

JESÚS OJEDA

SINGULARIDADES Y CONTRADICCIONES EN LA SOLIDARIDAD LIBERAL DE RICHARD RORTY¹

Resumen: Richard Rorty ha puesto en el debate tanto público como académico una nueva y polémica propuesta de solidaridad liberal encaminada a la disminución de la crueldad en el ámbito social e institucional y a la inclusión en el «círculo de nosotros» de personas en condición de «marginalidad» social o cultural. Solidaridad que se caracteriza, además, por ser la dimensión pública que un liberal debe mostrar con independencia de su ámbito privado signado por la ironía –la autocreación–. En este artículo se presentará la propuesta de Rorty desde la perspectiva de su facticidad y el espesor argumentativo.

Palabras clave: solidaridad, ironía, crueldad.

SINGULARITIES AND CONTRADICTIONS IN LIBERAL SOLIDARITY OF RICHARD RORTY

Abstract: Richard Rorty has put in the public and academic debates a new and controversial proposal aimed to both liberal solidarity decreasing cruelty in the social and institutional environment as the inclusion in the “circle of we” of people living in social or cultural ‘marginality’. Solidarity is further characterized as a public liberal dimension to show regardless of the private sphere marked irony by self-creation. Rorty’s proposal will be presented in this article from the perspective of its facticity and argumentative thickness.

Keywords: solidarity, irony, cruelty.

¹ Este artículo tiene su fuente principal en el capítulo III de la tesis de grado con la que opté al título de *Magister Scientiarum* en Filosofía.

Preámbulo

El sentimiento solidario es explicado por Richard Rorty en su polémica teoría de la separación entre la vida privada y la pública. Asigna a la primera, el compromiso que tiene cada individuo de inventar la narración de su propia vida y, a la segunda, la solidaridad propiamente dicha. Este filósofo niega la posibilidad de que entre las dos formas de vida se pueda tender un puente² o que haya trasvase de una esfera a otra. Incluso sostiene que no existe ningún tipo de responsabilidad de unirlos.³ Aún así, reconoce que no todo el mundo es de su opinión⁴ y que, a través de la historia del pensamiento occidental, se ha hecho el esfuerzo de vincularlas. Veamos lo que afirma con respecto a esto último:

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.”⁵

No obstante, este afán teórico e histórico de unir las dos prácticas de realización humana cambia decisivamente, según Rorty, con la filosofía moderna y contemporánea que se orientan más al énfasis que a la fusión. Así, de una parte están los que como Marx, Mill, Dewey, Habermas y Rawls, buscan un orden político-social menos cruel y más solidario. Lo importante es la acción social.⁶ En la otra tendencia se encuentran aquellos que reclaman un punto de vista privado, contingente, creativo e historicista. Ellos son, entre otros, Kierkegaard, Nietzsche, Baudelaire, Proust, Heidegger y Nabokov.⁷ La pregunta pertinente que viene al caso

² Cf. Rorty, R., *Cuidar la libertad*, Madrid, Editorial Trotta, 2005, p. 159. Rorty intentará amortiguar esta posición dicotómica con los conceptos de *frivolidad* y *decisionismo*.

³ *Ibidem*. En este punto específico Rorty se separa de John Dewey, ya que éste ha insistido en la necesidad de unir las aspiraciones privadas con las públicas, la moral y política, la libertad y la ley. (Cf. Dewey, J., *La reconstrucción de la filosofía*, Buenos Aires, Editorial Aguilar, 1970, pp. 271-272).

⁴ Cf. Rorty, *Cuidar la libertad*, cit., p. 158.

⁵ Rorty, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1995, p. 15.

⁶ *Ibid.*, p. 16.

⁷ *Ibidem*.

es ¿cuál de estas dos opiniones es la más válida? Rorty nos responderá, desde una perspectiva pragmática,⁸ que “no intentemos elegir entre ellos, sino más bien, darles la misma importancia y utilizarlos para diferentes propósitos.”⁹ De esta manera, al considerar ambas exigencias: Trotsky y las orquídeas silvestres, la justicia y la autocreación, la virtud pública y la virtud privada, la solidaridad y el interés personal, entonces aparece en toda su magnitud la figura del «ironista liberal».

1. *La dimensión privada del ironista*

El sustantivo rortiano de ironista¹⁰ contiene una original ramificación semántica que, en sentido lato, incluye la perfección moral, autocreación, narratividad y sublimidad.¹¹ Denota, en este sentido, la exclusividad de la vida privada.

El ironista es una persona individualista, historicista¹² y nominalista.¹³ Por ser artífice de su propia existencia vive libre de toda envoltura

⁸ El concepto rortiano de pragmatismo es complejo. En este caso concreto, la opinión de Andrea Greppi sintetiza el sentido que le queremos dar al vocablo cuando señala que el pragmatismo “es una perspectiva de análisis ético y político que antepone la resolución de problemas a su elaboración teórica” (Greppi, A., *Concepciones de la democracia en el pensamiento político contemporáneo*, Madrid, Editorial Trotta, 2006, p. 149.)

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Rorty no tiene una visión de la ironía como desprecio, simulación o sarcasmo sino que la relaciona con un significado diferente. La *irony* es “la aceptación de que todo creador de sí mismo es también una criatura de su tiempo y del azar”. (Cf. Rorty, R., *Filosofía y futuro*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2002, p. 164).

¹¹ El filósofo norteamericano es enfático al señalar que “el lugar adecuado para la sublimidad es la conciencia privada de los individuos” (Rorty, R., *El pragmatismo, una versión. Antiantoritarismo en epistemología y ética*, Barcelona, Editorial Ariel, 2000, pp. 12-13). Esto se debe a que lo sublime es trascendencia, lo inefable, lo moralmente ambiguo, tensión, situación extrema, lo que significa que ni unifica ni integra. Todos estos aspectos responden a la exigencia de un ironista pero no de un liberal que busca, por el contrario, el compromiso, la finitud, la integración armoniosa de aquellas entidades que son conocidas, en fin, persigue lo bello.

