



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS.
COLEGIO DE FILOSOFÍA.

"COMENTARIO CRÍTICO A CONTINGENCIA IRONÍA Y
SOLIDARIDAD DE RICHARD RORTY".

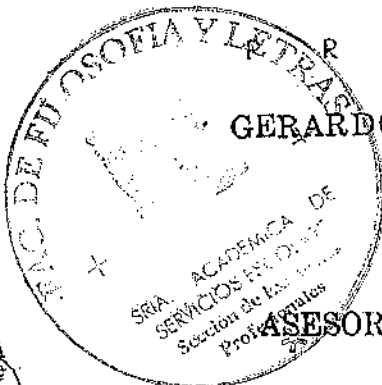
T E S I S

QUE PRESENTA PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

R E S E N T A :

GERARDO COVARRUBIAS VALDERRAMA

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



ASESOR DR. GUSTAVO GONZALEZ DE LA VILLA



COORDINACION DE
FILOSOFIA

MÉXICO, D. F. CIUDAD UNIVERSITARIA

2005.

m. 343366





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

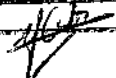
Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Gerardo Cavarrubias
Valdeavanz

FECHA: 21 Abril del 2005

FIRMA: 

Gracias Mamá por tu cariño y apoyo incondicionales. Tus lecciones de superación, honestidad y lealtad son el mejor legado que pude recibir.

Gracias Eduardo, por ser y estar conmigo.

Gracias Teresa por diez años de esfuerzos, de logros y de compromisos. Por nuestra familia.

A la Universidad Nacional Autónoma de México por brindarme la oportunidad de formarme profesionalmente y por ser el espacio de encuentro con mi esposa, mis maestr@s y mis más entrañables amigos.

A mi hermana por su compañía y todas las lecciones que me da.

A mis tíos Antonio Valderrama y Guadalupe Valderrama por estar en todo momento con nosotros.

A mi suegro, por el apoyo incondicional con mi familia. A mi suegra, por su infinita paciencia con mi familia.

A la familia Fondevila Agoff, por el privilegio de su amistad.

A Cristina Roa por su extraordinaria calidad humana.

A mis amigos Gustavo, Aldo, Rodolfo, Alejandra, Argelia, Felipe, Héctor, Pedro, Lili, Marcela, Mónica, Oscar, Marina, Daniel gracias por su amistad y ejemplo.

**COMENTARIO CRÍTICO AL CONCEPTO DE SOLIDARIDAD EN
CONTINGENCIA, IRONÍA Y SOLIDARIDAD DE RICHARD RORTY**

TESIS QUE PRESENTA

GERARDO COVARRUBIAS VALDERRAMA

PARA OBTENER EL GRADO DE LICENCIADO EN FILOSOFIA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ASESOR DR. GUSTAVO FONDEVILA

ÍNDICE

Introducción.....	2
Metodología.....	8
I. Ironía, Contingencia y solidaridad.....	10
1. Solidaridad y moral comunitaria.....	38
A) La solidaridad en Habermas.....	39
B) La solidaridad en Rorty.....	43
C) La respuesta de Gadamer.....	47
D) Conclusión.....	52
II. Liberalismo político y universalismo.....	55
A) El nuevo encanto de la solidaridad humana.....	57
B) El encanto con el sí-mismo.....	59
C) Solidaridad mediante la ficción.....	60
D) El problema de la interpretación.....	61
E) Las instituciones liberales en peligro.....	63
F) La universalidad de la libertad.....	67
III. Las paradojas de la contingencia.....	70
A) La contingencia.....	71
B) La paradoja ironista.....	76
C) El problema del relativismo y el etnocentrismo.....	84
D) La construcción de la solidaridad en la perspectiva de la contingencia.....	94
Conclusiones.....	109
Bibliografía.....	112

INTRODUCCIÓN

En la actualidad es un lugar común hablar del proceso de erosión social que ha generado la modernidad capitalista con su individualismo extremo. Esta “fragmentación” del tejido social tiene consecuencias indeseables para las democracias modernas como la pérdida de identidades colectivas, la caída de los lazos solidarios en las comunidades, la ausencia de legitimidad de los sistemas políticos representativos, entre otras.

El proceso de modernización en las democracias capitalistas coloca en desventaja a las tradicionales maneras de entender la solidaridad. Ciertamente, el capitalismo moderno supuso consecuencias liberadoras frente al viejo régimen medieval como el respeto a la autonomía de la persona, sin embargo, hoy enfrenta retos mayúsculos como la falta de cohesión social en nuestras sociedades.

El concepto de solidaridad se remonta en occidente al derecho romano con su “*obligatio in solidum*” que expresaba una forma de responsabilidad social respecto a las deudas de otros que se asumían de manera solidaria. *In solidum*, equivale a totalidad, el todo. En ese sentido es utilizado por Cicerón en el *Digesto*, donde discute sobre relaciones solidarias y la vinculación de los individuos al todo social desde un enfoque jurídico.

A finales del siglo XVIII, el perfil jurídico del concepto se enriquece con una perspectiva moral y política que definen a la solidaridad como una obligación moral de reciprocidad

entre los individuos y la comunidad. De mano de la Revolución Francesa y a principios del siglo XIX, la solidaridad toma un tinte predominantemente político entendiéndose como fraternidad. Durkheim y Comte con el desarrollo de la sociología la caracterizan como un cemento social cuya función primordial es la unidad y cohesión de la población. Según Durkheim, la solidaridad social es la auténtica fuerza integradora que mantiene unida una sociedad. La solidaridad se nutre por dos vías: la solidaridad mecánica, producto de una forma colectiva de solidaridad organizada por medio de relaciones jurídicas y la solidaridad orgánica que permea todo lo social y es resultado de la división del trabajo, ambas conviven todo el tiempo y conforman la solidaridad social. Otros autores como Bergson y Scheller vinculan el concepto con categorías como benevolencia, simpatía, lealtad o sentido común en su filosofía moral.

La solidaridad en relación con lo social es generalmente vinculada a los lazos derivados de una historia y un origen común, de una cultura y una forma de vida compartida, así como de ideales y objetivos comunes. En 1882, Ernst Renan define a la nación como una comunidad solidaria¹, “La idea tiene que ver con una renovación constante del lazo social que pasa por la renovación permanente del plebiscito que constituye políticamente a esa comunidad”. Bergson, sostiene “que la nación se funda en distintos tipos de solidaridad cuya fuente es la naturaleza y los instintos humanos”.²

¹ Renan, Ernst. *¿Qué es una nación?* Madrid: Instituto de Estudios Políticos. 1957.

² Bergson, Henry. *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Madrid: Técnos. 1996.

Ambas afirmaciones encuentran su antecedente en la tradición aristotélica de la “filia”, que distingue a la amistad como el desecho de una vida en común,

“Efectivamente puede afirmarse que la doctrina aristotélica de la filia, anticipa alguna de las características de lo que entendemos en general por solidaridad: una cierta igualdad mutua, junto a la comunidad de empresas y quehaceres que supone un sujeto plural, un nosotros”.³

En la tradición de la filosofía social alemana, Ferdinand Tönnies establece una distinción teórica que facilitará el análisis sobre la integración social y los lazos solidarios que se manifiestan a propósito de ésta. La comunidad (Gemeinschaft) refiere un grupo reducido de personas donde los lazos solidarios son estrechos por las relaciones tan cercanas y fraternales de sus miembros puesto que el vínculo entre ellos los mantiene esencialmente unidos. La sociedad (Gesellschaft) se refiere a grandes bloques de individuos cuyo vínculo se da la mayor parte del tiempo por medio de relaciones jurídicas que mantienen a los individuos aislados entre sí. Según Tönnies, la pérdida de solidaridad o el surgimiento de nuevas manifestaciones, se debe a que la integración social en la sociedad predomina sobre la integración como comunidades. En su diagnóstico de época (Zeitdiagnose) sostiene que mientras la integración en comunidades es un proceso natural, la integración en sociedades es algo artificial y extraño a los individuos.⁴

³ De Lucas, Javier. *El concepto de solidaridad*. México: Fontamara, 1998, p. 14

⁴ Fondevila, Gustavo. *Política de derechos, política del bien común*. en *Dianoia* 50 Vol. XLVII, 2003.

