

PRAGMATISMO Y FLORECIMIENTO HUMANO: PUTNAM Y RORTY

Por: Amán Rosales Rodríguez

Universidad de Costa Rica

damoncr@hotmail.com

Resumen. *En este ensayo se responde a la pregunta: '¿qué significa 'florecimiento humano' desde la perspectiva neopragmatista actual?'. La exposición se basa en las ideas de H. Putnam y R. Rorty, quienes proponen dos aproximaciones similares y diferentes a la vez a dicha pregunta. La consideración de estas dos variantes filosóficas muestra que el pragmatismo contemporáneo no constituye un bloque de opiniones homogéneo, y que es equivocado asociar las ideas de Putnam y Rorty con un pernicioso relativismo o un escepticismo radicales. Algunos comentarios sobre la función actual de la filosofía según ambos autores cierran el trabajo.*

Palabras clave: pragmatismo, ética, epistemología, metafísica.

Pragmatism and Human Flourishing: Putman and Rorty.

Summary. *In this paper an answer is given to the question: "what does 'human flourishing' mean in the current 'neopragmatist' perspective?". The exposition is based on the ideas of H. Putnam and R. Rorty, who propose two similar and yet different approaches to the question. The consideration of these two philosophical variants show that contemporary pragmatism is not a undifferentiated block of opinions, and that it a mistake to associate the ideas of both Putnam and Rorty with a pernicious relativism or a radical skepticism. Some comments on the current function of Philosophy according to both authors close the article.*

Keywords: pragmatism, ethics, epistemology, metaphysics.

Todas las ideas del mundo coinciden en ello, en que la felicidad es nuestro fin, aunque para conseguirla sigan distintos medios; de otra forma, las rechazaríamos de entrada, pues, ¿quién escucharía a aquel que estableciera como fin, nuestra pena y disgusto?

M. de Montaigne¹

1. Introducción

¹ En: (Montaigne, 2001: 126).

Considerando que es tomada de su ensayo *De cómo filosofar es aprender a morir*, la cita de Montaigne que encabeza estas líneas parece contrastar visiblemente con la materia que aquí se desarrolla. No obstante, la concisa formulación de su idea central la hace un vehículo perfecto para introducir el tema de este trabajo. Pues, a fin de cuentas, el pragmatismo contemporáneo no busca otra cosa que proponer también, como lo ha hecho una larga tradición filosófica, una vía, a los ojos de sus proponentes la más deseable, para conseguir, mediante la realización de ciertas potencialidades, el florecimiento o la felicidad en la convivencia humana. Todos los seres humanos aspiran a la felicidad (*eudaimonía*), pero el esfuerzo que implica alcanzarla, nada menos que vivir de acuerdo a la virtud más excelsa y digna de la especie humana: el ejercicio de la *actividad contemplativa*, es, en opinión del estagirita, un privilegio de pocos.²

Si bien la idea de ‘florecimiento humano’ tiene, obviamente, como ya lo indica la mención precedente, ilustres antecedentes aristotélicos, conviene aclarar desde un inicio que no será desde ellos que se van a presentar y discutir los argumentos principales de este ensayo. Más bien, se asume su influencia en la constitución del tema, pero no entra a formar parte de la discusión que sigue. La noción de ‘florecimiento humano’ presupuesta en este trabajo simpatiza con la caracterización hecha por N. Rescher de aquellas “diversas *necesidades válidas*” que incluyen, entre otras, y aparte por ejemplo del alimento, la protección frente al entorno físico y la salud físico-mental, a necesidades de “información (‘orientación cognitiva’), afecto [y] libertad de acción”. “Sin tal variedad de bienes —continúa Rescher— no podemos crecer (*thrive*) como seres humanos; no podemos conseguir la condición humana de bienestar que Aristóteles llamó ‘florecimiento’” (1999: 87).³

Lo anterior es importante precisarlo, por cuanto lo que discuten Hilary Putnam y Richard Rorty no es, o por lo menos no en forma principal, la imagen aristotélica básica de un modo específicamente humano de realización plena, sino, más bien, lo que se discute es al amparo de qué creencias filosóficas es posible pensar en la concreción de tal florecimiento en el mundo contemporáneo. Y es aquí donde entra en escena el distintivo factor pragmatista,

- 2 Cfr. (Aristóteles, 1993: 395): “Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable [que sea una actividad] de la parte mejor del hombre”, puesto que esta última expresa lo que hay de divino en la naturaleza humana; es justo entonces, sigue ese autor, que la virtud perfecta se ejercite mediante la actividad virtuosa y feliz por excelencia del ser humano: “el conocimiento de los objetos nobles y divinos”.
- 3 Las palabras de Rescher pueden complementarse con otros puntos de vista recientes que buscan recuperar la idea de florecimiento humano para las discusiones actuales en ética aplicada. Así, por ejemplo, tomando en cuenta los antecedentes aristotélicos, el florecimiento humano incluiría, según la formulación de D. A. Crocker —quien a su vez se inspira en trabajos de M. Nussbaum y A. Sen—, todo aquel conjunto de “disposiciones y actividades virtuosas” que contribuyen a elevar el nivel de la existencia humana más allá del funcionamiento físico, es decir, más allá del nivel de la satisfacción de las necesidades básicas de la subsistencia. En este segundo nivel, el ‘florecimiento humano’ representa una virtud o excelencia superior que comprende —según Nussbaum y Sen— dos aspectos fundamentales y complementarios: para Nussbaum, la capacidad “de vivir [una] vida rica (en virtudes) y humana, hasta el límite de nuestras posibilidades naturales”, y, para Sen, la facultad “de lograr los funcionamientos valiosos” para una vida digna. Cfr. (Crocker, 1998: 102, 105).
- 4 Por supuesto, ni Putnam ni Rorty reclaman originalidad absoluta por haber revelado la precariedad de tales dicotomías, y por insistir en la consecuente necesidad de su erradicación del vocabulario filosófico: J. Dewey,

el que justo interesa destacar en este trabajo, de Putnam y Rorty.

Aunque no existe un tratamiento siempre explícito o muy detallado del tema del ‘florecimiento humano’ en la obra de H. Putnam y R. Rorty, sí es posible detectar, sobre todo en los trabajos más recientes de estos dos conocidos autores estadounidenses, una preocupación constante por determinar, desde la perspectiva pragmatista que ambos, en términos generales, comparten o favorecen, las condiciones o circunstancias que mejor podrían favorecer un ‘florecimiento’ o una ‘realización’ cabales de la condición humana. De hecho, puede decirse que la *primacía de la práctica*, aceptada por la corriente pragmatista, obliga a un encuentro de alguna clase con el tema del florecimiento humano. Por eso es que también en el centro de las preocupaciones actuales de Putnam y Rorty está el deseo de contribuir, ya sea ‘aún’ desde la filosofía —como en Putnam— o desde una todavía imprecisa “cultura post-filosófica” —en el caso de Rorty—, a la identificación de una serie de factores que, o bien pueden ayudar a estimular, o bien a detener la obtención plena de tal florecimiento, de tal vida plena para el ser humano.

Lo interesante y quizá emblemático de la discusión en torno al florecimiento humano en Putnam y Rorty es que estos intelectuales abordan el tema, sobre todo, *ex negativo*; es decir, su estrategia primordial consiste en *atacar* ciertas creencias o ciertos enfoques que obstaculizan o detienen del todo la consecución de dicho florecimiento. Se trata de un conjunto de factores que paralizan su logro completo, esto es, en lo individual y lo social. Entre ellos hay que enumerar sobre todo —y esto vale tanto para Putnam como para Rorty— al cientificismo y al reduccionismo naturalista o fisicalista de origen neopositivista; pero además hay que incluir al dogmatismo o autoritarismo epistemológico, y también al escepticismo y relativismo culturales extremos. Y si bien pareciera que dichos elementos no tienen incidencia más allá de cerrados debates entre especialistas, lo cierto es que su influencia social es mayor de lo que a primera vista podría pensarse. Importa resaltar desde ahora que, desde la estancia pragmatista compartida por aquellos dos autores, todas esas manifestaciones intelectuales extremas o radicales surgen en gran medida como consecuencia de descuidar la dimensión irremediabilmente *contingente, imperfecta y finita* de la condición humana.