¹² Rorty, *Contingencia, ironía y...*, cit., p. 17. El uso rortiano del concepto historicismo se circunscribe a dos ideas esenciales. La primera es que nada de lo humano está más allá del tiempo y del azar, todo está impregnado de finitud. La segunda está referida al futuro: es el deseo de todo liberal de ver una sociedad humana más justa, más libre y en la que se abomine la crueldad y se promueva la solidaridad.

¹³ El enfoque nominalista se centra en “la tesis de que todas las entidades son de orden nominal y todas las necesidades son de *dicto*. A lo que esta tesis apunta es a que ninguna descripción de un objeto acierta en mayor medida que otras con la

metafísica y al margen de toda exclusividad racionalista por lo que carece de referencias estables. Se reconoce como un ser contingente¹⁴ impulsado por creencias y emociones. Es consciente de que no existen ni esencia ni verdades definitivas; así despliega todas sus potencialidades como un ser en proyecto¹⁵ y da más crédito a la fuerza transformadora de la imaginación¹⁶ que a la de la razón. Está persuadido de que ningún léxico, incluyendo el suyo, es concluyente o descontextualizado,¹⁷ lo que lo capacita para poner en duda sus convicciones y accede, a través de la persuasión, a reconocer que otras creencias¹⁸ o valores pueden ser más útiles que las suyas. Su vida transcurre sin provocar dolor en los otros.

El ironista asume su libertad¹⁹ como autonomía; no se somete a ningún tipo de criterio normativo que no emane de su voluntad y de su progreso personal. Esto significa que transforma la vida en un proceso

naturaleza más propia del objeto en cuestión” (Habermas, J., Rorty, R. y Vattimo, G. y otros, “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”. *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Madrid, Editorial Síntesis, 2003, p. 45).

¹⁴ La contingencia se revela en el hombre, en el lenguaje y la cultura. Estos tres aspectos no tienen la posibilidad de ser fundamentados porque están signados por la total eventualidad existencial y contextual. El hombre es un ser que tiene que sortear la vida con libertad e imaginación. El lenguaje y la cultura se ciñen al tiempo y la utilidad.

¹⁵ En este aspecto Rorty es deudor de la teoría sartreana del hombre como proyecto y de la freudiana que concibe al ser humano conformado por tres instancias: ello (*Es*), yo (*Ich*) y superyó (*Überich*) –lo consciente y lo inconsciente.

¹⁶ La concepción rortiana de la imaginación tiene su fuente en la filosofía de George Santayana. Este punto lo desarrollaremos cuando nos reframos a las formas en que la solidaridad se amplía y fortifica.

¹⁷ Habermas fustiga la postura contextualista de Rorty porque considera que “carece de sensibilidad para la fuerza fáctica de lo contrafáctico, que se hace valer en las presuposiciones idealizadoras” (Habermas, J., *Discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Editorial Aguilar, 1989, p. 249). Esto significa, que no es posible argumentar con criterio de validez sobre los asuntos esenciales cuando todas las opiniones tienen el mismo nivel de importancia o están circunscritas a intereses parciales.

¹⁸ Dentro de la línea de Donald Davison, Rorty privilegia hablar más de creencia que de conocimiento, más de la interacción con el entorno que de la representación y más de hábitos de actuar que de la verdad.

¹⁹ Tiene razón Agnes Heller cuando indica que la libertad en Rorty “sólo se refiere a la libertad de las ilusiones, de las esperanzas, un tipo de libertad estoica que exige coraje” (Heller, A., *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1999, p. 30). Esto quiere decir que por ser una libertad –*in interiore homini*– tiene un sentido profundamente creativo: el hombre se genera a sí mismo desde su condición de pura contingencia.

poético, envuelta en el profundo estigma de la eventualidad. Es como el poeta brioso que sacia su abismal contingencia existencial con nuevas metáforas²⁰ para redescibirse.²¹ Por eso, no se podría considerar un ironista, si mantiene un estilo de vida entumecido o si está a merced de otros relatos y seducido por exigencias sociales uniformadoras.

La ductilidad existencial se sustenta en la idea-base de que “siempre habrá un espacio para la creación de sí mismo”²² y una de las formas más fructíferas para encaminar esta dimensión privada es recurriendo a obras literarias como la de Marcel Proust y Thomas Mann. Lecturas que proporcionan recursos léxicos e inspiración imaginativa que el ironista puede utilizar para remontar sus marcas ciegas: “las contingencias individuales que producen fantasías individuales”²³ que determinan su “yo” y su historicidad y que, según Rorty, ya habían sido señaladas por Freud y Nietzsche.

2. *La solidaridad, esfera pública-liberal del ironista*

El ironista rortiano es también un liberal²⁴ burgués postmoderno que compagina su desconfianza por los grandes metarrelatos²⁵ y su

²⁰ Las metáforas, en opinión de Rorty, juegan un papel de suma importancia en la vida privada porque el ironista, partiendo de su léxico cotidiano rutinario, puede “cambiar el propio lenguaje y la propia vida” (Rorty, R., *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1993, p. 30). Esto es posible dado que una *metáfora*, cuando se consolida por el uso, produce un cambio de perspectiva de lo que se había considerado imposible o absurdo.

²¹ La cita que sigue es esclarecedora: nos “redescibimos a nosotros mismos, redescibimos nuestra situación, nuestro pasado, en esos términos, y comparamos los resultados con redescipciones alternativas que utilizan los léxicos de figuras alternativas. Nosotros, los ironistas, tenemos la esperanza de hacernos, mediante esa redescipción continua, el mejor yo que podamos” (Rorty, *Contingencia, ironía y...*, cit., p. 98).

²² *Ibid.*, p. 164.

²³ Rorty, *Contingencia, ironía y...*, cit., p. 159.

