

## HERENCIA Y DISTANCIAMIENTO DEL LEGADO NIETZSCHEANO EN LA ÉTICA NEOPRAGMATISTA DE RICHARD RORTY

SILVANA DE ROBLES  
(USAL, Bahía Blanca)

### Resumen

Richard Rorty es caracterizado habitualmente como perteneciente a la corriente neopragmatista. Esta línea de pensamiento tiene importantes antecedentes -en particular referidos al lenguaje y su significación para la acción- en la sugerente obra de F. Nietzsche. En tal sentido resulta notorio que el planteamiento rortyano mantiene una profunda conexión con la obra del pensador alemán. No obstante, se defiende aquí la idea de que tal influencia tiene sus límites, en particular en el terreno ético-político. Es allí donde Rorty da claras muestras de apartarse de la interpretación nietzscheana a fin de establecer una personal recuperación de la tradición liberal, entendida como la más apropiada para el mundo “posmetafísico” que el propio Nietzsche contribuyó a vislumbrar.

**Palabras clave:** pragmatismo - perspectivismo - ironista - liberal - solidaridad

### Abstract

Richard Rorty is usually seen as belonging to the neopragmatist current. This line of thought has important roots –particularly in relation to language and its significance for action- in the suggestive work of F. Nietzsche. In this sense, it is evident that Rorty’s postures hold a deep connection with the oeuvre of the

German thinker. Nevertheless, we sustain here the idea that this influence is limited, in particular on the ethical-political field. It is there where Rorty gives clear indications of departing from Nietzsche's interpretation in order to establish a personal recovery of the liberal tradition, understood as the most appropriate for the "post-metaphysical" world that Nietzsche himself contributed to glimpse.

**Key words:** Pragmatism - Perspectivism - Ironist - Liberal - Solidarity

## **Introducción**

El pensamiento de Richard Rorty se constituye, desde mediados del siglo XX en adelante, en uno de los principales referentes de la corriente *neopragmatista*. En este contexto, resulta notorio que una importante influencia en su pensamiento está representada por la figura de Friedrich Nietzsche. Pero, en qué consiste y hasta dónde llega efectivamente tal herencia es lo que busca precisar esta investigación. En tal sentido, la hipótesis que la guía es la de que, efectivamente, dicho legado existe y es claro en la base del pensamiento rortyano, pero que su elaboración ético-política se ve finalmente configurada de tal modo que evidencia, al mismo tiempo, un apreciable distanciamiento de la posición integral de su antecesor.

A los efectos de una mayor claridad en el recorrido, este trabajo se resolverá, entonces, en tres apartados. El primero, realizando una aproximación a los aspectos de la obra de Nietzsche de mayor relevancia para la discusión ética contemporánea. El segundo, detectando con más precisión cuáles son los tópicos que efectivamente han incidido en el planteamiento rortyano. Y en tercer lugar, el intento por demarcar dónde se observa un claro distanciamiento de aquella influencia, para dar lugar a la personal formulación de este autor.

## I. Aspectos de la posición nietzscheana centrales para la discusión ética contemporánea

En todo recorrido histórico que involucre la discusión ética previa a la aparición del pensamiento de F. Nietzsche suele quedar claro al menos el hecho de que, a pesar de sus profundas diferencias, las posiciones que lo anteceden comparten la convicción en el sostenimiento de ciertas “verdades morales”, entendidas como necesarias para el control personal y comunitario de la vida social. Por el contrario, el “giro” que tiene lugar, avanzado el siglo XIX, con la obra de F. Nietzsche somete aquella interpretación a un replanteamiento tan radical que aún hoy agita las aguas del debate ético contemporáneo.

Como es sabido, tras un primer período en su obra, frecuentemente caracterizado como “romántico”, Nietzsche se interna en un territorio pretendidamente antagónico respecto del anterior, presentado, por lo general, como “positivista”.<sup>1</sup> En él se acerca deliberadamente a la orientación francesa de la Ilustración, debido a lo que entiende ahora como su saludable espíritu crítico y su óptica apropiadamente distante y objetiva, frente a las exaltadas elucubraciones del pensamiento metafísico y religioso de su tiempo.<sup>2</sup>

En efecto, Nietzsche cuestiona en este período fundamentalmente a Kant, por entender que, tras haber anunciado en forma altisonante su revolucionario programa “crítico” -límite de las aspiraciones metafísicas-, termina, sin embargo, consolidando con sus argumentos la misma cosmovisión, impregnada, según Nietzsche, del “culto al sentimiento” que, por entonces, somete por completo no sólo a su nación sino a Europa toda.<sup>3</sup> Representando, así, simplemente una fase más de la creencia en el “mundo verdadero”, Kant habría tardado demasiado poco en reintegrar a Dios a su sistema, traicionando

---

1 Cfr. CASTRILLO MIRAT, D., “Prólogo” a la principal obra de este período: *Humano, demasiado humano I (Menschliches, Allzumenschliches, 1878)*, Madrid, EDAF, 1984, p. 11.

2 *Ibíd.*, p. 14.

3 Cfr. NIETZSCHE, F., (*Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift, 1887*), *La genealogía de la moral: un escrito polémico*, Buenos Aires, Alianza, 1995, Prólogo, §5.

su programa inicial al convertir el concepto “más vacío” en el eterno garante de la moralidad.<sup>4</sup> De este modo, el “criticismo kantiano” no constituye ahora, para Nietzsche, más que un peldaño en la “historia de un error”, al que le llega el necesario momento de desmitificación.

Con esta intención en mente, por tanto, Nietzsche vuelve su atención hacia los “psicólogos ingleses”<sup>5</sup>, con quienes coincide en que el método a emplear en el análisis de los “sentimientos morales” debe ser el de la observación psicológica<sup>6</sup>; observación que le indica -no en vano en tiempos de Darwin- que el origen de las ideas morales radica en su “utilidad”, toda vez que el “sentimiento altruista” -clave, para Nietzsche, de la moral a desenmascarar- no es más que un instinto biológico, encargado de asegurar la supervivencia de la especie. En sus propios términos: “...como la benevolencia, la compasión, las consideraciones, la moderación, etc., acaban, en la evolución de las costumbres, por ser siempre sentidas como ‘buenas para algo’, como útiles, después es al benévolo, al servicial, a quien se denomina ‘bueno’.”<sup>7</sup> Por lo que, aunque este resultado no lo conforme aún completamente, Nietzsche ve ya en él la alentadora posibilidad de poner seriamente en duda la existencia de algún tipo

---

4 Cfr. KANT, I., “La existencia de Dios como postulado de la razón práctica pura”, en *Crítica de la Razón Práctica*, (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788), Buenos Aires, Losada, 1961, p.136 y ss., en la que Kant postula la idea de Dios como garante del Supremo Bien. Para la crítica de Nietzsche, cfr. NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia (Fröhliche Wissenschaft*, 1882), Madrid, Akal, 1988, afor. 335.

