

LA SUSTANCIA POETICA DEL PENSAMIENTO DEMOCRATICO

Por FERNANDO FERNANDEZ-LLEBREZ

*«La verdad siempre vencerá en
combate libre y abierto».*

Milton.

SUMARIO

NATURALEZA, VERDAD Y DEMOCRACIA.—EL GIRO PRAGMÁTICO.—PENSAMIENTO POÉTICO Y
APUESTA RORTYANA.—POESÍA, IMAGINACIÓN Y RELIGIÓN.—*RES PUBLICA Y RES PRIVADA*: UN
AMARGO EQUILIBRIO.—IMAGEN DARWINIANA, CREATIVIDAD Y VIRTUALIDAD.

Vivimos tiempos de cambio, de transformación, que empiezan a hacer vislumbrar el nacimiento de algo nuevo aunque todavía no sabemos exactamente qué es. Lo viejo no termina de morir prolongándose de forma más tensa de lo que muchos analistas creían. Estos tiempos, ricos en posibilidades donde los haya, se ubican dentro de la polémica entre modernidad y posmodernidad, con todo lo que ello supone. Seguramente pocas polémicas puedan sustraerse a ese dilema, y la teoría de la democracia no es una de ellas.

Hasta hace poco, muy poco, se discutía de una manera muy formal sobre la democracia. Se consideraba que no era preciso ahondar mucho en ella porque se legitimaba por su comparación con el otro modelo imperante: el del socialismo real. Eran constantes las referencias comparativas a la hora de analizarla, lo que le permitía salir indemne de manera constante. Pero es preciso reconocer que dicha forma argumentativa tenía, y tiene, poca fortaleza teórica porque su «enemigo» era demasiado endeble como para no salir victoriosa. Sin embargo ya no es posible argumentar bajo esta perspectiva porque, tras la caída de los regímenes comunistas, ahora la democracia ha de enfrentarse a sí misma.

Desde esta perspectiva se pretenden analizar algunos de los elementos que dan fuerza a la democracia actual. En qué medida la democracia puede ser lo que dice

que debe ser y en qué sentido esa normatividad es algo con fundamentación democrática, son respuestas que la democracia contemporánea ha de afrontar. Porque si reconocemos un determinado contagio de su esencia con planteamientos tiránicos, puede que se encuentre incapacitada para utilizar su magnánimo nombre.

Una de las perspectivas teóricas que más hablan sobre la caracterización de la democracia contemporánea es el *neopragmatismo* de Richard Rorty. Son muchos los retos que esta mirada ofrece al pensamiento moderno occidental y, más, para una defensa razonable de la democracia. Nos interroga sobre aspectos tales como el contenido de la verdad democrática, la necesidad de la fundamentación liberal, la definición de una comunidad libre, la importancia de la esperanza frente a la certeza y la división entre lo público y lo privado.

Su crítica, que se hace en nombre de una mayor democracia, es tenaz y profunda. Nadie que quiera ahondar en las raíces de las democracias liberales puede substraerse a sus consideraciones, aunque no las comparta. No es casualidad que la literatura sobre el pragmatismo sea una de las más extensas que existen hoy en día. Pero antes de entrar en el planteamiento rortiano, y sus correspondientes implicaciones, es interesante realizar un recorrido por alguno de los puntos característicos del mundo moderno ilustrado, que es el que critica Rorty.

NATURALEZA, VERDAD Y DEMOCRACIA

Rorty señala que hay dos grandes oposiciones en las que se apoya la polémica entre el mundo ilustrado y el pragmatismo. La primera se refiere al binomio verdad/contingencia; la segunda, al de naturaleza/esperanza. Realmente ambas consideraciones están intrínsecamente relacionadas, por lo que es difícil distinguir sus argumentaciones. Seguramente un buen ejemplo de esta interconexión sean las palabras de Sade, apuntadas por Todorov:

«Toda ley humana que contradijera a las de la naturaleza, no se haría más que por desprecio» (1).

Si a dicha consideración le preguntáramos por cómo se descubre la verdad, es decir, la ley de la naturaleza, su respuesta podría encontrarse en las palabras de Diderot:

«Empecemos por el principio. Interroguemos de buena fe a la naturaleza y veamos imparcialmente qué es lo que nos contesta a este respecto [...] Deliras si crees que hay algo, en lo alto o en lo bajo del universo, que pueda agregarse o suprimirse en las leyes de la naturaleza [...] La ley religiosa pasa a ser quizás superflua; y la ley civil no debe ser más que la enunciación de la ley de la naturaleza [...] Si se juzga necesario conservar las tres, es preciso que las dos últimas no sean más que calcos rigurosas de la primera

(1) D. DE SADE: «La philosophie dans le boudoir», pág. 77. Citado por TZVETAN TODOROV: *Nosotros y los otros*, Siglo XXI, Madrid, pág. 37.

(la de la naturaleza), que todos llevamos grabado en el fondo de nuestros corazones, y que siempre será la más fuerte» (2).

De este modo la naturaleza se convierte en la verdad ahistórica que define la esencia del actuar y pensar moderno. A esa ley, sórdida donde las haya, es a la que los individuos han de someterse. Pretender saltársela supone pecar de ingenuo, o como el propio Diderot reconoce: «Podrás ordenar lo contrario, pero no se te obedecerá» (3).

Pero tal consideración no acaba aquí. Diderot —y tomamos a este intelectual sólo como uno de los símbolos de todo un pensamiento— dice más cosas. En su consideración sobre la verdad y la naturaleza (conceptos sinónimos para él), señala dos aspectos que definen de forma más entera su fundamentación.

En primer lugar, le otorga una fuerte presencia a la ciencia como guía conductora de este razonar. Señala al método científico como la mejor forma de conocer esas leyes intrínsecas a la naturaleza. La naturaleza se encuentra en los hechos que son conocidos a través del instrumental científico porque «la ciencia del hombre es también una ciencia natural, una ciencia de observación, la más noble de todas» (4). En esta medida se produce una asimilación entre los seres humanos y la naturaleza animal, despersonalizando y desculturalizando a los seres humanos, reduciéndolos a la mera condición de objeto. De ahí que Todorov se interrogue si para esta doctrina la verdad no estará sujeta a la zoología. A lo que responde que sí, como queda reflejado en el encargo hecho por Diderot «a los especialistas en animales del conocimiento de los seres humanos» (5). Esto lleva implícito un peligro que no se puede obviar: que se nos trate a los humanos como animales, que se nos objetive.

En segundo lugar, se encuentra la fuerza de la razón y su conexión con esa objetivación antes indicada. La fuerza de los hechos, que es la expresión de la naturaleza humana, queda reflejada en la racionalidad universal del ser humano. Así, «la naturaleza humana es la misma en todas partes y, puesto que nuestra capacidad racional forma parte de ella, es, entonces, igualmente universal» (6), siendo el único motivo por el que podemos distinguir entre lo justo y lo injusto. Una razón universal que guía, junto a su amiga la ciencia, el quehacer humano.

Pero ¿qué relación mantiene esta consideración racional con la moral? En un principio pareciera como si la razón fuera el punto de referencia de la propia moral, al atribuirse la capacidad de elección entre lo justo y lo injusto. Diderot fundamenta la moral en relaciones eternas que parecen sobreponerse al artificialismo renacentista, abogando por un naturalismo premoderno. Sin embargo si ahondamos algo más, comprobamos cómo la cuestión no es exactamente así. Para definir el comportamiento humano se apoya en lo que constituye al hombre como tal, que es lo que él llama

(2) DIDEROT: *Supplément*. Citado por TODOROV: *ibidem*, págs. 37-38.

(3) *Ibidem*, pág. 38.

(4) DE GÉRANDO: *Considérations*, pág. 130. *Ibidem*, pág. 38.

(5) TODOROV: *Nosotros y los...*, pág. 37.

(6) *Ibidem*, pág. 44.

naturaleza y que se ubica en un tronco diferente al de la moral. Nos invita a realizar una elección entre el «hombre natural» y el «hombre moral y artificial», optando claramente Diderot por el primero. Esta diferenciación y elección no sólo supone una apuesta por la «naturaleza», sino también implica un cambio brutal en relación a lo que los antiguos pensaban qué significaba dicha palabra.

Como ha señalado acertadamente Todorov, aunque también MacIntyre pero desde una perspectiva diferente, fundamentar la moral en la naturaleza, o sostener el *deber ser* sobre el *ser*, elimina cualquier posibilidad de moral (7). Por lo que no es exagerado decir que este pensamiento, más que fundamentar la moral, lo que pretende es destruirla, puesto que resulta nociva para la sociedad. Por eso, y haciendo referencia a la moral, encuentra «que estos preceptos singulares, son opuestos a la naturaleza, contrarios a la razón; hechos para multiplicar los crímenes» (8). La razón y la naturaleza se encuentran en un lado, el justo; la moral y la artificialidad se encuentran en el otro, el criminal.

Todo este pensamiento ilustrado encuentra la verdad en la naturaleza y la razón. Aboga por un pensamiento que tiene como misión principal conocer estos dos rasgos, desprendiéndolos de todo carácter moral y creador. De ahí que las leyes fundamentales de la evolución humana constituyan la base filosófica de la sociedad.

En este sentido, el interés individual y mezquino es la expresión pura de nuestra humanidad. Rebelarse ante un positivismo basado en la ciencia objetiva requiere algo más que una herejía. Hacer referencia a lo religioso, a lo trascendental, a algo que vaya más allá de sus dictados —como la imaginación, el deseo, la fantasía u otro telos que se sueña—, resulta insultante para la razón. Pero el fundar el derecho en el hecho, recreándose en que los hechos son como son, no demuestra más que una cuestión: «que tal ha sido la voluntad del más fuerte», lo que equivale a fundamentar la política «en la fuerza (basta con haber sido el más poderoso para colocar a los demás ante el hecho consumado), es decir, en realidad, significa vaciarlo/a de toda sustancia» (9). Con este vaciamiento podemos resumir la pretensión ilustrada de alcanzar la verdad, una verdad moderna, con rasgos y hechos consumados propios.

Contra esta pretensión se rebela el pensamiento posmoderno y, de manera destacada, Rorty, quién con su concepto de contingencia y esperanza pretende arrinconar los deseos ilustrados de la verdad y la naturaleza. ¿Pero cuál es su aventura teórica?

