

EL PENSAMIENTO DE RORTY ANTE LA CRISIS AMBIENTAL: Una réplica a C. A. Bowers

Dr. José María Filgueiras Nodar¹

RESUMO: As leituras sobre o impacto das idéias de Rorty na ética ambiental são um exemplo da incompreensão do trabalho de Rorty mostrado por muitos de seus críticos. Neste artigo vamos mostrar por que é assim, comentando a interpretação que C. A. Bowers fez a determinados aspectos do neopragmatismo rortiano. Ao mesmo tempo, tentaremos descobrir alguns aspectos positivos para a filosofia ambiental que surgen do pensamento de Rorty, quando visto de jeito mais caridoso.

Palavras-chaves: Richard Rorty. Ética ambiental. C. A. Bowers. Neopragmatismo. Sentimentalismo moral.

RESUMEN: Las lecturas acerca del impacto de las ideas de Rorty sobre la ética ecológica son un ejemplo de la incompreensión que muchos críticos muestran ante la obra de este autor. En este artículo trataremos de mostrar por qué esto es así, comentando la interpretación que realiza C.A. Bowers de ciertos aspectos del neopragmatismo rortiano. Al mismo tiempo, trataremos de encontrar algunos aspectos positivos para la filosofía ambiental que se desprenden del pensamiento de Rorty, cuando es visto bajo una luz más caritativa.

Palabras clave: Richard Rorty. Ética ambiental, C.A. Bowers. Neopragmatismo. Sentimentalismo moral.

ABSTRACT: Lectures about the impact of rortyan ideas on ecological ethics can be understood as an example of the miscomprehension of Rorty's work showed by many of his critics, and in this paper we will try to show why this is the case, by criticizing the interpretation of C.A. Bowers about certain features of Rorty's neopragmatism. At the same time, we will try to find out some positive aspects for environmental philosophy that Rortyan thought yields, when it is observed under a more charitable light.

Keywords: Richard Rorty. Environmental ethics. C. A. Bowers. Neopragmatism. Moral sentimentalism.

En el ensayo autobiográfico “Trotsky y las orquídeas silvestres”, Richard Rorty se lamenta de la incompreensión que muchos otros filósofos manifiestan con respecto a su obra. Los intelectuales conservadores, afirma, lo consideran irracionalista e irresponsable, capaz de poner en peligro los valores morales de sus lectores. Por su parte, los izquierdistas lo ven como un pensador complaciente, cuya obra tiene poco que decir a los grupos vulnerables y en general se adapta bien al liberalismo propugnado por

¹ José María Filgueiras Nodar es Doctor en Filosofía Contemporánea por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (México). Su tesis, presentada en enero del 2007 con el título de *La reconstrucción historiográfica de la epistemología en Richard Rorty*, fue dirigida por José Miguel Esteban Cloquell. Actualmente, es Profesor-Investigador de Tiempo Completo Titular A en la Universidad del Mar (Bahías de Huatulco, México). Correo electrónico: jofilg@huatulco.umar.mx

gente como Ronald Reagan o los *yuppies*. Rorty (1998, p. 27) se toma estos ataques con humor: “si hay algo de verdad en la idea de que la mejor posición intelectual es aquella atacada con igual vigor por izquierda y derecha, entonces estoy en buena forma”. A nosotros nos preocupa que el ecologismo, una posición que en muchos sentidos corta transversalmente tanto a la izquierda como a la derecha, también comience a considerar a Rorty como un pensador frívolo, poco interesante, o peligroso, pues en nuestra opinión no es ninguna de las tres cosas. Para mostrar una de las interpretaciones que nos preocupan, hemos seleccionado un ejemplo especialmente significativo. Se trata del artículo “Assessing Richard Rorty’s ironist individual within the context of the ecological crisis”, en el cual su autor, C.A. Bowers, se pregunta si existe en la obra rortiana, concretamente en su tratamiento de la figura del ironista, algún aspecto que podamos utilizar para enfrentar la crisis ecológica. La lectura de Bowers no nos parece acertada en algunos puntos de relevancia, y en este artículo trataremos de mostrar por qué, al tiempo que intentaremos rescatar algunos aspectos que podrían desprenderse de una lectura más amistosa de la obra de Rorty y que nos parecen especialmente aprovechables para los debates actuales en ética ambiental. Con miras a lograr estos objetivos, hemos organizado el trabajo en tres partes: en (1) presentaremos la exposición de Bowers, mientras que en (2) y (3) expondremos algunas de nuestras críticas a la misma, primero a la lectura que Bowers hace de la teoría davidsoniana de la metáfora y después comentando ciertos aspectos de detalle, como el antropocentrismo de Rorty o la aceptación por parte de éste de la idea moderna del Progreso.

1.

Según Bowers (2003, p. 6), el liberalismo rortiano, “una de las formulaciones más nihilistas y reaccionarias del liberalismo moderno”, tiene sus raíces en los puntos de vista de Donald Davidson acerca del lenguaje, especialmente en su teoría de la metáfora. Por ello, antes de presentar los comentarios de Bowers es necesario recordar muy brevemente dicha teoría, así como la lectura que Rorty hace de la misma. Como sabemos, Davidson (1990, p. 245) considera que las metáforas no tienen otro significado que el literal, de modo que “significan lo que significan las palabras (...) y nada más”. Davidson defiende su tesis de un modo negativo, criticando a quienes afirman la existencia de un significado metafórico más allá del literal. Su conclusión es

que “lo que distingue a la metáfora no es su significado sino su uso: en esto es como la aserción, la insinuación, la mentira, la promesa o la crítica” (Davidson, 1990, p. 257). La lectura de Rorty comienza por reconocer que Davidson sitúa la metáfora “fuera del alcance de la semántica” (1996e, p. 224). Para entender esta frase, debemos recordar la famosa imagen quineana del ámbito del significado como un claro en la espesa selva del uso. Desde esta perspectiva, lo que interesa a Rorty es que la metáfora no está sola en ese espacio, sino que lo comparte con otros habitantes, entre los cuales se encuentran numerosos sonidos propios de la naturaleza, como los truenos o los ladridos. Este hecho le permite naturalizar la comprensión de las metáforas, al concebirlas “según el modelo de los acontecimientos no conocidos en el mundo natural –*causas* de cambio de creencias y deseos- en vez de según el modelo de las *representaciones*” (RORTY, 1996e, p. 224)².