5 Nietzsche tiene en mente a pensadores como Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Smith y Bentham, quienes, a su vez, habrían ejercido su influencia en las ideas del Dr. Paul Rée y su obra *Sobre el origen de los sentimientos morales*, con la que Nietzsche coincide en parte. Asimismo, considera también al psicólogo francés La Rochefoucauld un “maestro en el análisis de las acciones humanas” por carecer de esa “fe ciega en la bondad de la naturaleza humana”, o del “pudor ante la idea de desnudar las almas”. (*Hu I*, afor. 36). Ellos son, sin duda, más capaces que otros de aceptar “la verdad simple, áspera, fea, repugnante, no cristiana, no moral...”.

6 Cfr. *Hu I*, afor. 35-37.

7 *Hu I*, afor. 96.

de fundamento sobrenatural o metafísico que convierta a los valores morales en “bienes en sí”.<sup>8</sup>

Más aún, a su juicio, también a nivel personal cabe poner en duda que las razones esgrimidas como motivación última del obrar moral, en realidad, sean tales. El hombre “no es un *individuum* sino un *dividuum*” en el que una parte de sí se sacrifica por la otra, aunque inevitablemente al servicio de intereses propios o, en términos kantianos, de la propia “inclinación”: “¿No está claro que [...] el hombre tiene más amor por *algo de sí mismo*, una idea, un deseo, una criatura, que por *cualquier otra cosa de sí mismo*, y que por consiguiente, *secciona* su ser y sacrifica una parte a la otra?”<sup>9</sup>

Sin embargo -paradójicamente, según Nietzsche- son estos mismos mandatos morales, entre ellos el de veracidad, los que conducen ahora, con el auxilio crítico de las ciencias, a descubrir el autoengaño. La propia moral kantiana, pese a sus pretensiones de racionalidad, habría caído en graves contradicciones desde el momento en que, tras sus objetivos supuestamente deontológicos -“hay que obrar por respeto al deber”-, en realidad sólo está reconociendo que, sin aquellas prohibiciones, la vida en sociedad resultará inviable. Lo que debería decirsenos es, entonces, “haz el bien por tu bien”, y aceptar que tales acciones se prescriben, en definitiva, por egoísmo social.<sup>10</sup>

Nietzsche avanza, sin embargo, un paso más, a partir de esta premisa inicial acerca de que toda moralidad refleja, en definitiva, intereses grupales o individuales. En efecto, de aquí se dirige hacia su argumentación central, referida al hecho de que lo más grave de este “autoengaño” de la humanidad es el haber transitado desde la aceptación natural de los intereses de grupos vitalmente favorecidos, a la defensa exaltada de las pretensiones del fragmento

---

8 Señala en *Hu I*, afor. 37, citando a Paul Rée: “El hombre moral no está más próximo al mundo inteligible (metafísico) que el hombre físico”.

9 *Hu I*, afor. 57.

10 Cfr. ., *La gaya ciencia*, (*Die fröhliche Wissenschaft* , 1882), Barcelona, Akal, 1988, p.21.

más débil -y, por tanto, resentido e impotente- de la vida social.<sup>11</sup> Así, el resultado nefasto, a su juicio, de todo este proceso, ha sido el establecimiento de una tendencia *gregaria* e *igualitarista* -el “instinto de rebaño”- que, habiéndose originado en la tradición judeocristiana, recibe ahora, en la modernidad, su confirmación final por parte de la mentalidad “plebeyista”, característica de la época. Precisamente, el que se haya tardado tanto en acceder a este “conocimiento esencial” se debe al “influjo obstaculizador que el prejuicio democrático ha ejercido en el mundo moderno con respecto a las cuestiones referentes a la procedencia.”<sup>12</sup> Prejuicio éste que, en su obsesión “uniformizante”, habría llevado a que la *compasión*, “que cada día gana más terreno y que ha atacado y puesto enfermos incluso a los filósofos”, sea el “síntoma más inquietante de nuestra cultura europea, la cual ha perdido su propio hogar...”.<sup>13</sup> Cabe preguntarse, por el contrario, según Nietzsche, qué valor tienen estas nociones de “bueno” y “malvado” si, lejos de haber estimulado el desenvolvimiento pleno del potencial humano, en verdad, sólo parecen ser signo “de indigencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida”.<sup>14</sup>

Más aún, esta tarea clarificadora puede alcanzar un estrato todavía más profundo: dado que históricamente aquellas interpretaciones fueron presentadas como “verdades” -religiosas, metafísicas o morales-, resulta significativo aquí llegar hasta el nivel *gnoseológico*, que es donde, en primer lugar, se ha instala, para Nietzsche, la más profunda confusión en torno de lo que ocurre realmente cuando se habla de “verdad”. En este punto, sus propias investigaciones de juventud parecen confirmarle que el hombre desea, en efecto, vivir gregariamente, y para ello requiere con urgencia de un “tratado de paz”, capaz de evitar “el más grande *bellum omnium contra omnes*. Es éste el primer paso

---

11 Cfr. *Hu I*, afor. 45, y *La genealogía de la moral: un escrito polémico*, op. cit., Tratado Primero: “Bueno y malvado, bueno y malo”, especialmente §§ 2-4.

12 Cfr. *ibíd.*, Tratado Primero, §4.

13 Cfr. *ibíd.*, Prólogo, §5.

14 *Ibíd.*, Prólogo, §3.

para el impulso hacia la verdad”<sup>15</sup>, señala. Por lo que, en definitiva, ella consiste en una “hueste de metáforas y antropomorfismos”, de “ilusiones de las que se ha olvidado que lo son.”<sup>16</sup>

Munido, entonces, de esta interpretación *pragmatista*<sup>17</sup> del conocimiento, Nietzsche puede ahora asegurar que toda verdad es simplemente un *instrumento* capaz de facilitar la supervivencia en un mundo profundamente hostil. Esto explica, a su vez, para él, el hecho de que las convicciones morales varíen también en el tiempo, ya que tal sucesión de metáforas y antropomorfismos hace que la “jerarquía de los bienes” nunca llegue a ser estable e idéntica:

‘Inmoral’ significa, pues, que un individuo no siente o no siente aún bastante los motivos intelectuales superiores y delicados que la civilización nueva del momento ha introducido: designa a un individuo atrasado, pero siempre sólo según una diferencia relativa. La jerarquía de los bienes misma no se edifica y modifica según “puntos de vista morales”; por el contrario, solo después del momento de su fijación es cuando se decide si una acción es moral o inmoral.<sup>18</sup>

Más aún, llegando incluso hasta el nivel *ontológico* de su análisis, Nietzsche deja establecida su posición final acerca de que el intelecto humano no sólo estructura las valoraciones de los hechos, sino los “hechos” mismos; idea en la que, si bien son claras sus filiaciones kantianas, en verdad llega a resultados antagónicos a los de Kant, en los que tal “construcción” estaba

---

15 NIETZSCHE, F., Sobre verdad y mentira en sentido extramoral (Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, 1873, publicación póstuma en 1903), 4.ª ed., Madrid, Tecnos, 1998, p. 20.