(7) Utilizamos las expresiones *deber ser* y *ser* descargadas de todo su contenido específico kantiano. Así, también podría hablarse del *hombre como podría ser si realizara su telos* y de la *naturaleza humana ineducada*. Seguramente estas dos últimas expresiones van más acorde con el espíritu y la letra del artículo, pero su uso es tan reducido que podría generar más problemas que los que aclara. Para este menester, véase, ALASDAIR MACINTYRE: *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987.

(8) DIDEROT: *Supplément*, pág. 480. *Ibidem*, pág. 39.

(9) TODOROV: *Nosotros y los...*, pág. 42.

Rorty, como otros autores contemporáneos, aunque no todos emparentados con el pragmatismo, ha señalado que una de las características de la justificación ilustrada es la mencionada científicidad del pensamiento.

El pensador norteamericano ha resumido bien la percepción ilustrada, encarnada en nuestro trabajo en Diderot, cuando en 1989 señalaba cómo la «idea de que tiene que haber fundamentos fue resultado del cientificismo de la ilustración, el cual era a su vez una supervivencia de la necesidad religiosa de disponer proyectos humanos avalados por una autoridad no humana. Fue natural para el pensamiento político liberal del siglo XVIII intentar asociarse con el desarrollo cultural más prometedor de la época: las ciencias naturales» (10).

La contrargumentación de Rorty no sólo tiene como punto de referencia el mundo ilustrado del siglo XVIII, sino también aquellas cuestiones comunes a la religión que antaño fundamentaban el propio pensamiento. Por ello, manifiesta que «desdichadamente, la ilustración tejió gran parte de su retórica en torno a la figura del científico como una especie de sacerdote» (11).

La conexión externalista, metafísica e incluso histórica que hay entre el mundo moderno y el premoderno, entre razón y religión, es uno de los grandes temas sobre los que desarrolla toda su narrativa Rorty, aunque siempre de manera crítica. Lo que le interesa a este «caballero pragmático» (12) es un planteamiento que se «apoye casi por entero en el futuro para su justificación y su éxito» (13). Ahí está su reto, su aventura, su hazaña.

Como ha puesto de manifiesto Rafael del Aguila (14), para Rorty, la crisis que actualmente vivimos supone la limitación de toda una tradición, la ilustrada, que daba peso a la razón y a la verdad como factores fundadores de una sociedad, la liberal, y que pretendía convertirlos en los elementos normativos universales con los que analizar y transformar la realidad existente.

Ante esta situación se podrían tomar dos posturas: o recomponer la maltrecha ilustración —que es lo que pretende Jürgen Habermas— u olvidar, dejar en el camino, los valores que la propia sociedad liberal ha generado y producido —que es lo que pretende hacer Michael Foucault—. Pero Rorty no opta por ninguna de estas dos, sino por otra diferente.

(10) RORTY: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, pág. 71.

(11) *Ibidem*, pág. 71.

(12) Esta expresión está tomada del trabajo de RAFAEL DEL AGUILA: «El caballero pragmático: Richard Rorty o el liberalismo con rostro humano», *Isegoría (Revista de Filosofía Moral y Política)*, núm. 8, Centro Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, octubre 1993, págs. 26-48.

(13) Estas palabras pertenecen exactamente a la obra *Democratic Vistas* de Walt Whitman, pero Rorty las utiliza como referencia central para su argumentación: RORTY: «Norteamericanismo y pragmatismo», *Isegoría (Revista de Filosofía Moral y Política)*, núm. 8, Centro Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, octubre 1993, pág. 7.

(14) DEL AGUILA: «El caballero pragmático:...», págs. 28 y ss.

En su justificación teórica del pragmatismo se decanta por releer la propia tradición liberal desde otra perspectiva más narrativa y poética que *nos* permita avanzar de forma más razonable. Para ello, la tarca a la que nos invita Rorty es doble.

Por una parte, desembarazarnos «de lo que Bernstein llamó *ansiedad cartesiana*, esto es, de la búsqueda de fundamentos incontrovertibles y racionales para nuestro pensar y de seguridad en nuestro actuar moral y político»; por otra, es preciso seguir reivindicando «todo un conjunto de valores y creencias que nacieron asociadas, en buena parte, a aquella tradición, pero que son todavía esenciales para nuestra forma de vida (libertad, democracia, igualdad, solidaridad, etc.)» (15). Unos valores que, pese a su vinculación histórica con la ilustración, son también reivindicables dentro de una alternativa que se sustente en *la contingencia, el pensamiento débil y el pragmatismo*.

¿Pero por qué hay que abandonar esas actitudes ilustradas? Para Rorty aceptarlas supone asumir que existe una realidad objetiva exterior ajena a la subjetividad de las personas, siendo nuestra misión la de descubrirla. Según Rorty, la separación entre lo exterior y lo interior supone una clara diferenciación entre la verdad y la opinión, pero esto es un error porque realmente la verdad no está ahí afuera sino que está interpelada por la propia subjetividad de las personas. La verdad no es más que una creencia bien justificada por parte de las personas, difuminándose la diferencia entre verdad y opinión que toda la tradición ilustrada fundamenta. Rorty defiende una filosofía en la que los valores conversacionales, es decir, la voluntad de hablar y de escuchar se anteponga a ese descubrimiento de la verdad, que es inalcanzable por inexistente.

Esta opción *conversacional* no es una mirada universal sino, muy al contrario, una forma particular de mirar la realidad. Nuestra incapacidad para poder salirnos de la piel que nos rodea, debido a la debilidad de la razón para desempeñar esta tarea, nos lleva a apostar, a elegir «por el mantenimiento y consecución de ciertos estilos de vida: el de la cultura occidental» (16).

¿Pero a qué cultura occidental se está refiriendo Rorty? Occidente tiene un pasado muy largo, que está anclado en los anales de la civilización griega, variando y configurando mundos bien distintos a lo largo de más de veinte siglos de historia.

Rorty no tiene en mente mirar a todo ese pasado sino, más bien al contrario, a uno determinado y específico: el que se desarrolla en la modernidad, sustentado en aquellos valores dominantes que no quiere perder. Para Rorty mirar a la cultura occidental supone mirar al liberalismo y a su especificidad democrática, a la defensa de ese proyecto con sus implicaciones políticas y morales; a ese mundo que es el que tenemos hoy y desde el que debemos crear una nueva poesía que nos permita comprendernos y comprender al otro.

Resulta difícil de imaginar que la opción del propio Rorty sea otra, porque para él la objetividad exterior es producto de la ilustración moderna, reproduciendo así

(15) *Ibidem*, pág. 29.

(16) *Ibidem*, pág. 30.

los males que ya estaban prefijados en el pensamiento griego, tanto en Platón como en Aristóteles o en Santo Tomás. Para Rorty hay como una especie de *continuum* en la historia que, partiendo de los griegos, se prolonga hasta el siglo XVIII.

Su mirada de la historia, a excepción de aquellos rasgos defendibles del liberalismo, genera una peculiar forma de analizar el pasado. Este se ve lo suficientemente doloroso y dañino como para que no pueda ser fuente de inspiración en su nueva poesía. Recuérdese lo antes dicho por Rorty cuando centraba el pensamiento en una cuestión de futuro, lo que le lleva a realizar un cambio epistemológico radical al ubicar el futuro y la esperanza en el lugar de la verdad. *Es en la búsqueda de futuros posibles donde se debe ubicar la filosofía.*

Esta esperanza ha de tener dos puntos de apoyo: la contingencia cultural e histórica y la reivindicación de la comunidad liberal.

La contingencia es la consecuencia directa que hemos de sacar de la crisis de la modernidad. Si queremos entenderla como algo que nos haga crecer, en expresión de Ralph Waldo Emerson, no podemos dejar ya de asumir que la contingencia es lo que nos rodea, lo que nos conforma. Obviarla es obviar la propia vida. Es más, uno de los mejores legados que nos ha dado la modernidad es el reconocimiento de la contingencia como valor a desarrollar. Por eso Rorty sigue, de manera ostensible, los planteamientos de Isaiah Berlin en sus consideraciones sobre la libertad y el pluralismo. Y no como algo enfrentado al liberalismo o a la modernidad, sino como su mejor legado.

Esta contingencia se va a desarrollar en tres planos bien diferenciados. Por un lado, está el que nos descubrió Freud referido al *self*. Freud señalaba cómo en realidad somos un conglomerado de deseos y creencias en continua evolución, en donde la intención no es descubrir alguna esencia perdida sino crear metáforas de nuestra propia vida.

Por otra parte, la contingencia se expresa en el lenguaje. Este es, por definición, histórico y subjetivo y como tal es fundador de realidad. Pero este giro lingüístico, ya dado por Charles Peirce, supone aceptar la rendición de la filosofía ante la poesía. Nuestras metáforas son móviles y están definidas por esa contingencia del lenguaje y su constante poetización. Nuestras miradas al pasado no son más que narraciones poéticas diferentes que nos hablan sobre algunos aspectos subjetivos de nuestra vida. De ahí que la filosofía tenga que ser abandonada, haya que dejarla al margen, para poder mostrar nuestra fuerza poética, nuestra contingencia.

El tercer plano de la contingencia señalada por Rorty se refiere a la política y a la moral, encarnada en la comunidad liberal. Pretendiendo salir lo más airado posible de su etnocentrismo se ubica bajo una mirada crítica del racionalismo, pero no de los valores que el liberalismo ha potenciado.

Se refiere a la comunidad liberal como la única posibilidad desde la que desarrollar autodescripciones mejoradas de nuestra propia comunidad, a través de la *poetización de la cultura*. Lo que hay de positivo en la democracia liberal es el producto de la suma de procesos, de luchas y sufrimientos contingentes que la han ido conformando. Ha sido aquí, y sólo aquí, donde esto ha podido ser factible, por

lo que podemos tomar a la comunidad liberal como esa profunda regla que nos oriente, pese y gracias a su contingencia, si no queremos perder nuestros mejores logros.

Estas relecturas y autodescripciones no son ya los grandes fundamentos racionales desde los que desarrollar una acción práctica emancipatoria, sino más bien nuestra capacidad para poder ampliar ese *nosotros* que la comunidad liberal ha forjado asumiendo su contingencia y, por tanto, generando un proceso continuo de apertura. Rorty pasa, así, de plantear objetivos emancipatorios a la cosmopolitización de la vida liberal.