Con este antecedente, podemos entender a la solidaridad como la dependencia recíproca entre un conjunto de individuos. El tratamiento que ha merecido el concepto le otorga un contenido normativo que opera por detrás de su uso habitual en filosofía moral, en la ciencia política y en la sociología integrando tres características relevantes:

Como comunidad, cuando hace referencia a que la dependencia recíproca de un grupo de hombres no es un hecho objetivo sino que debe ser asumido de ese modo por los miembros de ese grupo. Los miembros deben identificarse con el grupo y sentirse emocionalmente unidos entre sí.

Como ayuda, esa identificación y unión emocional depende en gran medida de la espera de ayuda mutua en casos de necesidad y de la disposición que los miembros de ese grupo puedan brindar. Puede tener un sentido de contribución a la comunidad sin ser necesariamente pensado como altruismo.

Como legitimidad, la ayuda mutua y la contribución a los intereses comunes que se acuerdan generan legitimidad e identificación en la comunidad.

La solidaridad en Rorty

En *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, Rorty ofrece una síntesis de su trayectoria intelectual y propone a la solidaridad como el compromiso más importante con nuestros semejantes. Este compromiso implica la facultad de reconocernos en el dolor y humillación de otros seres humanos. Rorty establece una distinción entre lo público y lo privado, irreconciliable y afirma que los léxicos de estos ámbitos son incommensurables por lo que no tiene sentido el intento de unirlos. Intentar ligar un intento de perfección privada con sentido de comunidad es una tarea destinada al fracaso, según Rorty, pues lo que subyace en

este intento es la idea de una naturaleza humana en común. Para Rorty, excluir la exigencia de una teoría que unifique lo público con lo privado sería un buen comienzo para tratar igualmente válidos aunque inconmensurables proyectos de perfección particular y de solidaridad humana. Rorty propone al ironista liberal como la figura capacitada en nuestra sociedades para tal tarea, toma su definición de liberal de Judith Shklar, quien dice que los liberales son personas que piensan que los actos de crueldad son lo peor que se puede hacer; mientras que el término ironista designa a personas lo bastante historicistas y nominalistas para haber abandonado la idea de que esas creencias y esos deseos fundamentales remiten a algo más allá del tiempo y de azar. “Los ironistas liberales son personas que entre esos deseos imposibles de fundamentar incluyen sus propias esperanzas de que el sufrimiento ha de disminuir, que la humillación de seres humanos por obra de otros seres humanos ha de cesar.”⁵

En el capítulo I se describe como Rorty trabaja a la solidaridad primordialmente como comunidad asumiendo que el reconocimiento social es la condición indispensable en la extensión de la solidaridad a otras comunidades, sin embargo, es imposible fundar ese reconocimiento en algo común a todos los seres humanos. Rorty, enfatiza que una cultura liberal ironista favorece los procesos de sensibilización ante el dolor y sufrimientos de otras personas sin comprometernos con fundamentos metafísicos o teológicos. Posteriormente se contrapone a esta perspectiva la visión de Habermas y Gadamer con el propósito de enriquecer la discusión y nuestra postura al respecto. En el capítulo II se analiza como la propuesta rortiana pone en entredicho las instituciones liberales y su pretensión universal sin ofrecer acciones en concreto que hagan viable su postura, según nuestro punto de vista.

⁵ Rorty, Richard. *Contingencia, Ironía y Solidaridad*. Barcelona, Paidós 1991. pp. 17.

Por último el capítulo III, plantea la posibilidad de construir una cultura solidaria desde un enfoque de la contingencia y sus consecuencias como el relativismo y el etnocentrismo.

METODOLOGÍA

El trabajo se basa en el análisis crítico del texto *Contingencia, ironía y solidaridad* de Richard Rorty. Se critican los puntos centrales de dicho texto y se intenta presentar un posible modelo alternativo. El esquema teórico a desarrollar es el siguiente:

- Problema a: Solidaridad y moral comunitaria. ¿Cómo ser solidarios con aquellas personas que nos tratan injustamente?
- Hipótesis a: No se puede sostener la posición de Rorty para determinar la extensión y la forma del consenso requerido que sostenga un punto de vista moral sobre este asunto.

- Problema b: Liberalismo político y universalismo. Toda institución moral es contingente.
- Hipótesis b: La aplicación de esta idea a la concepción de la libertad como mensaje universal, desmorona los fundamentos del liberalismo.

- Problema c: Las paradojas de la contingencia. No debe privilegiarse ninguna concepción del lenguaje.
- Hipótesis c: La adopción de esta postura contingente nos obliga a aceptar el relativismo.

Este estudio pretende ser una contribución a la discusión actual sobre la solidaridad. Se comienza con una abarcadora discusión respecto del *status quaestionis* en la materia que consiste en una exposición de las ideas fundamentales de la obra de Richard Rorty y en un

análisis específico de los conceptos fundamentales de *Contingencia, ironía y solidaridad*. A continuación se realiza una crítica sistemática de la misma.

El análisis y la investigación van a ser realizadas de acuerdo al método de la reconstrucción racional. Este método es un procedimiento lógico sistemático basado en la precisión conceptual, la presentación de la estructura lógica del texto analizado y en la formulación consistente de los conceptos teóricos. El resultado es la construcción de un modelo teórico o de un esquema de hipótesis de contenido científico que en una segunda etapa puedan ser probadas en forma empírica o demostradas argumentativamente. Este método se basa en una premisa implícita: el texto a ser reconstruido es considerado correcto mientras no se pueda probar lo contrario⁶.

El método de la reconstrucción racional se basa en los siguientes principios:

- *El principio de la similaridad.* La reconstrucción debe realizarse en marco de una comprensión general de la obra del autor. Por este motivo, debe considerarse el contexto histórico, personal o cultural de creación del texto.
- *El principio de la precisión.* La reconstrucción debe reformular el texto en cuestión, de tal modo que puedan ser analizados los conceptos analíticos o empíricos usados por el autor. A menudo, los conceptos técnicos deben ser “traducidos” a otra terminología para ser analizados cabalmente o dar otra luz a dichos conceptos.
- *El principio de la consistencia.* La reconstrucción del texto debe ser consistente. Esto significa que se debe proporcionar un modelo consistente del texto.

⁶ Druwe, Ulrich: *Politische Theorie*. Neuried, 1995, pp. 57 - 60.

I. Ironía, contingencia y solidaridad.

En términos generales, se debe reconocer que la obra de Richard Rorty ocupa un lugar importante en el panorama filosófico norteamericano e internacional. De algún modo, su texto *Contingency, irony, and solidarity*⁷ tiene particular importancia porque pone en cuestión las viejas tradiciones filosóficas anglosajonas criticando sus bases epistemológicas y sus raíces metafísicas⁸.