16 *Ibid.*, p.25.

17 Como es sabido, expresada en grandes rasgos, la concepción “pragmatista” de la verdad significa que no se la entiende ya en términos de la clásica “teoría de la correspondencia” -entre el pensamiento y los hechos-, a la manera aristotélica, sino más bien en función de las consecuencias prácticas que acarrea, o dicho en otros términos, como “lo útil”, o “lo que funciona”. Aunque se admite que éste es el sentido implícito en las ideas de Nietzsche, el *pragmatismo* como corriente epistemológica fue desarrollado originariamente por Ch. Peirce, W. James y J. Dewey, y se caracteriza por las notas de anticartesianismo, instrumentalismo, verificacionismo y falibilismo. (Cfr. FERRATER MORA, J. *Diccionario de Filosofía* 5º. ed., Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1965).

18 *Hu...l*, afor. 42.

referida al género humano en su totalidad, haciendo posible, incluso, la “objetividad” de ciencias como la física.<sup>19</sup> Por el contrario, Nietzsche radicaliza aquí la posición kantiana para dar lugar a su célebre concepción *perspectivista*<sup>20</sup> del conocimiento, la que no podría sino quedar expresada en términos de la célebre fórmula que indica que “no hay hechos, sólo interpretaciones”.<sup>21</sup> Es ésta una idea que Nietzsche repite de innumerables maneras, y que ha quedado también plasmada en este bello fragmento:

...desde hace miles de años, hemos contemplado el mundo con pretensiones morales, estéticas y religiosas [...], es por lo que este mundo se ha *vuelto* poco a poco tan maravillosamente abigarrado, terrible, profundo de sentido, lleno de alma; ha recibido colores, pero es que hemos sido nosotros mismos los coloristas...<sup>22</sup>

Nietzsche deja, así, irrevocablemente instalada la premisa fundacional para posteriores discusiones epistemológicas y morales, centradas en el rechazo de toda concepción metafísica ingenuamente *realista*, toda interpretación *dualista* del conocimiento, y de lo que se conceptualizará a partir de ahora como los inconducentes intentos de demarcación entre “ficción” y “realidad” o entre lenguaje “literal” y “figurado”. En suma, la convicción en torno a la idea de que el ser humano está demasiado involucrado en todo aquello con lo que se relaciona para poder pretenderse capaz siquiera de algún grado de

---

19 Cfr. KANT, I. *Crítica de la Razón Pura*, (*Kritik der reinen Vernunft, Gesammelte Schriften*, 1781, 1787) 14.<sup>a</sup> ed., Madrid, Alfaguara, 1998, Introducción.

20 Nietzsche mismo utiliza este concepto cuando afirma que el “perspectivismo” (*Perspektivismus*) “nos es necesario” dado que la *perspectiva* es la condición básica de la vida humana. (Cfr. VAHNGER, H., “La voluntad de ilusión en Nietzsche” (“Nietzsche und seine Lehre von bewusst gewollten Schein”, 1913), ensayo que acompaña la edición citada de *Sobre verdad...*, p. 85. Expresada de manera sintética, esta concepción epistemológica entiende que toda idea es concebida desde un *punto de vista particular*, de modo que existen muchos esquemas conceptuales posibles, o *perspectivas* desde las cuales pueden hacerse los juicios de verdad o de valor. Ello a menudo implica que no hay forma de ver el mundo que pueda ser tomada como definitivamente “verdadera”. Sobre el perspectivismo en Nietzsche, cfr. SCHACHT, R. *Nietzsche* London, Routledge & Kegan Paul, 1983.

21 “*Gerade Tatsache gibt es nicht, nur Interpretationen*”. (Cfr. NIETZSCHE, F., *Werke*, München, ed. Schlechta, C. Hanser, 1954-1956, I, p. 229).

22 *Hu I*, afor.16.

“objetividad”. Todo, en definitiva, es “humano, demasiado humano”, para merecer algún tipo de valoración con capacidad de trascender la particularidad.

Sin embargo, precisamente en esto radica su confianza en el carácter “liberador” de sus hallazgos; se trata para él de un giro verdaderamente positivo frente a toda la tradición occidental al hacer posible la aceptación desculpabilizadora de la voluntad, asumiendo por fin -contra Kant y la teología cristiana- la “verdad trágica” y ya no “moral” acerca de cuáles son realmente los factores que movilizan la conducta humana. Religión y moralidad habrían dado forma, así, a “mentiras necesarias” para hacer frente a una voluntad cuestionada por sus tendencias egoístas, y entendida históricamente como amenaza para la sociabilidad.<sup>23</sup> Por el contrario, piensa Nietzsche, es hora de admitir que el hombre no puede asemejarse a un dios partiendo de su naturaleza real, y sí, en cambio, puede y debe extraer las mejores posibilidades de su propia -aunque hasta el momento aletargada- condición vital.

Por lo que, vista de este modo, su “transvaloración de todos los valores”<sup>24</sup> no tiene por qué ser entendida como la inversión mecánica de la escala vigente, sino que puede serlo como una revisión crítica de lo que en verdad está resultando de ella. Las acciones humanas no serán, así, el producto de una interpretación “gregaria”, “resentida” y “negadora de la vida”, sino resultado del reconocimiento de que la primera obligación de cada ser humano radica en la expansión y el desarrollo de su propia energía vital. Sólo de allí puede surgir -a juicio de Nietzsche- el sentido pleno de la enigmática figura del *Übermensch*, entendida como “la mejor posibilidad del hombre” en tanto

---

23 “La bestia quiere ser engañada en nosotros, la moral es una mentira necesaria, para no ser desgarrados por ésta. Sin los errores que residen en los datos de la moral, el hombre habría seguido siendo animal. Pero de esta manera se tiene por algo superior y se impone las leyes más severas...” (*Hu I*, afor. 40).