¿Pero acaso no hay límites para nuestra autodescripción? Como señala el propio Rorty, la frontera ha de quedar marcada por los ejes políticos de la tradición liberal, lo que implica aceptar una diferenciación clara entre lo público y lo privado.

Lo privado estaría regido por la capacidad creativa de la que nos habla Rorty, mientras que lo público estaría marcado por las reglas que permitan desarrollar un *nosotros* cosmopolita en el que se actúe «mediante el enfrentamiento libre y abierto de las actuales prácticas lingüísticas o de otra naturaleza con las sugerencias de nuevas prácticas» (17).

La creatividad quedaría para los ironistas privados y la lucha por evitar el dolor para el actor público. Sólo así podemos enfrentarnos a esa ampliación del *nosotros* y salir, lo más dignamente posible, de la acusación de etnocentrismo.

Para ello, es preciso hacer de inmediato una apuesta teórica diferente a la ilustrada. La verdad, la racionalidad y la moral son impedimentos para mejorar el léxico metafórico que necesitan, de sí mismas, las sociedades democráticas para progresar. Porque el verdadero fin del liberalismo es, frente a las pretensiones divinas, abrir esa posibilidad de redescipción de prácticas y metas humanas. Como ha señalado Rorty, «una sociedad liberal es aquella que se limita a llamar "verdad" al resultado de los combates así (es decir por la persuasión), sea cual fuere ese resultado. Es ésa la razón por la que se sirve mal a una sociedad liberal con el intento de dotarla de fundamentos filosóficos» (18).

¿Y qué es aquello que sirve bien a la sociedad liberal, aquello que la defiende de la mejor manera posible? Como es evidente, ese lugar lo ocupa la teoría pragmática. El pragmatismo, que parte de los propios deseos humanos —no metafísicos—, es la mejor narración capaz de lanzarnos hacia un futuro más próspero.

Para que esto ocurra es preciso que se den tres condiciones. La primera es la existencia de tensiones internas dentro de nuestra cultura que nos posibiliten buscar nuevas iniciativas con la esperanza de su superación. Del mismo modo, se requiere imaginación para poder describir de nuevo nuestro pasado, con la función prioritaria de «justificar el presente estado de cosas y sus instituciones» (19). Por último, es

(17) RORTY: *Contingencia, ironía y...* pág. 79.

(18) *Ibidem*, pág. 71.

(19) RORTY: *Philosophical Papers II: Essays on Heidegger and Others*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pág. 186-189. Citado por DEL AGUILA: «El caballero pragmático:...», pág. 38.

preciso desarrollar una virtud de escaso valor en el mundo liberal: la valentía. Pero una valentía que, justamente por la inseguridad en la que se ubica, promueva una experimentación más bien modesta, sin pretender dar soluciones globales.

Rorty nos invita a cambiar la certeza por la esperanza, dándole fuerza al mandato de la imaginación emersoniana (20). Esto significa abandonar la idea de naturaleza del conocimiento humano, la de episteme humano y la de orden natural de las razones. Implica abandonar a Platón, Descartes y Kant desde el punto de vista filosófico.

Al no haber un conocimiento del mundo externo, no existe en la vida la posibilidad de una justificación última. Creer en ese tribunal último supone tener el punto de vista de Dios y eso no es abarcable para los modestos seres humanos. Hay que desechar esas metas hacia las que nos creemos mover, para lo que Rorty nos propone abrazar lo que denomina como *imagen darwiniana*.

PENSAMIENTO POÉTICO Y APUESTA RORTYANA

Son muchos los retos que nos lanza Rorty. Sus sugerencias son tan notables que permite pensar el giro rortyano como una salida a la sordidez actual del pensamiento democrático; como una réplica al pensamiento pilotado moderno que ha caracterizado a todo un período nada desdeñable de nuestra historia.

Su mirada a lo poético como capacidad autodescriptora nos trae a la mente, como si de un relámpago intelectual se tratara, aquella consideración épica del pensamiento señalada por Sheldon Wolin, cuando analizaba a Thomas Hobbes, o por Javier Roiz (21).

La apuesta rortyana se presenta como una posibilidad de pensamiento original alejado de las constricciones racionalistas a las que estamos acostumbrados. Serán muchas sus implicaciones, pero también sus requisitos para poder alcanzar ese *status* de limpieza, de perfume fresco, que se respira en su obra.

Existen dos ángulos desde los que intentaremos analizar esa prolija complejidad. El primero supone poner en práctica una de las condiciones de las que nos habla el propio Rorty. El nos invita a un pensamiento capaz de producir las suficientes

(20) Para el desarrollo de la «creación de uno mismo» (*self-trust*) en Emerson, acúdase a su texto clásico *The American Scholar*: EMERSON: *El Intelectual Americano* (texto bilingüe), Universidad de León, León, 1993, en especial págs. 65 y ss.

Mientras Rorty destaca *self-trust* como concepto determinante de Emerson, George Kateb, en un reciente trabajo, se preocupa por el significado de la *self-reliance*, tanto en su dimensión espiritual como vital. El planteamiento de KATEB es más analítico que programático, señalando la complejidad de esa autoconfianza como elemento definidor del pragmatismo emersoniano: KATEB: *Emerson and self-reliance*, Sage Publications, Thousand Oaks, Calif., 1995.

(21) SHELDON S. WOLIN: *Hobbes and the Epic Tradition of Political Theory*, Williams Andrews Clark Memorial Library, University of California, Los Angeles, 1970, y JAVIER ROIZ: *El experimento moderno*, Trotta, Madrid, 1992, en especial págs. 81 y ss.

tensiones internas como para poder llegar a un estadio de imaginación tal, que podamos autodescribirnos de la mejor forma posible y así avanzar. Este es un reto del propio planteamiento expuesto. Es una de sus condiciones. Profundizar desde este ángulo implica afrontar conceptos tales como imaginación, religión y poesía; y ver su aplicabilidad dentro de su esquema.

Pero supone, además —y como segundo ángulo—, ahondar en cuestiones centrales para Rorty tales como la idea de naturaleza y la de fines últimos, que están rondando toda su *imagen darwiniana*. Esto significa analizar el planteamiento de Rorty en sí mismo, pero también su propia visión de la ilustración y la de todo un pasado cargado de siglos.

Como el propio Rorty reconoce «concebiría la justificación de la sociedad liberal simplemente como una cuestión de comparación histórica con otros intentos de organización social: las del pasado y las ideas utópicas». De ahí que su mirada implique casi toda una filosofía de la historia.

Adentrarnos en estos elementos supone reflexionar, en gran medida, sobre qué es para Rorty esa *sustancia poética* de la que habla tanto. En su intención de posibilitar una mirada diferente, y más satisfactoria que la dominante hasta hoy en día, manifiesta una relación ineludible con lo que Roiz ha llamado pensamiento genuino (22). Es verdad que no todo pensamiento genuino ha de ser *poético*. Pero sin pensamiento genuino estaríamos hablando de nuevo de actividad mental, lo que incapacita que se forjen *sustancias poéticas* dentro del pensamiento político.

Se puede argumentar que a la democracia poco le importa esta *sustancia poética*, pero también que entonces su esperanza vuelve a estar muerta de sed, lo que le quitaría mucho peso a la justificación rortyana. Y más cuando, para el propio Rorty, «una organización política idealmente liberal sería aquella cuyo héroe cultural fuese el poeta vigoroso de Bloom y no el guerrero, el sacerdote, el sabio o el científico «lógico», «objetivo», buscador de la verdad» (23). Rorty nos lanza un héroe como protagonista de su narrativa, ¿pero qué es un héroe?, ¿de qué héroe nos está hablando?, ¿tendrá algo que ver con el mundo heroico, a veces trágico, clásico? ¿cómo llega un héroe a ser poeta o, acaso, siempre lo es?

Más allá de las posibles respuestas, lo que no se puede negar es su intención heroica, por lo que su capacidad para poner en marcha esa voluntad poética es algo muy significativo para su labor teórica.

POESIA, IMAGINACION Y RELIGION

Resulta bastante complicado profundizar en conceptos o ideas como la imaginación, la poesía, los sueños, la religión o los mitos, que en su inmensa mayoría han sido abandonadas por gran parte de la teoría política moderna. Es de agradecer que

(22) ROIZ: *El experimento moderno...*

(23) RORTY: *Contingencia, ironía y ...*, pág. 72.

haya pensadores que, pese a la situación de destierro en la que se encuentran estas ideas, intenten darle un sitio más justo dentro de toda la teoría democrática.

La importancia dada recientemente a la subjetividad y la identidad, como queda reflejado en las teorías sobre el self —protagonizadas principalmente por autores posestructuralistas, posmodernos, e incluso algunos comunitaristas—, supone un gran respiro para el conjunto de la teoría política. Evidentemente, entre los autores que abren estos caminos se encuentra Rorty al que hay que estar, como a otros muchos, agradecido por permitirnos sacar la cabeza y respirar otros aires menos asfixiantes que los de antaño. Pero en esta autopista los caminos son variados y contradictorios.

Como se ha venido señalando, una de las vías trazadas está definida por el *neopragmatismo*. Este camino resulta complicado de conocer sobre todo para investigadores europeos. El pragmatismo es, en el terreno de la filosofía, «el genuino sabor americano». No es, precisamente, el viejo continente un mundo que haya sido receptivo a las veleidades y novedades norteamericanas. Otras veces ha ocurrido que la bocanada de aire es tan fuerte, que la mirada a ese tornado se hace de manera inmediata y mecánica, perturbando, incluso, a los propios originarios. Ya sea por defecto o por exceso, las miradas redundantes al mundo norteamericano, en el terreno de las ciencias sociales y en particular de la ciencia política, no han sido muy certeras que digamos: o son prejuiciosas o quedan prendadas. En gran medida creo que, más allá de los tópicos populares, hay un profundo desconocimiento del pensamiento norteamericano.

Se le ha llegado a criticar de «simple» por falta de filosofía, cuando realmente es justamente esa crítica al mundo europeo, en su trascendencia metafísica, lo que fundamenta la mayor tradición intelectual norteamericana (24). Una posible explicación de lo señalado seguramente se encuentre en que los razonamientos cartesianos «establecieron una de las dictaduras más duraderas y exitosas de los últimos siglos, cuyo autoritarismo básico es tan primordial que ha escapado al ojo de los críticos modernos» (25). De ahí, la naturalidad con la que se incorpora la influencia cartesiana en el quehacer intelectual.