Ahondando en esta idea, Rorty (1996e) presenta una tipología de lo que denomina ‘ruidos no conocidos’ y señala lo que sucede cuando éstos se integran en el contexto de las prácticas lingüísticas habituales. Los casos que cita son los siguientes: (i) la primera vez que se escucha el canto de un pájaro desconocido por la ciencia; (ii) la primera vez que un poeta expresa alguna frase imaginativa; (iii) el primer uso intencional de una frase aparentemente falsa (como ‘el hombre es un lobo’); y (iv) la primera aparición de una frase paradójica (como ‘la tierra gira alrededor del sol’), que no obstante acabará por convertirse en una obviedad con el paso del tiempo. Cada uno de estos *ruidos* se integra de una manera diferente en las prácticas lingüísticas: (i) nunca adquirirá un significado no-natural, pero sí podrá ocupar un lugar en los relatos causales de las personas; (ii) amplía el repertorio lingüístico de quienes han leído o escuchado esa frase, modificando el comportamiento de las mismas, si bien de un modo sutil; al pasar a (iii) se entra en el sellarsiano *espacio lógico de las razones*, ya que cuando los hablantes se familiarizan con la frase, de modo que ésta comienza a ser usada (y no sólo mencionada), dicha expresión adquiere normatividad: puede considerarse correcta e incorrecta, puede incluirse en argumentos o citarse para justificar creencias, etc.; el caso (iv), por su parte, sirve a Rorty para expresar la diferencia entre las paradojas, que comienzan como conclusiones de argumentos y poco a poco van siendo utilizadas como premisas, y las metáforas, que aparecen sin razones que las justifiquen, pero que al

² No entraremos, por el momento, en los detalles de la crítica rortiana a lo que él denomina ‘representacionalismo’, cuyo comentario nos haría salir de los límites de este artículo. Recomendamos leer a McDermid (2000) y Filgueiras (2007b).

replicarse de persona a persona van cobrando sentido y, por así decir, literalizándose, de modo que cruzan la frontera entre las causas de las creencias y las razones para creer.

El análisis de este proceso de literalización metafórica proporciona a Rorty un modelo para explicar la evolución cultural. Las metáforas aparecen sin tener un lugar definido en ninguno de los *juegos de lenguaje* en curso, pero sí tienen un papel relevante, en ciertos casos protagónico, en los que se juegan a partir de su nacimiento, juegos a cuya creación habrá contribuido de manera destacada la metáfora en cuestión. Así pues, las metáforas “amplían [nuestro] espacio lógico” (RORTY, 1996d, p. 169) cuando son literalizadas, es decir, cuando se convierten en metáforas *muertas*. Debido a ello, Rorty las considera el principal motor del cambio cultural: ninguna revolución en la ciencia, en las artes o en cualquier otro campo de la cultura puede darse en ausencia de la ampliación de las posibilidades descriptivas que suministran las nuevas metáforas. Probablemente los romanos se riesen la primera vez que escucharon a un cristiano decir que ‘el amor es la única ley’, igual que muchos astrónomos tildaron de escandalosa la afirmación ‘la tierra gira alrededor del sol’; siglos después, sin embargo, estas frases se consideraban como algo obvio e indudable. Lo que sucedió en ese intervalo fue que las metáforas tuvieron éxito, es decir, consiguieron que quienes las aceptaban pasaran a redescibir el mundo en función de las mismas. Las metáforas, puede decirse en espíritu rortiano, crean nuevos mundos culturales y por tanto nuevas personas y nuevas sociedades³. Dicho esto, podemos pasar ya a presentar los comentarios de Bowers.

Según este autor, la relevancia de estudiar el modo en que Rorty lee la teoría davidsoniana de la metáfora radica en que dicha lectura nos permite entender a cabalidad la naturaleza contingente de cualquier lenguaje usado por los seres humanos. A su vez, la aceptación de la contingencia del lenguaje es uno de los elementos clave para entender la figura del ironista y éste, por su parte, es el elemento clave de la concepción rortiana de la sociedad. Así pues, si queremos entender el liberalismo de Rorty debemos comenzar por analizar el estudio de la metáfora realizado por Davidson. Un estudio que Bowers considera erróneo, sobre todo, debido a su tratamiento del lenguaje como un fenómeno independiente de la cultura, lo cual le impide dar cuenta del modo en que los patrones de ésta son vivenciados por los miembros de una cultura como parte de su naturaleza. Al respecto, este autor presenta unas reflexiones que

³ Esta es una de las tesis de fondo de *Contingencia, ironía y solidaridad*. El ensayo “Feminismo y Pragmatismo”, incluido en *Verdad y Progreso*, también ofrece un excelente ejemplo del funcionamiento de este mecanismo de literalización metafórica, aplicado a un problema político-moral.

considera propias de la corriente principal de los estudios sobre la metáfora, encaminadas a mostrar que éstas funcionan de una manera diferente a la propuesta por Rorty y Davidson. Las metáforas, dice Bowers, sí poseen contenido cognitivo, y lo poseen porque proporcionan esquemas para la comprensión. Las metáforas raíz (o cosmovisiones, o paradigmas) de cualquier grupo cultural ejercen una gran influencia en el proceso de pensamiento analógico de sus miembros y, a través de éste, en el nivel del discurso y del comportamiento ordinario.

Para ilustrar esta consideración toma como ejemplo a la cultura Kwakiutl, cuyo universo se organiza ontológicamente en torno a una metáfora de base: todos los seres vivos se encuentran inmersos en un proceso caracterizado por comer y ser comido por otros seres. Siguiendo a Stanley Walens, Bowers señala también que esta metáfora o principio sirve para relacionar entre sí a todos los habitantes de dicho universo, al tiempo que les atribuye a todos una cierta responsabilidad moral (en términos de controlar sus comidas). Otros ejemplos, como la comparación del universo con un reloj hecha por Johannes Kepler, o la referencia de William Harvey al corazón como una *bomba*, le sirven a Bowers (2003, p. 12) para defender la idea de que las metáforas “proporcionan esquemas que conectan el pensamiento/experiencia individuales con los niveles simbólicos más profundos de una cultura o grupo”. Una conexión, además, que se lleva a cabo sin que el sujeto sea consciente de ello.

Bowers explica el paso de las consideraciones lingüísticas de Davidson-Rorty al terreno sociopolítico centrándose en la figura del ironista, alguien que, como decíamos, acepta la contingencia de su propio *lenguaje último* y consecuentemente se pregunta si está usando de una manera eficiente las metáforas disponibles en su entorno cultural, al tiempo que, como *poeta fuerte* trata de proponer nuevas y originales metáforas. Detrás del ironista se halla, como hemos dicho, una determinada visión de la contingencia que, en opinión de Bowers, transforma a las metáforas en meras herramientas sin contenido cognitivo alguno, susceptibles únicamente de un tratamiento instrumental. Y el ironista es la clave de la versión rortiana del liberalismo, en la cual el *pegamento* que mantiene unida a la sociedad es el reconocimiento de que todo individuo debe poder dedicarse libremente a la auto-creación, para lo cual necesita un mínimo de comodidades *burguesas*, que a su vez requieren de compromisos mínimos por parte de sus habitantes, generalmente respeto por los proyectos colectivos de búsqueda del bienestar.