²⁴ Rorty toma el concepto de Judith N. Shklar. Un liberal es una persona que considera que lo más abominable son los actos de crueldad y de humillación (Cf. Shklar, J.N., *Vicios ordinarios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 377).

²⁵ Los metarrelatos son, en palabras de Lyotard, aquellos que han marcado la modernidad: emancipación progresiva de la razón y de la libertad, emancipación progresiva o catastrófica del trabajo..., enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia capitalista [y en el caso del cristianismo] salvación de las creaturas por medio de la conversión de las almas vía el relato crítico del amor mártir. La filosofía de Hegel totaliza todos estos relatos” (Lyotard,

creencia en el valor y eficacia de las instituciones del Atlántico Norte. Participa en lo público como el ámbito de lo bello,²⁶ de la tolerancia,²⁷ de la conversación edificante,²⁸ de la utopía,²⁹ en fin, de la *solidaridad*. Por tal motivo, se interesa por promover activamente el progreso moral³⁰ y la justicia³¹ que se resumen en evitar que se cometan actos crueles por parte de individuos e instituciones y en un “incremento de la sensibilidad, un aumento de la capacidad para responder a las necesidades de una variedad más y más extensa de personas y de cosas.”³²

-
- J-F, *La posmodernidad (Explicada a los niños)*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2005, p. 29.
- ²⁶ Lo bello está caracterizado por el sentido de unidad vital: armonizar cosas finitas de forma manejable y reconciliable (Cf. Rorty, *El pragmatismo, una...*, cit., p. 7). Donde se aprecia más claramente lo bello es en la unidad de la vida en sociedad que “aunque relativa y contingente, está garantizada por el sentimiento moral de simpatía, por la generalización de la búsqueda de felicidad individual, por un sentimiento universalmente compartido de indignación y de reacción ante la violencia autoritaria, la crueldad, o las limitaciones de la libertad de comportamiento y de expresión y, en definitiva, por la participación en los ideales democráticos” (Sini, C., *El pragmatismo*, Madrid, Ediciones Akal, 1999, p. 52).
- ²⁷ La tolerancia es la aceptación de la pluralidad de ideas, creencias, lenguajes y el reconocimiento de la diversidad cultural. Rorty lo sintetiza diciendo que la “tolerancia se refiere a personas que son diferentes de uno mismo” (Rorty, R. *Filosofía y futuro*, cit., p. 173).
- ²⁸ El término "edificante" que utiliza Rorty tiene un equivalente semántico al de *Bildung* de Gadamer. Ambos filósofos comparten la idea general de la importancia de la formación y autoconocimiento que los individuos deben lograr a través de un proceso lento y consciente de apropiación cultural y de relaciones dialógicas no cercadas por la búsqueda de la verdad sino más bien orientadas al interés común (Cf. Rorty, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Ediciones Cátedra, pp. 330-342).
- ²⁹ Sin duda alguna, Rorty aspira que en el futuro reine la utopía liberal “en la cual el ironismo, en el sentido pertinente del término, sea universal” (Rorty, *Contingencia, ironía y...*, cit., p. 18).
- ³⁰ Con mucho tino Axel Honneth ha observado que en la concepción que Rorty tiene del liberalismo “es central la idea de que el progreso moral de una sociedad no se realiza directamente, de manera que se establezcan mejoras normativas, sino de modo negativo, eliminándose paso por paso la injusticia social” (Honneth, A., *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 166).
- ³¹ La *justicia* es definida por Rorty como lealtad ampliada. Esta idea la toma de la moralidad tenue de Michael Walzer y la moralidad como confianza recíproca de Annette Baier (Cf. Rorty, *El pragmatismo, una...*, cit., pp. 225-247).
- ³² Rorty R., *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 91.

Ahora bien, esta solidaridad liberal es viable como acción política, si se la deslastra, según Rorty, de algunos pesos muertos que ha ido adquiriendo a través del tiempo. El primero y más importante del que se debe desprender es la idea, firmemente enraizada, de que el sentimiento solidario guarda relación con una naturaleza intrínseca o una racionalidad universal tradicionalista como han sido planteadas por la teología cristiana, la moral deontológica kantiana y distintas concepciones metafísicas.³³ El filósofo norteamericano piensa que la idea de justificar la acción solidaria entre los hombres por su participación en una de estas interpretaciones universalistas y esencialistas representó una tentativa bien intencionada, pero que no ha funcionado puesto que no ha contribuido a “*limitar las crueldades que diversos grupos humanos se infligieron*”³⁴ e incluso las convicciones religiosas fundamentalistas han sido motivo, en muchos casos, de intolerancia, guerras fratricidas, tortura y exclusión. La solidaridad es, más bien, la capacidad para percatarse de que las diferencias étnicas, culturales son menos importantes, si se las comparan con las humillaciones y los sufrimientos que padecen muchos seres humanos.

La segunda cuestión que ha pesado es la idea de que el espíritu solidario y el pasado se deben vincular: *anamnestic solidarity*.³⁵ Por supuesto que esta suposición es rechazada por Rorty, quien arguye que la solidaridad es un “un término erróneo para describir nuestra relación con los muertos.”³⁶ Considera que “el uso correcto expresa nuestra

³³ Rorty, *Contingencia, ironía y...*, cit., p. 210.

³⁴ Rorty, *Filosofía y futuro*, cit., p. 167. El subrayado es nuestro. El filósofo norteamericano sostiene que se “puede reforzar la solidaridad entre los hombres con convicciones religiosas, tal como ocurrió en la época del movimiento a favor de los derechos de los ciudadanos en Estados Unidos, pero también se la puede debilitar de este modo, tal como pasó en Sudáfrica en la época anterior a la de Mandela. Las convicciones religiosas, igual que las doctrinas filosóficas son herramientas que pueden emplearse para la inclusión o la exclusión” (*Ibid.*, p. 168).