Nuestra intención es salir de esa dictadura, aunque discutir con una tradición como la pragmática sea una aventura muy arriesgada. Pero, del mismo modo, esto no significa que la crítica pragmática sea sin más inabordable, ni que no tenga sus propias tiranías —que las tiene, aunque le florezcan por su puerta trasera.

Para ello, se ha recurrido a establecer un determinado diálogo entre Rorty y George Santayana. Santayana, poco conocido en España, su país natal, tiene la

(24) Justamente, Cornel West ha señalado al pragmatismo como una evasión de la filosofía (europea). Para un repaso interesante y actualizado por todo el pragmatismo norteamericano, véase CORNEL WEST: *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*, Wisconsin University Press, Wisconsin, 1989.

(25) ROIZ: *El experimento moderno...* pág. 73.

peculiaridad de que, siendo europeo, tiene una clara formación norteamericana (26). Su aproximación intelectual al mundo norteamericano, pero no sólo a él, está cargada de muchas sustancias, de muchas influencias, de muchas fronteras, lo suficientemente interiores y exteriores como para moverse en una complejidad muy sugerente. Podríamos decir que Santayana, en su situación marginal, actúa como esa duda hamletiana que está en movimiento, yendo de un lado a otro, buscando una riqueza que le aleja bastante de su homónima cartesiana tan estática como tiránica (27).

Será un diálogo ficticio entre el *caballero Sancho* (Rorty) y el *católico Hamlet* (Santayana) el que nos sirva de inspiración teórica para profundizar en algunas de las cuestiones antes señaladas acerca del pragmatismo rortyano. Pero no será sólo ficticio porque sea una invención nuestra, sino también porque, como se podrá comprobar a lo largo de este artículo, habrá poco de diálogo. Realmente Rorty aparecerá como la voz cantante y omnipresente que parece tener todas las respuestas imaginables. Sin embargo, Santayana emergerá al fondo como una voz más vulnerable pero, por eso mismo, más sugerente. La uniformidad, explícita o implícita, a la que lleva la mirada rortyana de la democracia cansa por su terquedad, intentando asfixiar cualquier mirada alternativa hacia el presente. De ahí que el diálogo sea desigual, convirtiéndose, por momentos, en un simple monólogo.

Rorty enfrenta la racionalidad, la religión y la moral a la imaginación creativa que él propone. El desarrollo de la imaginación es contraria a la constatación de hechos objetivos, externos al propio ser humano. La religión y la *razón ilustrada*, su amiga secular, se han convertido en la expresión objetiva de algo imposible de constatar como es la verdad.

Por el contrario, lo característico del pragmatismo es su capacidad para poetizar la cultura y apostar por una comunidad futura ideal que, abandonando las certezas objetivas de la razón y la religión, se encarama en la contingencia de la imaginación. La moral ya no es un sistema de principios generales, ni un código de reglas, sino más bien un lenguaje vernáculo, que al excluir los principios morales también acaba con la moralidad (28). La imaginación rortyana supone una nueva mirada alejada de

(26) Santayana nació en Madrid en 1863. A los nueve años se fue a estudiar a Boston, según deseo de sus padres. Estudia en Harvard, teniendo como profesor —entre otros— a Williams James, donde terminará impartiendo clases. Desarrolla su vida intelectual y académica en EE.UU. hasta su retiro voluntario y definitivo, en 1912, a Europa. Finalmente se asentará en Roma hasta 1952, fecha de su muerte.

(27) Para una reflexión sobre la *duda* hamletiana y cartesiana véase ROIZ: *El gen democrático*, Trotta, Madrid, 1996, págs. 50 y ss.

(28) «La moralidad no es ni un sistema de principios generales ni un código de reglas sino un lenguaje vernáculo. [...] No es un artificio para formular juicios acerca de la conducta o para resolver los llamados problemas morales, sino un práctica en cuyos términos pensar, elegir, actuar y expresarse»: MICHAEL OAKESHOTT: *Of Human Conduct*, Oxford University Press, Oxford, 1975, págs. 78-79. En este sentido, Rorty señala que «esta cita de Oakeshott me sirve como base para explicar por qué pienso que la distinción entre moralidad y prudencia, y el propio término "moral", no son ya muy útiles»; RORTY: *Contingencia, ironía y...*, pág. 77.

tanta objetividad, de tantos dioses y de tanta moral. Pero ¿de qué imaginación nos está hablando?, ¿de qué objetividad religiosa, racional y moral?

En principio parece como si todo intento metafísico y teológico se caracterizara por estos dotes. Por eso hay que mirar al futuro, y sólo a él, dejando a un lado la filosofía y la religión, abrazando a la poesía. Bien es cierto que las afirmaciones de Diderot dejan poca duda a este respecto, pero, ¿siempre ha sido así?; ¿siempre es así?; ¿siempre debe ser así?; ¿toda visión es en sí misma totalitaria?

Para Rorty toda trascendencia implica, siguiendo a Kant, los cristianos y los griegos, partir de una escisión o dualidad entre lo objetivo (la certeza) y lo subjetivo (la opinión). Su salida pragmática lo que pretende es, justamente, superar esta dualidad por lo que su ataque a lo «visionario» (29) será directo, abogando por el camino abierto de la poesía.

Pero ¿y si no fuera así? O, por decirlo con el propio planteamiento de Rorty, ¿y si encontráramos otras descripciones más satisfactorias de la imaginación, la poesía, la religión o el pensamiento que las realizadas por Rorty?

Para Santayana, del mismo modo que las teorías de la ciencia natural son creaciones de la razón humana, las referidas al bien supremo también lo son. La diferencia reside en que estas últimas son menos aplicables en la práctica y menos controlables por la experimentación. Pero «no hay nada de autoritario en esas construcciones del intelecto, nada coercitivo», excepto el que se nos fuerce a aceptarlas (30).

Santayana nos va a invitar a pensar, en un punto central, de manera diferente al de Rorty. Para Rorty, la historia de la humanidad ha desarrollado tres grandes caminos diferenciados: el de la religión, la poesía y la filosofía.

Sin embargo, para Santayana la cuestión es bien diferente. Hubo un tiempo, y hay una forma de acercarse a los problemas y al pensamiento, en el que la poesía, la filosofía y la religión iban de la mano, alimentándose mutuamente, *cobrando sólo sentido en su interacción*. Cuando Santayana analiza el cristianismo, cuestión válida también para los himnos homéricos y para el mundo griego, nos recuerda cómo no

(29) La idea de «visiones» es compleja de abordar. Por un lado, tiene relación con el trascendentalismo emersoniano; por otro, hace referencia al trascendentalismo moderno europeo y, por otro, se puede definir como algo más vinculado a la «visión», como mirada que va más allá, que es capaz de elevarse y preguntarse por cuestiones muchas veces irresolutas, pero que no pretende ser «metafísicamente pálida» (ROIZ: «Historia Intelectual y Teoría política», en JORGE RIEZU MARTÍNEZ, y ANTONIO ROBLES EGEA (eds.): *Historia y pensamiento político: identidad y perspectivas de la historia de las ideas políticas*. Universidad de Granada, Granada, 1993, pág. 104). Para una aproximación a la idea de «visión», véase WOLIN: *Política y perspectiva*. Amorrortu, Buenos Aires, 1974. En el presente artículo, se va a apostar por esta última idea como posibilidad para el pensamiento, por eso, a veces, se identificará lo trascendental con lo «visionario». Cuando esto ocurra, evidentemente no se estará hablando de las dos primeras acepciones antes indicadas.

(30) SANTAYANA: *Interpretaciones de poesía y religión*, Cátedra, Madrid, 1993, pág. 133. Por cierto, este criterio de voluntariedad habría que considerarlo no sólo para el ámbito trascendental sino para cualquiera al que nos enfrentemos, cosa a la que parece no darle mucha importancia RORTY.

«fue edificado únicamente a partir de recuerdos y tradiciones. La idea misma de Cristo tuvo que ser construida por la imaginación como respuesta a las demandas morales, y la tradición sólo aportó unos escuetos puntos de referencia. Los hechos no eran nada hasta que se convirtieron en símbolos; y nada podría transformarlos en símbolos excepto una imaginación ansiosa por dar significado al contenido de sus sueños» (31).

Así, sólo porque la idea de Cristo, o de los dioses griegos, se convirtieron en algo espiritual o poético, la religión cobró sentido. Sólo porque la cosmología griega o el cristianismo eran poéticos, espirituales, creativos e imaginativos se pudieron convertir en religión. Como dijera el mismo Santayana «la totalidad de la doctrina cristiana es, por tanto, religiosa y eficaz sólo cuando se convierte en poesía, porque sólo entonces se torna en contrapartida de la experiencia personal y en expansión genuina de la vida humana» (32).

Los rasgos trascendentales no son producto de una realidad objetiva ya dada, sino hijos de la imaginación. Nacen de la interpelación de los seres humanos, estando forjados por la propia subjetividad, ya sea personal o colectiva. La reflexión expuesta por Santayana nos abre otras ventanas más sutiles del pensamiento. Efectivamente estas ventanas pueden parecer más bien locuras, fanatismos religiosos, sinrazones de un pensamiento perdido y anhelante, característicos de todo un romanticismo exacerbado, pero tal vez no sea así.

En primer lugar, no está de más recordar que Rorty es uno de los grandes abanderados del romanticismo, cuando le atribuye ser el primogénito de la idea «—vaga, equívoca, pero fecunda y sugerente— de que la verdad se hace y no se descubre» (33). De este modo, la argumentación rortyana tiene dificultades para realizar tal consideración crítica sobre el posible romanticismo de Santayana.

En segundo lugar, si ahondamos en las referencias teóricas de Santayana, se puede comprobar cómo éstas no se encuentran ni en el romanticismo ni en el idealismo, sino en una específica consideración del pensamiento público. Es una consideración genérica sobre el pensamiento, que queda expresada, de forma notable, en el mundo griego y en concreto en los himnos homéricos (34). Un pensamiento que no tiene por qué saltarse la contingencia de la verdad y de la vida en común, pero que es capaz de ir más allá, de mirar con aquellos ojos que miran señas lejanas a orillas del gran silencio, como dijera Machado.