24 NIETZSCHE, F., *Ecce Homo (Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, 1888), Madrid, Alianza Editorial, p. 110.

producto de un salto cualitativo desde su condición actual.<sup>25</sup> Los nuevos valores tendrán, así, semejanza con la obra del artista por su carácter de “mentira” libremente asumida por el sujeto que la adopta, y no ya por la exaltación de virtudes “genéricas”, que desconocen la peculiaridad psíquica, histórica y hasta biológica de cada ser humano. Rehacerse continuamente a sí mismo es, de este modo, la verdadera consigna de Nietzsche.<sup>26</sup>

Sin embargo, esta profunda revolución conceptual traería consigo no sólo la inquietante consideración de que los hombres nunca obran por *razones* genuinamente morales -esto es, realmente conscientes del respeto debido al *valor intrínseco* de los demás-, sino también la certeza de la incapacidad de los juicios morales para expresar normas con algún grado de *objetividad*. Como el propio Nietzsche precisa, ubicándose a sí mismo entre quienes son “negadores de la moralidad”: Esto

...puede significar, *por una parte*, negar que los motivos éticos que los hombres *alegan* les hayan impulsado realmente a sus acciones; es, por tanto, la afirmación de que la moralidad reside en la palabra y que pertenece al burdo y sutil engaño (llámese autoengaño) de los hombres, y quizás las más de las veces, precisamente a los más famosos por su virtud.

Pero en segundo lugar puede significar, también

...negar que los juicios éticos reposan sobre verdades. Aquí se admite que son realmente motivos del actuar, pero que de esta forma son los *errores*, en calidad de razón de todo juicio ético, los que impulsan a los hombres a acciones morales. Éste es *mi* punto de vista -concluye- pero al menos no quisiera negar que en *muchísimos casos* una sutil desconfianza del estilo de la del primer punto de vista [...] es también adecuada y de la máxima utilidad común.<sup>27</sup>

---

25 Cfr. NIETZSCHE, F., Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie (Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, 1882-1883), Madrid, Alianza, 1995, Prólogo, § 3.

26 “De las pasiones nacen las opiniones: la *pereza de espíritu* las hace cristalizar en convicciones. Ahora bien, quien se sienta libre, infatigable en la vida, puede impedir esta cristalización mediante un cambio continuo [...] Debe tratar de ser en todo instante una bola de nieve pensante...” (Hu I, afor. 637).

27 NIETZSCHE, F., *Aurora (Morgenröte)*, 1879-1881), Madrid, EDAF, 1996, §103. Como lo sintetiza Ricardo Maliandi: “... las formas de escepticismo moral pueden reducirse a dos: la negación de la vigencia y la negación de la validez. Ya lo advirtió Nietzsche cuando decía que hay dos especies de “negadores de la moralidad”: los que niegan que los hombres obren realmente por motivos morales (o sea, los que ven en la moralidad una forma de “engaño”), y los que niegan que los juicios morales se apoyen sobre verdades (o sea, los que ven en tales juicios

Por lo que -concluye Nietzsche- sólo en los hombres “que son capaces de esta tristeza [...] es donde se hace el primer ensayo para saber si la humanidad, de *moral* que es, puede transformarse en *sabia*”.<sup>28</sup>

De manera que este auténtico vértigo del giro nietzscheano no podrá ya ser asimilado sin una profunda revisión de gran parte de las premisas centrales de la filosofía práctica anterior, dejando instalada, desde el siglo XX en adelante, la interrogación *metaética* acerca de cómo abordar, a partir de aquí, las cuestiones humanas en general y morales en particular. Nietzsche sabría mostrar del modo más radical e inquietante el carácter natural e interpretativo de la existencia; pero esto mismo hace que, quienes se instalen sobre las huellas de su concepción pragmatista y perspectivista del fenómeno moral, perciban también las tensiones que genera para la ética una exaltación del *éthos* sólo en términos de la propia expansión espontánea, en un mundo físico y social caracterizado por la evidente disparidad en la capacidad de autoafirmación personal y colectiva.

## II. Influencia del planteamiento nietzscheano en la elaboración ética de R. Rorty

Como es sabido, gran parte de la argumentación nietzscheana ve prolongar su vigencia en el pensamiento contemporáneo a través de la tradición *hermenéutica* en sentido amplio, entendida en la actualidad como la “*koiné*” de nuestro tiempo<sup>29</sup>, tal como pocos años antes lo fueran el *marxismo*, primero, y el

---

alguna forma de “error”).” MALIANDI, R., *Ética: conceptos y problemas*, 3° ed., Buenos Aires, Biblos, 2004, p. 107.

28 *Hu I*, afor. 107.

29 Con esta expresión, G. Vattimo alude en *Ética de la interpretación (Etica dell'interpretazione*, 1991), Barcelona, Paidós, 1991, Prefacio, p. 9, a lo que entiende como la “lengua común” de la cultura contemporánea, que habría tomado forma hacia los años 80 en torno de la *hermenéutica*, entendida como la corriente filosófica desarrollada inicialmente por H. G. Gadamer en su obra *Verdad y método (Wahrheit und Methode*, 1960). Destaca allí Vattimo que por el sentido amplio

*estructuralismo*, después. La hermenéutica, en efecto, asume ahora esta misma posición central debido a que, en su firme recuperación del enfoque “perspectivista” de corte nietzscheano, logra constituirse en la modalidad de pensamiento que mejor acompaña las transformaciones que vienen produciéndose desde entonces en las más diversas áreas de la cultura.

Precisamente, esta predominancia se da tras un período de marcada influencia estructuralista<sup>30</sup>, metodología que, aunque todavía reductora de los contenidos de las ciencias sociales a una pretendida “neutralidad” -en la que el sujeto de conocimiento intentaría expresamente estar “ausente”- logra, sin embargo, establecerse como la más severa crítica a la concepción eurocéntrica de la historia y la cultura, a la que gran parte del pensamiento contemporáneo comienza a ver ahora como devenida en “empresa de dominio y unificación”.<sup>31</sup> De este modo, el estructuralismo intentaría contribuir al cuestionamiento de aquella actitud culturalmente sesgada, para comenzar a dar reconocimiento a una cada vez mayor *diversidad* de voces y cosmovisiones. Sin embargo, en la medida en que el contacto entre los diferentes grupos humanos empezara a cobrar realidad, no podría ser evitada la problematización de la clásica relación entre “observador” y “observado”, llegándose al reconocimiento de la imposibilidad de establecer dicho contacto sólo en base a la “neutralización” de los puntos de vista etnocéntricos; de allí que se concibiera, en cambio, la

---

con el que se la entiende en la actualidad, no sólo Gadamer y P. Ricoeur hablarían ese “lenguaje”, sino también pensadores tan diversos como R. Rorty, K. O. Apel, J. Habermas y J. Derrida.