³⁵ En este punto Rorty se aleja de las consideraciones habermasianas. De acuerdo con este último se “precisa una forma simbólica de la representación para aquellas cosas por las que se ha luchado, para las que fue necesario un esfuerzo colectivo. Lo terrible en aquellos progresos materiales o, incluso político-jurídicos, en pueblos que no han realizado revolución alguna es este desvanecimiento sin huellas del camino histórico” (Habermas, J., *Ensayos políticos*, Barcelona, Ediciones Península, 1988, p. 40).

³⁶ Rorty, *Cuidar la libertad*, cit., p. 189.

relación con aquellos individuos coetáneos de quienes pensamos que son como “nosotros.”³⁷ En todo caso, una referencia a acontecimientos remotos de sufrimientos se debe hacer desde la perspectiva liberal ironista, una que exprese la firme convicción de que los hechos de lesa humanidad tienen que ser evitados a toda costa.

Por último, está la idea de que el tema de la solidaridad debe convertirse en un problema teórico.³⁸ Este criterio ha traído como consecuencia, en opinión de Rorty, que la exhortación solidaria haya perdido su poder de persuasión dando lugar al escepticismo y la pasividad. Por eso de lo que se trata es de concebir la *solidarity* como un buscar, en las vicisitudes cotidianas, nuevas formas de vida más acorde con el sentido de bienestar y de los ideales de la democracia liberal.

Frente a estas tres injustificadas interpretaciones, Rorty va a proponer un tipo de solidaridad que se caracteriza por integrar una teoría de la *contingency* y de la *irony* –que vimos más arriba– con una dimensión pragmática: evitar el sufrimiento innecesario. El pragmático rortiano es un tipo de persona al que solamente se le podría hacer el cuestionamiento de que se toma *demasiado* a pecho su marcado etnocentrismo.³⁹ Y que actúa, por tal razón, en el *hic et nunc* con parámetros de lealtad y nos invita a que “dividamos la especie humana en las personas ante las que debemos justificar nuestras creencias y las demás. El primer grupo –nuestro *ethnos*– abarca a aquellos que comparten lo suficiente nuestras creencias como para hacer posible una conversación provechosa.”⁴⁰ En esta cita se hace referencia a unos valores, unas creencias, una historia y unos legados tradicionales que son compartidos –en un sentido conversacional socrático– por un “nosotros” circunscrito en un ámbito cultural específico. E incluso se puede hablar de miembros de un ejército, de un sindicato o de ciudadanos de un país. En cualquier tipo de identidad grupal, lo importante es el nivel de esfuerzo común logrado a través de la persuasión y la simetría en el diálogo.

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ Rorty, *Contingencia, ironía y...*, cit., p. 214.

³⁹ Rorty, R., *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1996, p. 51.

⁴⁰ *Ibidem.*

El pragmático rortiano expande su simpatía⁴¹ hacia “los demás” haciéndolos partícipes de un “nosotros” ampliado basado en principios morales de la mutua compasión,⁴² que como utopía liberal se logra a través de la aceptación de la diferencia.⁴³ Este “nosotros” supone incluir a más y más personas, sobre todo a las señaladas, como marginales:⁴⁴ las que son humilladas por instituciones y personas; las que son blanco de crueldades. Pero ¿cómo se logra esta conciencia de expansión de “nosotros”? Rorty señala tres caminos que tienen en común impulsar el deseo de ponerse en lugar del otro. El primero es hacer uso de la *imagination*. A través de ella, el ironista liberal puede ponerse en el lugar de los que son víctimas de injusticia, de los que están signados por la indefensión y sentir indignación frente a estos actos, promoviendo así acciones e instituciones que lo impidan. Además, la imaginación como vanguardia cultural y fuente de los más sublimes ideales morales⁴⁵ hace posible concebir formas comunitarias diferentes y realizables; permite, en momento de paz, estar “en constante funcionamiento para que el futuro del hombre sea más rico que su pasado”⁴⁶ y, sobre todo, hace progresar a la moral, porque todo progreso de la sociedad no se da de forma directa “como un proceso de acercamiento a la Verdad, el Bien o lo correcto, sino más bien como un incremento del poder imaginativo.”⁴⁷

⁴¹ Rorty expresa esta idea con claridad: “mi posición no es incompatible con la exhortación a que extendamos nuestro sentido de 'nosotros' a personas a las que anteriormente hemos considerado como 'ellos'” (Rorty, *Contingencia, ironía y...*, cit., p. 210).

⁴² La compasión recíproca es, en el pensamiento rortiano, una “base suficiente para la asociación política [moral y social]” (Rorty, *Contingencia, ironía y...*, cit., p. 202).

⁴³ La intersubjetividad debe establecerse en clave persuasiva en vez de epistemológica. Ambas visiones se oponen. Mientras la primera la impulsa la libertad, el placer de compartir; la segunda se orienta a la verdad, a los discursos, a los saberes jerarquizados, seguros y mensurables. Mantener una conversación es un objetivo fundamental de la filosofía y signo inequívoco de sabiduría porque lleva a “considerar a los seres humanos como generadores de nuevas descripciones más que como seres de quienes se espera que sean capaces de describir con exactitud” (Rorty, *La filosofía y...*, cit., p. 341).

⁴⁴ Rorty, *Cuidar la libertad*, cit., p. 47.

⁴⁵ Cf. Rorty, R., *Una ética para laicos*, Buenos Aires, Katz Editores, 2009, p. 15.

⁴⁶ Rorty, *El pragmatismo, una...*, cit., p. 222.

⁴⁷ *Ibidem*.