A tenor de la perspectiva pragmatista de Putnam y Rorty —y pese a diferencias notables, seguramente insalvables en otros aspectos entre ambos—, la preocupación por despejar el camino hacia el florecimiento humano ocupa un lugar preferencial y logra mitigar —pero solo hasta cierto punto— el peso de las incompatibilidades. Y es que el tema tiene variadas implicaciones significativas para la consideración filosófica de problemas culturales, sociales, económicos, políticos y éticos, entre otros; se trata de un tema de interés evidente para la *filosofía práctica* y, *a fortiori*, para la filosofía en clave pragmatista.

Ante el reto de corrientes relativistas y post-modernistas de diverso cuño, de las que por cierto tanto Putnam como Rorty se distancian, estos dos pensadores desean proponer una visión amplia y tolerante de la condición humana que sustituya a otras imágenes, en

su opinión imperfectas, limitadas o claramente dañinas de dicha condición. Se trataría de imágenes asentadas, principalmente, sobre *dicotomías filosóficas* inadecuadas por insostenibles, de enorme influencia en la tradición occidental: sujeto/objeto, apariencia/realidad, objetivo/subjetivo, ciencia/no-ciencia, hecho/valor, etc.⁴ Ahora bien, la elección de esos autores para este trabajo no es casual, pues lo que resulta atractivo es que ambos —simpatizantes declarados del pragmatismo clásico— exponen puntos de vista muy similares y muy distintos a la vez sobre el tema. El vivo interés que ha despertado su intercambio de argumentos, queda comprobado en los numerosos trabajos interpretativos recientes que intentan explicar las razones de tales semejanzas y discrepancias.

En la segunda sección de este ensayo, la más extensa, se exponen algunas de las opiniones —desperdigadas en varios trabajos— de Hilary Putnam y Richard Rorty sobre la noción de ‘florecimiento humano’ o realización humana. En ningún caso se proporciona un repaso exhaustivo de todos sus escritos. Se trata, más bien, de manera más restringida, de ofrecer una exploración inicial a un tema que tiene repercusiones importantes para el amplio punto de vista pragmatista sobre la sociedad compartido por ambos autores. En la sección tercera y final se plantean algunas comparaciones adicionales y se proponen conclusiones más personales sobre los enfoques putnamiano y rortyano. Asimismo, se ofrecen algunos comentarios sobre la noción de filosofía o actividad filosófica apoyada por Putnam y Rorty, y sobre las posibilidades mismas que tendría la filosofía como medio realizador del objetivo fundamental del florecimiento humano.

2. Putnam y Rorty

2.1. La defensa del florecimiento humano en el contexto de un realismo con rostro humano: Putnam

De entrada cabe destacar que Putnam ha insistido, mucho más que Rorty, en la necesidad de reconocer que todos los valores cognitivos aplicados al estudio y transformación de los ‘hechos’, deben ser entendidos como componentes de una amplia “concepción holista del florecimiento humano”, guiada, en última instancia, por alguna noción valorativa de lo ‘bueno’ o el ‘bien’; o sea, de la felicidad o *eudaimonía* (Cfr. Putnam, 1990: 139). Tal insistencia no tiene nada que ver, desde luego, con la defensa de una perspectiva reduccionista de los hechos a los valores, como contrapartida de la idea ‘separatista’ de lo fáctico respecto de lo axiológico. La tesis de Putnam es que si bien todo valor parece presentar un carácter ‘anómalo’ desde un punto de vista estrictamente epistemológico, ello

L. Wittgenstein, W. v. O. Quine y D. Davidson son, a sus ojos, las figuras pioneras en esa labor de renovación filosófica, a ellas recurren una y otra vez en busca de apoyo e inspiración para sus propios argumentos.

5 Las palabras de Putnam ameritan ser citadas en forma íntegra: “Lo que estoy sugiriendo es que, dado el elevado prestigio que la ciencia tiene en nuestra cultura, y dado el ocaso de la religión, de la ética absoluta y de la metafísica transcendental, era de esperar la aparición en nuestra cultura de una tendencia filosófica

no habla en contra de la realidad de la faceta valorativa, sino de una estrecha concepción —en extremo dominante hasta hace muy poco en filosofía por la influencia de las ciencias empíricas— de lo que significa el acceso cognitivo del ser humano a la realidad, en todas sus manifestaciones y niveles. Es preciso detenerse un poco más en este punto por su importancia dentro del enfoque putnamiano.

Putnam sostiene con tesón que “*todos* los valores, incluyendo los cognitivos, derivan su autoridad de nuestra idea de florecimiento humano y nuestra idea de razón”, de ahí que la reducción de todo el espectro de la racionalidad humana al componente específicamente cognitivo o epistémico —en especial el vinculado al conocimiento científico-tecnológico— signifique una alteración del balance natural que debe primar en nuestra idea de una humanidad plena o integral en su estructura básica. En definitiva, como lo ha recordado N. Rescher, no solo de conocimiento vive el ser humano, pues se trata de “un bien entre otros” y forma parte de “una estructura más amplia de propósitos e intereses” (1999: 162-3). Nociones como ‘observación’ y ‘experimentación’ han sido tomadas del contexto de la investigación fáctica y asumidas como los únicos medios válidos de establecer contacto con la realidad (Cfr: Putnam, 1990: 141). Por eso la incapacidad de crear una imagen amplia del florecimiento humano está ligada a una concepción pobre, claramente *cientificista*, de la racionalidad, que no admite como dignos de valor las aportaciones de otros ámbitos como la ética, la religión y la metafísica.⁵

Así como Putnam reconoce la importancia del factor intelectual, destacado por la tradición aristotélica, como parte integrante del florecimiento humano, así también resalta el aporte vital, complementario, de lo que él llama “la imagen moral kantiana”, misma “que incluye la pretensión de que pensar por uno mismo sobre cómo vivir (*für sich selbst denken*) es una virtud” (1994b: 122). Pero además, dicha imagen contiene la idea central de que “nuestra capacidad para ejercitar esta virtud es la capacidad moral más significativa que tenemos; incluye la afirmación de que un ser humano que ha elegido no pensar por sí mismo sobre cómo vivir, o que ha sido forzado o ‘condicionado’ a ser incapaz de pensar por sí mismo sobre cómo vivir, fracasa en desarrollar una vida completamente humana” (1994b: 123).

No hay entonces, para Putnam, fundamento alguno que apoye la confianza supersticiosa en la omnipotencia cognitiva de la ciencia y en su identificación completa con la racionalidad. Sin embargo, Putnam también rechaza el otro extremo que a veces se

hipnotizada por el éxito de la ciencia hasta el punto que no podía concebir la posibilidad del conocimiento y de la razón fuera de lo que nos complace llamar ‘ciencias’. Estoy insinuando que el elevado prestigio que la ciencia tiene en *nuestra cultura* se debe en gran medida a su enorme éxito instrumental, y al hecho de que la ciencia parece estar libre de los debates interminables e irresolubles que hallamos en la religión, la ética y la metafísica” (Putnam, 1988: 184).

6 Por cierto que la defensa putnamiana de la necesidad de admitir una pluralidad de “ideales de vida”, guarda parecido con la también defensa de P. F. Strawson a favor de mantener el respeto por una diversidad de “imágenes ideales de vida” en la sociedad. Cfr: (Strawson, 1974). En ese mismo espíritu Putnam declara,

sugiere como corrección del cientificismo. En su opinión, algunos autores como Derrida, Goodman y Rorty han reaccionado al cientificismo negando que “tengamos una relación cognoscitiva con la realidad”, con lo que “el remedio de estos pensadores ha sido peor que la enfermedad” del culto incondicional a la ciencia (*Cfr.* Putnam, 1994c, p. 29). En efecto, para Putnam, el escepticismo y relativismo irresponsables parecen ser más peligrosos para una noción coherente de florecimiento humano que el mismo entusiasta cientificismo de linaje positivista. Como se verá más adelante, la amenaza del relativismo resulta especialmente dañina para Putnam dada su tendencia a negar que existan cosas como el mundo, la verdad y el progreso.

La tendencia a absolutizar la racionalidad instrumental, que se da en ciertos momentos del desarrollo científico-tecnológico, se explica por el gran impacto de otra tendencia no menos poderosa en la filosofía occidental, la de establecer, casi como dogma filosófico incuestionable, la dicotomía ‘hecho/valor’. La idea de que existe un abismo infranqueable entre el mundo de los hechos ‘en cuanto tales’ y el reino de los intereses valorativos de las personas se revela, a los ojos tanto de Putnam como de Rorty, como un componente más de una herencia filosófico-epistemológica asumida como ‘natural’, pero que en realidad solo refleja, a su vez, ciertas *elecciones valorativas* en modo alguno necesarias. Porque incluso la elección de esquemas teóricos parciales sobre la racionalidad —como el cientificista— se hace con base en intereses, preferencias, en fin, valoraciones previas acerca de lo que se estima como la *mejor* opción para entender y organizar la realidad.