¿Supone este pensamiento reproducir, en sí mismo, la obsesión que certeramente Rorty le atribuye a la filosofía europea de enlazar lo temporal con lo eterno? Ante la mencionada «mezcla», Rorty nos invita a dejar lo eterno y quedarnos con lo temporal porque aceptar este cruce supone obviar que los humanos se encuentran

(31) SANTAYANA: *Interpretaciones...* pág. 101.

(32) *Ibidem*, pág. 102.

(33) RORTY: *Contingencia, ironía y...*, págs. 71-72.

(34) Es más no hay que olvidar que desde aquí es desde donde mira al mundo cristiano.

allí en medio. Pero, a lo mejor, la mirada fronteriza de Santayana nos permite no obviar dicha intermediación.

Para Santayana el bagaje de la mente humana está formado por los cinco sentidos, un moderado poder de entendimiento y una apasionada fantasía. No obstante, la ambición hacia la que se mueve la mente es la de construir un cuadro de toda la realidad. Como se puede apreciar, la desproporción existente entre las sustancias del pensamiento y sus ambiciones es notable, lo que nos lleva a plantearnos el posible abandono de dicha ambición. A diferencia de Rorty —que nos persuade a abandonar—, Santayana nos invita a ordenar esa ambición «de acuerdo con su derivación y medirla para su aplicabilidad a la vida» (35).

La razón principal que arguye es que si bien esa visión trascendental puede desaparecer bastante pronto, «la ilusión momentánea de ese bien conseguido deja en nosotros el conocimiento perenne del bien como un ideal» (36).

Partiendo de esta base argumental, la cuestión es ver qué significa esta peculiar reflexión. De momento, se constatan los límites de la razón. Aunque el entendimiento se ocupa de nociones espontáneas que resultan válidas para la práctica y verificables por los sentidos, la posibilidad de levantar los ojos, de alcanzar una perspectiva más amplia, corresponde a la imaginación. Ella es la que ha de proporcionarnos aquellas grandes ideas teñidas de pasión, por lo que las «intuiciones que la ciencia no puede usar, son ahora inspiración de la poesía y la religión» (37).

La imaginación está fundamentando la religión, la poesía y la metafísica. Tanto en unas como en otras, los objetos son imaginarios en su origen siendo aquélla la que sirve de nexo entre la religión, la filosofía y la poesía. Sin la imaginación los pensamientos no sólo serían estrechos e incapaces de representar, aunque fuese de manera simbólica, las grandezas humanas, sino que además estarían imposibilitados para reflejar el alcance de nuestra propia vida. Sin religión ni poesía nuestra vida sería más oscura de lo que ya es.

Aparcar esta reflexión, tal y como hace el pensamiento liberal, no sólo empobrece nuestra vida emocional, sino también la conciencia pública, puesto que difícilmente ésta se hubiera podido articular sin esa mirada imaginativa indicada, como el propio Santayana reconoce (38). De ahí que reprimir la imaginación es congelar el alma de la ciudadanía, privando a la verdad de la alegría y satisfacción de la convicción.

En principio pareciera como si estuviera argumentándose desde el propio Rorty, pero si profundizamos algo más se comprueban *tres grandes diferencias* entre Santayana y nuestro «caballero pragmático».

(35) SANTAYANA: *Interpretaciones de...*, pág. 45.

(36) *Ibidem*, págs. 72-73.

(37) *Ibidem*, págs. 46-47.

(38) *Ibidem*, pág. 48.

Por una parte, para éste, todo lo que tenga que ver con la religión y la filosofía es ajena a la propia imaginación (39). Sólo la descripción poética es la que está cargada de imaginación y esperanza, de ahí que niegue la posibilidad de verdad. Pero Santayana nos plantea lo contrario: *sólo hay filosofía y religión desde la imaginación y esto es lo que constituía la «verdad» de los clásicos, de los antiguos.*

Por otro lado, la imaginación que nos diseña Santayana está cargada de sustancia moral, con metas hacia las que moverse, capaz de transformarnos y «artificializar» la vida. Sin embargo, como ya se ha visto, Rorty desplaza los principios morales de su consideración imaginativa, de su esperanza. Esos quedan para los restos metafísicos y religiosos de antaño que él quiere superar y que desplaza de su descripción pragmática. De ahí que la imaginación rortyana termine confundándose con lo que Santayana denomina *misticismo*.

Santayana señala cómo hay veces que la imaginación ansía limitarse a sí misma para acomodarse a la existencia, con la esperanza de reivindicar su autoridad nominal al precio de algunas concesiones. Esta imaginación comienza por simular que realmente no exige nada más allá de lo que encuentra en el camino ya recorrido. Pierde su honestidad y libertad tornándose en una gran aduladora del pensamiento vacío en lugar de actuar como principio corrector ideal, perdiendo su propiedad interna característica que es su valor moral.

Este tipo de imaginación es la que habita normalmente en los místicos (entre los que se encuentra, por ejemplo, Emerson y gran parte de los pragmáticos) (40). Por ello, el misticismo se convierte en un principio de disolución que no puede ser aplicado sin más de manera consistente. Porque aunque sirve para dar un toque de novedad y de elevación al carácter, y para sugerir dones suprahumanos, no ofrece más que una exageración abstracta de un determinado interés racional (41). Cuando la imaginación actúa así, siendo incapaz de imbuirse de una dimensión correctora moral, se convierte «en refugio del egoísmo poético. Tal egoísmo es estéril y la fantasía, alimentándose sólo de sí misma, va declinando cada día» (42).

De este modo, cuando el pensamiento ilustrado presenta sus sueños racionales como el conocimiento de la existencia y el místico pragmático sus excusables raptos

(39) Como ha indicado el mismo RORTY, «el pragmático es la antítesis del racionalismo de la ilustración, aunque sólo fue posible (de forma perfectamente dialéctica) en virtud de ese racionalismo»: RORTY: *Contingencia, ironía y...*, pág. 76. Esto significa abrazar, como primer paso, el desplazamiento de la religión tal y como hiciera el racionalismo. Pero Rorty continúa señalando que el pragmatismo «puede servir como el léxico de un maduro liberalismo ilustrado (despojado de ciencia y de filosofía)». Así, y como segundo paso, hay que abandonar también la filosofía y la ciencia, lo que deja en el camino a la poesía como única referencia desde la que trabajar: *Ibidem*, pág. 76.

(40) Para la reflexión de Santayana sobre Emerson y el pragmatismo, se puede acudir a SANTAYANA: *La tradición gentil en la Filosofía Americana* (texto bilingüe), Universidad de León, León, 1993. También hay una referencia significativa en SANTAYANA: *Interpretaciones de...*, págs. 180 y ss.

(41) Como dice el propio Santayana, el misticismo «no es ni siquiera anormal, sino sólo una exageración de un interés racional por las abstracciones más elevadas»: SANTAYANA: *Interpretaciones de...*, págs. 53-54.

(42) *Ibidem*, pág. 55.

como único modo de vida, lo que generan son meras devaluaciones de la vida y el pensamiento, resultando imposible salir de la cárcel de la ciencia o de la Historia triunfante (43).

Precisamente, para salir de esta prisión, es preciso mirar más lejos, a un lugar donde la diversidad sea capaz de convivir con la contradicción. Al lugar en el que actúa la *memoria verde* (44) y que el propio Santayana denomina como *imaginación significativa*, otorgándole un sentido diferente del que le da el místico. Una imaginación cargada de bienes humanos, o de ideal, según las palabras de Santayana, que, aunque sean rivales, nos permite interactuar con la vida misma y en donde el entendimiento tiene una función concreta que desarrollar (45).

Pero ¿donde se inspira Santayana para descubrirnos este mundo tan complejo y rico? Son muchos sus lugares de apoyo, pero tal vez sea uno el más singular: el mundo griego. En un principio se puede pensar que la tradición griega unas veces es poesía y otras filosofía. Sin embargo, Santayana nos la explica también como religión, interrelacionando estos tres géneros unitariamente a través de la imaginación. Esto supone desarrollar una conceptualización diferente de la propia religión, como ya se manifestara con el mundo cristiano (46).

La religión debe ser una poesía cargada de imaginación con la capacidad de guiarnos, de ayudarnos a cultivarnos y expandirnos públicamente como seres humanos. En esta religión el crecimiento imaginativo y la implementación práctica coexisten plenamente. Si no fuera así ocurriría que «cuando los productos de la fantasía están completamente divorciados de la realidad no pueden ser claros o consistentes; y cuando se los ha desprovisto de utilidad, no pueden tener permanencia» (47).

(43) En este sentido, se podría hablar del *hurto a la vida* como una de las facetas más fraudulentas del mundo liberal. Sobre este menester y su relación con la experiencia democrática, el conocimiento y el pensamiento se está trabajando para otro artículo.

(44) Para la conceptualización de la *memoria verde*, véase ROIZ: *El experimento moderno. Política y psicología al final del siglo XX*. Trotta, Madrid, 1992. En este sentido Roiz ha señalado cómo «la memoria verde trabaja cuando uno sueña, mientras duerme o imagina, cuando uno atiende una clase, o cuando nos sentamos quietos y en silencio para asistir a un concierto. [...] La memoria verde se diferencia fundamentalmente de la memoria roja en que opera en el mundo no consciente y por tanto no reconoce el principio de identidad. Lo que significa que la memoria verde no puede aceptar el monopolio del pensamiento verbal»; *Ibidem*, págs. 66 y 67.

Para la relación entre Hamlet y la *memoria verde* véase ROIZ: *El gen democrático...*, págs. 30 y ss.

(45) La idea de conflicto y de complejidad nos lleva a interrogarnos por la cuestión trágica como elemento constitutivo de la *imaginación significativa*. Debido a la importancia del factor trágico tanto para dicha consideración así como para la experiencia y educación política y su relación con los hurtos en la democracia, se ahondará en él en otro trabajo específico sobre este menester, como ya se ha indicado en la nota 43.

(46) «La religión de los griegos no era —podríamos decir— sino poesía. [...] Respecto a los hebreos, hay una buena razón para llamar poesía a su religión: su sentido de liderazgo. [...] Finalmente podríamos encontrar una tercera y última clase de poesía en la que ha sido la religión natural de los filósofos independientes de todas las épocas»; SANTAYANA: *Interpretaciones de...* págs. 57 y 58.

(47) *Ibidem*, pág. 59.