30 Si bien el *estructuralismo* se origina en las investigaciones del lingüista suizo Ferdinand de Saussure, sería, como es sabido, Claude Lévi-Strauss, quien aplique tal metodología en el terreno de las ciencias sociales -más específicamente en el área de la antropología cultural-, promoviendo en este campo un enfoque caracterizado frecuentemente, no sin cierta connotación polémica, como de “relativismo cultural”. (Cfr. LEVI STRAUSS, C., *El pensamiento salvaje (La Pensée Sauvage*, 1962), México, F.C.E, 1994, y *Raza y cultura (Race et culture*, 1983), Madrid, Cátedra, 1993).

31 VATTIMO, G. , *op. cit.*, p. 11.

urgencia por ejercer tal contacto efectivamente, superando actitudes meramente descriptivas.

Comienza a cobrar fuerza, de este modo, la idea de que, en rigor, la *comunicación* entre culturas y el esfuerzo de *comprensión* que esto conlleva involucra un acto de “interpretación mutua”, un “evento dialógico en el cual los interlocutores se ponen en juego por igual y del cual salen modificados; se comprenden en la medida en que son comprendidos dentro de un horizonte tercero, del cual no disponen, sino en el cual y por el cual son dispuestos”.<sup>32</sup> Por lo que, contradiciendo las pretensiones positivistas y estructuralistas del pasado, comienza a reivindicarse aquí la natural pertenencia del “sujeto” al esfuerzo de comprensión, y se instala firmemente la convicción de que la hermenéutica contemporánea debe articularse, por fin, como *diálogo*, como *conversación*.<sup>33</sup>

Por otra parte, al conectarse esta idea básica con la posición heideggeriana en torno de la necesidad de dejar de pensar el ser como “estructura” para pasar a verlo como “evento”, como “historicidad”, se consolida el planteamiento central de la hermenéutica acerca de que toda realidad se conforma en relación con una determinada época, en permanente articulación con aquellas que la han precedido.<sup>34</sup> De manera que esta corriente -y como parte de ella el neopragmatismo al que, en rigor, pertenece Rorty<sup>35</sup>- cree ver en

---

32 “Hermenéutica: nueva *koiné*”, en *op. cit.*, pp. 61-62.

33 Es éste el término que más utilizará Rorty. (Cfr. RORTY, R., *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza (Philosophy and the Mirror of Nature, 1979)*, Cátedra, 1989). En efecto, la frase con la que cierra esta obra es, precisamente: “Lo único en lo que yo quisiera insistir es en que el interés moral del filósofo ha de ser que se mantenga la conversación del Occidente, más que exigir un lugar, dentro de esa conversación, para los problemas tradicionales de la filosofía moderna.” (p. 355).

34 “El problema ontológico fundamental, de la exégesis del ser en cuanto tal, abarca por ende el poner de manifiesto la *temporalidad* del ser. En la exposición de los problemas de la temporalidad se da por primera vez la respuesta concreta a la pregunta que se interroga por el sentido del ser”. (HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo (Sein und Zeit, 1927)*, 3.<sup>a</sup> ed., México, F.C.E., 1968, § 5, p. 29).

35 Evidentemente, la denominación “neopragmatismo” alude a una corriente que aporta cierta novedad frente a la tradición ya clásica de la corriente *pragmatista*. Una posible explicación de la diferencia es la de que el acento está puesto ser un “pragmatismo lingüístico”. De este modo, a las características básicas del pragmatismo clásico se le agrega ese aspecto. Así, el neopragmatismo de Rorty: “...repudiate the notion of universal truth, epistemological

Nietzsche y Heidegger bastante más que los propulsores de una nueva modalidad de pensamiento; encuentra en ellos los iniciadores de una renovada interpretación ontológica de la realidad y la cultura, portadora de estimulantes posibilidades con las que hacer frente a los aspectos más cuestionables de la tradición metafísica occidental.

De modo que, cuando a este giro pragmatista, perspectivista e historicista se le agrega ahora la convicción de que lo que en definitiva estas consignas posibilitan es el intento de reemplazar la búsqueda de la “Verdad” por la de la “Libertad” como meta del progreso social, se está ante la mayor herencia que R. Rorty cree haber recibido de la interpretación nietzscheana. Aunque él mismo se ocupa de reconocer que, en rigor, esta posición ya había sido adelantada por el idealismo alemán y el romanticismo, cuando comenzaba a imponerse en Europa la idea de que “la verdad es algo que se construye, en vez de algo que se halla”.<sup>36</sup> La propia Revolución Francesa habría sido capaz de mostrar, en su momento -según Rorty- que todo el espectro de relaciones sociales podía sustituirse “casi de la noche a la mañana” al modificarse el “léxico” con el que éstas eran concebidas; al tiempo que los poetas románticos insistían en que la obra de arte auténtica no es mera imitación de la naturaleza sino verdadera *creación* del artista.

En suma, lo que se vislumbraba ya a fines del siglo XVIII, para Rorty, es que la *imaginación*, y no la razón, es la facultad humana fundamental para el cambio cultural. No otra cosa hace, a su juicio, que los utopistas políticos de la época logran percibir, desde tiempos de la Revolución Francesa, que no estaban frente a una “naturaleza humana” perenne, que habría estado reprimida

---

foundationalism, representationalism, and the notion of epistemic objectivity. It is a nominalist approach that denies that natural kinds and linguistic entities have substantive ontological implications. While traditional pragmatism focuses on experience, Rorty centers on language. Language is contingent on use, and meaning is produced by using words in familiar manners.” (Cfr. Bunnin & Yu, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, p. 467).