Combatir la dicotomía hecho/valor también conlleva replantear, aunque no descartar la noción filosófica de ‘objetividad’. Al contrario, diluyendo la presunta dicotomía se abre un espacio para una noción de objetividad “con rostro humano” —para usar la expresión de Putnam—. Defender la dicotomía es persistir en la creencia de que existe una especie de fundamento último —con algún carácter fáctico— de la racionalidad, llámense los ‘hechos’ o los ‘datos de los sentidos’. Pero el problema con esta concepción de la racionalidad es que olvida que no hay ninguna imagen del mundo que no refleje de algún modo intereses y valores humanos en juego. La omnipresencia de las estimaciones humanas de los acontecimientos resulta entonces una faceta inseparable de *toda* la realidad, es decir, no solo de la esfera ‘propiamente’ ética o moral. La posición que Putnam defiende es “que cualquier elección de esquema conceptual presupone valores, y la elección de un esquema conceptual para describir las relaciones interpersonales y los hechos sociales, por no mencionar la reflexión sobre el plan de vida de uno mismo, implica, entre otras cosas, los valores *morales* que uno mantiene. No puede elegirse un esquema que simplemente “copie” los hechos, ya que *ningún* esquema conceptual es una mera ‘copia’ del mundo” (Putnam, 1988: 212).

Para algunos, la fusión de lo fáctico con lo axiológico podría significar el fin del criterio de ‘objetividad’. Pero, aclara Putnam, eso en modo alguno es así. Lo que se suprime no es la objetividad, sino solo una cierta visión parcial, distorsionada, de la realidad, no así la idea de que existen —expresión que Putnam retoma de Dewey— “resoluciones objetivas de situaciones problemáticas”. Es decir, resoluciones aplicables a problemas concretos, espacio-temporalmente situados, y no respuestas “absolutas” fuera de un contexto bien delimitado, a problemas ubicados más allá de toda perspectiva particular (*Cfr.* Putnam,

1990: 178). En ese mismo espíritu, la concepción pragmatista más reciente de Putnam también recurre a la inspiración de Dewey para responder a la pregunta acerca de si los valores ‘se hacen’ o ‘se descubren’. Según Putnam, lo que cuenta es percatarse de que “ideamos formas de tratar con situaciones problemáticas y descubrimos cuáles son mejores y cuáles peores”. Pero ese proceso de descubrimiento lo observa Putnam —con un espíritu que es dable calificar de popperiano— como permanentemente falible, es decir, riesgoso y tentativo (Cfr. Putnam, 2002: 97).

La idea de que no existe un punto cognitivamente ventajoso, desde el cual contemplar en forma objetiva y desapasionada el curso de la historia, se ofrece como corolario del conocido rechazo putnamiano a la noción de un ‘ojo de Dios’. No puede haber para Putnam —como tampoco para Rorty— una perspectiva ideal del espectador distante y desinteresado de los asuntos humanos. De ahí que deba procederse con precaución cuando haya que caracterizar nociones como ‘razón’ o ‘racionalidad’. Estos términos deben verse en el marco del ‘florecimiento humano’, pues su empleo para la resolución de problemas no es independiente de una cierta imagen general del mundo o la realidad que *justifica* —de acuerdo a un sistema vigente de valores— dicha aplicación. Una vez más, la constitución tanto de un ‘mundo empírico’ como de una ‘realidad moral’ depende, según se desprende de la perspectiva putnamiana, de lo que podría calificarse de *estructura básica de valores cognitivos y éticos*. Esta estructura pertenece “a nuestra concepción holista del florecimiento humano” (Putnam, 1990: 139).

La insistencia en revelar el lazo entre la noción de ‘florecimiento humano’ y la auténtica imagen de lo que significa ‘ser racional’ para el ser humano recorre la obra reciente de Putnam. Ambas, la noción y la auto-imagen suponen una cierta idea del *bien* que en todo caso no se piensa al modo de un fundamento extra-humano o extra-natural. Para Putnam, el ser humano se encuentra bajo la necesidad permanente de mejorar sus concepciones de la racionalidad, antes que de defender a ultranza alguna de ellas. Se trata de una actividad o ejercicio intencional guiado por criterios de racionalidad que suponen una cierta idea de la felicidad humana (Cfr. Putnam, 1990: 139). Ahora bien, el asunto polémico es si cabe la posibilidad de determinar en qué consiste de manera más concreta ese *bien* o esa *felicidad* distintivas del florecimiento humano.

Putnam no desarrolla una respuesta puntual a dicho interrogante, sino que prefiere insistir en que se requiere un cierto *marco de existencia* que posibilite la escogencia individual —aunque no por ello individualista— de la propia *eudaimonía*. Es claro, en todo caso, que para Putnam la felicidad no puede surgir de un ambiente hostil a la libertad y a la posibilidad de que cada persona diseñe su propio proyecto de vida. Éste, por supuesto, no puede restringirse a las demandas aristotélicas a favor de la actividad teórico-contemplativa. Como él escribe, el florecimiento intelectual es solo una parte “y solo tiene sentido como parte de nuestra imagen del florecimiento humano en general” (Putnam, 1990: 21). Putnam estima imperativo desligar la idea de florecimiento humano de cualquier intento por asociarla a los extremos del dogmatismo reduccionista y el subjetivismo relativista. La clave para

eludir tales extremos puede hallarse, asevera, en una adecuada concepción de la *pluralidad* de formas de vida. Pero en este punto Putnam insiste en diferenciar su propuesta pluralista de otras semejantes, como, en parte, la propia perspectiva aristotélica.

En rigor, advierte Putnam, el enfoque aristotélico sobre las distintas posibilidades de concebir la *eudaimonía*, no es lo suficientemente amplio para las circunstancias actuales. Pues, si bien el autor de la *Ética Nicomáquea* creía que diferentes concepciones de florecimiento humano “podrían ser adecuadas para diferentes individuos, teniendo en cuenta sus diferentes constituciones”, al mismo tiempo “parecía pensar que, idealmente, habría algún tipo de constitución que todos deberíamos tener, que en un mundo ideal (...) todo el mundo sería filósofo”. Putnam aclara que se puede ir más lejos que Aristóteles y proponer “que incluso en el mundo ideal habría diferentes constituciones, que la diversidad es parte del ideal” (1988: 151).⁶

Como parte de su estrategia para abogar en pro de una pluralidad de “ideales de vida”, Putnam recurre, como él mismo lo reconoce, a ciertas intuiciones previas de Dewey y otros pragmatistas. Con base en tales aportes, Putnam señala que la defensa de otra noción básica, la de ‘objetividad ética’, frente a objeciones de distintas especies de escepticismo y relativismo cultural, estuvo ligada desde un comienzo “al esfuerzo de preservar y perfeccionar la sociedad abierta, y de preservar lo que había de correcto en las críticas epistemológicas al autoritarismo y al apriorismo que aparecieron en escena junto a la modernidad” (1994a: 153). Es interesante comprobar cómo la defensa putnamiana de un pragmatismo de corte eminentemente pluralista recorre otro camino del tomado por Rorty. Para éste último, la noción de ‘objetividad’ es sospechosa de autoritarismo epistémico, mientras que para Putnam la objetividad, garante de racionalidad, se ofrece como el complemento perfecto de la democracia.

Putnam insta a considerar, en efecto, que el pragmatismo es una perspectiva cuyo pluralismo no debe equipararse al relativismo cultural —error en que incurre, según él, su compatriota Rorty—. De hecho, lo que Putnam propone se asemeja en espíritu a las reflexiones de otro autor que, aunque ajeno a la tradición pragmatista propiamente dicha, no deja de presentar interesantes coincidencias con algunas de sus ideas: Isaiah Berlin. Berlin también defiende, asegura Putnam, una forma de pluralismo que no debe ser confundido con un “ingenuo relativismo cultural” (Putnam 1994a: 193). A Putnam le interesa sobre todo recalcar una coincidencia fundamental con el enfoque anti-dogmático de Berlin: defender el pluralismo cultural no compromete a aceptar como igualmente buenos o deseables *todo* tipo de ideales, valores o formas de vida.

en un libro reciente, “que un mundo en el que hay una variedad (moralmente permisible) de concepciones de florecimiento humano es mejor que uno en el que cada uno está de acuerdo con solo una concepción” (Putnam, 2002: 112).