Así, por ejemplo, la poesía griega no fue mera poesía, sino religión. O como dijera Santayana «es una poesía en la que el hombre cree; es una poesía que embellece y justifica ante sus ojos los hechos positivos de sus cultos ancestrales, su cohesión social y su conciencia personal» (48). De este modo, *la actividad subjetiva de la religión la convierte no en algo dado sino en una creación humana*. Una consideración poética de la religión que hace que deje de ser algo natural y objetivo para devenir moral y artificial, *convirtiendo las imaginarias personas en ideales humanos relacionados con la experiencia humana y la vida misma*.

Algo similar hicieron otros filósofos (49) que nos presentaron el ideal como expresión de exigencias éticas, producto de esa dimensión poético-religiosa cargada de entendimiento. Según Santayana, nos dieron una visión de lo humano libre de la naturaleza y de la inhumana abstracción, centrando su reflexión en causas finales proyectadas por nuestra *imaginación moral*. Esta forma de plantear la cuestión tiene una gran importancia porque desvía la discusión del carácter totalitario intrínseco de la religión a la construcción concreta de ésta y, en particular, al ideal que preconfigura, a la meta hacia la que se dirige.

Por ello, el lugar que ocupe esta dimensión moral y religiosa en el pensamiento político expresa la posibilidad de que se desarrollen sustancias espirituales enriquecedoras para nuestra vida pública. Sabemos que la alegoría homérica responde a lo señalado por Santayana, pudiéndose hablar de la relevancia de la *sustancia poética dentro del pensamiento clásico*. ¿Pero cuál es su repercusión hoy en día?

RES PUBLICA Y RES PRIVADA: UN AMARGO EQUILIBRIO

La implicación política de toda esta reflexión es la tercera gran diferencia entre Santayana y Rorty. La consideración que se tiene de lo público y lo privado es una de sus características distintivas. Ambos creen que existen diferencias entre el mundo privado y el público, pero en la definición de estos mundos la polémica es notable.

Para Rorty uno de los objetivos del ámbito público es evitar el sufrimiento. Una consideración que está sustentada en la reflexión de un viejo liberal como John S. Mill. Según Rorty, Mill estableció la última revolución conceptual que necesita occidente cuando señalaba, que la función de un gobierno era «llevar a un grado óptimo el equilibrio entre el dejar en paz la vida privada de las personas e impedir el sufrimiento» (50). Esta consideración sobre lo que ha de ser un gobierno se apoya en el «establecimiento de una firme distinción entre lo privado y lo público» (51).

(48) *Ibidem*, pág. 59.

(49) En este sentido, es preciso recordar que esta *sustancia poética* se encuentra tanto en el mundo homérico como en la tragedia. Según Santayana también podemos apreciar estos rasgos en pensadores como Aristóteles y Platón. Para esta consideración, véase SANTAYANA: *Interpretaciones de...*, págs. 85-87.

(50) RORTY: *Contingencia, ironía y...*, pág. 82.

(51) *Ibidem*, pág. 101.

Si bien esta separación es característica del mundo liberal, Rorty difiere de ella en su justificación. En contraste con la fundamentación ilustrada, Rorty no pretende fundamentar nada. La única distinción justificativa que cree posible desarrollar se sustenta en la diferencia entre el uso de la fuerza y el de la persuasión. Lo bueno será lo resultante de la libre discusión, pero sin pretender buscar ni consenso ni fundamento alguno.

Para que este espíritu pueda florecer es preciso reconocer el valor del ironista. Lo central es abrir la posibilidad de crearnos a nosotros mismos (y para eso la ironía es clave) según nuestras capacidades y para ello se requieren las libertades burguesas clásicas como único sostén del terreno público. Según Rorty la historia ha demostrado que sin esas libertades no es posible que la sociedad liberal se desarrolle de forma interesante.

Pero también sabemos, dice Rorty, que el ironista tiene como función la de estar constantemente redescubriendo su léxico para crearse a sí mismo, lo que lleva casi siempre un proceso de humillación. Por eso, si trasladáramos esta perspectiva al ámbito público podría ocurrir que mine dichas libertades y termine humillando, lo que iría en contra de la sentencia de J. S. Mill. La apuesta pragmática quiere responder a la pregunta de qué es lo que humilla y no por qué debo evitar la humillación. Como ha dicho Rorty el «sentido de la solidaridad se basa en el sentimiento de un peligro común, no en la posesión común o en un poder que se comparte» (52). Es preciso concebir a la sociedad liberal como un grupo de excéntricos que pretenden protegerse mutuamente y no como espíritus unidos por una meta común.

La cultura poetizada rortyana renuncia así a unificar las formas privadas con un sentimiento de obligación para con los demás humanos. Esta distinción considera inútil la labor ironista en el ámbito público.

La diferenciación entre lo público y lo privado en el mundo liberal está sustentada por el *principio de delimitación*. Se actúa creyendo que existe una especie de línea limítrofe que configura la vida de las personas de tal modo que, a un lado, quedan los registros privados y, al otro, los públicos.

La labor pública queda desgajada de la *privacy*. Tenemos que dejar a ésta a un lado porque expresa una parte de las personas que no es compatible con la política. Los sentimientos, las pasiones, los deseos, los sueños son aspectos de la vida que hemos de desplazar del quehacer político porque son problemáticos para una actuación racional. La *res pública* está codificada bajo la responsabilidad, la serenidad, la cordura y la sensatez, de tal modo que su transgresión es sinónimo de pérdida de razón, de extrañeza. Traspasar la línea divisoria supone acercarnos a la locura.

Pero esta distinción no es fácil de desarrollar porque, como reconoce la propia tradición liberal, los humanos estamos demasiados imbuidos de «irracionalidades» como para que la separación sea algo sencillo de llevar a cabo. Es preciso establecer

(52) *Ibidem*, pág. 109.

mecanismos concretos que permitan ejercer la función pública bajo estos canones. Para ello se recurre al control de nuestra alma deseosa y extravagante.

Con la distinción entre lo público y lo privado se reproduce mucho —e incluso se podría decir que es producto—, de la lógica del *pensamiento pilotado* característico del mundo moderno (53). Una vez que somos capaces de controlarnos, sólo nos queda dirigir(nos) lo mejor posible. Con un poco de pericia, de ciencia y de suerte podemos convertir al individuo privado «irracional» en un próspero guardián del castillo de sí mismo (54).

Esta evidente segmentación de la vida, a partir de la cordura y la locura, supone negar la importancia de elementos privados en el quehacer público y vacía de contenido todo aquello que se le escape a la consciencia, como es el mundo interno de las personas. Como bien ha señalado Roiz, «esta pobre solución al problema trascendental del hombre de tener que vivir en colectivo no debería ser aceptable» porque se basa en dos puntos muy concretos: «el *principio individuationis* y la identificación de lo político con el mundo aparente de las relaciones interpersonales externas» (55).

Las implicaciones que tiene esta consideración de la vida pública están emparentadas con la *egoicidad*, como elemento genético de la política, y con que la parte racional del ser humano ha de controlar el resto de la vida mental. Como el mismo Freud reconocía: «nuestra mejor esperanza para el futuro es que el intelecto —el espíritu científico, la razón— pueda con el tiempo establecer una dictadura en la vida psíquica del hombre» (56).

Así, las implicaciones tiránicas de este esquema son inexcusables. Es evidente que esta comprensión del pensamiento, característico de la *ilustración a lo Diderot*, nos somete a una visión muy racionalista de la vida, por lo que parece como si la salida pragmática, antirracionalista y anticientífica, estuviera al margen de todo ello.

Pero, si contrastamos el modelo rortyano con otro de los rasgos antes señalados por el mundo ilustrado se comprueban algunas similitudes nada irrelevantes. Rorty cree que hay que salvaguardar la *privacy* de toda influencia pública y viceversa; obvia el mundo interno de los ciudadanos como algo político, porque para eso están los sacerdotes; vacía de contenido colectivo a la política porque se sustenta en el *principio individuationis* como eje «natural» de su reflexión teórica; identifica la vida política con la externalidad de las acciones y del pensamiento. Todo lo que tenga que ver con la memoria verde, los sueños, los mitos, los fantasmas, los delirios, la sustancia religiosa, etc., queda al margen de la discusión. Para Rorty los espacios públicos son siempre externos, no hay posibilidad de espacios públicos internos (57).

(53) Para el concepto de pensamiento pilotado, véase ROIZ: *El experimento...* págs. 42 y ss.

(54) *Ibidem*, pág. 111.

(55) *Ibidem*, pág. 35.

(56) *Ibidem*, pág. 111.

(57) Para el concepto de *espacios públicos internos*, véase ROIZ: *El experimento...* págs. 11 y ss.

Al final, con Rorty el control público sigue servido en la mesa, aunque ahora como entremés.

Sin embargo, Santayana considera que esos elementos internos, ricos en espiritualidad, son elementos públicos que nos hablan sobre *sustancias poéticas* que actúan, moldean y conforman nuestra vida en común. Por eso su religión-poética tiene una dimensión moral y pública. Quitémosle esto y habremos hecho un hurto, habremos empobrecido la vida del ciudadano/a.

Es cierto que Rorty pretende alejarnos de la depredadora razón moderna, con toda su metafísica, pero nos deja tan huérfanos como lo hiciera el mismísimo Descartes, aunque de otra manera. Nuestro «caballero pragmático» no llega a identificar, como hiciera Descartes, la vida con la actividad mental, pero sí identifica la vida del *homo politicus* con la actividad mental. Intenta quitarnos la pesadez de la razón pero, como no toca otras tiranías que estaban a su lado, fracasa. La tiranía no se encuentra, solamente, en la razón ilustrada sino también en un pensamiento pilotado que la coloca como actriz principal y que tiene un reparto muy concreto y determinado.

Entonces, ¿podemos decir que Rorty lo que hace es desarrollar un liberalismo no ilustrado? En términos genéricos sí, puesto que el desplazamiento de la razón es evidente en su obra. Pero, no hay que olvidar dos cuestiones que acechan al propio pensamiento racional continuamente y de los que Rorty no se encuentra muy distanciado.