36 RORTY, R., “La contingencia del lenguaje” en *Contingencia, ironía y solidaridad*, (*Contingency, Irony and Solidarity*, 1988), Barcelona, Paidós, 1991, p. 23.

por instituciones sociales “irracionales” hasta su liberación, sino que el cambio de *lenguajes y prácticas sociales* de la época estaban produciendo “hombres de una especie que antes no había existido”.<sup>37</sup>

Por lo que las verdaderas implicancias de esta concepción pragmatista y perspectivista del lenguaje y la verdad se aprecian, según Rorty, cuando se acepta la premisa que subyace a todas estas “felices coincidencias”; es decir, que “un cambio de léxico significa un cambio de realidad”.<sup>38</sup> Al dejar de concebir el lenguaje como un “medio” para reflejar el mundo y pasar a entenderlo -con Nietzsche- sólo como una “herramienta eficaz”, se recupera, en ello, su concepción de la verdad como “ejército móvil de metáforas”, con la que científicos y pensadores se proveerían a sí mismos de los instrumentos necesarios para hacer lo que no era factible sin ellos. Más aún, cada *nuevo léxico* hace posible, incluso, a juicio de Rorty, la aparición de los *propósitos* mismos a los que servirá. Por lo que, de lo que se trata, en definitiva, es de excluir la imagen de la mente humana o de los lenguajes humanos “como cosas que se tornan cada vez más aptas para los propósitos a los que Dios o la Naturaleza los ha destinado; por ejemplo, los de expresar cada vez más significados o representar cada vez más hechos”.<sup>39</sup>

De modo que si hay un legado nietzscheano a la cultura, éste consiste, ante todo, a juicio de Rorty, en haber concebido el lenguaje como algo en *evolución*, como formas de vida y expresión que constantemente eliminan a las anteriores, y no como un elemento cultural destinado al “contacto especular con la realidad”. Modificar nuestra forma de hablar es, así, modificar lo que somos y el mundo en que vivimos, por lo que decir, con Nietzsche, que “Dios ha muerto”<sup>40</sup>, significa aquí afirmar que no servimos ya a “propósitos más

---

37 *Ibid.*, pp. 27-28.

38 Cfr. RORTY, R. *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*, edited by Herman J. Saatkamp, Nashville, Vanderbilt University Press, 1995.

39 *Ibid.*, p. 36.

40 NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia, op. cit.*, afor. 125.

elevados”; y que al abandonar la idea del lenguaje como *representación* lo que hacemos, en definitiva, es “desdivinizar” el mundo. Hay verdades, simplemente, porque ésta es una propiedad de los enunciados, y la existencia de los enunciados depende de los léxicos que son, a su vez, creaciones humanas.<sup>41</sup> En suma, según Rorty lo ve,

...a comienzos del siglo XVIII intentamos reemplazar el amor a Dios por el amor a la verdad, tratando al mundo que la ciencia describía como una cuasidivinidad. Hacia el final del siglo XVIII intentamos sustituir el amor a la verdad científica por el amor a nosotros mismos, veneración de nuestra propia profundidad espiritual o nuestra naturaleza poética, considerada como una cuasidivinidad más.

Concluye Rorty que, por el contrario, la línea de pensamiento que supo dejar Nietzsche “... sugiere que intentemos llegar al punto en que ya no veneramos *nada*, en el que a *nada* tratamos como una cuasidivinidad, en el que tratamos a *todo* -nuestro lenguaje, nuestra conciencia, nuestra comunidad- como producto del tiempo y del azar.”<sup>42</sup>

Es por eso que, cuando Rorty boceta su planteamiento *ético-político* en términos de una “comunidad liberal”, la presenta como una entidad que debe llegar a ser consciente de su “contingencia”, de tal modo que sus instituciones y su cultura sean capaces de abandonar el “léxico del racionalismo ilustrado” que, si bien fue esencial a comienzos de la democracia moderna, a su juicio, hoy se ha convertido en un obstáculo. Precisamente, parte no menor de este obstáculo la constituye la antigua tensión entre lo “público” y lo “privado”, cuestión central para la ética y la filosofía política que, según él, todavía permanece sin resolverse porque aún carga con el peso de las interpretaciones de la tradición.

En efecto, según Rorty lo ve, la intención de *unir* lo público y lo privado subyace tanto al intento platónico de responder a la pregunta: “¿Por qué va en interés de uno ser justo?”, como a la tesis cristiana según la cual se logra la perfecta realización de sí mismo a través del servicio de los demás:

---

41 Contingencia..., op. cit., p.25

42 *Ibid.*, p. 42.

Tales intentos metafísicos o teológicos de ligar con un sentido de comunidad el esfuerzo dirigido a la propia perfección exigen el reconocimiento de una naturaleza humana común. Nos piden que creamos que lo más importante para cada uno de nosotros es lo que tenemos en común con los demás, que las fuentes de la realización privada y las de la solidaridad humana son las mismas.<sup>43</sup>

Por el contrario, Rorty propone ahora retomar la línea divisoria preanunciada por Nietzsche, quien se habría mostrado como un típico *historicista* en el que predomina el “deseo de creación de sí mismo”<sup>44</sup>, es decir, que tiende a ver la socialización como habitualmente *contraria* a lo más profundo de nosotros mismos. Pero, en la misma medida, Rorty reconoce la existencia de *otro* tipo de historicistas, en los que prevalece legítimamente el deseo de una comunidad humana “más justa y más libre”<sup>45</sup>, a la vez que se sienten fundamentalmente comprometidos en hacer que nuestras prácticas e instituciones “sean más justas y menos crueles”, por lo que tienden a concebir aquel deseo excluyente de los “historicistas privados” como “irracionalismo” o “esteticismo”.<sup>46</sup>

Comienza entonces Rorty su distanciamiento del núcleo fundamental del planteamiento nietzscheano al señalar que su preocupación es reconocer *ambas* dimensiones de la vida humana. Es decir, que su objetivo será el de comenzar a tratar las “esperanzas de creación de sí” y de “promoción de la solidaridad humana” como igualmente válidas, aunque inconmensurables, y, por tanto, requeridas de una nueva forma de *articulación*.

---

43 *Ibid.*, Introducción, p. 15.

44 Además del propio Nietzsche, Rorty ubica también aquí a M. Heidegger, M. Foucault y J. Derrida.

45 Como Rorty cree ver en J. Dewey, J. Habermas o J. Rawls.

46 *Ibid.*, p.16.

### III. El distanciamiento del legado nietzscheano en la ética neopragmatista de Rorty

Es entonces aquí donde el enfoque rortyano comienza su clara diferenciación del fundacional planteo de Nietzsche. En efecto, el paso superador lo ubica Rorty en torno a la figura del “ironista liberal”, por la que en principio entiende a aquellos que -tras Nietzsche- reconocen la *contingencia* de sus creencias y deseos más fundamentales, siendo capaces de abandonar la idea de que esas creencias y deseos remiten a algo que “está más allá del tiempo y del azar”. Es ésta, sin duda, la dimensión “ironista” de su fórmula. No obstante, ellos también mantienen con el pensador alemán una diferencia crucial: “...los ironistas *liberales* son personas que entre esos deseos imposibles de fundamentar incluyen sus propias esperanzas de que el sufrimiento ha de disminuir, que la humillación de seres humanos por otros seres humanos ha de cesar.”<sup>47</sup> Y es éste, evidentemente, el acento novedoso del que Rorty impregna su concepto de “liberal”.