Dadas todas estas potencialidades de la imaginación, Rorty ha insistido que la cultura ético-política cotidiana de las sociedades democráticas postfilosóficas⁴⁸ debe estar penetrada por este poder creativo para lograr cambios relevantes humanos e institucionales que garanticen la cooperación y relaciones intersubjetivas libres. El segundo camino es desarrollar una sensibilidad particular para *detectar*, en la vida diaria, las pequeñas humillaciones, los “pequeños detalles de las vidas marginales.”⁴⁹ Con esto Rorty nos quiere prevenir de que no es con grandes teorías “acerca de lo que tienen en común todos los seres humanos,”⁵⁰ como se deben enfrentar los problemas sociales, sino es yendo a los casos particulares, a los matices de la vida cotidiana, para poner en evidencia aquellos tratos injustos que se han hecho normales –vicios ordinarios– porque son imperceptibles en la vorágine de la cotidianidad. Se trata de llevar la solidaridad a sus dimensiones más específicas. Finalmente, se tiene la vía de la *reflection* que hace que la solidaridad se actualice e incremente “nuestra sensibilidad a los detalles particulares del dolor y de la humillación de seres humanos distintos, desconocidos para nosotros.”⁵¹

Tenemos, entonces, que la reflexión funciona como un puente entre una realidad conocida y experimentada por el individuo y otra realidad que le es desconocida y ajena. Ésta última es asimilada por la primera a través de un proceso de repliegue y de asimilación progresiva de lo exterior hacia lo interior. En palabras de Rorty sería explicado así: este “proceso de llegar a concebir a los demás seres humanos como “uno de nosotros”, y no como “ellos”, depende de una *descripción* detallada de cómo son las personas que desconocemos y de una *redescripción* de cómo somos nosotros.”⁵² Con esta doble función de describir y redescribir se da un constante trabajo de reactualización de

⁴⁸ Una sociedad democrática postfilosófica se caracteriza por dos objetivos esenciales: “máxima libertad en la esfera moral e intervención asistencial del estado en la sociedad” (Arenas, L., Muñoz, J. y Perona, A., *El retorno del pragmatismo*, Madrid, Editorial Trotta, 2001, p. 350).

⁴⁹ Rorty, *Cuidar la libertad*, cit., p. 47.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Rorty, *Contingencia, ironía y...*, cit., p. 18.

⁵² *Ibidem*. Las palabras clave son las que hemos destacado.

lo interior con respecto a lo exterior, de lo extraño con respecto a lo conocido.

El recurso reflexivo ayuda también a relacionar preferencias a través de un proceso de abstracción en el que se unifica subjetivamente la diversidad. Un individuo puede descubrir que la valoración que personas de diferentes contextos puede coincidir con la de él. Así, por ejemplo, puede hacer suyas formas de vida y compartir las luchas que otros emprenden por reivindicaciones sociales, económicas y políticas, aún cuando no participe directamente en ellas. Claro está que para Rorty, cuanto más alejado se esté culturalmente, más generales serán las preferencias.⁵³

Para Rorty, el mejor “método” que puede canalizar las tres vías mencionadas son las obras literarias, porque satisfacen las dos necesidades⁵⁴ primordiales del ser humano que hemos expuesto: el progreso moral y la solidaridad. Ésta última abrevia a la imaginación y la esperanza, por ende, de novelistas, poetas, etnógrafos, creadores de ciencia ficción que a disquisiciones de filósofos, politólogos, epistemólogos o metafísicos.⁵⁵ Al respecto, el filósofo norteamericano dice lo siguiente:

[creo] que entre ellos [los teóricos] son muchos los que tratan de dar argumentos teóricos a favor de una mayor solidaridad humana, pero no pienso que hayan conseguido nada. No es que yo tenga un poderoso argumento *a priori* contra la teoría; simplemente observo el historial de los novelistas y el de los teóricos.⁵⁶

Dicho de otro modo, la experiencia histórica ha demostrado que los informes periodísticos, las historietas, la etnografía, el drama

⁵³ Me he apoyado para desarrollar este punto en García Serrano, M., “Abstracciones ilustradas. A propósito del pragmatismo de Richard Rorty”, *Isegoría*, 8 (1993), pp. 176-178.

⁵⁴ Es importante señalar que Rorty está consciente de que la literatura no se circunscribe a estas dos funciones (Cf. Rorty, *Filosofía y futuro*, cit., p. 159). Dentro de tal diversidad se podrían mencionar tres: (1) ofrecer una visión del mundo – filosófica–, (2) divertir o entretener y, por último, (3) posibilitar la comunicación de los sentimientos.

⁵⁵ Rorty tiene una visión negativa con respecto a la utilidad que tienen las teorías filosóficas en el desarrollo de la solidaridad como virtud pública, aunque reconoce que, en el plano personal, “la filosofía es útil cuando se trata de resumir en principios morales los resultados de la propia comprensión moral” (*Ibid.*, p. 158).

⁵⁶ Rorty, *Cuidar la libertad*, cit., p. 47.

documental y, de manera muy especial, la novela⁵⁷ han contribuido, en su carácter educativo y crítico, con mayor eficiencia al desarrollo moral⁵⁸ de las sociedades. Los novelistas como H.B. Stowe, U. Sinclair, S. Lewis, J. Farrell, Zola, entre otros, han favorecido con sus obras sociales la ampliación de la imaginación moral de los individuos mediante un énfasis en los problemas socioeconómicos y políticos. Poetas en la línea de S. Taylor Coleridge, W. Wordsworth, W. Blake y W. Whitman han brindado visiones de mundos diferentes y a las “mentes grandes y originales la posibilidad de comunicar sus sentimientos individuales de alegría.”⁵⁹ Abren así los horizontes de la comprensión humana e intensifican las experiencias de optimismo. Por último, están los escritores de ciencia ficción: J. Campbell, I. Asimov, A. Clarke y otros que, con sus creaciones futuristas en las que se presentan nuevos escenarios humanos, han fortalecido el sentido profundo de esperanza con el cual los hombres se pueden recuperar de cualquier situación indeseable:

de la misma manera que Europa se recuperó de la Segunda Guerra gracias a las esperanzas que los vencedores compartían con los vencidos. Esta esperanza es inseparable de la creencia de que los seres humanos pueden cooperar como para determinar su propio futuro, en lugar de seguir siendo los juguetes del destino o las víctimas del plan divino.⁶⁰

Más allá de los aportes señalados, estos tres grupos de héroes,⁶¹ como también los designa Rorty, enriquecieron el lenguaje mediante

⁵⁷ Este género, el cine y la televisión han sustituido, nos dirá Rorty, “al sermón y al tratado como principales vehículos del cambio y del progreso moral” (Rorty, *Contingencia, ironía y...*, cit., p. 18).