7 Hay entonces, en Rorty, una noción de progreso humano, en el sentido primordial de progreso moral, no desde luego como progreso de la racionalidad o de la investigación empírica. ‘Progreso’, en Rorty, apunta más bien “en la dirección de una solidaridad humana más grande”, esto es: en el sentido de despreciar las

El pragmatismo pluralista abrazado por Putnam se caracteriza por un distanciamiento respecto de los extremos del escepticismo y el relativismo cultural o moral. Pero eso no significa, como también ya fue indicado, que Putnam acepte las críticas totalizadoras —en su opinión— que por ejemplo Rorty lanza contra *toda* noción de ‘objetividad’. Ésta, argumenta Putnam, es necesaria incluso para dar cuenta satisfactoria del propio contenido de aquella otra noción, ‘solidaridad’, que Rorty propondría como sustituta de la de ‘objetividad’. A criterio de Putnam, la “noción misma de solidaridad requiere un realismo de sentido común acerca de la existencia objetiva de las personas con las que uno está en ‘solidaridad’” (Putnam, 2002: 100). Por supuesto, el error de Rorty descansa, según Putnam, en el hecho de que Rorty no acierta en ver cómo es necesaria una idea *mínima* de ‘referencia’ o ‘representación’ de las cosas, que nada tiene que ver con la insostenible insistencia realista metafísica —que Putnam también objeta— en buscar un contacto no epistémico con la realidad, es decir, un (supuesto) contacto con la ‘realidad en sí misma’.

La perspectiva putnamiana exhorta a aceptar una versión filosóficamente ‘inofensiva’ de la representación de las cosas por los sujetos. En la actualidad, Putnam aborda el tema del florecimiento humano desde lo que él ahora califica —inspirado en William James— de “realismo natural”. En esta posición se condensan todas las virtudes —procurando evitar algunos de las insuficiencias— de aquel “realismo con rostro humano”, no metafísico y no cientificista que ese autor ha venido proponiendo en las últimas décadas. El actual “realismo natural” putnamiano busca rescatar la noción de ‘representación’ de las cosas del centro de estériles disputas entre realistas metafísicos y antirrealistas o relativistas. A diferencia del metafísico, el realismo natural no aspira pintar un cuadro completo de la realidad, ejecutado, por decirlo así, desde fuera, aislado de todo contexto. El realista natural niega que puedan encontrarse ‘justificaciones’ de las creencias más básicas acerca del mundo o la realidad en algún tipo de reino trascendente de Ideas y Correspondencias; es decir, más allá del mismo intercambio social de intereses y valores. Pero a la vez niega que el mundo sea simplemente un ‘producto’ de la voluntad humana (Cfr. Putnam, 1990: 29).

El más reciente realismo natural putnamiano insiste, además, en que no hay nada misterioso en la relación del ser humano con su entorno. No hay en realidad, dicho en forma provocadora, ningún problema filosófico en la relación ‘sujeto/objeto’. El realista natural comparte con el realista ingenuo la idea básica “de que nuestras palabras y nuestras vidas se ven constreñidas por una realidad, que no es de nuestra propia invención”. Pero, al mismo tiempo, simpatiza con una vieja crítica del anterior internalismo putnamiano, en el sentido de que no existe algo así como una única “*supercosa*”, por completo independiente de los sujetos. En lugar de esa imagen, hay que prestar atención, insiste Putnam, “a las formas en las que de manera indefinida renegociamos (y estamos *forzados* a renegociar) nuestra noción de realidad, en la medida en que se desarrolla nuestro lenguaje y nuestra vida” (Putnam, 2001: 10-11).

La idea pragmatista general de ‘florecimiento humano’, presente en forma tácita en Putnam y Rorty, no supone la existencia de una suerte de un rígido catálogo de excelencias

y virtudes, al que la humanidad deba adaptarse a toda costa. Más bien, tal idea se refiere a lo que sería todo un proceso, continuo y tenaz, de *mejora de las capacidades humanas en todos los niveles de realización o satisfacción personal y social*. Para ello se requiere, de previo, que cada sociedad atienda a la concreción de ciertas condiciones mínimas, materiales de existencia: comida, techo, trabajo digno, salud física y mental, etc.

Putnam descarta que el reciente escepticismo relativista o posmodernista, caracterizado por actitudes de pesimismo, cinismo e incluso fatalismo, pueda servir de base al tipo de praxis política necesario a la altura de las circunstancias mundiales. Justo el remedio para las intimidaciones tanto del científicismo como del relativismo lo ofrecen en forma conjunta, argumenta Putnam, ciertas valiosas intuiciones de Dewey y Wittgenstein. Por cierto que Putnam encuentra las ideas de ambos autores distorsionadas en la propuesta pragmatista rival de Rorty. Éste, apunta Putnam en una de sus críticas más fuertes a su compatriota, no puede aportar, en razón de su radical relativismo, ninguna “noción significativa de normas y estándares de *reforma*” para los problemas de la sociedad (Putnam, 2000b: 86).

En un sugerente texto reciente, se pone claramente de manifiesto la idea putnamiana de que ningún ideal de florecimiento humano puede concebirse en forma independiente —a modo de puro marco teórico— de la intervención política inmediata para la resolución de conflictos. Explicando el enfoque político de Dewey, escribe Putnam:

La posición de Dewey, la posición que defiendo, es que es posible tener lo que podríamos llamar una democracia deliberativa, una democracia en la que la gente delibere junta no sobre cuestiones filosóficas abstractas (*V.g.*, si es que el kantismo o el utilitarismo o el platonismo están en lo correcto – los pragmatistas rechazan todo el intento de basar la ética en cualquiera de esas opciones metafísicas tradicionales), sino sobre la forma más inteligente de resolver problemas políticos, económicos y sociales ubicados. Tal deliberación, creemos, puede conducir a aseveraciones justificadas —no, nótese, a verdades eternas a priori— (Citado por Groarke & Groarke, 2002: 45).

2.2. La realización humana en el contexto de una cultura post-filosófica: Rorty

A primera vista, una indagación acerca del papel desempeñado por la noción de ‘florecimiento humano’ en Rorty se dificulta por la ambigua relación que este autor mantiene con la misma tradición filosófica de cuyo seno ha surgido la preocupación por esa cuestión, pues una vez que Rorty emprendió el camino pragmatista que ha transitado hasta el presente, su actitud hacia varios temas propios de la *philosophia perennis* se ha vuelto más que ambivalente: por una parte, Rorty urge a reconsiderar, cuando no a eliminar, varios de los componentes de ‘vocabularios’ filosóficos predilectos de aquella tradición, en especial los que tienen que ver con ‘problemas’ clásicos de la filosofía, como el del conocimiento y la verdad.

Por otra parte, Rorty mantiene un diálogo constante con otros filósofos desde un

contexto compartido de temas que no pueden ser etiquetados sino de claramente ‘filosófico’. De hecho, para un autor que busca dejar atrás —con cierto gesto despectivo “carnapiano”— aunque no refutar ni sustituir vocabularios filosóficos tradicionales por otros, Rorty invierte ingentes cuotas ‘argumentativas’ —o al menos persuasivas— tratando de convencer a sus oponentes de sus errores, y de hacerlos abandonar de una vez por todas los malos hábitos de sus predecesores. Considérese, por ejemplo, su polémica en torno a las dos posibilidades de entender la ‘naturaleza de la filosofía’.

Uno de los textos más claros sobre la posición de Rorty a ese respecto aparece en el contexto de su contraste entre dos perspectivas filosóficas rivales: una que busca obtener lo *sublime* y otra que se satisface con la experiencia de lo *bello*. La aspiración de belleza coincide con un reconocimiento de cierta relatividad en los asuntos humanos: “En términos generales, la búsqueda de lo bello es un intento de ordenar las cosas mejor conocidas de forma que se integren en modelos de organización más abarcadores y armoniosos”. Por el contrario, “la búsqueda de lo sublime es un intento de llegar a establecer contacto con algo que no nos es familiar, porque es inefable: algo que no admite redesccripción ni recontextualización” (Rorty, 2001: 50).