Basándose en esta lectura de Rorty, Bowers lanza una serie de críticas contra el

liberalismo rortiano, críticas que en última instancia tienen que ver con su incapacidad para enfrentar adecuadamente la crisis ecológica. Según Bowers, esta versión del liberalismo es un producto de numerosas presuposiciones provenientes de la tradición judeocristiana y también de la Ilustración. Una de ellas es la idea del Progreso. La influencia sobre Rorty de este mito tan arraigado en la civilización occidental, nos dice, se manifiesta en diversos motivos de su obra, como por ejemplo la victoria de los ironistas en su lucha con los metafísicos, la comparación que realiza entre el lenguaje y la evolución biológica y, de modo muy significativo, la relación del propio Rorty con la tradición, especialmente en estos tres aspectos:

- La actitud “ilustrada” de Rorty, que siempre tiende a considerar a la tradición como un peso muerto y algo negativo.
- La identificación del *sentido común*, que viene a significar poco menos que la aceptación acrítica de las normas existentes, con la tradición, que de este modo pasa a ser entendida como una fuente de autoridad ajena al individuo.
- El hecho de que el propio Rorty se encuentra enmarcado en una tradición, la “tradición anti-tradición” (Shils, citado en BOWERS, 2003, p. 15), famosa por considerar ilegítimas a numerosas formas de conocimiento (como por ejemplo las teológicas y poéticas).

La figura del ironista, continúa Bowers, también refleja otra presuposición común a muchas variedades del liberalismo, como es que los individuos reflexivos actúan de forma buena. Este optimismo se refleja en el modo en que Rorty reconcilia el interés en la autocreación con la cuestión de la responsabilidad hacia los demás miembros del grupo social, a través de la conocida dicotomía entre lo público y lo privado, en la cual ninguno de los dos ámbitos tiene prioridad sobre el otro. Para Bowers, las posiciones morales de Rorty (que aquél considera relativistas⁴) sólo podrían defenderse con base en la presuposición que acabamos de mencionar, la cual no está justificada si se atiende a los datos proporcionados por la historia.

Otro aspecto de la concepción rortiana de las comunidades que reviste gran

⁴ Este es un punto que no trataremos de forma explícita en nuestros comentarios críticos. Para profundizar en el presunto relativismo de Rorty, tanto en el plano epistemológico como en el moral, recomendamos leer “Pragmatismo, Relativismo e Irracionalismo” y “Ética sin obligaciones universales”, incluidos en la bibliografía.

importancia a la hora de enfrentarnos con la crisis ecológica es que éstas, afirma Bowers, sólo incluyen en su seno a los seres humanos. Para Bowers, este hecho debe a la aceptación por parte de Rorty de la metáfora de un universo antropocéntrico, la cual ignora importantes aspectos ecológicos, como la interdependencia de los seres humanos con las demás formas de vida, ante los cuales el relativismo o nihilismo de Rorty comienza a perder pie. No es este el caso de otros pensadores, como Aldo Leopold, quien se atreve a proponer un *absoluto moral* expresado en términos de la comunidad biótica en su conjunto, o Gregory Bateson y su concepción ecológica de la mente, totalmente ajena al individualismo rortiano, que Bowers identifica con la visión aislacionista del ser humano propia de la tradición liberal. Según Bowers, ambos autores podrían ser citados como contrapunto del liberalismo antropocéntrico de Rorty, mostrándonos que éste no es, ni mucho menos, la única forma de ver el mundo.

Las culturas primarias [*primal cultures*] constituyen, a juicio de Bowers, una alternativa aún más interesante a la visión liberal. A pesar de que estas culturas son muy diferentes entre sí, existen algunos rasgos compartidos por casi todas ellas, los cuales tienen que ver con el modo en que cada cultura se adapta a su entorno natural. Bowers señala tres características de estas culturas en las cuales podrían basarse las sociedades occidentales para crear nuevas formas de relacionarse con el medio ambiente. Fijándonos en ellas, dice, podemos apreciar en qué sentido las culturas primarias llevan ventaja sobre el pensamiento de Rorty (que es visto por Bowers como estereotípicamente occidental) a la hora de hacer frente a la crisis ecológica. Las tres características que destaca Bowers son las siguientes:

- Los miembros de las culturas primarias no experimentan con nuevas tecnologías o ideas, ni tampoco ven el futuro como un ámbito de posibilidades en constante crecimiento. Al contrario, se preocupan por repetir los modelos que funcionaron en el pasado, de modo que sean capaces de garantizar la supervivencia de las generaciones futuras.
- Las metáforas de fondo de las culturas primarias sitúan al ser humano dentro del mundo natural, sin separarlo o ponerlo a cargo del mismo, sino subrayando su interdependencia con las demás formas de vida. Este hecho obliga a quienes se guían por consideraciones tecnológicas a nunca perder de vista las morales y espirituales.
- Las culturas primarias prefieren desarrollar la danza, la literatura y el arte, lenguajes

espirituales que muestran cómo vivir en equilibrio con el medio, en detrimento de la actividad política, que Bowers considera como lo característicamente occidental.

Este último aspecto nos conduce a las reflexiones finales de Bowers: la figura rortiana del ironista promueve una mayor politización de la vida cultural, y esto parece ser justo lo contrario de lo que ocurre en las sociedades capaces de mantener relaciones equilibradas con el medio ambiente natural. Cuestionar las prácticas sociales que promueven dichas relaciones conlleva el riesgo de relativizarlas, con lo cual éstas perderían toda su autoridad. El ejemplo que pone Bowers es muy claro al respecto:

Cuestionar la cosmología y las ceremonias que mantienen el sistema del templo para regular el agua de irrigación que es esencial para los ecosistemas de Bali (...) puede crear más individuos ironistas (el objetivo de Rorty) pero amenazaría los patrones de producción de comida que dependen de la compleja integración de ciclos sociales y naturales desarrollada desde hace varios siglos por los balineses (BOWERS, 2003, p. 20).

De este modo, las bases epistemológicas del pensamiento de Rorty llevarían a aumentar el experimentalismo político, en vez de sustentar la política en una moral que defiende las relaciones equilibradas con la naturaleza. Según Bowers, entonces, y ésta parece ser la principal conclusión de su texto, las culturas primarias aparecerían como mejores guías que Rorty para afrontar la crisis ecológica.

2.