Avanzando un paso más, entonces, Rorty deja en claro la urgencia por expresar todo el sentido de los *objetivos públicos* bajo el concepto de “solidaridad”. Y esto hace que, al momento de clarificar su idea, nuestro autor no pueda menos que encontrar paralelos entre su propia posición y la recuperación que en su momento hiciera I. Berlin de la idea de “libertad negativa”, entendida como esfera de resguardo a la propia persona y, con ella, a la propia opción valorativa.<sup>48</sup> En efecto, desde el momento en que -tras la noción de “contingencia”- no cabe ya mantener la convicción de que todos los valores positivos en los que los hombres creen lograrán ser compatibles y, acaso, hasta implicarse recíprocamente, los ciudadanos deben ser capaces de “ironizar”

---

47 *Ibid.*, p. 17. Rorty le atribuye esta caracterización de “liberal” a Judith Shklar, quien precisa de manera contundente su definición al afirmar que “los liberales son personas que piensan que los actos de crueldad son lo peor que se puede hacer”. (Cfr. SHKLAR, J. *Ordinary Vices*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1984, p. 37).

48 Cfr. “La contingencia de una comunidad liberal”, en *Contingencia...op. cit.*, p. 64.

sobre sí mismos, aceptando la provisoriedad y particularidad de los discursos en los cuales formulan sus más elevados ideales. Sin embargo, para que esto sea posible es necesario también el reconocimiento de un *límite* claro en torno de cuáles son las formas de interacción realmente viables en sociedades que admiten tal pluralidad.<sup>49</sup>

Y esto se alcanza cuando Rorty llega a la aceptación, implícita, al menos, de que el único criterio superviviente, sigue siendo -al modo adelantado por Kant- de tipo *formal*<sup>50</sup> y *negativo*.<sup>51</sup> Es decir, un sentido del límite que, frente a la diversidad de formas de vida y sus múltiples interpretaciones, no involucra ya un contenido *material* concreto acerca de *cómo vivir*, sino que está más interesado en detectar qué es lo que *no debe* hacerse, priorizando así el “no dañar” (*Primum non nocere*). Por lo que, llegado este punto, es notoria la interpretación -común a todos los “historicistas públicos” acerca de que, con seguridad, al menos en el mundo contemporáneo, lo más cerca que puede llegar a estarse del “bien” es, en definitiva, apartarse con firmeza de aquello claramente identificado como un “mal”. Actitud reflejada, en este caso, en la

---

49 Cfr. BERLIN, I., “Dos conceptos de la libertad”, en *Cuatro ensayos sobre la libertad (Four Essays on Liberty, 1969)*, 1.ª ed., 3.ª reimpresión, Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 279. Rorty remite en particular a este pasaje de Berlin: “El pluralismo, con el grado de libertad ‘negativa’ que lleva consigo, me parece un ideal más verdadero y más humano que los fines de aquellos que buscan en las grandes estructuras autoritarias y disciplinadas el ideal del autodomínio ‘positivo’ de las clases sociales, de los pueblos o de toda la humanidad. Es más verdadero porque al menos reconoce que los fines humanos son múltiples, no todos ellos conmensurables, y están en perpetua rivalidad unos con otros...”

50 Cfr. KANT, I., *Crítica de la Razón Práctica, (Kritik der praktischen Vernunft, 1788)*, Buenos Aires, Losada, 1961, pp. 33-34. Respecto del carácter “formal” de este tipo de enfoques que -admitiéndolo o no- tienen algo en común con Kant, señala O. Guariglia: “Una característica de la moral universalista desde Kant consistió, precisamente, en separar la corrección formal de las acciones de los fines últimos perseguidos como bienes por cada uno de los miembros de la sociedad o de la sociedad en su conjunto. La corrección exige meramente la preservación de la igualdad, la imparcialidad y la equidad a través de propiedades más formales, como reciprocidad y consistencia.” (Cfr. GUARIGLIA, O. *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral*, Buenos Aires, F.C.E., 1996, p. 119).

51 Señala Berlin al respecto: “La defensa de la libertad consiste en el fin ‘negativo’ de prevenir la interferencia de los demás. [...] Toda defensa de las libertades civiles y de los derechos individuales, y toda protesta contra la explotación y la humillación, contra el abuso de la autoridad pública, la hipnotización masiva de las costumbres, o la propaganda organizada, surge de esta visión individualizada del hombre...” (*op. cit.*, p. 229).

insistencia constante de Rorty en "...que el sufrimiento ha de disminuir, que la humillación de seres humanos por obra de otros seres humanos ha de cesar".<sup>52</sup>

No obstante, fiel a la idea -de tono romántico- acerca de que la *imaginación*, más que la razón, es la que determina el "cambio de léxico" con el que debe ser ejercitada tal actitud, Rorty llega a afirmar que, al momento de promoverla, es necesario dar el paso desde la teoría "hacia la narrativa", en la medida en que dicha "solidaridad" -o sentido del límite- no es, según él, tanto "un hecho por reconocer" *dentro* de cada individuo, como "una meta por alcanzar". Así, si las diferencias de religión, género, raza y clase social, dificultan el esfuerzo por entenderse, es entonces la "narrativa" -y no tanto los grandes sistemas teóricos, con sus abstracciones conceptuales- la que puede desempeñar un papel vital como estímulo para una más sensible construcción de ciudadanía. Por lo que, al momento de una formación moral capaz de renovar las esperanzas a futuro, un cultivo más tangible de la "solidaridad" se alcanzará, según Rorty,

...por medio de la imaginación, por medio de la capacidad imaginativa de ver a los extraños como compañeros de sufrimiento. La solidaridad no se descubre, sino se crea, por medio de la reflexión. Se crea incrementando nuestra sensibilidad a los detalles particulares del dolor y la humillación de seres desconocidos para nosotros.<sup>53</sup>

De modo que parece superarse aquí, en definitiva, la postura de *escepticismo moral* que haría que Nietzsche se ubicara a sí mismo entre los "negadores de la moralidad". Como se recordará, esto es así dado su descreimiento tanto de las verdaderas *intenciones* del agente como de la posibilidad de alcanzar cualquier *criterio general* que trascendiera el mero "perspectivismo" al momento de la acción. Por el contrario, Rorty recupera, incluso, una cierta tensión *universalista* -aunque nunca se referiría a ella en esos