Por su parte, Rorty no disimula su simpatía por la segunda opción. Así, escribe: “La búsqueda de la belleza moral y política consiste en la búsqueda de un acuerdo siempre mejorable de las relaciones e instituciones humanas que ya existen, mejoras en el sentido de un *florecimiento humano* mayor” (2001: 60, cursivas añadidas). Obsérvese cómo Rorty, al igual que Putnam, desconfía de cualquier propuesta de búsqueda de lo absoluto o incondicionado que ha de realizarse de una u otra manera en el futuro. Aquí la palabra clave es, por cierto, ‘futuro’, entendido como aquel lugar, desde luego inexistente para Rorty, donde convergerán todos los esfuerzos humanos actuales en un estado privilegiado de acceso al Bien y la Verdad.

En ese mismo trabajo, Rorty añade que la diferencia entre ambas posiciones equivale a una pugna entre dos modos antagónicos de concebir el futuro de la humanidad. Con sus palabras, mientras quienes simpatizan con lo bello “ven el futuro como un constante adaptarse a las circunstancias cambiantes, y la adaptación implica tanto ganancias como pérdidas”, quienes añoran lo sublime “se imaginan el futuro como ese momento en el que no será necesario aceptar ningún compromiso, porque el velo de las apariencias se habrá rasgado, y la realidad aparecerá ante los ojos” (Rorty, 2001: 61). Aquí aparecen, en forma implícita pero clara, elementos característicos de la concepción rortyana general del florecimiento humano. La apuesta por lo bello supone comprometerse, de un lado, en “la participación en los hábitos sociales cuyas normas uno comprende” —al contrario de la opción por lo sublime, que invita “a dejar a un lado esos hábitos”—. De otro lado, supone decantarse, como ya lo hiciera Putnam, a favor de la *pluralidad* de formas u opciones de vida.

La pluralidad en clave rortyana también incluye —de forma casi idéntica a Putnam— ‘pluralidad cognitiva’, es decir, la idea de que el ser humano no tiene porqué

restringir —si no es a partir de una elección libre— su ansia de conocimiento a lo que le ofrezcan, solamente, ciertos ámbitos culturales específicos, sean la ciencia, la filosofía o la religión. La apuesta por la diversidad de accesos cognitivos a la riqueza de lo real, no tiene porqué empobrecerse con la aceptación de algunos cuantos valores política o socialmente pre-fijados. En esto habría, como lo ha anotado Rorty, una continuidad o afinidad parcial entre ciertas aspiraciones de la Ilustración —que buscan lo *sublime*— con el pragmatismo: “La propuesta de que todo lo que decimos, hacemos y creemos es un asunto de satisfacer necesidades e intereses humanos parecería ser simplemente una manera de formular el secularismo de la Ilustración”, pero con la importante salvedad de que el pragmatista no propone sustituir —sigue Rorty— la fe sobrenatural pre-ilustrada con otra en la razón (1999: xxvii). Por eso es que Rorty también se siente atraído hacia afirmaciones como las de Dewey —como las que él mismo cita a continuación— en el sentido de no confinar el florecimiento humano dentro del perímetro del conocimiento empírico: “En la actualidad estamos débiles en cuestiones ideales porque la inteligencia está divorciada de la aspiración (...). Cuando la filosofía haya cooperado con la fuerza de los acontecimientos y vuelto claro y coherente el significado del detalle diario, se interpenetrarán la ciencia y la imaginación. La poesía y el sentimiento religioso serán entonces las flores naturales de la vida” (Citado en: Rorty 1993a: 243).

Pero si bien es cierto que es posible referirse en una primera aproximación a nociones afines de ‘florecimiento humano’ en Putnam y Rorty, no debe olvidarse que para Rorty resulta sospechoso cualquier intento de identificar algo ‘esencial’ como su ‘base ontológica’ final —y justamente eso es lo que ha hecho en su opinión, como se verá en un momento, la última encarnación de Putnam como ‘realista natural’—. No existe, para Rorty, especie alguna de *supercosa* cultural que pudiera servir como Idea orientadora de todo esfuerzo particular de liberación humana en situaciones de dolor o injusticia. La idea misma de un ‘florecimiento humano’, sin mayor comentario, podría verla Rorty con igual desconfianza que a la idea de una ‘emancipación humana’ sin más. En realidad, sus observaciones críticas sobre esa última noción pueden extenderse a la de una noción acrítica, no pragmatista de ‘florecimiento humano’.

Considérese en primer lugar sus palabras —dirigidas críticamente al proyecto emancipatorio habermasiano—: “En cuanto la idea de ‘emancipación’ se separa de propuestas concretas sobre cómo romper un determinado tipo de grilletes (por ejemplo, la servidumbre personal, el poder eclesiástico, la esclavitud del salario, la discriminación racial o sexual, la burocracia ciega) y se hace de ella el objetivo de un ahistórico “interés humano”, al punto queda conectada con la idea de que existe algo denominado “naturaleza humana” o “humanidad en sí misma” que requiere ser emancipado” (Rorty, 2000a: 358). El mayor problema con el enfoque de Habermas es, según Rorty, que fácilmente puede asociarse a la mentalidad de quienes él califica de personas *kantianas*. Se trata de aquellos individuos “que piensan que existen cosas como una dignidad humana intrínseca, derechos humanos intrínsecos y una distinción ahistórica entre las exigencias de la moralidad y las de la prudencia” (1996a: 267).

Desde la interpretación rortyana, a las personas kantianas se oponen las *hegelianas*, quienes, por el contrario, “afirman que la ‘humanidad’ es una noción más biológica que moral, que no existe una dignidad humana concreta, y no puede apelarse a nada que vaya más allá de los méritos relativos de las diversas comunidades reales o propuestas, a unos criterios imparciales que nos ayuden a sopesar esos méritos” (1996a: 267). Desde esa perspectiva, resulta claro que para nada puede existir, según Rorty, algo así como un ideal ahistórico y atemporal, uno que decida de una vez por todas, para todo tiempo y lugar, en qué consiste la ‘Idea’ o ‘Modelo’ definitivos de ‘florecimiento humano’. Admitir lo contrario es recaer en el error de pensar que existe, recalca Rorty, algo así como la esencia humana realizada o en espera de ser realizada en (o por) algunas personas. Se trata de impulsar un proceso de “des-divinación” que logre hacer conciencia de que seres finitos, contingentes y mortales como nosotros no necesitamos derivar el sentido de sus vidas “de nada más que de otros seres humanos finitos, mortales y contingentemente existentes” (Rorty 1989: 45).

A criterio de Rorty, sólo desechando la creencia de que es necesario contar con un paradigma universal, o sea de validez absoluta, de realización o felicidad humana, será posible despejar el camino hacia una actitud ‘sentimental’ o ‘solidaria’ —es decir, no basada en fundamentos o justificaciones filosóficas— favorable al *progreso moral* humano.⁷ Contra la tiranía de las ideas preconcebidas acerca de lo que debe constituir forzosamente un florecimiento humano pleno, Rorty aboga por recuperar el papel de la *imaginación* —recuérdese el pasaje anteriormente citado de Dewey— para efectos de diseñar mejores formas de vida para todas las personas. El espíritu antiautoritario que anima al pragmatismo de Rorty encaja bien “con una utopía en la que la identidad moral de cada ser humano se constituye en gran parte, aunque obviamente no de manera exclusiva a partir de su participación en una sociedad democrática” (1999: 238).

Llegada a este punto, la exposición debe reconocer que en ocasiones resulta difícil señalar *también*, con exactitud, aspectos fundamentales de desacuerdo entre Putnam y Rorty. Un ejemplo de importante convergencia es, como ya se sabe, la actitud crítica de ambos autores ante toda forma de reduccionismo naturalista o cientificismo. Putnam insiste en que hay que oponerse a la idea de que sólo *el lenguaje de la ciencia* describe ‘correctamente’ al mundo tal como es, con independencia de toda perspectiva e interés humano. Ahora bien, puede decirse que, en buena medida, el significativo lugar ocupado por la crítica al cientificismo en el enfoque putnamiano, lo toma en Rorty, más bien, como aquello que él califica de “filosofía sistemática”. Ésta es una forma de actividad filosófica —dada su frecuente admiración por la ciencia— basada en una aproximación

diferencias entre las personas o los grupos y de formar una imagen más unitaria de la humanidad a partir de experiencias universalmente compartidas como el dolor y la humillación. Sobre este punto véanse los reparos de Rorty al racionalismo moral kantiano en su (1989: 192-3).