Antes de comenzar nuestra crítica, quisiéramos exponer un punto en el que coincidimos plenamente con Bowers⁵: la crisis ambiental es el reto más decisivo que la humanidad enfrenta en nuestros días, y presumiblemente lo seguirá siendo en las próximas décadas. Al respecto, nos parece que el recuento de problemas ambientales que realiza al principio de su artículo resulta muy pertinente, habida cuenta que éstos no han cesado de incrementarse desde la publicación del mismo. Sin embargo, y a pesar de que nosotros también nos sentimos extrañados ante la aparente falta de preocupación de Rorty por los temas ambientales, al menos si lo calificamos por la escasez de referencias a dicha problemática, no estamos de acuerdo con Bowers (2003, p. 7) cuando afirma

⁵ La extensa producción de Bowers tiene muchos aspectos interesantes, y no es nuestra intención juzgarla, mucho menos a partir de un único artículo; lo que queremos hacer en este texto es tan sólo señalar algunos aspectos de su lectura de Rorty que no nos parecen correctos.

que las ideas de Rorty “deben ser juzgadas” ante el trasfondo proporcionado por la crisis ambiental. Reconocemos, desde luego, lo acuciante de enfrentar esta crisis; pero también que la obra de los filósofos puede ser evaluada haciendo uso de muy diferentes criterios, no sólo según la utilidad para afrontar un determinado problema de su época, por importante que éste sea. En el caso de un pensador pragmático, que pone esta contribución de la filosofía como una de las pocas cosas rescatables de la disciplina, extraña la despreocupación por un tema tan destacado, pero ello no debería hacernos olvidar que, en principio, cada filósofo es libre de tratar los temas que desee. Quizá, pudiera aventurarse, Rorty crea que existen problemas cuya resolución es más urgente. A juzgar por algunas de sus declaraciones, tal hipótesis resulta plausible⁶.

Para comenzar nuestra crítica, quisiéramos mencionar un par de aspectos que, creemos, estarán presentes a lo largo de todo nuestro comentario. Primero, debemos recordar que Bowers toma una parte muy pequeña de la obra de Rorty como blanco de sus críticas. *Contingencia, ironía y solidaridad*, pese a su importancia, es sólo una etapa (¿una “campana”⁷?) dentro de una obra compleja y con un gusto manifiesto por moverse rápidamente entre tema y tema. Debido a ello, observar otros lugares de la misma nos permitirá profundizar en algunas de las ideas vertidas en el libro que Bowers toma como referencia, matizando a veces su significado. El segundo aspecto que compromete la interpretación de Bowers, especialmente en lo que se refiere a la lectura de la teoría davidsoniana de la metáfora hecha por Rorty, de la que hace depender el liberalismo rortiano es que, a nuestro juicio, no se puede entender adecuadamente dicha lectura sin conocer las líneas generales de la reconstrucción de la historia de la filosofía hecha por Rorty (véase FILGUEIRAS, 2007a). Dedicaremos unas líneas a exponer esta reconstrucción.

Como sabemos, nuestro autor entiende el desarrollo de la filosofía occidental como la historia de una rebelión de tintes parricidas (véase RORTY, 2000c, pp. 33-38), en la cual un grupo de pensadores, a los que denomina globalmente *pragmatistas* se levanta contra una tradición opresiva, la *tradición platónico-kantiana*. Esta tradición, según Rorty, se habría vertebrado en torno a tres concepciones, las cuales vinculan a

⁶ Por ejemplo, cuando Andrzej Szahaj (2006, p. 160) le pregunta a Rorty si es optimista o pesimista con respecto al futuro, nuestro autor afirma: “De hecho, muy pesimista (...) No veo cómo se va a evitar una guerra nuclear o cómo las naciones pobres se elevarán al nivel de las ricas”. Cf. Stanczyk (2006) para ver más ejemplos de los problemas que parecen preocupar a Rorty en mayor medida que la crisis ambiental.

⁷ Véase Rorty (1998b) y Esteban Cloquell (1997) para ahondar en la caracterización de las *campanas* y su relación con los *movimientos*.

Platón con Descartes, y a ambos con Kant, arrastrando a todos sus seguidores y herederos a un laberinto de pseudoproblemas (como el problema del mundo externo, la distinción mente/materia o las diversas polémicas sobre el realismo). Dichas concepciones son: (i) el esencialismo, o la idea, expresada en términos rortianos, de que las cosas sólo pueden ser descritas de una sola manera; (ii) el fundacionalismo, es decir, la idea de que el conocimiento necesita *una base más fuerte sobre la cual apoyarse*; y por último (iii) el representacionalismo, la idea de que conocer es lo mismo que representar adecuadamente la realidad. Los pensadores etiquetados por Rorty como pragmatistas han ido desmontando pacientemente cada una de estas ideas, en una historia que sería demasiado larga como para resumirla aquí. Baste con decir que Rorty incluye en este grupo no sólo a los pragmatistas *clásicos* como Peirce, James o Dewey, sino también a autores como Hegel, Heidegger o Derrida. A efectos de nuestra exposición, interesa recorrer brevemente el camino de la crítica a la tradición platónico-kantiana dentro de lo que por comodidad podemos denominar 'filosofía analítica'.

La filosofía analítica, cuyo nacimiento es visto por Rorty (2001) como un retorno al kantismo y a su intento por encauzar a la filosofía en el *seguro camino de la ciencia*, después de los excesos provocados por la influencia de Hegel, tiene como pensadores más destacados en sus orígenes a Bertrand Russell y Ludwig Wittgenstein. Es en la obra de éste donde se puede percibir con claridad el paso de una posición *platónico-kantiana* (por usar la terminología de Rorty) a otra más afín con el pragmatismo (véase p. ej. RORTY, 1993). Concretamente, apreciaremos este movimiento al analizar, desde una óptica rortiana, el paso de la teoría pictórica del lenguaje del primer Wittgenstein (2001) a la teoría de los *juegos de lenguaje* propuesta por el segundo (WITTGENSTEIN, 1999). En ésta, se ha superado el representacionalismo que vinculaba a Wittgenstein con la tradición kantiana, y se ha sustituido por algo, que aunque Rorty se resiste a considerar plenamente pragmatista, abre el camino a ulteriores aportes en esta línea. Davidson será, en opinión de Rorty (véase por ejemplo RORTY 1998d), el autor que más lejos va a llevar esas intuiciones pragmatistas de Wittgenstein, aunque Quine (1995) y Sellars (1956) le ayudarán en esta tarea. El primero con la crítica de los *dos dogmas del empirismo*, que elimina para siempre la diferenciación entre verdades analíticas y verdades sintéticas, y Sellars con la conocida crítica del *mito de lo dado*, que hace tambalearse la idea de que la experiencia sensorial, por sí misma, proporciona una base a las pretensiones de conocimiento.

La obra de Davidson es vista por Rorty como la culminación de la *rebelión* pragmatista (véase RORTY, 1996d; FILGUEIRAS, 2007a). Davidson es para nuestro autor quien da el golpe decisivo a la tradición platónico-kantiana y nos abre a un mundo filosófico nuevo. Un mundo en el cual el lenguaje ya no es visto como un *tertium quid* entre el yo y las cosas, y que debido a ello pone al ser humano en contacto directo con su entorno. Un mundo que sólo admite a la causación como relación válida entre yo y entorno, y que por ello considera a la representación, de un modo plenamente antiesencialista, como una especie de "quinta rueda" (RORTY, 1996c, p. 141). Un mundo, también, que resulta compatible con el evolucionismo darwiniano, de modo que facilita la naturalización de la filosofía. Por ejemplo, cuando Davidson sitúa a la metáfora "fuera del alcance de la semántica", la ubica en continuidad con otros muchos fenómenos naturales, un aspecto del que Rorty es plenamente consciente y que considera altamente destacable.