---

52 Contingencia..., op. cit., p. 17.

53 *Ibid.*, p. 18.

términos- al sugerir *ampliar* paulatinamente el radio de influencia de tal “solidaridad” a fin de favorecer

...la inclusión entre “nosotros” de la familia de la caverna de al lado, después a la tribu del otro lado del río, después, la de la confederación de tribus del otro lado de la montaña, más tarde la de los infieles del otro lado del mar [...]. Es ése -señala Rorty convencido- un proceso que debiéramos intentar que prosiguiese. Debiéramos tener en la mira a los marginados: personas que instintivamente concebimos aún como ‘ellos’ y no como ‘nosotros’. Deberíamos intentar advertir nuestras similitudes con ellos [...], proponernos *crear* un sentimiento más amplio que el que tenemos ahora.<sup>54</sup>

Rorty acepta, en suma, con Nietzsche, que es posible que en el nivel más profundo del yo no exista sentimiento inicial alguno de “solidaridad humana”; y concuerda, incluso, con él en que tal sentimiento es, mayormente, un “artificio de la socialización”. Sin embargo, su argumentación va en un sentido totalmente contrario en cuanto a la posibilidad *prescindir* de tal artificio, incluido el sentimiento de *compasión* que Nietzsche, como se recordará, rechazara categóricamente al afirmar que “cada día gana más terreno” y “ha atacado y puesto enfermos incluso a los filósofos”. Por el contrario, Rorty espera que tal sentimiento se despliegue -más allá, incluso del “nosotros”- a través del cultivo de la sensibilidad, a diferencia de lo que ciertamente ocurriera con Kant, quien centraba sus expectativas en el mero reconocimiento de nuestra común *racionalidad*. Como precisa Rorty a fin de distanciarse de tal actitud:

Kant, movido por los mejores motivos, orientó la filosofía moral en una dirección tal que a los filósofos morales les resultó arduo advertir la importancia que para el progreso moral tenían esas descripciones empíricas. [...] Al contraponer el “respeto racional” a los sentimientos de conmiseración y benevolencia, hizo que estos últimos apareciesen como motivos dudosos y de segundo orden para no

---

54 *Contingencia...*, *op. cit.*, p. 214. Quizás esto sea así, porque, como advierte R. Maliandi: “Quienes extienden certificados de defunción de la moral se contradicen, porque el juicio ‘la moral ha muerto’ tiene intención moral. Si no la tuviera, tampoco tendría significación: no puede entenderse fuera de sus connotaciones normativas; es un lamento, o una recriminación que se dirige a alguien, o a una época, o al género humano en su totalidad. O bien, por el contrario, es una celebración de algo que resultaba opresivo. En ambos casos, sin embargo, muestra que la moral sigue viviendo...”, en *op. cit.*, p. 15.

ser cruel. Transformó la “moralidad” en algo distinto de la capacidad de advertir el dolor y la humillación y de identificarse con ellos.<sup>55</sup>

Por el contrario, Rorty afirma ahora estar convencido de que existe un “progreso moral” en la medida en que es posible advertir un incremento en la capacidad de percibir cada vez con mayor claridad -afirma- que las diferencias tradicionales (de tribu, raza, religión, costumbres) “carecen de importancia cuando se las compara con las similitudes referidas al dolor y la humillación”.<sup>56</sup>

En suma, es esta última consideración la que explica, en definitiva, la contundencia del cierre de su obra principal respecto de esta temática, en la que asegura que todo el sentido de su argumentación puede quedar condensado en la insistencia en distinguir, como sociedad -pero también más allá de ella- la pregunta superflua: “¿Crees y deseas aquello en lo que creemos y deseamos?” de la pregunta que él considera mucho más significativa para el progreso moral de nuestro tiempo: “¿Estás sufriendo?”.<sup>57</sup>

## **Conclusión**

Tras el recorrido efectuado en este trabajo en torno a la herencia nietzscheana en la elaboración ético-política de Rorty es posible afirmar que, en efecto, el pensamiento de Nietzsche tiene una clara incidencia en la corriente *neopragmatista*, de la que este autor es un significativo representante. Esto se debe a que el rechazo de Nietzsche ante todo planteamiento metafísico, moral o religioso que se pretenda, de algún modo, “universal”, en tanto instalado en el seno de una “naturaleza humana perenne”, es uno de los tópicos de incuestionable ascendencia nietzscheana a los que más claramente adhiere el neopragmatismo de Rorty.

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, 210-211.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 217.

No obstante esto, la efectiva contribución de Nietzsche en la advertencia respecto de los excesos en que incurriría tal interpretación - enraizada en las “abstracciones interesadas de la razón”- trae también consigo la puesta en cuestión del establecimiento de algún tipo de *criterio general válido* con el que organizar mínimamente la experiencia humana. Por lo que, en el terreno de la filosofía práctica, esto conduce a un cierto reduccionismo *empírico* de la acción, precisamente para hacer frente al cual surgiría la *moralidad* como realidad cultural básica de todos los tiempos. De manera que tales resultados motivan, en algunos de sus continuadores, la urgencia por retrotraerse en cierta forma desde aquellos presupuestos naturalistas hacia modelos prácticos capaces de situar tal legítima autoafirmación en un contexto ético-político viable.

Tal es, como se vio, el caso de R. Rorty quien, instalándose sobre las mismas bases pragmáticas y perspectivistas que Nietzsche, encuentra en la noción de “contingencia” -del lenguaje, del yo y de la comunidad-, la caracterización más indicada para aquella sociedad “ironista” que comienza a valorar las posibilidades de la “Libertad” por sobre las seguridades de sentirse en posesión de la “Verdad”.

No obstante, este autor da muestras también de un claro distanciamiento respecto de la postura nietzscheana al precisar el segundo concepto de su fórmula -“liberal”-, por el cual asume todo el sentido de los objetivos públicos en una renovada interpretación de la “solidaridad”. Así, si la cultura clásica fue, en su momento, capaz de acuñar el célebre “*Primum non nocere*” que la tradición liberal redefiniría luego bajo su ascética formulación de “libertad negativa”, el neopragmatismo contemporáneo al que Rorty adscribe ahora, agrega el cultivo convencido de una sensibilidad capaz de concretar por fin -espera él- el siempre pendiente llamado a “evitar la humillación y la crueldad”.