⁵⁸ El carácter formativo de las obras de literatura también ha sido sostenido por la filósofa norteamericana Martha C. Nussbaum. De acuerdo con esta autora, el desarrollo emocional y de la sensibilidad moral a través del uso de la imaginación y la fantasía, que posibilita la lectura de tragedias y de ciertas novelas, es imprescindible para la justicia social y la deliberación pública” (Cf. Nussbaum, M.C., *Justicia poética. La imaginación literaria y la vida pública*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1977, p. 18).

⁵⁹ Cf. Rorty, *Filosofía y futuro*, cit., p. 159.

⁶⁰ Rorty, “La odisea del siglo que viene”, Clarín. 07/03/1999.

⁶¹ Son héroes, según Rorty, todos aquellos “que han renovado y modificado nuestro lenguaje y pensamiento” (Rorty, *Filosofía y futuro*, cit., p. 165) y han contribuido en el progreso moral y espiritual de todos los seres humanos. Aparte de los mencio-

el uso de nuevas metáforas que, con el tiempo, se volvieron moneda común por el uso cotidiano; pero, por su tendencia a lo sublime,⁶² rompieron, igualmente, con lo familiar y rutinario para dar a los hombres algo nuevo y maravilloso.

Para que todas estas formas de ampliación de la conciencia solidaria que he venido exponiendo sean factibles es necesario, según Rorty, ensanchar y profundizar la democracia soñada por J. Dewey⁶³ que fue puesta en práctica por los Estados Unidos. Uno se pregunta ¿por qué este modelo político y no otro? Es importante aclarar lo siguiente: la respuesta que nos da Rorty tiene que ser enmarcada en su firme convicción de que Norteamérica debe ejercer su “misión” de conductora y de paradigma del mundo actual, dado que puede justificar la superioridad de sus instituciones jurídicas y políticas. Esta posición, desde mi punto de vista es a todas luces insostenible, porque el mundo se ha hecho extremadamente complejo, se han abierto muchos caminos de conducción política y, además, porque las veces que se ha llevado adelante esa misión, se ha pasado por encima, como ha denunciado Habermas, del derecho internacional y se ha marginado a las Naciones Unidas.⁶⁴

Hago esta aclaratoria porque nos permite entender mejor la exaltación rortiana del sistema y la insistencia en la promoción de la democracia liberal. Ésta se caracteriza por ser secular y síntesis de las grandes conquistas de la especie; por anteponer los asuntos puramente humanos a la preocupación teórica; por incentivar acciones pragmáticas destinadas a persuadir en vez de imponer; por

nados hasta ahora, también lo son, por ejemplo, Hegel, Schiller, Václav Havel y Martín Luther King.

⁶² Lo sublime en el caso de la literatura hace referencia a su tendencia a “llegar a extremos donde nunca han llegado las palabras” (*Ibid.*, p. 161).

⁶³ La democracia por la que aboga Rorty se inspira en la soñada por Dewey y que no es otra que “una comunidad en la que todo el mundo piensa que es la solidaridad humana, más que el conocimiento de algo no-humano, lo que realmente importa” (Rorty, R., *Pragmatismo y política*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1997, p. 47). Esta escisión entre la política y el conocimiento representa un riesgo para Norbert Bilbeny porque convierte el consenso “en simple negociación de intereses” (Bilbeny, N., *El protocolo socrático del liberalismo político*, Madrid, Editorial Tecnos, 1999, p. 87). Punto que comparto.

⁶⁴ Habermas, J., *El occidente escindido*, Madrid, Editorial Trotta, 2006, p. 6.

sustentarse en la solidaridad en lugar de la verdad, por enfatizar el lenguaje contingente en vez de uno de validez universal.

Dentro de los objetivos de este liberalismo postmetafísico se encuentran: “hacer lo más fácil posible que la gente alcance sus fines privados enormemente diferentes sin dañarse unos a otros”⁶⁵ y cultivar la esperanza de que en un futuro los individuos tendrán más dinero, más tiempo libre para el disfrute personal, más igualdad social, más sensibilidad empática, mejor capacidad imaginativa; en síntesis, tendrán la posibilidad de ser más decentes porque sus condiciones de vida mejorarán significativamente.⁶⁶

3. *Escollos de la solidaridad rortiana*

Con todo lo dicho hasta aquí acerca de esta novedosa concepción rortiana de la solidaridad, pienso que tengo suficientes elementos para entrar ahora a sus puntos oscuros o cuestionables.

Como se pudo apreciar en todo el artículo, el planteamiento de Rorty es claro y radical. Enarbola un tipo de solidaridad etnocéntrica. Es conveniente alertar sobre los posibles peligros de esta posición. En primer lugar, el excesivo celo por el particular tono cultural con su énfasis en el patriotismo⁶⁷ puede llevar a un cerrado y agresivo nacionalismo que traería como consecuencia el racismo, la xenofobia, la exclusión, la insensibilidad social, el prejuicio y una lamentable confusión entre “los procesos políticos [y los] criterios de homogeneidad lingüística, étnica o religiosa.”⁶⁸ El deslizamiento de un ámbito hacia otro impide distinguir lo que se refiere a la vida en común como fruto de la deliberación y el consenso de aquella es emanación de la lealtad. Por su parte, Habermas

⁶⁵ Rorty, *Ensayos sobre Heidegger...*, cit., p. 273.

⁶⁶ Rorty, *Filosofía y futuro*, cit., p. 159.

⁶⁷ López de la Vieja, M.T., *Procedimientos razonables*, Santiago, Editorial Novo Século, [s/f], pp. 201-202.