Así, en el caso de la teoría davidsoniana de la metáfora, el punto relevante, y probablemente el que Rorty toma más en cuenta, es que las metáforas *no representan nada*. Davidson no niega que las metáforas produzcan los efectos que usualmente suelen señalarse. Aceptando un aspecto de la caracterización de Max Black, por ejemplo, nos dice que "proporcionan una especie de lente (...) a través de la cual vemos los fenómenos relevantes" (DAVIDSON, 1990, p. 260). Lo que Davidson (1990, p. 260) discute es que las metáforas hagan "su trabajo en virtud de tener un significado especial" (Rorty diría 'representacional'). Las metáforas no tienen necesidad de conducir un mensaje oculto: "como una imagen o un golpe en la cabeza, una broma o un sueño o una metáfora pueden hacernos apreciar un hecho, *pero sin representar o expresar ese hecho*" (DAVIDSON, 1990, p. 260, énfasis añadido). Si exigimos que para atribuir *contenido cognitivo* a una metáfora es necesario que ésta represente algo, entonces Davidson niega que las metáforas posean contenido cognitivo. Pero probablemente este criterio se vea como demasiado estrecho al reparar en que (i) toda metáfora tiene un significado literal, como adecuadamente señala Davidson, y (ii) las consecuencias o efectos de ese significado literal son extremadamente importantes para el desarrollo de nuevos paradigmas científicos y nuevas formas sociales; en suma, de nuevos mundos culturales. Desde esta perspectiva, las metáforas irían mucho más allá de su contenido cognitivo, especialmente si éste se define de una manera tan restringida. Reparar en las consecuencias, además, nos hace ver cómo algunos aspectos citados

apreciativamente por Bowers son compatibles con la visión rortiana. Sucede esto cuando, por ejemplo, comparamos las afirmaciones de Walens sobre los Kwakiutl, con la lectura kuhniana del desarrollo de la ciencia, que Rorty no sólo acepta en el marco de los estudios sobre la ciencia, sino que parece extrapolar a la totalidad de la cultura, convirtiéndola así en uno de los ejes de su pensamiento. Según Kuhn (2004) los paradigmas guían la actividad de los científicos, les hacen ver las cosas de una determinada manera, modificando sus experiencias a un grado comparable al de una conversión, y hasta los ponen a trabajar en mundos diferentes. A primera vista, parece posible un acercamiento entre la teoría de Rorty y la propuesta de Bowers, especialmente teniendo en cuenta la importancia que aquél otorga a ciertas concepciones kuhnianas. Por ello, creemos que las consideraciones de Bowers sobre la metáfora no constituyen necesariamente un punto de fricción destacado entre ambos autores. Desde luego, las tesis de Rorty acerca de la evolución cultural presentan problemas, pero éstos no parecen ser relevantes para lo que interesa a Bowers.

Una consideración en la misma línea: en opinión de Bowers (2003, p. 10) Rorty considera que las metáforas deben evaluarse en “términos puramente instrumentales”. Estamos de acuerdo en que la visión de Rorty con respecto a este tema puede caracterizarse como instrumentalista, pero no nos parece que lo sea en el sentido banal del término, sino en un sentido semejante al de Dewey. Que éste es uno de los autores a los que más admira Rorty, así como uno de los que le proporcionan más temas a nuestro autor (véase FILGUEIRAS, 2007a), es algo que con dificultad puede ponerse en duda. Desde luego, sí existen problemas con la lectura rortiana de Dewey (lo mismo que con su versión particular del pragmatismo); tales dudas tienen que ver, en muchas ocasiones, con las distorsiones que Rorty introduce en los autores estudiados, con el fin de convertirlos en portavoces de su propia filosofía. Sin embargo, también hay textos en los que Rorty ofrece consideraciones muy próximas al pensamiento de Dewey, lo cual muestra de modo patente su afinidad con el mismo. “La indagación intelectual como recontextualización” es sin duda uno de ellos. En este escrito, Rorty nos ofrece, como adecuadamente lo caracteriza Esteban (2006: 138), una “teoría holística de la dinámica de creencias” de corte netamente deweyano. Esta manera de concebir la investigación, aunque claramente instrumentalista, es muy difícil de adecuar al sentido trivial del término ‘instrumentalismo’. Desde esta perspectiva, las metáforas, por supuesto, son instrumentos para el cambio cultural, pero no *meros instrumentos* en el sentido trivial

que parece adjudicarles Bowers.

Para cerrar este apartado, quisiéramos también expresar nuestra extrañeza ante un aspecto de la interpretación que de Davidson nos da Bowers. Nosotros no creemos que Davidson considere al lenguaje como un fenómeno independiente de la cultura. Ya que justificar esta impresión sería una tarea bastante ardua, nos apoyaremos en las declaraciones de un gran conocedor de la obra de Davidson, como es Carlos Moya. Para este autor, “el carácter social del lenguaje y del pensamiento es subrayado por Davidson con toda claridad. Sólo en el marco de la relación intersubjetiva en un mundo común a los sujetos puede haber pensamiento, conceptos y significado” (MOYA, 1992, p. 36). Creemos que partiendo de este carácter social del lenguaje no sería difícil dar el salto a la dimensión cultural del mismo, por lo que gran parte de las críticas de Bowers dejarían de ser aplicables. La compatibilidad de la lectura rortiano-davidsoniana con ciertos aspectos destacados por Bowers constituiría también un apoyo para esta idea. Una vez más, como ya hemos dicho, se mostraría que la crítica de Bowers en este punto no es demasiado relevante para el tema.

3.

Dicho esto, expondremos ahora, de un modo sintético, nuestras principales críticas a algunos aspectos concretos de la lectura de Bowers, comenzando con la tesis que culmina su exposición: las culturas pre-modernas son mejores guías que Rorty a la hora de enfrentar la crisis ecológica. Lo primero que debe recordarse al respecto es que no todas las culturas premodernas han sido capaces de desarrollar formas armónicas y sustentables de relacionarse con el ambiente. Desde luego, existen numerosos casos de culturas que sí lo han logrado (un ejemplo destacado serían los Hopi de Arizona, tal y como nos cuenta HUGHES, 2001, p. 27), pero hay otros muchos ejemplos en sentido contrario. Al respecto, Witold Jacorzynski nos recuerda casos como la completa deforestación de la isla de Pascua o la extinción de diversas especies: los perezosos en Puerto Rico e Hispaniola, los *moa* en Nueva Zelanda, las aves-elefante en Madagascar, etc. Su conclusión, que nos parece aceptable, es que “la evidencia paleoarqueológica muestra que algunas de las sociedades, no occidentales y no industriales, se habían maladaptado a su medio ambiente y en consecuencia contribuyeron a la extinción de los animales, deforestación, degeneración de las tierras y/o a la destrucción de sus propias

sociedades” (JACORZYNSKI, 2004, p. 190). Esta clase de consideraciones deberían constituir una advertencia frente a la tesis general de Bowers, la cual debería matizarse en mayor medida.