En ese proceso, se convirtió en el portavoz norteamericano para una revolución en la filosofía moderna basada en el rechazo de toda búsqueda de fundamentos. Esta empresa intenta dejar atrás las preocupaciones tradicionales de la filosofía, y busca concentrar su atención en una concepción de la filosofía como participante privilegiada de una continua conversación cultural, quizás terapéutica más que edificante⁹. Recientemente, habiendo puesto su atención profesional fuera de la filosofía propiamente dicha para retomar su rol de profesor de humanidades (en *Contingency, irony, and solidarity*), Rorty dirigió su mensaje a una nueva audiencia, es decir, al mundo más allá de la mirada de los académicos especialistas de los departamentos de filosofía. El resultado es un texto provocativo, entretenido, informativo y a menudo irritante que ocupó inmediatamente un lugar central en los debates más significativos de los últimos años, no solamente en la filosofía sino en cuestiones culturales centrales.

⁷ Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

⁸ Appiah, K. Anthony. "Metaphys Ed." *Village Voice*. September 19, 1989: 55.

⁹ Belioiti, Raymond A. "Radical Politics and Nonfoundational Morality." *International Philosophical Quarterly* 29.1 (March 1989): 50-51.

En *Contingency, irony, and solidarity*, Rorty parece tener tres objetivos:

1. Ofrecer un resumen de su posición filosófica. En realidad, se trata de una parte de su libro que no ofrece sorpresas particulares para aquellos que están familiarizados con sus escritos más tempranos;
2. Explorar algunas de las implicaciones sociales y políticas de su posición;
3. Demostrar en la práctica cómo cualquier persona puede encontrar persuasivas sus recomendaciones morales y quizás como auténticas razones para la acción.

Después de haber dedicado muchos años y un gran número de publicaciones a lograr la aceptación de su posición filosófica por parte de los ojos profesionales de la academia (más notablemente en *Philosophy and the Mirror of Nature*¹⁰), en este texto, Rorty está menos preocupado por ofrecer argumentos detallados (o siguiendo su perspectiva hermenéutica, se podría decir, menos comprometido con una narrativa escrupulosa) –que por registrar los puntos más valiosos de una vieja superficie (aunque el uso abundante de notas al pie de página le permite al lector acercarse fácilmente a la literatura más reciente sobre el tema). La metáfora topográfica es apropiada porque el estilo de Rorty recuerda mucho al estilo articulado y confidente de un guía de turismo, conduciendo magistralmente a su audiencia a través de las ruinas, controlando nuestra perspectiva sobre lo que hay para ver, y tirando sin miedo de un pedestal a una figura conocida y celebrada. Y al mismo tiempo, como el propio Rorty admite, se la pasa patinando sobre una delgada capa de hielo. Y aunque el

¹⁰ *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

libro nos deja con más preguntas que respuestas, precisamente éste parece ser su logro más valioso.

La posición de Rorty sobre nuestra situación presente descansa sobre la conocida convención neo-wittgensteniana de que no tenemos un acceso permanente a la verdad sino que todo lo que podemos contar es el vocabulario que nosotros mismos creamos y re-creamos a diario.

La verdad no puede estar ahí afuera –no puede existir de la mente humana– porque las sentencias mismas tampoco pueden existir de esta manera, es decir, estar ahí afuera sin nosotros. El mundo está allí afuera pero las descripciones de ese mundo no. Y solamente las descripciones del mundo pueden ser verdaderas o falsas. Pero el mundo no puede serlo por sí mismo, sin la ayuda de las actividades descriptivas y valorativas de los seres humanos¹¹.

En consecuencia, nosotros no descubrimos la “Verdad”, sino que hacemos verdades con nuestros lenguajes. Y desde este punto de vista, ningún lenguaje debe ser privilegiado sobre otro porque todos los lenguajes son contingentes en sus orígenes y no medios para la expresión o representación de “cómo son las cosas realmente”. Nuestro “progreso intelectual y moral (se transforma) en una historia del uso creciente de metáforas más que de la creciente comprensión de cómo las cosas realmente son”¹². No podemos resolver los problemas epistemológicos de la mente simplemente transfiriendo nuestra atención al

¹¹ Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit., pág. 5.

¹² Rorty, Richard; *Contingency, irony, and solidarity*; op. cit., p. 9, “intellectual and moral progress [becomes] a history of increasingly useful metaphors rather than of increasing understanding of how things really are”.

conciencia prelingüística a la cual debe adecuarse un lenguaje"¹⁸. Pero esto es lo máximo que está dispuesto a conceder a aquellos que desean explorar más pacientemente el largo y ancho camino entre la total aceptación y el rechazo absoluto de lo "dado", que es en definitiva la dicotomía central de la posición rortiana. De manera similar. Rorty no tiene demasiadas nuevas respuestas para aquellos que quieren darle un lenguaje privilegiado al lenguaje de las ciencias, cuando en la visión de Rorty, (deudora de la concepción anti-fundamentos de Kuhn) simplemente es uno más de nuestros lenguajes. Su poder persuasivo no deriva del tipo de relación que tiene con la realidad sino de una utilidad históricamente contingente.

Dada la crucial importancia de esta visión del lenguaje en el esquema de Rorty y su tratamiento ocasional de las objeciones de sus detractores, se puede entender la reacción de aquellos para quienes este asunto es mucho más complejo de lo que Rorty está dispuesto a aceptar. Después de todo, si la verdad es meramente una cuestión de acuerdo efectivo, no hay motivo para que Bernard Williams observe irritadamente "¿Porqué la ciencia moderna, prácticamente desde su aparición ejerció siempre un efecto explicatorio tan decisivamente persuasivo?"¹⁹. Si esto es correcto, se debe aceptar el punto de vista de Quine sobre la verdad²⁰ que sostiene que "El mito de los objetos físicos es epistemológicamente superior a la mayoría porque ha probado ser más eficaz que otros mitos como un recurso para trabajar

¹⁸ Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit., pág. 21. "it is essential to my view that we have no prelinguistic consciousness to which language needs to be adequate".

¹⁹ Williams, Bernard. "Getting it right." *London Review of Books*, 23 November, 1989: 5.

²⁰ Quine, William Van Orman. "Two Dogmas of Empiricism." *From a Logical Point of View*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

una estructura manejable en el flujo de la experiencia”²¹. ¿Pero cuál es la razón de semejante poder?. La respuesta de Rorty es que el triunfo de la ciencia moderna sencillamente, como todos los eventos decisivos, “sucedió”.

Europa no decidió aceptar el idioma de los poetas románticos, o de los políticos socialistas, o de la mecánica galileana. Esta clase de pasaje no fue un acto de voluntad sino más bien una costumbre. Europa perdió gradualmente el hábito de usar ciertas palabras y gradualmente adquirió el hábito de usar otras...predicción y control... (se convirtieron) en la principal ambición de la teorización científica... (porque) después de cientos de años de confusiones, los europeos se encontraron a sí mismos hablando de un modo que daba por supuestas a esas tesis”²².

El poder explicatorio de la ciencia es algo que sencillamente sucedió de tal modo que hubo que aceptarlo. Por supuesto, aquellos que estén interesados en debatir más detalladamente las prioridades relativas del uso de la ciencia y de la verdad encontrarán insuficiente la argumentación rortiana. Y sobre el punto se debe acordar que el realismo no puede ser conjurado tan fácilmente como Rorty sugiere.

En la base de esta perspectiva del lenguaje, Rorty describe al intelectual moderno como un “ironista liberal”, es decir, como alguien que acepta la contingencia del lenguaje, la contingencia de sí mismo y la propia contingencia de la comunidad. Para el ironista

²¹ Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit., pág. 44. “The myth of physical objects is epistemologically superior to most in that it has proved more efficacious than other myths as a device for working a manageable structure into the flux of experience”.

²² Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit., pág. 6.

liberal, el sentido de la identidad individual aparece a través de la re-creación de sí mismo que es emancipadora respecto de la tiranía de los ancestros, a través de la creación de un "lenguaje final". Se trata de un proceso que comienza inevitablemente con lo que la tradición provee y que sirve para desarrollar las propias herramientas"²³. Sobre este asunto, cabe recordar la imagen fuerte del poeta que desarrolla Harold Bloom, como "una persona que usa palabras que nunca se habían usado anteriormente, y que es la más capacitada para apreciar su propia contingencia"²⁴. Rorty saluda calurosamente esta definición dado que él mismo concibe al ironista liberal como una persona horrorizada por la perspectiva de vivir sometida al sistema de alguien más y que de esta manera busca encontrarle sentido a la afirmación nietzscheana: "Yo lo quise así" ("Thus, I willed it"). Esta auto-creación es un asunto privado y toma lugar en el dominio de la privacidad herméticamente sellada a la mirada pública. En este punto, Rorty es repetitivamente enfático:

Los ironistas se deberían reconciliar con una esfera público-privada hecha entre sus vocabularios finales, con el hecho de que la resolución de dudas sobre el vocabulario final propio no tiene nada que ver con los intentos de salvar a otra gente del dolor y la humillación. . . . Deberíamos dejar de tratar de combinar la auto-creación con la política, especialmente si somos liberales. La

²³ Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit., pág. 29. "somehow makes tangible the blind impress all one's behaviors bear".

²⁴ Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit., pág. 28. "the person who uses words as they have never before been used, [and who] is best able to appreciate her own contingency".

parte del vocabulario final del ironista liberal que tiene que ver con la acción pública nunca va a ser subsumida en el resto de su vocabulario final²⁵.

Encontrar nuevas descripciones de la verdad de sí mismo puede tener resultados desiguales. Solo el azar puede determinar si el nuevo lenguaje privado indicará genio, perversidad, excentricidad, etc. Y esto inevitablemente impactará en la siguiente generación de modo tal que "sus comportamientos cargarán esa huella"²⁶ o sufrirá el rechazo y pasará al olvido inmediato.

Sin embargo, el compromiso de la auto-creación no es confinado a los modelos intelectuales. Gracias a Freud, ahora podemos entender que sin importar cuán torpe, falto de imaginación o meramente indecente pueda parecer una vida en la superficie, en el fondo, "cada vida humana . . . [es] un poema - o más exactamente, ninguna vida humana puede estar tan agobiada por el dolor como para ser incapaz de aprender un lenguaje o tan atareada como para no tener tiempo libre para generar una auto-descripción"²⁷. Ninguna autodefinition particular, ningún lenguaje que sea privado, fantástico o idiosincrático tiene

²⁵ Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit., pág. 120, "Ironists should reconcile themselves to a private-public split within their final vocabularies, to the fact that resolution of doubts about one's final vocabulary has nothing to do with attempts to save other people from pain and humiliation. . . . We should stop trying to combine self-creation and politics, especially if we are liberals. The part of a liberal ironist's final vocabulary which has to do with public action is never going to get subsumed under, or subsume, the rest of her final vocabulary".

²⁶ Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit., pág. 29, "Their behaviors will bear that impress".

²⁷ Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit., pág. 35, "every human life . . . [is] a poem--or, more exactly, every human life not so racked by pain as to be unable to learn a language nor so immersed in toil as to have no leisure in which to generate a self-description".

privilegios especiales. Una visión como la descrita algunas veces se acerca a un esencialismo que Rorty enfáticamente ha querido rechazar. Este autor insiste en que todos los métodos de auto-creación son igualmente expresivos de la naturaleza humana, todos son parte del deseo innato de los seres humanos de poetizar la vida y en última instancia representan la “victoria final de la poesía en su disputa con la filosofía - la victoria final de las metáforas de la auto-creación sobre las metáforas del descubrimiento”²⁸. Por este motivo, Rorty señala en sus escritos tempranos e insiste aquí de nuevo, que el rol propio de la filosofía en el mundo del ironista liberal es colaborar en la creación de auto-definiciones privadas. La filosofía no puede informarnos del estado de nuestro conocimiento de la realidad externa o de nuestras responsabilidades morales. Sin embargo, en algunos casos puede colaborar con nuestras fantasías terapéuticas: “dentro de nuestra creciente cultura ironista, la filosofía se ha vuelto más importante en la búsqueda de la perfección privada más que en alguna tarea social”²⁹. Esto es así porque “la relación entre el intelectual y las virtudes morales [es] . . . contingente”³⁰. Sin embargo, Rorty parece permitir un rol más público para la filosofía: “la filosofía es una de las técnicas para entretejer nuestro vocabulario de la deliberación moral a fin de acomodarlo a nuestras creencias, (por ejemplo,

²⁸ Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit., pág. 40, “final victory of poetry in its ancient quarrel with philosophy--the final victory of metaphors of self-creation over metaphors of discovery”.

²⁹ Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit., pág. 94, “within our increasingly ironist culture, philosophy has become more important for the pursuit of private perfection rather than for any social task”.

³⁰ Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit., pág. 111, “the relation between the intellectual and moral virtues [is] . . . contingent”.

que las mujeres y negros son más capaces de lo que los hombres blancos piensan, que la propiedad no es sagrada, que los asuntos sexuales son privados, etc.)³¹.

Si nos abocamos ahora a la sociedad, a un mundo que es pura contingencia y auto-creación, debemos preguntarnos ¿qué clase de esperanzas tiene un ironista liberal moderno para la sociedad? Rorty comienza apropiándose de la definición de liberal de Judith Shklar como aquella "gente que piensa que la crueldad es la peor cosa que se puede hacer"³². Los ironistas liberales son entonces aquellos que:

"...han abandonado la idea de que [sus] creencias centrales y sus deseos refieren a algo más allá del alcance del tiempo y de la oportunidad" y que "incluyen entre sus deseos infundamentados su propio deseo de que disminuya el sufrimiento y que pueda cesar la humillación de seres humanos por otros seres humanos"³³.

Y esto es esencialmente todo lo que se requiere de una teoría social: Rorty demanda que el "discurso político liberal haría bien en permanecer . . . sencillo y no teórico"³⁴.

³¹ Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit., pág. 196, "philosophy is one of the techniques for reweaving our vocabulary of moral deliberation in order to accommodate new beliefs, (e.g., that women and blacks are capable of more than white males had thought, that property is not sacred, that sexual matters are of merely private concern)".

³² Judith Shklar. *Ordinary Voices*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1984, pág. 78, "people who think that cruelty is the worst thing we do".

³³ Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit., pág. 121, "have abandoned the idea that [their] central beliefs and desires refer back to something beyond the reach of time and chance" y "who include among these ungroundable desires their own hope that suffering will be diminished, that the humiliation of human beings by other human beings may cease" (xv).

³⁴ Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit., pág. 121, "liberal political discourse would do well to remain . . . untheoretical and simpleminded".

Dada la necesidad del imperativo humano (la "impresión ciega") de auto-crearse, Rorty reclama una redescipción del liberalismo que pueda sustituir "la esperanza de que las posibilidades de realización de las fantasías idiosincráticas serán igualadas, por la esperanza de que todos reemplacen la 'pasión' o la fantasía por la 'razón'"³⁵. En la visión de Rorty, esta sustitución es apropiada porque Horkheimer y Adorno, entre otros, han expuesto el proyecto de la Ilustración sólo como "un vocabulario más, una descripción más, un modo de hablar más"³⁶. En consecuencia, dado que nos quedamos sin medios para justificar nuestras creencias sin caer en circularidades, sencillamente deberíamos dejar de tratar de defender el liberalismo apelando a criterios ahistóricos y "observar la justificación de las sociedades liberales simplemente como un asunto de comparación histórica con otros intentos de organizaciones sociales - aquellas del pasado y aquellas imaginadas por los utópicos"³⁷.