⁶⁸ Martha Nussbaum hace una tajante crítica a la postura rortiana al respecto. Expresa que el “patriotismo de Richard Rorty puede ser un modelo para unir a todos los norteamericanos; pero el patriotismo está *muy cerca del chauvinismo*, y no me parece ver en las argumentaciones de Rorty ninguna sugerencia para exorcizar este peligro” (Nussbaum, M., Rorty, R., Rusconi, G. y Viroli, M., *Cosmopolitas o patriotas*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 42). El resaltado es nuestro. La autora sostiene, además, que los que auspician los nacionalismos no contribuyen, suficientemente, a la expansión del cosmopolitismo.

es del criterio de que, en la esfera política, este contextualismo radical, al no trascender los límites de una solidaridad del “nosotros”, es incapaz, entre otras cosas, de hacer posible una sociedad pluralista y universal que precisa un tipo de convivencia humana que se sustente en una moral postconvencional.⁶⁹ Igualmente Adela Cortina ha hecho un especial hincapié en señalar que la virtud solidaria “está reñida inevitablemente con el individualismo cerrado, con la independencia total, y con las “morales de establo”, es decir, con las endogamias, los nepotismos y los comunitarismos excluyentes.”⁷⁰

Discrepo, parcialmente, de ambos autores porque pienso que Rorty no aboga por un liberalismo excluyente, no niega que se deba incluir a todos los sujetos, solamente insiste en que dicha inclusión no debe hacerse desde una democracia con pretensión universalista sino desde una democracia ironista liberal, con “alcance universal,”⁷¹ una que se sustente en la necesidad de que prospere la vida de todos los seres humanos, que simplemente haga “lo más fácil posible que la gente alcance sus fines privados enormemente diferentes sin dañarse unos a otros,”⁷² que reivindique las lealtades, la cooperación⁷³ y promueva la sensibilidad hacia esa especie de dolor que los hombres no comparten con los animales: la humillación.

El segundo punto que considero objeto de crítica es la idea de que se debe evitar por medios individuales e institucionales la crueldad, por ser el vicio más abominable que un ser humano o ente estatal puede cometer. A pesar de su innegable intención humanitaria no agota ni mucho menos define el sentido profundo del actuar solidario. Las desigualdades sociales, la exclusión por motivos raciales, las indignantes diferencias económicas, los problemas ecológicos son realidades que no se pueden abordar con “buenas intenciones”, con pequeños

⁶⁹ Habermas, J., *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1991, pp. 110-111.

⁷⁰ Cortina, A., *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 244.

⁷¹ Chantal Mouffe ha resaltado la importancia de este concepto de «alcance universal» utilizado por Rorty (Cf. Mouffe, Ch., *En torno a lo político*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 95).

⁷² Rorty, *Ensayos sobre Heidegger...*, cit., p. 273.

⁷³ La cooperación tanto para Rorty como para Dewey es un ideal fundamental de la democracia (Cf. Dewey, J., *Libertad y cultura*, México, UTEHA, 1965, p. 21).

aportes sociales privados, con medidas institucionales puntuales, en fin, apelando a la sensibilidad pública frente al sufrimiento,⁷⁴ sino que deben afrontarse con una consistente actitud crítica frente a las injusticias, desde un compromiso ético, político y económico en el ámbito mundial que revierta la dinámica actual de relaciones internacionales de desequilibrio, en definitiva, con un espíritu solidario radical.

El tercer aspecto cuestionable y quizás el talón de Aquiles del pensamiento rortiano es la distinción tajante entre la vida privada y la pública, entre la creación de sí mismo y la virtud social de la solidaridad. María Pía Lara es de la opinión de que esta impermeabilidad entre las dos esferas tiene el inconveniente de que “aparecen como empresas independientes, sin retroalimentación, perdiendo, con ello, la posibilidad de estructurar ambas condiciones de la identidad moral como un proyecto viable.”⁷⁵

Comparto esta aseveración de la autora debido a que se hace sumamente difícil vislumbrar un posible puente desde un individuo —el ironista— que desde una posición egocéntrica creativa, desde un solipsismo moral, absorto en su propia narración, navegando en su propia contingencia, con una mente monológica, sin dudas agustinianas y sin asidero en una moral social hacia los problemas y sufrimientos de los otros.

Claro, Rorty nos responderá que existe el eslabón darwiniano que hace posible el salto de un ámbito a otro, siempre y cuando haya voluntad⁷⁶ de hacerlo y se asume, como hace el ironista liberal,

⁷⁴ El propio Rorty parece estar consciente de que el sufrimiento ha sido menos persuasivo que las luchas por la libertad y la igualdad para darle base a la solidaridad. Las dos guerras mundiales y Auschwitz han sido experiencias profundamente dolorosas que los hombres no han sabido traducir en justicia y paz social (Cf. Arteta, A., *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1996, p. 263).

⁷⁵ Lara, M.P., *La democracia como proyecto de identidad ética*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1992, p. 164.

⁷⁶ Está en lo cierto Thomas McCarthy cuando asevera que la solución propuesta por Rorty al problema de la unión de la vida privada y la pública se da “simplemente por decisionismo” (McCarthy, T., *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Madrid, Editorial Tecnos, 1992, p. 45). Debo decir que esta solución rortiana es parcialmente cierta. No sólo se accede a la solidaridad — ámbito público— por pura decisión sino que ella requiere, además, de argumentos válidos y propuestas económico-políticas viables.

la frivolidad⁷⁷ como un deber moral. El individuo no tiene por qué profundizar sus relaciones con los demás, no tiene por qué imponer sus “convicciones” religiosas y morales a toda costa, simplemente debe mantenerse en la superficie de los problemas: no tomar las cosas en serio. Esta actitud existencial tiene sus ventajas sociales porque ayuda a los individuos a ser más pragmáticos, con espíritu de tolerancia, más liberales y más conversadores.⁷⁸

Estos argumentos rortianos no terminan de convencerme debido a que son una solución fallida, por eso me sumo a la opinión de Adela Cortina de que la frivolidad:

es estéril en lo que respecta a proyectos valiosos, y es, por el contrario, un abono inmejorable para que en cualquier ideología fuerte, cualquier personaje autoritario, pueda arrastrar a los que carecen de raíces. Construir sin cimientos sigue siendo una mala opción.⁷⁹

Pensamos que la *frivolity* no representa una buena opción frente a las intolerancias como da a entender Rorty, porque de ser así se estaría confundiendo pluralismo con dejadez moral –anomia– o con “todo vale” a la manera de Paul K. Feyerabend. El pluralismo⁸⁰ se basa en la aceptación de la diversidad y el ejercicio de la tolerancia, pero esto no significa que se deban socavar los principios éticos, políticos, legales, comunes y necesarios, para asegurar la convivencia humana y garantizar la paz.