Aun dejando de lado esta primera advertencia, nos encontramos, además, con que la tesis de Bowers plantea problemas acerca de su puesta en práctica. Tal y como muestran Stables y Scott (2001, p. 221), hay que responder a dos cuestiones básicas: ¿se trata de “recrear por completo los contextos culturales” de las culturas primarias, convirtiendo nuestras sociedades en premodernas? ¿O más bien se trata de adaptar algunos elementos provenientes de las culturas primarias y combinarlos con otros elementos, tanto modernos como postmodernos, de nuestra cultura? Es imposible contestar afirmativamente a la primera pregunta, como acertadamente reconoce el propio Bowers (citado en STABLES y SCOTT, 2001, p. 271), al afirmar que “no podemos copiar a las culturas premodernas *directamente*”. Querámoslo o no, buena parte del mundo ya ha pasado por la modernidad, así como por la Revolución Industrial, y, en palabras de Stables y Scott (2001, p. 276), “no podemos revivir los sueños de sostenibilidades pasadas”. Esto, creemos, es algo poco susceptible de ponerse en duda. En cuanto a la segunda pregunta, parece que constituye un legítimo campo de aplicación de las concepciones rortianas, puesto que nos adentra en el terreno de la negociación y el pluralismo propio de las sociedades democráticas. Para decidir qué elementos se eligen y cuáles se excluyen, se necesita un diálogo entre diferentes posturas y, previamente, la existencia de diversas posturas desde las que discutir. Este segundo requisito se cumple de manera natural en una sociedad liberal como la defendida por Rorty: los ironistas y los *poetas fuertes* constantemente propondrán nuevas descripciones, capaces de arrastrar la cultura en una u otra dirección. Ofrecemos un ejemplo que se aplica a la discusión en curso: como sabemos, la ecología profunda se autodenomina así en oposición a la ecología *superficial* (véase NAESS, 1973), caracterizada por su antropocentrismo. En este sentido, y sin ahondar en los detalles conceptuales ni históricos, el esquema puede adaptarse fácilmente a la perspectiva rortiana: había una corriente ecologista caracterizada por lo que Naess consideraba cierta superficialidad, y éste (un *poeta fuerte*) alza la voz para separarse de la misma, iniciando así una tendencia que ha dado grandes frutos. Si, por poner un ejemplo, a Naess no se le hubiera permitido exponer sus puntos de vista, jamás habría aparecido dicha tendencia. Más aun, si se hubiera censurado a gente como Rachel Carson,

Christopher Stone, Lynn White Jr. y tantos otros adelantados del pensamiento ambiental, es posible que nunca hubiera aparecido un movimiento ecologista. Teniendo en cuenta ejemplos como los citados, creemos que es fácil ver por qué la postura rortiana sobre el cambio cultural tiene más ventajas que inconvenientes, incluso a la hora de enfrentar la crisis ecológica.

Pasando ahora al primer requisito de los que habíamos señalado arriba, cabe recordar que uno de los puntos más fuertes del pensamiento moral de Rorty es, precisamente, el pluralismo y la consiguiente apertura de su filosofía al diálogo, a la *conversación*. Como afirma Rafael del Águila (1998, p. 13) en su “Introducción” a *Pragmatismo y Política*, la principal estrategia de Rorty a la hora de enfrentar problemas sociales (o para el caso ecológicos, los cuales tienen una fuerte componente sociopolítica) “se condensa en una sola pregunta: «¿Se le ocurre a usted algo mejor?», discutámoslo”. Al cuestionar la utilidad del experimentalismo rortiano, Bowers aparentemente cierra las puertas a esta clase de diálogo, o lo limita en gran medida. Quizá resulte oportuno retomar aquí los comentarios de Luc Ferry (1992, p. 33), quien como sabemos, considera que la ecología profunda lleva implícitos algunos gérmenes de fundamentalismo y que por ello puede acabar “expresando opiniones totalmente dogmáticas, y aun francamente autoritarias, pese a que la mayoría de sus líderes profesen opiniones pacifistas”. Si leemos correctamente a Bowers, éste acusa a Rorty de ser reaccionario precisamente por negarse a seguir de manera ciega la autoridad de la tradición (al menos de las tradiciones con un trasfondo de relaciones armónicas con la naturaleza). Así expresada, es una acusación bastante extraña, pero que se entiende bien teniendo como marco el presunto fundamentalismo citado por Ferry. No estamos seguros de ello, pero tal vez sea cierto que algunos aspectos de la ecología profunda pudiesen contener semillas de dicho fundamentalismo. Desde luego, la marcada distinción en el *diagrama del delantal* de Naess (2005) entre el nivel de las cosmovisiones y los restantes niveles no da pie para una interpretación semejante. Pero algunas de las críticas de Bowers a Rorty nos hacen ver la plausibilidad de esta acusación. Si no se puede dialogar sobre (o incluso *politizar*) ciertos temas, parece que el único camino para lograr cambios sociales es la coerción. En este punto, y a pesar de que habría bastante que discutir acerca de ello, nos parece más apropiada la postura rortiana, en concreto su apuesta por el diálogo y la *educación sentimental*, de la que hablaremos enseguida.

Bowers podría replicar que sus acusaciones se deben al hecho de que ve a Rorty envuelto en muchos de los prejuicios más perjudiciales de la Ilustración, como el mito del Progreso o el antropocentrismo. Sin embargo, esto tampoco nos parece aceptable. Por un lado, la modernidad, a pesar de sus numerosos elementos negativos, no puede condenarse globalmente. Habría que separar con cuidado aquellos aspectos dignos de condena de aquellos otros que pueden rescatarse e incluso ser celebrados. Esta consideración, a nuestro juicio, está próxima al tono de ciertas partes del artículo de Stables y Scott (2001). Por otro lado, no creemos que Rorty cargue con *tantos* prejuicios modernos como parece asumir Bowers. Respecto al mito del Progreso, es muy poco lo que hay que decir, teniendo en cuenta la definida y rotunda apuesta de Rorty por la contingencia, presente en toda su obra. Bowers (2003, p. 13) entiende las referencias de Rorty a la evolución biológica como expresiones de un presunto “sentido de progreso” que lo anima, pero es muy difícil ver las cosas de este modo cuando reparamos en el tratamiento rortiano de la contingencia, que precisamente exagera el hecho de que no hay criterios estrictos para juzgar las novedades que continuamente van apareciendo⁸, de modo que hablar de tal sentido de progreso tiene, valga la redundancia, poco sentido. Quien lo dude, debería leer sus reflexiones sobre la relación de la filosofía con el futuro, por ejemplo las que expone en “La verdad sin correspondencia” (véase RORTY, 1997, pp. 14-15 y 35-37).