Al definir su posición moral de este modo, inevitablemente Rorty se enfrenta a Foucault y Habermas. A partir de este momento, Rorty intenta andar un camino propio entre estos dos autores. Uno de los elementos que surgen con mayor claridad de la discusión de Rorty sobre estos asuntos, es su inextinguible optimismo o en el peor de los casos, su ingenuidad y candidez al afirmar que las "sociedades liberales contemporáneas ya

³⁵ Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit., pág. 53, "the hope that chances for fulfilment of idiosyncratic fantasies will be equalized for the hope that everyone will replace 'passion' or fantasy with 'reason'".

³⁶ Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit., pág. 57, "one more vocabulary, one more description, one more way of speaking".

³⁷ Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit., pág. 53, "regard the justification of liberal society simply as a matter of historical comparison with other attempts at social organization--those of the past and those envisaged by utopians".

tienen las instituciones para su propio perfeccionamiento"³⁸. Por este motivo, para Rorty, Foucault se preocupa demasiado respecto de los coaccions que las sociedades liberales le imponen a sus miembros³⁹, y Habermas se preocupa demasiado por los efectos de la remoción de elementos metafísicos de la vida política, tiene "demasiado miedo de esa suerte de 'romántico' derrocamiento de instituciones establecidas ejemplificado por Hitler y Mao"⁴⁰. En todo caso, el deseo foucaultiano de escapar de los constreñimientos "no es el tipo de cosas que *podrían* estar comprendidas en las instituciones sociales"⁴¹. Para Rorty, este deseo pertenece a la esfera privada "para prevenir a uno de no deslizarse a actitudes políticas que lo lleven a pensar que existe alguna meta social más importante que evitar la crueldad"⁴². El problema de Habermas es que no es lo suficientemente ironista para apreciar que las implicaciones políticas no tienen porqué ser relevantes para una visión filosófica y que la política liberal de la libertad no "requiere de ningún consenso sobre lo que es universalmente humano"⁴³. Rorty considera que sus diferencias con Habermas son

³⁸ Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit., pág. 63, "contemporary liberal society already contains the institutions for its own improvement".

³⁹ Foucault, Michel. "Human Nature: Justice versus Power." *Reflexive Water*. Ed. Fons Elders. London: Souvenir Press. 1974.

⁴⁰ Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit., pág. 66, "afraid of the sort of 'romantic' overthrow of establish institutions exemplified by Hitler and Mao".

⁴¹ Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit., pág. 65, "not the sort of thing that *could* ever be embodied in social institutions".

⁴² *Ibid.*, pág. 65. "in order to prevent yourself from slipping into a political attitude which will lead you to think that there is some social goal more important than avoiding cruelty".

⁴³ Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit., pág. 84, "require some consensus about what is universally human".

“meramente filosóficas” y por lo demás, comparten las mismas metas sociales⁴⁴. Por supuesto, es posible observar implicaciones políticas significativas en esas “diferencias”.

Posiblemente, más que otra cosa, en *Contingency, irony, and solidarity*, la discusión con Foucault y Habermas sirve para poner en cuestión la adecuación de la visión social rortiana. El intento de tratar con la sospecha foucaultiana respecto de las instituciones liberales y con el miedo habermasiano al irracionalismo en la política llevan a preguntarnos por la extensión que Rorty quiere darle a su sentido de la contingencia y su fe optimista en nuestra habilidad para trabajar en las instituciones existentes aunque haya fuerte evidencia en lo contrario. Por ejemplo, ¿esto es suficiente para afirmar que nuestra esperanza para los nietos actuará como guía suficiente, proveerá, esto es, una cantidad significativa de pegamento social?⁴⁵ Rorty invoca la tradicional esperanza liberal por una sociedad en la cual:

“la prensa, el poder judicial, las elecciones, y las universidades son libres, la movilidad social es frecuente y rápida, la alfabetización es universal, la alta educación es común, y la paz y el bienestar han hecho posible el ocio necesario para prestar atención a mucha gente diferente y pensar lo que dicen”⁴⁶.

⁴⁴ Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit., pág. 67, “merely philosophical”.

⁴⁵ Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit., pág. 85. “One’s hopes for one’s grandchildren” will act as a sufficient guide, will provide, that is, a significant amount of social glue?”.

⁴⁶ Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit., pág. 84. “the press, the judiciary, the elections, and the universities are free, social mobility is frequent and rapid, literacy is universal, higher education is common, and peace and wealth have made possible the leisure necessary to listen to lots of different people and think about what they say”.

Además, Rorty insiste en que "hay medidas prácticas que pueden ser tomadas para alcanzar este objetivo práctico". Pero cabe señalar que hay una falta singular de sugerencias prácticas en el texto. A pesar de todas las protestas contra la maldad en el mundo, Rorty tampoco presta demasiada atención a aquellos temas con los que Foucault y Habermas están preocupados con una considerable justificación histórica. Además juntando a Foucault con Nietzsche y Derrida, colocándolo en el mundo de la auto-creación privada y juzgando su trabajo "mucho más inútil cuando se dirige a la política"⁴⁷, Rorty descuida el centro vital de todo el esfuerzo foucaultiano: su activismo político, que el propio Foucault describe como "el sujeto más crucial de nuestra existencia, lo que significa la sociedad en la que vivimos, las relaciones económicas dentro de la cual funciona, y el sistema de poder que define las formas regulares y los permisos regulares de nuestra conducta. Después de todo, la esencia de nuestra vida consiste en el funcionamiento político de la sociedad en la cual nos encontramos"⁴⁸.

Inevitablemente entonces, la pregunta respecto de la extensión del argumento rortiano puede convertirse en un alegato. Después de todo, si el poder irónico de la historia recorre todo el camino y va tan lejos que puede disolver el deseo habermaseano de una razón comunicativa intersubjetiva, entonces, ¿porqué debemos considerar a la auto-creación y el evitar la crueldad como los pilares de la cultura ironista liberal? ¿En qué

⁴⁷ Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit., pág. 83, "There are practical measures to be taken to accomplish this practical goal" (xiv) y "pretty much useless when it comes to politics".

⁴⁸ Foucault en Rorty, *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit., pág. 168, "the most crucial subject to our existence, that is to say the society in which we live, the economic relations within which it functions, and the system of power which defines the regular forms and regular permissions and prohibitions of our conduct. The essence of our life consists, after all, of the political functioning of the society in which we find ourselves".

medida, el argumento central de Rorty es esencialmente la consagración de la situación existente que entre otras cosas, provee de bastante tiempo libre a los profesores de filosofía? Rorty admite con facilidad que logra encontrar argumentos no circulares en la defensa de su punto de vista. Pero es precisamente aquí donde recibe la acusación común de que su posición no es mucho más que una entusiasta aprobación del *status quo*. Una polémica que descarta las bases tradicionales de la crítica social y los intentos modernos de la teoría crítica de explorar la vida de la auto-creación privada como un producto de las fuerzas opresoras de la sociedad. Rorty señala que hay una tensión inherente entre las demandas de nuestras vidas privadas y nuestra obligación pública de reducir o evitar la crueldad. Y muchas veces, debemos enfrentarnos a reclamos enfrentados de grupos diferentes al que pertenecemos. Pero nuestro autor insiste en que no hay ningún vocabulario final que nos pueda ayudar en atender esos reclamos o siquiera en crear uno nuevo. Sin embargo, con contingencia en una mano y pragmatismo en la otra, se ve obligado a colocar a la vida privada de la auto-creación como la fórmula más simple posible de la ideología liberal en oposición a toda la crítica. La táctica permite poner en cuestión la importancia dada a la visión particular de las prioridades humanas como un producto de la contingencia de fuerzas históricas y de ningún modo, universalmente aceptable como Rorty supone. Como Hutchinson observa, hay una ironía considerable en el hecho de que "el filósofo de la contingencia se desprendería del peso teórico tras una forma particular y discutida de política. . . ."⁴⁹ La reacción de cada uno depende de lo desconfiado que se pueda llegar a