8 Los comentarios que vienen sobre las nociones putnamiana y rortyana de ‘filosofía’, se complementan y amplían en la sección siguiente y final del trabajo.

eminentemente epistemológica a la realidad. Dicha filosofía se mantiene obsesionada con la búsqueda de la Verdad de las cosas, de la Representación perfecta o el Reflejo ideal de esencias en la mente —blanco de los principales argumentos de Rorty— (1983). El talante del filosofar sistemático es del todo compatible con el cientificista, pues para ambos se trata de enrumbar todo campo cognitivo del ser humano por el camino confiable y seguro de la ciencia. La tendencia reduccionista del cientificismo impugnado por Putnam armoniza con la propensión, criticada con igual vigor por Rorty, a buscar una “commensuración universal” entre las palabras y las cosas, o entre las oraciones y los pensamientos, así como un “vocabulario final” acorde con dicha equiparación epistemológica.

La opción propugnada por Rorty a efecto de sustituir las desmedidas pretensiones de los filósofos sistemáticos es volver la mirada hacia otro tipo de filosofía, de tipo “edificante”. La “filosofía edificante” se ofrece como el antídoto justo contra la obsesión epistemológica de la “filosofía sistemática”. A los filósofos edificantes no les interesa ninguno de los problemas que los sistemáticos quieren abordar inspirados por el mejor espíritu científico, por ejemplo: ¿cómo encontrar verdades objetivas?, o, ¿cómo ser capaz de identificar las representaciones exactas de las cosas en el lenguaje? Mientras que los filósofos sistemáticos trabajan a favor de un saber perenne, los edificantes lo hacen pensando en su propio tiempo: “Los grandes filósofos sistemáticos son constructivos y dan argumentos. Los grandes filósofos edificantes son reactivos y presentan sátiras, parodias, aforismos (...). Los grandes filósofos sistemáticos, como los grandes científicos, construyen para la eternidad. Los grandes filósofos edificantes destruyen en beneficio de su propia generación” (Rorty, 1983: 334).

Aunque la posición de Rorty ha sido asociada de manera reiterada con el relativismo y con el intento de reducir la filosofía a la literatura, esta vinculación no se sostiene al considerar las aclaraciones rortyanas sobre el tema. La “amenaza relativista” solo puede surgir, ha escrito repetidamente Rorty, en el contexto de un marco aceptado de preocupaciones filosóficas y sobre todo epistemológicas, dentro del cual nociones como ‘certeza’ y ‘fundamentación del conocimiento’ se toman en serio. Rorty menciona a veces otras expresiones afines de la inquietud epistemológica como “el alcance y los límites del conocimiento humano” y “la situación epistémica humana”. En lugar de la preocupación por el Fundamento último del conocimiento, Rorty sugiere poner la “esperanza” en el primer plano de las discusiones: “Decir que hemos de substituir el conocimiento por la esperanza es decir (...) que hemos de dejar de obsesionarnos sobre si está bien fundamentado aquello que creemos y empezar a preocuparnos por si hemos sido lo suficientemente imaginativos como para hallar alternativas interesantes a nuestras creencias presentes” (1993b: 13).

En este punto los enfoques de Putnam y Rorty toman senderos distintos. Para Putnam, la postura rortyana niega la posibilidad de postular algún fin intrínseco a la racionalidad humana. Para Rorty, insiste Putnam, solo existiría el diálogo, la ‘conversación’, más no la discusión en torno a *verdades importantes* —es decir, ‘verdades con rostro humano’, como podría añadir Putnam— (Cfr: Putnam, 1988: 213). Pero esta posición, sigue Putnam, ¿en qué se diferenciaría del relativismo extremo que el propio Rorty rechaza?, o incluso, ¿no

estamos acaso asumiendo “un *Grenz-begriff*, un concepto límite de verdad ideal” cuando somos capaces de discutir y valorar diferentes concepciones de racionalidad, y de optar, como aparentemente lo haría Rorty en opinión de Putnam, por una de ellas, *la* concepción pragmatista?

Aquí chocan frontalmente, de nuevo, ambos autores. Mientras que para Putnam la filosofía debe y puede desempeñar un papel importante de auxiliar para la consecución del florecimiento humano, para Rorty la filosofía (aunque no la Filosofía) puede cumplir un papel importante pero no *especialmente* importante por comparación con otras áreas de la cultura: “Considero un signo de progreso moral e intelectual el que ahora estemos más firmemente dispuestos a juzgar las distintas instituciones, tradiciones y prácticas por el bien que parecen hacer que por las creencias filosóficas o teológicas invocadas en su defensa” (Rorty, 2000a: 93).⁸

Es interesante la respuesta de Rorty acerca de cuál es la ‘meta’ de todo esfuerzo investigativo humano —incluida, desde luego, la ‘meta’ del específico esfuerzo filosófico—: “Supongo que lo que Putnam llamó florecimiento humano” (Rorty 2004). Pero en ese lapidario pero revelador “supongo” se hace patente una de las diferencias centrales con el enfoque putnamiano, desde el que se sigue abogando porque la filosofía trate con temas o resuelva problemas de índole ‘típicamente’ filosóficos —como ‘verdad’, ‘justificación’, ‘realidad’, ‘conocimiento’, etc.—. Rorty, más bien, considera una de las tareas aún importantes de los filósofos el que contribuyan a convencer a las personas de que no deben esperar soluciones garantizadas de los expertos en ninguna cosa, incluidos los otrora considerados expertos en ‘verdades’, los propios filósofos. Cuán positivo pueda ser el aporte de los filósofos a despejar el camino hacia una discusión libre sobre el florecimiento humano, será algo que dependerá de su capacidad de ‘historizar’ al máximo su auto-percepción como intelectuales de y para un tiempo y lugar concretos, pues “sólo si mantenemos nuestra conciencia decididamente histórica podemos los filósofos ser útiles a las esperanzas del mundo contemporáneo” (Rorty, 2000a: 318).

Un pasaje de Rorty merece ser citado completo en este lugar. Sus palabras no podrían serle del todo simpáticas a Putnam, para quien los filósofos tienen *aún* —pese a Rorty y otros ‘relativistas’—, aparentemente, algo especial que decir sobre las cosas:

A mi modo de ver, en estos tiempos nuestro principal trabajo consiste en contribuir a convencer a los ciudadanos de las comunidades democráticas de que no van a obtener mayor guía política de los científicos y tecnólogos de la que en el pasado obtuvieron de curas y filósofos. Debemos intentar convencerles de que las metas de su comunidad no las puede fijar ni la ‘realidad’ ni los pretendidos expertos en la realidad (y, en particular, convencerles de que estos últimos no son más dignos de crédito que los expertos en Dios o en el ser). Debemos decirles, en el espíritu de la ‘razón comunicativa’ de Habermas, que no necesitan respetar otra autoridad que la de los

9 Cfr: (Malachowski, 2002: 172ss), para otros útiles comentarios —favorables a la posición rortyana— sobre este tema.

acuerdos que ellos mismos alcancen libremente (2000a: 318).

Con antelación ya se hizo referencia al inequívoco frente común anti-cientificista de Putnam y Rorty. No obstante, en lo que sigue y hasta el final de esta sección, se traerán a colación algunas importantes reservas expresadas por Rorty a lo que él cree son resabios cientificistas en su propio aliado Putnam. En efecto, las siguientes palabras de Putnam le sonarían extrañas o extravagantes a Rorty: “Es cierto que las novelas y las obras de teatro no nos ponen ante el conocimiento moral. Pero (frecuentemente) hacen por nosotros algo de lo que se debe hacer para que lo obtengamos” (Putnam 1991: 105). Rorty recusaría que del todo pueda existir algo así como un “conocimiento moral” que las artes *no* puedan alcanzar, antes bien, *solo* sugerir o inspirar, mientras que otras disciplinas, como por antonomasia la Ciencia y la Filosofía sí podrían (supuestamente) alcanzarlo. Al trazar semejante división pareciera que Putnam sucumbe, en efecto, a un último desliz cientificista. Rorty podría citar con deleite ejemplos de ello como el que sigue, en el mismo ensayo de Putnam anteriormente citado: “No importa cuán profundas parezcan las observaciones psicológicas de un novelista, no pueden llamarse *conocimiento* si no han sido probadas” (Putnam, 1991: 107).

