas perlocucionarias, es decir, cuando vea que el interlocutor quiere ganar

una victoria a toda costa, o no responde a preguntas, reconoce que el interlocutor no está jugando el juego de filosofía, va a terminar el discurso o a jugar el juego nuevo. Al mismo tiempo, como dijo Nietzsche, los motivos de poder o de dominación pueden operar a las espaldas de los interlocutores filosóficos y un nietzscheano puede dar *explicaciones causales acerca de* por qué un interlocutor abogó por un punto, resistió un argumento, o no fue persuadido por determinadas razones. Pero explicaciones causales de este tipo proceden dentro de la perspectiva de un observador, examinando los motivos “porque” de los interlocutores usualmente después de una conversación. Sin embargo, al dar estas explicaciones no puede decidir la validez de los argumentos accesibles solo al punto de vista de un participante que persigue los motivos “para” de un proyecto filosófico.

NOTAS

- ¹ Richard Rorty, “Universality and Truth”, in *Rorty and his Critics*, ed. Robert B. Brandom (London: Blackwell Publishers, 2000), 2, 6-8, 11-12, 16-17, 19, 21-22; Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 5.
- ² “Universality and Truth”, 20.
- ³ *Ibid.*, 19-20, 23; *Contingency, Irony and Solidarity*, 48-51.
- ⁴ Alfred Schutz, *The Problem of Social Reality*, Vol. 1 of *Collected Papers*, ed. Maurice Natanson (The Hague: Martinus Nijhoff, 1962), 71.
- ⁵ Jurgen Habermas, “Richard Rorty’s Pragmatic Turn”, in *Rorty and His Critics*, 52; Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World*, trans. George Walsh and Frederick Lehnert (Evanston: Northwestern University Press, 1967), 86-96.
- ⁶ “Richard Rorty’s Pragmatic Turn,” 52. Por supuesto, Rorty puede resistir la limitación de las consideraciones contextuales al análisis de los motivos “porque” por argüir, como hace, que, dentro del proyecto de desarrollar y justificar la crítica de una cultura uno puede apelar a unos estándares descuidados dentro de la cultura. Martin Luther King hizo esto cuando apeló a los estándares de la Declaración de la Independencia para corregir las violaciones de los derechos civiles. Pero él hubiera tomado estos estándares como verdaderos, capaces de criticar normas meramente acostumbradas, como dice Habermas, y como participante en este argumento, King no hubiera fijado el carácter contextual de estos estándares, no hubiera reflexionado sobre sus orígenes histórico-culturales. Dentro de un proyecto filosófico sería posible preguntar cómo se podía justificar estos estándares.
- ⁷ “Universality and Truth”, p. 9.

- ⁸ John McDowell, *Mind and World* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994), 152-153.
- ⁹ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980), 8, 17, 31, 58, 113; *The Problem of Social Reality*, 55-57.
- ¹⁰ Para una discusión excelente de los “regímenes de la verdad” de Foucault y su vinculaciones con el proyecto de Habermas, vean Rudi Visker, *Truth and Singularity: Taking Foucault into Phenomenology* (Dordrecht, Boston, and London: Kluwer Academic Publishers, 1999), 72-90.
- ¹¹ “Richard Rorty’s Pragmatic Turn”, 365-367; “Universality and Truth,” 6, 9-12, 19.
- ¹² Charles S. Peirce, “How to Make Our Ideas Clear,” in *The Philosophy of Peirce: Selected Writings*, ed. Justus Buchler (New York: Harcourt, Brace and Company, 1940), 38; Kai Nielson, *After the Demise of the Tradition: Rorty, Critical Theory and the Fate of Philosophy* (Boulder, San Francisco, Oxford: Westview Press, 1991), 97.
- ¹³ *The Problem of Social Reality*, 11-12.
- ¹⁴ Martin Hollis, “The Social Destruction of Reality,” in *Rationality and Relativism*, ed. Martin Hollis and Steven Lukes (Cambridge: The MIT Press, 1982), 74-75.
- ¹⁵ Para Rorty, el lenguaje funciona holísticamente y no se construye a partir de sentidos referencialmente relacionados a objetos o enunciados observacionales correlacionados con estímulos. Como Davidson, él piensa en la relación entre el lenguaje y el mundo no como un metafísico idealista, ni como fisicalista, sino como lingüista. Al reemplazar una relación referencial entre proposiciones y objetos con un sistema holístico de relaciones inferenciales entre creencias, se puede evitar todas las preguntas escépticas que surgen dentro del paradigma representacionista que ponen un sentido o una imagen entre el hablador/conocedor y el objeto. De todos modos, Davidson no estaría de acuerdo con esta eliminación de la inquietud sobre “sacar las cosas correctamente” de “un mundo objetivo que no hicimos”. John McDowell cree también que el lingüista del campo trata de capturar el punto de vista normativo de los nativos en sus relaciones con el mundo y que los sentidos no tienen que ser intermedios que hacen nuestro agarrar del mundo problemático. Al contrario son constitutivos de nuestra apertura no problemática hacia el mundo. Ver Richard Rorty, “Pragmatism, Davidson and Truth”, in *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. Ernest LePore (Oxford: Basil Blackwell, 1986), 339-342, 351, 353-354; Frank Farrell, *Subjectivity, Realism and Postmodernism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 117-121; *Mind and World*, 152-153, 155-156; “Richard Rorty’s Pragmatic Turn,” 44, 48-49. Schutz piensa que la reciprocidad de perspectivas es mas visible al participante porque la describe desde el punto de vista de la primera persona, vean *The Problem of Social Reality*, 11-12.
- ¹⁶ *The Problem of Social Reality*, 225, 228, 256-259.
- ¹⁷ “Richard Rorty’s Pragmatic Turn”, 47.
- ¹⁸ “Universality and Truth,” 5.

- ¹⁹ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. Alphonso Lingis (The Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff Publishers, 1979), 75-76.
- ²⁰ "Universality and Truth", 6-8, 9, 13-14, 16-17.
- ²¹ "On Multiple Realities", *The Problem of Social Reality*, 245-250.
- ²² Vean Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 100-101.
- ²³ Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung: Das Problem der Übergangs zur postkonventionellen Moral* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990), 348; *Contingency, Irony and Solidarity*, 90-95, 197; Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope* (London: Penguin Books, 1999), 18-19; Richard Rorty, "Human Rights, Rationality and Sentimentality", in *Truth and Progress, Volume 3 of Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 167-185.
- ²⁴ "On Multiple Realities", 245-246; *Contingency, Irony and Solidarity*, 91, 192, 195, 198.