⁴⁹ Hutchinson, Alan C. "The Three 'Rs': Reading/Rorty/Radically," *Harvard Law Review* 103.2 (December 1989), 23, "the philosopher of contingency should throw his theoretical weight behind a particular and contested form of politics. . . .".

ser. Para algunos teóricos críticos y liberales progresistas, Rorty es demasiado escéptico e insuficientemente pragmático. Cuando el efecto corrosivo de la ironía liberal disuelve toda esperanza de apelar a una crítica política intersubjetiva, el liberalismo pierde su poder crítico para bajar el tono y hundirse en un pesimismo conservador. Por otra parte, para los radicales demócratas románticos, Rorty no es suficientemente desconfiado. Es rápido para criticar el propósito de Habermas de asegurar el dominio universal del discurso libre pero contiene su sentido crítico a la hora de articular sus propias recomendaciones. Rorty no tiene ninguna duda respecto de la división absoluta entre el mundo privado de la auto-creación y el mundo público, ni tampoco respecto de la primacía del mundo del sí mismo. Pero la compartimentalización teórica es infinitamente más sencilla de realizar que la práctica en la vida cotidiana. Después de todo, si "cualquier cosa, desde el sonido de una palabra a través del color de una hoja hasta el sentimiento de un pedazo de piel puede . . . servir para dramatizar y cristalizar el sentido de identidad de sí mismo del ser humano"⁵⁰, entonces, las divisiones entre la vida privada y la pública del ironista liberal son a menudo más opacas de lo que el propio Rorty sugiere, aún en la teoría. ¿Y qué podemos decir de las personas que derivan el sentido de sí mismo de lo público, es decir, la acción comunitaria que intenta evitar el dolor de los demás? Esto significa que los logros de héroes como Martin Luther King no son más que "la coincidencia accidental de una obsesión privada con una necesidad pública"⁵¹, una contingencia no privilegiada, no "tan humana como

⁵⁰ Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit., pág. 37, "Anything from the sound of a word through the color of a leaf to the feel of a piece of skin can . . . serve to dramatize and crystallize a human being's sense of self-identity".

⁵¹ *Ibid.*, "the accidental coincidence of a private obsession with a public need".

cualquier otra"⁵² Si esto es así, podemos preguntarnos cuánto de la posición de Rorty no es más que una operación encubierta dirigida a defender un tipo particular de ortodoxia liberal. "Una posición que habiendo desechado firmemente la puerta delantera al fundacionismo, está intentando hacer entrar por la ventana a otra forma de fundacionismo vestido con las ropas del pragmatismo"⁵³. Sobre todo, a través de la idea de la necesidad de mantener un orden social que garantice la continuidad de la vida privilegiada de algunos de sus miembros a expensas de otros. Una técnica que genera la crítica de que el anti-fundacionismo⁵⁴ de Rorty es básicamente en palabras de Gallagher⁵⁵, "un refinamiento de la tradicional visión filosófica realista, pero no . . . un repudio de ésta"⁵⁶.

En este contexto, el libro revive las conocidas objeciones de que la noción rortiana de conversación parece ser demasiado vaga e ideológicamente sospechosa. No hay detalles específicos respecto de quién toma parte, quién define la agenda y qué acuerdos se han alcanzado. ¿Pero realmente es suficiente con invocar a las nociones tradicionales de prensa libre, universidades libres, y un poder judicial también libre? ¿Qué condiciones pragmáticas deben prepararse para poder impulsar los foros apropiados para el desarrollo de la cultura liberal? Si aceptamos el reto de Dewey (que Rorty evidentemente aprueba) de que "la tarea

⁵² Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit., pág. 38, "more or less human than any other".

⁵³ Phillips, D. Z. *Faith After Foundationalism*. London: Routledge, 1988.

⁵⁴ Comay, Rebecca. "Interrupting the Conversation: Notes on Rorty." *Anti-Foundationalism and Practical Reasoning: Conversations between Hermeneutics and Analysis*. Ed. Evan Simpson. Edmonton: Academic Printing & Publishing, 1987: 83-98.

⁵⁵ Gallagher, Kenneth T. "Rorty on Objectivity, Truth, and Social Consensus." *International Philosophical Quarterly* 24 (1984).

⁵⁶ Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit., pág. 124, "a refinement upon the traditional realist philosophic view, not . . . a repudiation of it".

de la filosofía futura es clarificar las ideas de los hombres como los conflictos morales y sociales de nuestros días"⁵⁷ entonces, ¿dónde y cómo debemos comenzar? ¿Cuáles son las demandas prácticas del reto de Dewey? En realidad, Rorty tiene poco para decir en este punto, más allá de sugerirnos que comencemos donde podamos y busquemos agrandar nuestro círculo con la inclusión gradual "de la familia de la caverna contigua, entonces, de la tribu cruzando el río, entonces, de la confederación tribal más allá de las montañas, entonces, de los infieles más allá del mar (y quizás, después de todo, de los sirvientes quienes durante todo este tiempo, han estado haciendo nuestro trabajo sucio)"⁵⁸. En la visión rortiana, logramos esto, sobre todo, exponiendo nuestras vidas privadas en "géneros tales como la etnografía, los reportes periodísticos, los comics, los dramas documentales, y especialmente, la novela" porque esto puede promover mejor que otra cualquier cosa "la identificación imaginativa con los detalles de las vidas de los otros, mucho mejor todavía que el reconocimiento de un antecedente compartido"⁵⁹.

La noción de desarrollo de un sentido de la solidaridad en la esfera privada es significativo porque permite a Rorty proteger la libertad privada en el nombre del progreso moral. No hay ninguna indicación en el liberalismo rortiano de que la solidaridad pueda ser alcanzada por algún acuerdo en la acción pública, ni tampoco hay una guía de reformas

⁵⁷ Dewey, John. *Reconstruction in Philosophy*. Boston: Beacon Press, 1948, "the task of future philosophy is to clarify men's ideas as to the social and moral strifes of their own day".

⁵⁸ Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit., pág. 196, "of the family in the next cave, then of the tribe across the river, then of the tribal confederation beyond the mountains, then of the unbelievers beyond the seas (and, perhaps last of all, of the menials who, all this time, have been doing our dirty work)".

⁵⁹ Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit., pág. 190, "genres such as ethnography, the journalist's report, the comic book, the docudrama, and, especially, the novel" y "imaginative identification with the details of others' lives, rather than a recognition of something antecedently shared".

prácticas. La conversación que realmente importa tiene lugar dentro de nuestras imaginaciones irónicas. Más allá de esto, simplemente tenemos que aceptar el hecho de que no tenemos ninguna noción efectiva plausible de qué debemos hacer.

La falta de habilidad para imaginar cómo salir de aquí para entrar en un (mundo de igualdad humana) no es un asunto de falta de decisión moral, de superficialidad teórica, o de auto decepción. No es algo que podamos remediar con una resolución más firme, o una prosa más transparente, o una mejor filosofía del hombre, la verdad, o la historia. Esta es la forma precisamente en que ciertas cosas parecen quedar fuera. Y algunas cosas demuestran ser muy malas⁶⁰.