La primera cuestión se refiere a la herencia weberiana. La vocación weberiana es uno de los elementos característicos del mundo político moderno (58). Las resonancias no racionales que tiene la palabra evocación son muy evidentes. Lo significativo no es eso, sino la poca atención que los propios teóricos racionalistas le muestran a este punto, como si el asunto no fuera con ellos. Muchos liberales, ilustrados, neoilustrados o simples defensores del siglo de las luces, se declaran, hoy, hijos intelectuales de Max Weber, pero sin despeinarse por la sustancia no racional de la evocación. Esta especie de «olvido» nos lleva a pensar que la razón es algo más confusa incluso para el propio pensamiento ilustrado. Cierto es que Rorty no se declara seguidor de Weber. Pero, he ahí la paradoja, porque sería él justamente uno de los que podría asumir dicha paternidad si se ahondara en el significado político de la famosa vocación.

La segunda cuestión nos la pone encima de la mesa Santayana. El filósofo «hispanoamericano» realizó un estudio muy significativo de la tradición gentil en la cultura norteamericana (59). Esta tradición tiene en Emerson a su hombre más

(58) MAX WEBER: *La ciencia como profesión. La política como profesión*, Espasa Calpe (Colección austral), Madrid, 1992. Seguramente haya poco en común entre la *vocación weberiana* y la *sustancia poética* de la que se está hablando. Pero, no obstante, sería de interés realizar un estudio más profundo sobre esta problemática.

(59) SANTAYANA: *La tradición gentil...*

representativo (60). Santayana destaca dos grandes influencias que conforman esta tradición intelectual: la filosofía social calvinista, —que es algo diferente al pensamiento estricto de Juan Calvino— y el trascendentalismo.

Para Santayana, el trascendentalismo «es la filosofía que la época romántica produjo en Alemania, y de forma independiente, creo, también en América» (61). Es un subjetivismo sistemático nada ajeno a las teorías kantianas que pretende «retirar el conocimiento para dejar espacio a la fe» (62). Según Santayana, Kant se quería retirar a un mundo seguro como era el del mito trascendentalista; algo que se ajustaba perfectamente «a las necesidades de los filósofos en América» por lo que «no es casualidad que la influencia de Kant llegara a ser dominante aquí en seguida» (63). La influencia kantiana en la tradición gentil deja mal parada parte de la reflexión de Rorty puesto que, si lo que señala Santayana es verdad, la crítica a la razón objetiva e ilustrada no es una crítica a Kant sino más bien al contrario: es hija de éste.

Es cierto que Rorty se apoya más en William James y John Dewey que en Emerson; y que Santayana exculpa algo, aunque no tanto como a Walt Whitman, a James de ser parte de esa tradición. Si vemos lo que Rorty nos dice sobre qué es la verdad, comprobamos cómo está más de acuerdo con Dewey que con James. A este respecto, para James «podemos retener un cierto sentido absoluto de la noción de verdad al identificarla con la justificación en una situación ideal» (64). Sin embargo, para Dewey poco podemos decir acerca de la verdad, por lo que los filósofos deberían conformarse con hablar de «asertabilidad garantizada» (65). Bien es verdad que más tarde, le da la razón a James en otro punto central al igualar la ciencia a la religión. Seguramente así podríamos seguir un buen rato, señalando citas y contracitas a lo largo de toda la obra de Rorty y no acabar nunca. Estoy convencido que ese método es de muy poco interés. No obstante, sí es de interés resaltar la propia idea de Rorty —comentando justamente el libro de Santayana sobre *La tradición gentil*—, cuando se ubica dentro de esa tradición trascendental de la que habla Santayana, más allá de los matices que podamos encontrar (66).

De todo esto, lo que sí se puede concluir es la dificultad de sostener la «marginalidad» de Rorty respecto a algunos elementos centrales de la ilustración, recreán-

(60) En la obra anteriormente citada, SANTAYANA salva a dos pensadores norteamericanos de la tradición gentil: Walt Whitman y Williams James. De los dos, realmente es a Whitman a quién ubica fuera, considerando a James un autor que se sale pero de una forma menos evidente y consciente. No obstante, la relación con Whitman también es desigual, puesto que en sus *Interpretaciones*, SANTAYANA, apunta matices muy peculiares sobre Whitman. Respecto a la opinión de James, tendremos ocasión más tarde de comentarla algo más.

(61) SANTAYANA: *La tradición gentil...*, pág. 105.

(62) *Ibidem*, pág. 108.

(63) El «aquí» de SANTAYANA se refiere, como es obvio, a los EE.UU.; *Ibidem*, pág. 109.

(64) RORTY: «Norteamericanismo y pragmatismo», *Isegoría...*, pág. 12.

(65) RORTY: «Norteamericanismo y...», pág. 12.

(66) RORTY: *Consecuencias del pragmatismo*, Tecnos, Madrid, 1996, pág. 138.

dose sólo en «sus» aspectos liberales, y por ende ajenos a la «maldad» de la modernidad. Seguramente esto nos debe llevar a pensar que la polémica no ha de centrarse en la ilustración tal cual, sino más bien en el propio liberalismo, ya sea de izquierda o de derecha (67).

IMAGEN DARWINIANA, CREATIVIDAD Y VIRTUALIDAD

Rorty nos invita a pensar sin ataduras naturales ni formales, ubicando el pragmatismo como paradigma teórico (68). Su intención es sustituir la realidad, la razón y la naturaleza por una comunidad futura ideal. Con este deseo pretende salirse de lo marcado por todo el humanismo, puesto que nuestra razón de ser no está marcada por ninguna esencia que haya que descubrir, sino por algo que hemos de imaginarnos.

Esta sustitución se apoya en una especie de metafísica nueva. Como el propio Rorty aclara, exactamente no está hablando de una metafísica, sino más bien una posibilidad de diferenciación entre una mayor y una menor utilidad (69).

Rorty nos muestra que este juego entre presente y futuro se encuentra tanto en la base de los pragmatistas clásicos como en los neopragmáticos. Es característico del pragmatismo sustituir la esperanza por la certeza, intentando superar todos los dualismos griegos y kantianos (70). Una esperanza que ha de seguir desarrollándose desde un proceso de secularización, siempre ajeno a la religión y la moral (71).

Habría que tomar, como hiciera Dewey, la cara buena de Hegel cuando apostaba por una filosofía no dualista. Pero al mismo tiempo es preciso criticar la cientificidad que muchos de los pragmatistas clásicos tenían (72).

(67) Quisiera señalar que no toda la modernidad es igualmente «diderotiana», pudiéndose encontrar varias miradas dentro de ella. Del mismo modo, tampoco quisiese que se confundiera esta mirada religiosa con la adecuada y correcta crítica que se hizo desde el propio mundo ilustrado a la religión, en especial, a la iglesia.

(68) Es significativo y curioso cómo Rorty, a la hora de configurar la tradición pragmática, cruza al mundo norteamericano con la perspectiva nietzscheana europea, ubicando a éste como un discípulo de EMERSON. Véase RORTY: «Norteamericanismo y...», pág. 7.

(69) *Ibidem*, pág. 8.

(70) Para Rorty, «Dewey quería desprenderse de lo que denominaba la idea que ha dominado la filosofía desde el tiempo de los griegos según la cual la tarea del conocimiento es desvelar lo anteceden-temente real, en vez de alcanzar el tipo de entendimiento que es necesario para abordar los problemas cuando surgen, tal como sucede en nuestros juicios prácticos»: RORTY: «Norteamericanismo y...», pág. 9 y 10.

(71) Una mirada diferente es la desarrollada, por ejemplo, por Leo Strauss en su trabajo sobre Atenas y Jerusalén: LEO STRAUSS: «Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections», *Faith and Political Philosophy*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Penn, 1993, págs. 109-138. Para un interesante y reciente trabajo sobre el pensamiento de Strauss véase FRED DALLMAYR: «Leo Strauss Peregrinus», en *Social Research*, vol. 61, núm. 4, winter 1994, págs. 877-906.

(72) RORTY: «Norteamericanismo y...», pág. 16.

Desde este planteamiento, la novedad que nos propone es tener como referencia de ese futuro ideal la generalización de la biología darwiniana. Esto supone reconocer que la «única justificación de una mutación, biológica o cultural, es su contribución a la existencia de una especie más compleja e interesante en algún momento ulterior del proceso evolutivo». Esta justificación, como el mismo Rorty reconoce, se realiza siempre «desde el punto de vista de los supervivientes, de los victoriosos; no puede asumirse un punto de vista superior al suyo» (73).

Equiparando la evolución cultural a la biológica, Rorty coloca a Charles Darwin como la base central de su futura comunidad ideal. A la propuesta que sale de esta consideración es lo que Rorty denominará *imagen darwiniana*. ¿Pero qué significa exactamente esa imagen?, ¿por qué Darwin?

Para Rorty, no podemos hablar de que haya algo parecido a un tribunal último, a una justificación última que nos termine equiparando a Dios o a otra idea similar. Aceptar la existencia de ese tribunal supone asumir que podemos «contemplar todas las alternativas a una creencia dada y tendríamos que conocer todas las críticas pertinentes a todas esas alternativas» (74). Significa asumir que en la evolución biológica hay alguna meta hacia la que se mueve, pero fue Darwin quien nos enseñó que esto no es así, sino más bien al contrario: «la evolución biológica produce *siempre* mejores especies y la investigación genera *siempre* mejores públicos, pero no hay algo así como «la» especie que aquella evolución contemple como meta ni nada similar a la «meta de la investigación» (75). La evolución es siempre mejor porque, como dijera Milton, «la verdad siempre vencerá en combate libre y abierto» (76).

Aceptar que existen metas supone plegarse a los deseos religiosos que están imbuidos de carácter totalitario, ya que esos deseos son siempre un absoluto, no habiendo posibilidad para su creación. Avanzamos *siempre* a mejor, pero esta evolución, como le pasa a la biológica, no está definida por nada. Nos abre las puertas para lo nuevo, pero parece como si lo realmente importante no estuviera en nuestras manos, como si nuestra posibilidad de crear algo diferente estuviese cerrada (77). Para Rorty, la historia *siempre* progresa de manera constante como si de un huracán biológico se tratara.

Somos hijos, y sobre todo los norteamericanos, de una determinada forma de relacionarnos con la naturaleza. Rorty cree que el sentido tradicional de naturaleza, como parte de algo que respetamos, no es válido. Nuestra relación con la naturaleza se establece bajo otra forma: somos y procedemos de la misma manera que los

(73) *Ibidem*, págs. 7 y 8.