En cuarto lugar tenemos la objeción de Putnam al rechazo rortiano de la objetividad. Para este autor, de tomarse en serio la visión de Rorty:

entonces, la noción de “nuestra cultura” no puede ser nada más que la fantasía particular de Rorty, y si no hay nada semejante a una justificación objetiva –ni siquiera de las afirmaciones sobre lo que otras personas creen– entonces el discurso rortiano sobre la “solidaridad” con las concepciones de “nuestra cultura” es mera

⁷⁷ Con el concepto de frivolidad, Rorty lleva hasta las últimas consecuencias el proceso de laicización e individualización ilustrada: el individuo y sus convicciones religiosas o morales por un lado y el interés por lo público –la política, por el otro.

⁷⁸ Cf. Rorty, *Objetividad, relativismo y...*, cit., p. 263.

⁷⁹ Cortina, A., *Los ciudadanos como protagonistas*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999, p. 71.

⁸⁰ En torno al pluralismo y su diferencia con el multiculturalismo es esclarecedor el texto de Giovanni Sartori intitolado *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*.

retórica.⁸¹

Somos de la opinión de que esta objeción de Putnam es pertinente por cuanto el problema de la teoría relativista rortiana es que transforma toda realidad en subjetividad, lo fáctico y objetivo en solidaridad, lo que hace difícil establecer marcos referenciales desde los cuales se puedan resolver los conflictos intersubjetivos y culturales desde un diálogo razonable sin la coerción y sin la manipulación. La objetividad como la verdad son, como acertadamente dice McCarthy, “presuposiciones pragmáticas de la interacción comunicativa en la vida cotidiana y en los contextos científicos.”⁸² Atributos que Rorty no considera relevantes en una democracia liberal.

Un último dardo en la diana rortiana de la solidaridad es el referido al carácter formativo de las obras literarias y narraciones imaginarias científicas. Tomás Abraham, en un tono cínico, dice que “Rorty supone que *La cabaña del Tío Tom* ayudó a transformar Alabama, que el *Diario de Ana Frank* hizo llorar a un neonazi y que *El ladrón de bicicletas* disminuyó las penas a los delitos menores.”⁸³ Esta interpretación es sesgada por cuanto el filósofo pragmata norteamericano establece un presupuesto imprescindible desde el cual debe entenderse su teoría: el ironista liberal. Esta figura representa a todos aquellos individuos que están dispuestos a contribuir en el progreso moral, porque sienten indignación frente a los actos crueles y humillantes; porque están persuadidos de que no existe inconmensurabilidad entre los discursos de culturas diferentes; porque promueven los derechos humanos y la vida placentera y segura. Frente a los nazis, a los sanguinarios, a los violadores de los derechos humanos, debe funcionar, no la “educación sentimental”, sino la justicia, la contundencia de la ley a través de instituciones sólidas.

⁸¹ Putnam, H., *El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2004, p. 167.

⁸² McCarthy, *Ideales e ilusiones...*, cit., p. 43.

⁸³ Abraham, T, Badiou, A. y Rorty, R., *Batallas Éticas*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión SAIC, 1995, p. 20.

Conclusión

Rorty ha tenido una impronta importante en el mundo académico actual. Contribuyó, en primer término, a colocar el tema de la solidaridad en el ámbito de la discusión filosófica, lo que significó ir a contrapelo del pensamiento que circulaba con cierta superficialidad ético-política: el religioso compasivo y el metafísico. También, lo popularizó promoviendo la reflexión en todos los estratos sociales, esto es, haciendo tomar conciencia de las acciones humanas que más afectan la sociedad actual: las humillaciones y las crueldades. En segundo lugar, “removiendo” el sentido colectivo de esperanza y utopía. Nos dice que los cambios sociales son posibles cuando se los enfoca desde una perspectiva pragmática —no esencialista— y nos persuade de que la creación de un nuevo mundo, uno “con más variedad y libertad”⁸⁴ es factible, si se ejercitan con responsabilidad, la imaginación y la empatía.

De igual manera pienso que influyó, radicalmente, en el debate entre el contextualismo y el universalismo de la praxis solidaria, lo avivó, lo encaminó por direcciones inexploradas. Optó por realizar un profundo cuestionamiento a todo fundamentalismo, a toda concepción absoluta y trascendente. Insistió en que la solidaridad, como virtud pública, es la evidencia palpable de experiencias plurales, de proyectos colectivos centrados en la idea de una vida mejor. Su “sello” se evidencia en la enorme cantidad de artículos y libros que, desde diferentes ángulos teóricos, han salido para apoyar u objetar su novedoso y controvertido enfoque. Se podría decir que su nombre se ha convertido en un punto de referencia obligatorio a la hora de fijar alguna posición sobre el tema en cuestión. De ahí que Habermas, Gadamer, Taylor, Walzer, Nussbaum, Berstein, Vattimo, entre otros, lo han considerado un interlocutor válido e imprescindible.

Instituto de filosofía
Universidad Central de Venezuela
ojedajesusdario@yahoo.es

⁸⁴ Rorty *¿Esperanza o conocimiento?...*, cit., p. 42.