Si tal es el caso, deberíamos reconocer que:

“Si cuidamos a la libertad, la verdad puede cuidarse a sí misma. Si somos lo suficientemente irónicos respecto de nuestros vocabularios finales y suficientemente curiosos respecto de cualquiera, no tenemos que preocuparnos de si estamos en contacto directo con la realidad moral, o de si estamos ciegos por la ideología, o de si somos ‘relativistas’ débiles”⁶¹.

Presumiblemente, debemos seguir leyendo y esperar lo mejor, tomando cuidado de distinguir en el proceso a autores como Habermas, "que saben de qué estamos hablando y cuyos puntos de vista merecen respeto de (y aquí el tono se vuelve realmente ácido)

⁶⁰ Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit., pág. 182.

⁶¹ Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit., pág. 172, "If we take care of freedom, truth can take care of itself. If we are ironic enough about our final vocabularies, and curious enough about everyone else's, we do not have to worry about whether we are in direct contact with moral reality, or whether we are blinded by ideology, or whether we are being weakly 'relativistic'".

"la gente ignorante que previene a otros respecto de libros que no han leído. . . . religiosos fundamentalistas, científicos que se sienten ofendidos con la presunción de que ser 'científico' no es la virtud intelectual más alta, y los filósofos para quienes es un artículo de fe que la racionalidad requiere del despliegue de principios morales generales del tipo que Mill y Kant han trabajado"⁶².

En el pensamiento de Rorty, el compromiso de la solidaridad humana mediante la identificación imaginativa no requiere de ninguna atención de la ciencia. Esto no significa que Rorty no admire las ciencias. Por el contrario, al igual que Dewey, tiene la esperanza de que las ciencias van a **continuar permitiéndonos** resolver problemas tal como han hecho en el pasado. Por este motivo, se puede afirmar que no hay ninguna insinuación maliciosa en la ironía rortiana de comentar que "(las ciencias) han . . . hecho posible la realización de metas políticas que nunca hubieran podido ser realizadas sin ellas"⁶³. Sin embargo, las ciencias "han retrocedido al trasfondo de la vida cultural "a causa de la creciente dificultad de dominar los varios lenguajes en los cuales las distintas ciencias son conducidas "⁶⁴. Este fenómeno crea varios problemas. Y la estrategia rortiana frente a este inconveniente, es recomendar dirigir nuestra atención lejos de las ciencias hacia "las áreas que están al frente de la cultura, aquellas que excitan la imaginación de los jóvenes, es decir, el arte y las

⁶² Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit., pág. 82, "who know what they are talking about, and whose views are entitled to respect" y "know-nothings - people who have not read the books against which they warn others. . . . religious fundamentalists, scientists who are offended at the suggestions that being 'scientific' is not the highest intellectual virtue, and philosophers for whom it is an article of faith that rationality requires the deployment of general moral principles of the sort put forward by Mill and Kant".

⁶³ Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit., pág. 52, "[The sciences] have . . . made possible the realization of political goals which could never have been realized without them".

⁶⁴ *Ibid.*, "have nevertheless receded into the background of cultural life" largely because of "the increasing difficulty of mastering the various languages in which the various sciences are conducted.

utopías políticas ⁶⁵. Es difícil conocer hoy día, las preocupaciones de los jóvenes, pero al menos en nuestro país las ciencias no se encuentran en el trasfondo cultural. El problema real con las ciencias puede ser el modo en que estas son enseñadas y segundo, el mejor modo de tratar con los problemas que la ciencia crea para nosotros quizás no sea lamentarnos por la incomprendibilidad que han alcanzado los lenguajes científicos o dirigir la imaginación de los jóvenes exclusivamente hacia el arte y las utopías políticas. Y quizás, establecer una serie de medidas prácticas para mejorar la enseñanza de las ciencias en todos los niveles. Seguramente con algún programa para maximizar el uso del tiempo libre reflexivo y minimizar la crueldad humana.

La falta de una discusión detallada de ejemplos particulares respecto de cómo deben ser tratados los problemas sociales específicos (como la dificultad de las ciencias) deja en el aire toda clase de preguntas en relación a los aspectos prácticos de la vida en la cultura liberal rortiana. Esto es particularmente importante porque Rorty rara vez intenta analizar los problemas sociales particulares desde la perspectiva de su propia visión de la ironía liberal. Por ejemplo, aplicando una teoría del desarrollo humano excesivamente simplista (como un proceso de socialización ⁶⁶ que fue seguido por un proceso de auto-definición) al actual sistema norteamericano de educación pública y encontrando una límpida correspondencia entre aquellas dos secuencias separadas y la diferencia entre escuela y educación superior. Rorty ha defendido de manera entusiasta la excesivamente fragmentada estructura de la currícula universitaria, precisamente cuando se vuelve cada vez más obvio

⁶⁵ Ibid., "to the areas which *are* at the forefront of culture, those which excite the imagination of the young, namely, art and utopian politics".

⁶⁶ Rorty, Richard: "Education, socialization, & individuation." *Liberal Education* 75.2 (September/October 1989).

buscar mejores arreglos institucionales sino más bien una norma firme para poder guiar la conversación. Esto bien podría ser armar una agenda para el ironista liberal, es decir, continuar la conversación colocando sobre la mesa algunas reflexiones teóricas. En este punto, Rorty es simplemente una víctima de lo que él mismo describe como una empresa contradictoria endémica, es decir, "el problema de superar la autoridad sin transformarse en autoridad"⁶⁸:

La meta del ironista liberal es comprender el impulso metafísico, el ímpetu por teorizar. Y la comprensión es el mejor camino para librarse de esos impulsos. La teoría ironista es todavía una ayuda de la que debemos prescindir tan rápido como podamos comprender cuáles fueron los motivos que llevaron a nuestros predecesores a teorizar. Lo último que un teórico ironista necesita o quiere es una teoría de la ironía. No se trata de brindarle al ironista o a sus amigos ironistas de un método, de una plataforma teórica o de una racionalidad desde la cual poder leer el mundo⁶⁹.

Por supuesto, la posibilidad de que este movimiento se vuelva crítico precisamente de esa "ayuda" es realmente dudoso. Si bien esto suena sospechoso de ser una estrategia más para escapar a la paradoja auto-referencial característica de los ataques posmodernos a la racionalidad⁷⁰, le permite al menos a Rorty pasar de la teoría a la práctica que es el verdadero trabajo del intelectual ironista, es decir, la crítica literaria y especialmente, las

⁶⁸ Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit., pág. 105. "the problem of how to overcome authority without claiming authority".

⁶⁹ Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit., pág. 96.

⁷⁰ Marsh, James L. "Strategies of Evasion: The Paradox of Self-Referentiality and the Post-Modern Critique of Rationality." *International Philosophical Quarterly* 29.3 (September 1989): 339-349.

discusiones con aquellos escritores cuyas obras permiten ampliar el mundo de la cultura ironista liberal. En este caso, se trata de Proust, Heidegger, Derrida, Nabokov y Orwell.