En cuanto al antropocentrismo, Rorty expresa su posición de un modo bastante claro en uno de los textos clave de su pensamiento moral, “La justicia como lealtad ampliada”, con un ejemplo referido a los derechos de los animales no-humanos. Casi todos, dice, damos en parte la razón a los vegetarianos, y pensamos que los demás animales también tienen derechos. Pero si resultase que, debido a una mutación, alguna especie animal de repente se volviese una amenaza para la supervivencia de los seres humanos, nadie protestaría demasiado ante el exterminio de dicha especie. Cuando las cosas van bien, tendemos a ampliar el círculo de nuestras lealtades; pero cuando se ponen difíciles, nos vamos cerrando en círculos cada vez más excluyentes, llegando a limitarnos, en última instancia, a nuestros familiares o seres más queridos. Como sabemos, Rorty propone un mecanismo para evitar este proceso de cerrazón y aumentar la capacidad inclusiva de nuestros círculos: la *educación sentimental*. Es cierto que cuando Rorty se refiere a este mecanismo pone ejemplos como las mujeres, los

⁸ Muchas de las críticas a Rorty, en particular las realizadas en los terrenos de la epistemología y de la ética, se centran precisamente en este hecho.

afroamericanos o los *gays*, es decir, ejemplos de seres humanos (véase p.ej. RORTY, 2000a). Pero no es difícil extender las consideraciones de modo que el círculo se amplíe hasta incluir a todos los seres sentientes, a todos los seres vivos e incluso a los elementos abióticos que sustentan a éstos. En el mundo de hoy, tal ampliación del círculo parece estar produciéndose ya de manera efectiva, como muestra la mayor preocupación del público por los problemas ambientales, destacada por diversos autores, así como la inclusión de cuestiones ecológicas en las agendas políticas nacionales e internacionales (véase STABLES y SCOTT, 2001). A nuestro juicio, el recurso a la educación sentimental como herramienta para lograr una ampliación del círculo de nuestras lealtades morales en una dirección no antropocentrista es un aspecto del pensamiento de Rorty que sin duda tiene serias consecuencias al nivel de la educación ambiental y que no se ha estudiado lo suficiente.

Asimismo, debemos recordar también que el antropocentrismo no es necesariamente un impedimento para ser conscientes de la crisis ecológica y luchar contra la misma. Los resultados de las investigaciones sociales prestan apoyo a esta idea; así, Kempton *et al.* (1995) encuentran que un 97% del *público general* entrevistado en su estudio está de acuerdo con la idea de que debemos proteger el ambiente pensando sobre todo en nuestros hijos. Por su parte, Minter y Manning (2003) hallan que la preocupación por las generaciones futuras es la ética ambiental que genera un mayor grado de acuerdo entre los entrevistados, así como la considerada de mayor importancia. Datos como estos nos muestran que, en la práctica, el antropocentrismo no es por sí mismo un obstáculo para la preocupación por los problemas ambientales. A un nivel más teórico, sabemos también que en el pensamiento ambiental existen posturas coherentes y merecedoras de interés que parten, precisamente, del antropocentrismo. El *pragmatismo ambiental* (véase LIGHT y KATZ, 1996; Light, 2003), que presume de su agnosticismo con respecto a la cuestión del *valor intrínseco*, y que trata de convertir a la filosofía ambiental en una fuerza capaz de ayudar a la resolución de los problemas ambientales, podría ser un buen ejemplo de estas posturas. Aunque sin duda se necesitaría de mayor elaboración, creemos que el pragmatismo ambiental presenta numerosos puntos de contacto con la versión rortiana del pragmatismo, y que por ello pueden ser consideradas compatibles. Esto sería un punto que daría apoyo a nuestras consideraciones.

Han quedado pendientes nuestros comentarios acerca de las dos últimas razones

que ofrece Bowers para justificar su consideración de que las culturas premodernas son más útiles que el pensamiento de Rorty a la hora de enfrentar la crisis ecológica, a saber, (i) la existencia de cosmovisiones que destacan la interdependencia de humanos y entorno, y (ii) su preferencia por lenguajes como la literatura y el arte. Respecto al primer punto, creemos que el darwinismo de que hace gala Rorty en numerosos lugares de su obra nos muestra su aceptación de una cosmovisión naturalista, que trata de llevar hasta las últimas consecuencias en el terreno filosófico. A pesar de los posibles resabios antropocentristas con los que todavía pueda cargar, creemos que la aceptación del evolucionismo ubica a la filosofía rortiana en un camino de fructíferas posibilidades para el tratamiento de la crisis ecológica. Un camino, además, en el que está acompañado por grandes pensadores pragmatistas, como Dewey, cuyo concepto de situación derriba la vieja dicotomía entre sujeto-objeto, haciéndonos ver la integración de ambos en una sola unidad, o Davidson, cuyas aportaciones en esta línea ya hemos destacado arriba. En referencia a (ii), sólo quisiéramos recordar que, cuando Rorty especifica los medios a través de los cuales llevar a cabo la *educación sentimental*, habla siempre de cosas como reportajes periodísticos, películas u obras literarias, y no de leyes, tratados políticos o argumentaciones filosóficas. Así pues, lo que Bowers muestra como dos aspectos ventajosos de las culturas premodernas, resultan ser puntos en común con el pensamiento rortiano. Unidos a la discusión previa sobre el experimentalismo y el diálogo, creemos haber mostrado en qué medida la interpretación de Bowers nos parece desencaminada, al tiempo que hemos destacado también ciertos rasgos positivos del pensamiento de Rorty.

Y es que, después de toda esta exposición, quisiéramos finalizar recalcando que, a pesar de ser cierto que Rorty no ha mostrado en sus textos demasiado interés por los problemas ecológicos, bastantes aspectos de su pensamiento son perfectamente aplicables a dichos problemas. Aunque nuestro principal empeño en este caso era defender a Rorty de una lectura que no nos parecía acertada, creemos necesario unirnos a quienes, como Stables y Scott, subrayan que Rorty puede ser entendido como un pensador tan útil como cualquier otro (incluyendo a quienes asumen y defienden las concepciones de las culturas primarias) para enfrentarnos a la crisis ecológica. El pluralismo y la democracia, a los que Rorty ha defendido con tanto empeño a lo largo de su vida, así como su consistente apuesta por la *conversación* y la *educación sentimental* son por sí mismos algunos de los caminos más efectivos para lograr

cambios en las sociedades, y por ello merecen ser rescatados en el crítico contexto al que nos enfrentamos. Este rescate puede necesitar de cierta ayuda teórica, proveniente por ejemplo del *post-humanismo* propuesto por Stables y Scott o del *pragmatismo ambiental* de Light y Katz, entre otras muchas opciones, pero no debería excluirse de antemano, como parece pretender Bowers.