Desde la concepción pragmatista rortyana, semejantes insinuaciones a favor de un cierto verificacionismo filosófico no tendrían cabida, aun si tuvieran algún sentido, que no es el caso según Rorty. La noción de que el conocimiento humano encuentra una especie de culminación en el conocimiento científico riñe con la visión pragmatista más amplia —que Rorty está seguro de compartir, pese a las diferencias entre ambos, con Putnam— de una cultura formada por impulsos de realización distintos, sí, pero convergentes por último en una idea cardinal: que la promoción de la libertad y el pluralismo en la elección de modos de vida alternativos debería tener preeminencia en sociedades democráticamente constituidas. Pero así como el cientificismo restringe en forma implausible el espectro de intereses cognitivos de los seres humanos, así también la visión política de la utopía extrema hace otro tanto con el deseo de progreso social. Contra el a veces irresistible encanto de los grandes proyectos y visiones, el pragmatismo se inclina, más cauta y ‘realistamente’, con palabras de Rorty, “por compromisos pequeños y concretos antes que por grandes síntesis teóricas” (1998: 102).

Sin duda, la ‘cuestión del realismo’ parece otra sima intelectual que separa irremediablemente a Rorty de Putnam. Se trata de un tema que dificulta aún más el intento de construir algo así como un enfoque pragmatista común a ambos autores. En tanto que Putnam ve en el realismo directo o natural la mejor manera de salvaguardar ciertas convicciones fundamentales del sentido común o realismo ingenuo del ‘hombre de la calle’, al tiempo que se le cierra la puerta a la dudosa metafísica de los interfaces mentales, Rorty no ve en el “realismo perceptual directo” apadrinado en la actualidad por Putnam otra cosa más que “una desafortunada marcha atrás hacia el cartesianismo. Pensamos que las preguntas acerca de lo que realmente vemos son tan malas como las preguntas sobre lo que es verdaderamente real” (Rorty, 2000b: 90). Pero todavía en ese mismo lugar, Rorty considera otro retroceso, esta vez hacia una especie de pasado ahistórico pre-hegeliano, el

interés reciente de Putnam por evitar proponer “tesis filosóficas” y retornar —de la mano del realismo natural— a un ámbito de lo normal o habitual (“*the Ordinary*”): “Lo normal o habitual me parece solo el último disfraz del *ontos on*” (Rorty, 2000b: 90).

3. Conclusiones: florecimiento humano y el futuro de la filosofía

Al comienzo de uno de sus libros más recientes en línea claramente pragmatista, Putnam asevera que una de las ventajas del pragmatismo es que es una clase de filosofía que logra sortear un “corrosivo escepticismo moral” sin tropezar en un “autoritarismo moral” (1995: 2). En esas dos ‘simples’ expresiones se ponen de manifiesto diferencias cruciales entre el pragmatismo putnamiano y el rortyano. Pues si bien Rorty podría aceptar que existe un peligro real de sucumbir al “autoritarismo moral” —V.g. si hay una rendición a un único “vocabulario moral”—, de otro lado la expresión “escepticismo moral” le parecería desorientadora dado que parece dar a entender que existe algo así como su contrapartida benévola, a saber, un profundo “conocimiento moral”, mismo que quizá estaría en condiciones de señalar, en la práctica, el rumbo indiscutible hacia el florecimiento humano. Pero esa no es la vía —la de una ‘ilustración racional’, aconsejada tal vez por Putnam— hacia dicho florecimiento, con la que podría simpatizar Rorty, sino, como bien se sabe, la de una adecuada “educación sentimental”. Ante tal discordancia de opiniones, ¿qué semejanza cabe establecer del todo entre los enfoques de ambos autores ‘pragmatistas’?

En Putnam y Rorty la noción de ‘florecimiento humano’ no debe ser entendida como si hiciera referencia a alguna realidad sobrehumana, que pudiera servir de vara absoluta de medida cognitiva para toda actividad cultural. Para ambos intelectuales es imperativo desligar la búsqueda de su realización de la otra búsqueda, vana por imposible, de un único camino real para alcanzar la realización humana. En realidad, los dos insisten en que de ninguna área de la cultura humana cabe esperar recetas infalibles para obtener, de modo garantizado y seguro, formas duraderas de florecimiento humano. Condiciones fundamentales admitidas por los dos como el diálogo —o la “conversación” en Rorty—, el pluralismo, la tolerancia, el respeto por la diversidad de manifestaciones de la cultura son, a no dudarlo, elementos imprescindibles para la gestación y desarrollo de una vida humana feliz y realizada en sus variadísimas posibilidades de expresión. Pero el ‘florecimiento humano’ en cuanto tal no es una especie de sustancia, de *supercosa* —diría de nuevo Putnam— más allá o más acá de la historia, a la espera de ser ‘descubierta’ y ‘apropiada’ por los mortales.

Aunque podría creerse —desde una primera aproximación— que ‘florecimiento humano’ resulta ser una noción en extremo indeterminada en el contexto del pragmatismo putnamiano y rortyano, eso no es del todo correcto. El concepto de ‘florecimiento humano’ no tiene, es cierto, un ‘significado’ establecido a priori, y esto vale tanto para Putnam y aún más para Rorty: nada ni nadie ha fijado el contenido de dicha expresión de una vez y para siempre. Pero esto tampoco quiere decir que ‘florecimiento humano’ quede reducido a mero *flatus vocis*, o en el mejor de los casos, a expresión sujeta a la simple arbitrariedad de

interpretaciones, por más descabelladas que parezcan. Putnam y Rorty niegan con energía tal postura afín al relativismo moral. Dicho de forma más positiva, la ‘naturaleza’ del florecimiento humano estaría en su fungir como *ideal* que regula las relaciones humanas.

En ese sentido, sobresale el hecho de que al menos en lo que atañe al tema del florecimiento humano *como* idea regulativa, los esfuerzos filosóficos de Putnam y Rorty tienden a manifestar más coincidencias que diferencias. Ambos filósofos rechazan que exista algo así como una garantía *sub specie aeternitatis* que pudiera dictarle a las comunidades humanas aquellos Valores y Creencias que determinarían ‘de una vez por todas’ las condiciones ideales del florecimiento humano. Los dos coinciden en destacar, enérgicamente, que sólo el planteamiento libre y la discusión en una sociedad abierta, pluralista, tolerante de temas de interés colectivo, pueden servir de base legítima para la toma política de decisiones. No hay garantía alguna de que de tales debates pueda surgir algo siquiera aproximado a ‘la forma correcta de ver y juzgar las cosas’. El riesgo es concomitante a todo esfuerzo humano de comprensión y transformación de la realidad, en todas sus manifestaciones y expresiones culturales.

Todo lo anterior tiene, a no dudarlo, importantes implicaciones para el futuro de la actividad filosófica contemporánea, o también, para la concepción del trabajo filosófico que al final se desprende de los puntos de vista putnamiano y rortyano. No carece de interés dedicar la última parte de este trabajo a algunas reflexiones sobre ese tema. Pues, como quiera que sea, podría decirse que, históricamente, ningún otro grupo —excepción hecha del comprometido con una vida religiosa— ha sido tan exigido como el de los filósofos para que ofrezca algo así como ‘reglas’ o ‘directrices morales’, con base en las cuales orientar los esfuerzos para la concreción práctica del florecimiento humano. Considérese, en primer lugar, cómo reaccionarían Putnam y Rorty al provocador dictamen de Odo Marquard sobre el estatus presente de la actividad filosófica: “Primero la filosofía fue competente para todo; luego la filosofía fue competente para algunas cosas; finalmente la filosofía es competente sólo para una cosa: para el reconocimiento de la propia incompetencia” (Marquard, 2000: 29).

Por su parte, Rorty ha escrito que tiene “poco sentido querer contestar a la pregunta ‘¿qué es la filosofía?’ mediante la descripción de las condiciones necesarias y suficientes” para que alguien pueda ser considerado filósofo o filósofa. Rorty prefiere caracterizar a la filosofía como “una discusión informada y voluntaria acerca de lo bello y lo sublime” (Rorty, 2001: 51, en el sentido de ‘bello’ y ‘sublime’ mencionado en la sección anterior). Por parte de Putnam, se establece que la filosofía debería ayudar a fomentar el sentido de la responsabilidad por pensar en forma profunda e íntegra acerca de problemas intelectuales y prácticamente relevantes (*Cfr.* Putnam, 2000a: 13). Aunque de entrada no parece haber contradicción entre ambos enfoques, pues la pluralidad implícita en la búsqueda rortyana de lo ‘bello’ podría compartirla Putnam en sus aspectos básicos, la situación se torna problemática apenas se profundiza un poco más en los detalles de cada posición. La diferencia cardinal está en lo que cada uno cree es la manera más conveniente de llevar a

cabo tales cometidos y, sobre todo, qué grado de protagonismo tendrá la filosofía al interior de la dinámica cultural a efecto de colaborar en tal empresa.