(74) *Ibidem*, pág. 16.

(75) *Ibidem*, pág. 17. Las cursivas son nuestras.

(76) RORTY: *Contingencia, ironía y...*, pág. 71.

(77) Es como si Rorty se planteara la «lucidez por la lucidez, rechazando siquiera la fundamentación ética de esta actividad. Se hace ciencia, se escribe o se compone por placer, o por cierta moralidad estética o por pura conveniencia espontánea sin posteriores fines»: ROIZ: «Historia Intelectual y...», pág. 104.

pájaros y las bestias. Somos parte de la naturaleza en un sentido biológico. Somos como animales, pero pudiendo nacer de nuevo. ¿Y cuál es ese renacimiento?

Según Rorty, la diferencia entre nosotros y los reptiles reside en que nos *adaptamos* mucho mejor a la realidad que ellos. De ahí que una de las grandes aportaciones de Dewey fue la de, siguiendo a Darwin, «naturalizar tanto la moral como la ciencia». Así, «Dewey nos ofreció una forma de deskantianizar la filosofía respetando los motivos de Kant más que ridiculizándolos. Nos pintó a la sociedad democrática como el último y más prometedor desarrollo de un proceso de evolución cultural que carece de plan y que no está gobernado por ley alguna, un proceso que es continuo con el de la evolución biológica» (78).

Por ello, la sociedad liberal es la que se «complace en llamar verdadero (o correcto o justo) a lo que sea resultado de una comunicación no distorsionada, al punto de vista que resulte triunfante en un combate libre y abierto, sea ello lo que fuere» (79). La comunidad liberal queda asumida como un medio, tal vez el mejor, pero sólo como eso. No hay fines, sino que es la búsqueda de la seguridad o la protección de cada uno de los individuos lo que le da sentido (80). Su carga instrumental se vuelve a poner en evidencia al negar la incapacidad de la imaginación moral para actuar e incluso para salirse de ella. Es la regla de la mayoría la que termina hablando por lo deseable, más allá de lo que ella diga, aunque sea algo injusto. Da igual que ese procedimineto avance de manera militar, siempre y cuando el combate sea abierto.

Rorty niega la posibilidad de crear caminos hacia los que desplazarnos que no estén ya dados en la comunidad liberal triunfante. Considera como imposible la poetización de la religión de la que nos hablara Santayana por totalitaria en sí misma. Desplaza el debate referido a la búsqueda de un ideal. Niega la visión como elemento constitutivo de la ciudadanía, fulminando la posibilidad de fines, aunque éstos sean construidos. Su esperanza e imaginación se queda vacía, ofreciendo una respuesta circular y reiterativa. Su propuesta termina desplazando la creatividad e imaginación moral como elementos de actuación para la vida pública y democrática. A cambio nos ofrece un campo de batalla libre de estridencias, como si un combate fuera algo alentador.

Rorty asume la mineralización de las pasiones como algo a lo que no podemos sustraernos. Su naturalismo implica convertir la evolución natural en su Dios normativo y fundador. Para Rorty estamos atrapados por el origen de nuestra especie

(78) RORTY: «Norteamericanismo y...», pág. 25. En este mismo sentido, RORTY sentencia que fueron estos norteamericanos los que «suministraron las mejores ideas respecto a cómo reconciliar la ilustración con la biología darwiniana»: *Ibidem*, pág. 25.

(79) RORTY: *Contingencia, ironía y...*, pág. 86.

(80) Como ya se ha señalado, RORTY concibe a la sociedad liberal como una «cuadrilla de excéntricos que colaboran con propósitos de protección mutua»: RORTY: *Contingencia, ironía y...*, pág. 78. Pero esto no es muy novedoso que se diga, porque fue el mismo Locke quién construyó todo su pensamiento político, toda su idea de sociedad política, sobre la seguridad y la protección como elementos definitorios: JOHN LOCKE: *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Alianza, Madrid, 1990.

que es quien nos funda. No hay huecos ni para mitos, ni evocaciones intersubjetivas, ni razones morales creativas últimas. Al final, y esto es uno de sus puntos más desoladores, le termina dando la razón a Diderot como quien no quiere la cosa (81). *¡Todo un palacio de cristal para luego abrirle la puerta del sótano a Darwin para que desde allí ilumine sus vidrieras!*

El *pensamiento poético* queda así vaciado en su horizonte teórico, abrazando la «religión natural» de la que habla Santayana (82). No es determinista, lo cual es de agradecer, pero sí es la plasmación de ese espíritu timorato que naturaliza la vida y termina adorando su orden natural: la comunidad liberal. La imaginación moral, la creatividad, la poetización de la vida y de la religión y el propio entendimiento quedan atrapados por las garras de la evolución natural. Rorty, de la mano de Darwin, se comió los sueños, nos dejó sin los segmentos de fantasía desde los que pensar. Y todo ello en nombre de la libertad, de la democracia. ¿Pero es que acaso estamos abocados a esto? ¿acaso hay totalitarismo intrínseco en la religión o la moral por lo que el camino rortyano es de entre lo peor, lo mejor?

El liberalismo ilustrado produjo una clara separación entre la poesía, la religión y la filosofía. Al hacer eso, optó por uno de los caminos, el de la razón universal, imposibilitando referencia alguna que no fuera más allá de una determinada esencia del ser humano, generando un daño muy grande a elementos constitutivos de una ciudadanía libre y solidaria.

Por su parte, Rorty niega la fuerza de la razón como factor argumental y normativo, pero no supera en ningún momento esa fractura producida por el liberalismo. Su planteamiento nos invita a tirar por otro de los caminos existentes, el de la poesía, como si fuera una autopista que se queda desgajada de las otras vías y referencias antes indicadas. Además, su poetización se desarrolla de manera predominante en el mundo privado, mientras que el ámbito público se recrea en lo ya diseñado por la ilustración, pero ahora redescrito desde un naturalismo darwiniano.

Por el contrario, Santayana pretende juntar lo que separaron los ilustrados, con la intención de desarrollar una posibilidad de pensamiento, una subjetividad creativa y digna. Santayana no entiende la religión, ni el entendimiento, ni la moral ajena a su poetización. La imaginación fundamenta la religión, es constitutiva de sí, trasladándola a una esfera pública que, para el mundo liberal, es nueva.

Igualmente, Santayana reconoce como elemento central del pensamiento público su *sustancia poética*, profundizando y engrandeciendo la experiencia de la vida en la *polis*. Una sustancia que permita crear un retrato del destino humano, *una epopeya que contenga la autobiografía moral de la ciudadanía*. Como él mismo señala, lo que se busca no es tanto «la conciencia de algo más alto como la esperanza de algo mejor» (83).

(81) Y si no, véanse las notas a pie núms. 2 y 3 de este mismo artículo y compárese.

(82) La concepción de Santayana sobre la «religión natural» está en sintonía con lo que dice sobre el misticismo. Para la idea de «religión natural», véase SANTAYANA: *Interpretaciones de...* págs. 81 y ss.

(83) *Ibidem*, pág. 99.

Rorty, con su mirada hacia la esperanza, también entrevé esta posibilidad pero es incapaz de darle sentido y fuerza. El experimento rortyano fracasa porque, como le ocurre a casi todo el liberalismo, ridiculiza y olvida la carga de interdependencia existente entre la poesía, la moral y la religión. Al negar la existencia de fines, termina identificando su imagen darwiniana con el propio «orden natural». Esto imposibilita que se desarrollen tensiones internas dentro de su propio planteamiento teórico, por lo que las condiciones necesarias, que él mismo puso, para que su imaginación y valentía triunfaran quedan invalidadas.

Rorty critica a Dewey por su cientificismo y de hecho lo combate concienzudamente, eliminando dicha referencia. Lo que ocurre es que esa justificación es demasiado central en Dewey como para sólo desplazarla. No digo que la ciencia tenga que ser abandonada, pero sí que es preciso complejizar algo más su reflexión para que no termine saliendo, por la puerta de atrás, un «Darwin» que vacíe de contenido público y creativo al propio pensamiento (84).

Sin embargo, en el complejo universo al que nos invita a pensar Santayana, hay ocasión para el enriquecimiento trágico tanto individual como colectivo. En él se encuentra el «ejercicio de la razón, la emoción y la práctica del esfuerzo» ofreciendo «otro mundo casi tan vasto y sólido como el real, en el que el alma puede desarrollarse» (85). Al entrar en ese mundo se abren posibilidades para el aprendizaje, la experiencia, el conflicto y la felicidad pública. Su imaginación está en relación con los ideales; está vinculado a cuestiones morales (86). Su reto nos ayuda a salir de la sordidez democrática liberal, cargándonos de una esperanza, una imaginación y una creatividad que intenta ir más allá de nuestro «orden natural».

No obstante, no hay que olvidar que el protagonista de este drama no es Santayana; que son Rorty y Diderot quienes se han acomodado en el centro, y también en muchas de las esquinas, del escenario de nuestras democracias. Es cierto que Santayana se ha quedado recostado en el coro del teatro, pero ¿por qué no despertarlo?

(84) No obstante, no todo el pragmatismo es así. Con notable tono disonante destaca la mirada de Cornel West. West, en su conocido trabajo *The American Evasion of Philosophy*, y tras una crítica muy locuaz a algunos de los elementos pragmáticos clásicos y neopragmáticos —como el planteamiento del propio Rorty— aboga por un *pragmatismo profético*. Con todo lo polémico que esta idea pueda ser, la dimensión poética que intenta rescatar es evidente. Su envite más que una consideración «radical» de la democracia, lo que pretende es generar un pensamiento democrático cargado de espiritualidad, vida en común y tragedia. Su constante referencia a dos mundos olvidados por el pragmatismo, como son las mujeres y los negros, desarrolla una posibilidad de pensamiento muy peculiar. Una posibilidad en la que mucho de lo señalado en estas páginas están inspiradas, aunque desde una tradición intelectual distinta. Vid. WEST: *The American Evasion of Philosophy...*, págs. 211-242.

(85) SANTAYANA: *Interpretaciones de...*, pág. 98

(86) Al penetrar en este mundo subjetivo «no penetramos en una esfera de sueños arbitrarios, sino en una esfera en la que puede lograrse aprendizaje, experiencia y felicidad. Hay más método y más razón en esa locura que en la cordura de la mayoría de la gente»; *Ibidem*, pág. 98.