REFERENCIAS

- ÁGUILA, Rafael del. Introducción. In: RORTY, Richard. **Pragmatismo y Política**. Barcelona: Paidós, 1998.
- BOWERS, C.A. Assessing Richard Rorty's Ironist Individual Within the Context of the Ecological Crisis. In: **The Trumpeter. Journal of Ecosophy**. Vol. 19, No. 2 (pp. 6-22). Canadá: Athabasca University, 2003.
- DAVIDSON, Donald. Qué significan las metáforas. In: _____. **De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje**. Barcelona: Gedisa, 1990.
- ESTEBAN CLOQUELL, José Miguel. Cómo ser un buen pragmatista. Conversación con Richard Rorty. In: **Debats**. No. 61 (pp. 100-106). España: Institució Alfons el Magnànim, 1997.
- _____. **Variaciones del pragmatismo en la filosofía contemporánea**. Cuernavaca, México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2006.
- FERRY, Luc. La ecología profunda. In: **Vuelta**. No. 192 (pp. 31-43). México, 1992.
- FILGUEIRAS NODAR, José María. **La reconstrucción historiográfica de la epistemología en Richard Rorty**. Tesis doctoral. Cuernavaca, México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2007a.
- _____. Representación y representacionalismo en Richard Rorty. Ponencia presentada en el XIV Congreso Internacional de Filosofía de la Asociación Filosófica de México "Identidad y Diferencia". Mazatlán, México, 7 de noviembre, 2007b.
- HUGHES, Johnsson Donald. **An environmental history of the world: humankind's changing role in the community of life**. Londres y Nueva York: Routledge, 2001.
- JACORZYNSKI, Witold R. **Entre los sueños de la razón. Filosofía y antropología de las relaciones entre hombre y ambiente**. México: CIESAS-Porrúa, 2004.
- KEMPTON, Willet; Boster, James S. y Hartley, Jennifer A. **Environmental Values in American Culture**. Cambridge, Mass: MIT Press, 1995.
- KUHN, Thomas S. **La estructura de las revoluciones científicas**. México: FCE, 2004.
- LIGHT, Andrew. Restauración ecológica y la cultura de la naturaleza: una perspectiva pragmática. In: KWIATKOWSKA, Teresa e ISSA, Jorge (comps.). **Los caminos de la ética ambiental, vol. II**. México: Plaza y Valdés, 2003.
- LIGHT, Andrew y KATZ, Eric. Introduction. Environmental pragmatism and environmental ethics as contested terrain. In: LIGHT, Andrew y KATZ, Eric (eds.). **Environmental pragmatism**. Londres y Nueva York: Routledge, 1996.
- MCDERMID, Douglas. Does epistemology rests on a mistake? Understanding Rorty on scepticism. In: **Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía**. Vol. 32, No. 96 (pp. 3-42). México: Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- MINTEER, Ben A. y MANNING, Robert E. Pragmatismo en ética ambiental:

democracia, pluralismo y administración de la naturaleza. In: KWIATOWSKA, Teresa e ISSA, Jorge (comps.). **Los caminos de la ética ambiental, vol. II**. México: Plaza y Valdés, 2003.

MOYA, Carlos. Introducción a la filosofía de Davidson: mente, mundo y acción. In: DAVIDSON, Donald. **Mente, mundo y acción**. Barcelona: Paidós, 1992.

NAESS, Arne. The shallow and the deep, long-range ecology movement: a summary. In: **Inquiry**. An Interdisciplinary Journal of Philosophy. No. 16 (pp. 95-100). Reino Unido: Routledge, 1973.

_____. The Basics of Deep Ecology. In: **The Trumpeter. Journal of Ecosophy**. Vol. 21, No. 1 (pp. 61-71). Canadá: Athabasca University, 2005.

QUINE, Willard v. O. Dos dogmas del empirismo. In: VALDÉS VILLANUEVA, Luis M. (comp.): **La búsqueda del significado**. Madrid: Tecnos, 1995.

RORTY, Richard. Heidegger, Wittgenstein y la reificación del lenguaje. In: _____. **Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2**. Barcelona: Paidós, 1993.

_____. Pragmatismo, relativismo e irracionalismo. In: _____. **Consecuencias del pragmatismo**. Madrid: Tecnos, 1996a.

_____. **Contingencia, ironía y solidaridad**. Barcelona: Paidós, 1996b.

_____. La indagación intelectual como recontextualización: una explicación antidualista de la interpretación. In: _____. **Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1**. Barcelona: Paidós, 1996c.

_____. Fisicalismo no reductivo. In: _____. **Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1**. Barcelona: Paidós, 1996d.

_____. Ruidos poco conocidos: Hesse y Davidson sobre la metáfora. In: _____. **Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1**. Barcelona: Paidós, 1996e.

_____. La verdad sin correspondencia. In: _____. **¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo**. Buenos Aires: FCE, 1997.

_____. Trotsky y las orquídeas silvestres. In: _____. **Pragmatismo y Política**. Barcelona: Paidós, 1998a.

_____. Movimientos y Campañas. In: _____. **Pragmatismo y Política**. Barcelona: Paidós, 1998b.

_____. La justicia como lealtad ampliada. In: _____. **Pragmatismo y Política**. Barcelona: Paidós, 1998c.

_____. Davidson, between Wittgenstein and Tarski. In: **Crítica. Revista hispanoamericana de filosofía**. Vol. 30, No. 88 (pp. 49-72). México: Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1998d.

_____. Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo. In: _____. **Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3**. Barcelona: Paidós, 2000a.

_____. Feminismo y pragmatismo. In: _____. **Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3**. Barcelona: Paidós, 2000b.

_____. Pragmatismo y religión. In: _____. **El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética**. Barcelona: Ariel, 2000c.

_____. Ética sin obligaciones universales. In: _____. **El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética**. Barcelona: Ariel, 2000d.

_____. **La filosofía y el espejo de la naturaleza**. Madrid: Cátedra, 2001.

SELLARS, Wilfrid. Empiricism and the Philosophy of Mind. In: FEIGL, Herbert y SCRIVEN, Michael (eds.). **Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Volume I: The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis**. Minnesota: University of Minnesota Press, 1956.

STABLES, Andrew y SCOTT, William. Post-Humanist Liberal Pragmatism?

Environmental Education out of Modernity. In: **Journal of Philosophy of Education**. Vol. 35. No. 2 (pp. 269-279). Reino Unido: Wiley-Blackwell, 2001.

STANCZYK, Zbigniew. There is a crisis coming. In: MENDIETA, Eduardo (ed.): **Take care of freedom and truth will take care of itself**. Stanford: Stanford University Press, 2006.

SZAHAJ, Andrzej. Biography and Philosophy. In: MENDIETA, Eduardo (ed.): **Take care of freedom and truth will take care of itself**. Stanford: Stanford University Press, 2006.

Wittgenstein, Ludwig. **Investigaciones filosóficas**. Madrid: Altaya, 1999.

_____. **Tractatus logico-philosophicus**. Madrid: Alianza, 2001.

AGRADECIMIENTOS

Agradecemos a Ileana Conde Rubio, la jefa de la biblioteca del campus de la Universidad del Mar en Huatulco, su gran ayuda a la hora de localizar bibliografía escurridiza.