Para Putnam, la filosofía contemporánea no puede renunciar a sus ligámenes con una tradición cultural que hizo surgir sus principales problemas y preocupaciones, como la búsqueda y justificación de ‘verdades’ empíricas y morales. Igualmente, sobre todo en el presente, el filósofo responsable debe entablar una lucha sin cuartel en contra del relativismo y escepticismo extremos, y en no menor medida contra la estrecha mentalidad cientificista y reduccionista-naturalista. Y aunque desde su punto de vista ya no es posible seguir manteniendo la creencia de que la filosofía es la Ciencia por excelencia que va a revelar la Verdad última de las cosas, no por ello se justifica renunciar a su ejercicio.

De hecho, según Putnam, lo que corresponde en la actualidad es “reorientar la energía filosófica” malgastada en proyectos ambiciosos pero fútiles —como podría ser el de identificar el Método correcto de la ciencia empírica— a “la única tarea que la filosofía no debería nunca abandonar (...), la tarea de ofrecer imágenes de la situación humana en el mundo, discutibles, importantes y llenas de significado” (1994b: 161). En un libro posterior al anteriormente citado, Putnam afirma —en explícita polémica con Rorty— que todavía queda mucho por hacer, desde la filosofía, respecto a temas como el del conocimiento intersubjetivo y el de la necesidad de tolerancia en la sociedad (*Cfr.* 1995: 75). Así, Putnam podría coincidir entonces, pero solo parcialmente, con objeciones y reservas, con el análisis de Marquard.

¿Qué tendría que decir Rorty acerca del diagnóstico de Marquard? No es difícil imaginar que este autor no sintiera mucho entusiasmo —como se espera haber dejado claro a lo largo de este trabajo— ante la idea de una labor ‘específicamente’ filosófica de cara a la realización del florecimiento humano. De hecho, toda pregunta por la ‘naturaleza de la filosofía’ despierta cada vez menos interés en Rorty; su continuo planteamiento lo pone a la defensiva ante lo que él estima son las lamentables, por inútiles, connotaciones ‘esencialistas’ de la discusión. Ya en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Rorty establecía el carácter históricamente contingente de expresiones como “significación filosófica” o “cuestión puramente filosófica”, nociones cuyo origen él asocia con la época de Kant (*Cfr.* Rorty, 1983: 353). En un trabajo más reciente, *Hilary Putnam y la amenaza del relativismo*, Rorty expresa una vez más su incomodidad ante la idea putnamiana de filosofía. Es que, según Putnam y para asombro de Rorty, “la filosofía, como reflexión y argumentación en torno a las preguntas eternas a que está abocada la cultura, pertenece a la vez al tiempo y a la eternidad” (Citado por Rorty 2000a: 86).

Al abrigo de dicha tradición de inspiración kantiana es que ha surgido, según Rorty, la idea de que el filósofo posee un conocimiento privilegiado de la Realidad: física, metafísica y moral. Pero ya se sabe que para Rorty es preciso abandonar la idea de que la voz del filósofo “tiene derecho preferente a la atención de los demás participantes en la conversación” de la cultura (*Cfr.* 1983: 353). En breve, la discusión en torno a la pregunta

‘¿qué es filosofía?’ tiende a ser desestimada como ociosa o estéril por el Rorty más reciente: “Deberíamos limitarnos a renunciar a la pregunta de qué es realmente la filosofía o quién es realmente un filósofo” (1996b: 312).⁹ Rorty acogería entonces, de buen grado, las palabras de Marquard por su reconocimiento implícito del hecho bruto de la *contingencia humana*, por otra parte elemento característico, dicho sea de paso, de la filosofía general de ese autor alemán.

No es difícil concluir, a la luz de todo lo anterior, que no existe una idea no problemática de filosofía común, todavía menos una ‘definición’ de filosofía, compartida sin más por Putnam y Rorty. Y sin embargo, ambos autores ‘hacen’ filosofía y son considerados como filósofos competentes por sus pares del ‘gremio’ filosófico. Incluso en el caso de Rorty, pese a su impaciencia por las absurdas pretensiones de la Filosofía y la Epistemología, su obra se inscribe tan claramente como es posible para un filósofo contemporáneo dentro de la tradición filosófica occidental, que resulta casi imposible no considerarlo, por ejemplo, un filósofo en una cierta ‘línea filosófica’ establecida por autores como Dewey, Wittgenstein, Heidegger y Derrida, entre otros. Tanto dicha línea como muchas otras que han surgido de la actividad filosófica, no han podido ser ajenas a la pregunta ‘eminentemente’ filosófica por el ‘florecimiento humano’.

Establecida la conclusión anterior, puede sugerirse ahora una especie de lista general de todo aquello que el grupo de intelectuales occidentales etiquetados de ‘filósofos’ podría hacer, en forma mínima, en opinión de Putnam y Rorty, a favor del florecimiento humano: combatir de manera pertinaz la idea de que la realización humana es alcanzable por medios o recursos ajenos al constante esfuerzo humano. Fomentar al máximo la práctica social de la ‘solidaridad’ interindividual, social, e internacional. Impugnar toda forma de autoritarismo político o epistemológico —especialmente el cientificismo—, así como el relativismo y escepticismo culturales extremos —gestores potenciales de apatía y fatalismo—. Propiciar el diálogo entre las personas sobre la necesidad de resolver tareas concretas e inmediatas antes que sobre Principios y Verdades mutuamente excluyentes. Respaldar todo esfuerzo conducente a que la dinámica social se estructure a partir del encuentro pluralista, mutuamente enriquecedor, de diferentes maneras de captar la realidad.

Bibliografía

- Aristóteles (1993). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- Crocker, D. A. (1998). *Florecimiento humano y desarrollo internacional*. San José, C. R.: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

- Groarke, Louis & Groarke, Louise. (2002). "Hilary Putnam on the End(s) of Argument", en: *Philosophia*, vol. 69, p. 41-60.
- Malachowski, A. (2002). *Richard Rorty*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Marquard, O. (2000). *Abschied vom Prinzipiellen*. Stuttgart: Reclam.
- Montaigne, M. (2001). *Ensayos I*. Madrid: Cátedra, quinta edición revisada.
- Putnam, H. (2002). *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- _____ (2001). *La trenza de tres cabos. La mente, el cuerpo y el mundo*. México: Siglo XXI Editores.
- _____ (2000a). "To Think with Integrity", en: *The Harvard Review*. (U.S.A), VIII, pp. 4-13.
- _____ (2000b). "Richard Rorty on Reality and Justification", en: Brandom, R. (ed.). *Rorty and His Critics*. Oxford: Blackwell, pp. 81-7.
- _____ (1995). *Pragmatism. An Open Question*. Oxford: Blackwell.
- _____ (1994a). *Words and Life*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Edited by James Conant.
- _____ (1994b). *Las mil caras del realismo*. Barcelona: Paidós.
- _____ (1994c) *Cómo renovar la filosofía*. Madrid: Tecnos.
- _____ (1991) *El significado y las ciencias morales*. México: UNAM.
- _____ (1990). *Realism with a Human Face*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Edited by James Conant.
- _____ (1988). *Razón, verdad e historia*. Madrid: Tecnos.
- Rescher, N. (1999). *Razón y valores en la era científico-tecnológica*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (2004). "Interview with Richard Rorty", [sitio en internet] *Philosophy Now*, disponible en: <http://www.philosophynow.org/issue43/43rorty.htm>. Acceso en febrero de 2004.
- _____ (2001). "La belleza racional, lo sublime no discursivo y la comunidad de filósofas y filósofos", en: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, No 3. España, pp. 45-65.

- _____ (2000a). *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*. Barcelona: Paidós.
- _____ (2000b). “Response to Hilary Putnam”, en: Brandom, R. (ed.). *Rorty and His Critics*. Oxford: Blackwell, pp. 87-90.
- _____ (1999). *Philosophy and Social Hope*. Harmondsworth: Penguin.
- _____ (1998). *Pragmatismo y política*. Barcelona: Paidós.
- _____ (1996a). *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. Barcelona: Paidós.
- _____ (1996b). *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Tecnos.
- _____ (1993a) *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. Barcelona: Paidós.
- _____ (1993b). “Norteamericanismo y pragmatismo”, en: *Isegoría*, No 8. España, pp. 5-25.
- _____ (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1983). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Strawson, P. F. (1974). “Social Morality and Individual Ideal”, en: Strawson, P. F. *Freedom and Resentment*. London: Methuen & Co., pp. 26-44.