La estrategia de Rorty para trabajar estos autores es esencialmente circular: habiendo situado a la auto-creación y a su versión de la solidaridad pública como los temas más importantes, y habiendo elegido a esos autores como importantes, procede a revelar el modo en que sus escritos suscriben su visión del ironista liberal. Por supuesto, en filosofía este procedimiento es perfectamente aceptable, pero es imprescindible remarcar que Rorty se muestra un poco cándido al establecer sin más lo que llama el "canon ironista"⁷¹. Y el criterio pragmático que usa Rorty apela a separar aquellos libros que le son familiares de los que no lo son, y posteriormente, dividiendo el último grupo en los que crean un nuevo vocabulario privado final y aquellos que buscan generar un nuevo vocabulario público final. Un procedimiento que insiste en que deberíamos juzgar a los libros por el uso que hacemos de ellos. A diferencia de este entusiasmo temprano por la cultura popular (televisión, comics, etc.) como una potencial guía moral, Rorty no le presta demasiada atención a los libros que le son familiares, presumiblemente porque no están comprometidos con ningún vocabulario final nuevo. Heidegger, Derrida, y Proust proveen a Rorty de ejemplos maravillosos de nuevos vocabularios privados, sumamente útiles como contribuciones a nuestro lenguaje público y también para nuestra vida moral y política. Pero sobre todo, como fuente de inspiración para aquellos iniciados en esos autores que están tratando de desarrollar un lenguaje privado exactamente en el punto en el que esos autores dejaron de hacerlo. Nabokov y Orwell, a pesar de la antipatía mutua que ambos expresaron por sus

⁷¹ Ibid.

diferentes aproximaciones a la ficción, sensibilizan de distintos modos nuestra capacidad de infligir dolor y además son invaluable para nuestros intentos de forjar un sentido de solidaridad humana.

Como crítico literario, Rorty es eminentemente legible, a menudo estimulante y provocativo, y a veces, inevitablemente errático. Las secciones dedicadas a Heidegger y Derrida son excursiones particularmente interesantes, especialmente para aquellos lectores que no están familiarizados con las dificultades que presentan esos autores. Sobre el punto, es posible afirmar que quizás Rorty no presta demasiada atención a las dimensiones políticas de sus obras. Rorty admira particularmente a Proust porque este novelista pudo redescubrir a sus ancestros sin requerir de ningún cierre teórico. Él fue capaz de evitar las trampas autorreferenciales. Aquí Rorty no hace más que relacionar las figuras más obvias de la prosa proustiana con su propia visión de la ironía liberal. La crítica literaria más útil, es decir, la más informada, la que tiene las mejores respuestas y la que lleva al lector directamente a la lectura del original con *insights* frescos y renovados es la discusión de Nabokov y Orwell (particularmente de este último). Rorty trabaja en las obras con un verdadero entusiasmo y con un ojo crítico sagaz para los detalles insignificantes. Se trata de una crítica literaria en el sentido más tradicional de la misma, con un fuerte y subyacente sentido para descubrir y revelar la empresa moral y vital de la obra. Rorty descarta toda forma de crítica mimética -"El arte literario . . . no puede verdaderamente ser medido en términos de exactitud de representación"⁷² -aunque para preservar la misión moral de la literatura, él admite que "el interés literario siempre es parásito del interés moral. En

⁷² Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit., pág. 167. "Literary art . . . cannot, indeed, be gauged in terms of accuracy of representation".

particular, no se puede crear un personaje memorable sin crear una sugestión respecto de cómo debería actuar el lector"⁷³ en una situación similar. En otras palabras, la mimesis debe ser inadmisibile en un mundo antifundacionista, pero la idea de Rorty es que "lo concreto del carácter de una novela es una cuestión de estar metido en situaciones que él pueda, fuera de su propia vida, imaginar como análogos"⁷⁴. Esto resulta bastante parecido a aceptar que el principio del trabajo literario es que todo personaje es un intento de representar en una narrativa civilizada, un llamado a la claridad moral en un mundo cada vez más caótico. Si el libro de Rorty puede ayudar a reafirmar esta noción de la crítica literaria en el mundo académico, entonces, la empresa rortiana ya valió la pena y merece nuestra profunda gratitud.

Pero cuando empleamos el canon ironista, debemos aceptar que deja al practicante incapacitado para arreglárselas con la tradición que no entra en la limitada agenda del liberal ironista. En este sentido, resulta claro que Rorty no está demasiado preparado para hacerle concesiones a los hermeneutas como Gadamer y MacIntyre (el último ha comenzado su más reciente narrativa posmoderna de nuestras tradiciones morales en el libro I de la *Iliada*⁷⁵). No es demasiado sorprendente que esto lleve a algunos juicios críticos bastante extraños. Por ejemplo, Homero y Shakespeare son todavía valiosos por su estilo, y también por su habilidad para producir estremecimientos psicológicos asociados

⁷³ Ibid., "literary interest will always be parasitic on moral interest. In particular, you cannot create a memorable character without thereby making a suggestion about how your reader should act".

⁷⁴ Ibid., "the concreteness of a character in a novel is a matter of being embedded in situations to which the reader can, out of his own life, imagine analogues".

⁷⁵ MacIntyre, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: Notre Dame University Press, 1988.

con el placer estético. Pero no necesariamente son útiles para ejercer alguna influencia moral significativa.

Pero Homero sobrevive porque su imagen sobrevive. Ciertamente, algunos pasajes de Homero siguen produciendo estremecimiento en las conciencias más pasivas y tranquilas, todavía hoy. Nadie sabe y a nadie le preocupa demasiado tampoco si Shakespeare quería tener una visión sociopolítica en sus novelas...⁷⁶

En este punto, la sistematización teórica ha interferido negativamente con la sensibilidad crítica. Seguramente, ni la obra de Homero ni Shakespeare, que ha sido más leída y estudiada en la actualidad que en todo el pasado (y ciertamente más de lo que Nabokov o Orwell serán jamás estudiados) son irrelevantes a la literatura cuya finalidad es sensibilizarnos respecto de nuestra capacidad de infligir sufrimiento. Por supuesto, Homero y Shakespeare están muy comprometidos con la forma en que el comportamiento público (y no las fantasías privadas) crean sufrimiento y no son ningunos apologetas del liberalismo moderno. Solamente por esto, puede verse que estos autores pueden presentar problemas a la hora de defender el canon ironista. Aunque sus visiones del origen público o privado del sufrimiento humano (entre otras cosas) han sido consideradas irrelevantes simplemente porque "en estos días, podemos hacer mejor los ideales morales, los arreglos sociales y los seres humanos de lo que Homero imaginó"⁷⁷. Si Rorty continua como profesor de humanidades su trabajo como crítico literario sobre la base de este libro seguramente tendrá que encontrar en el futuro formas más perceptivas de llegar a los términos que usa una

⁷⁶ Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit., pág. 151.

⁷⁷ Ibid., "Nowadays we can do better in the way of moral ideals, social arrangements, and human beings than Homer imagined".

tradicción mucho más rica y compleja de lo que el canon ironista hasta ahora es capaz de reconocer.

Pero si Rorty hizo esto o no, los objetivos de su texto, su agenda política y los motivos de la misma, en el mismo análisis rortiano es básicamente irrelevante. Según los criterios del propio Rorty, la importancia de *Contingency, irony, and solidarity* depende solamente del uso que le demos. Si estamos preparados para someter el libro al análisis, a explorar sus temas y debatirlos, entonces estamos preparados para usar el libro para promover la conversación posmoderna. Es decir, podemos realmente prestar atención al importante rango de temas que surgen y valorar el estilo particular en el que Rorty saca dichos temas del argot profesional de los científicos para llevarlos al dominio del discurso público. De hecho, es realmente difícil encontrar una mejor introducción que *Contingency, irony, and solidarity* a los problemas de la cultura posmoderna. Ahora bien, si vemos a este libro como el manifiesto práctico del último profeta cultural de la cultura ironista liberal, entonces vamos a perjudicar los objetivos del libro más que favorecerlos. A la larga, los motivos que provocaron una acción se vuelven irrelevantes. Lo único realmente importante es la interpretación que sus sucesores le dan a ese acto.

1. Solidaridad y comunidad moral.

Es interesante resaltar que tanto Rorty como Habermas subrayan la importancia de la solidaridad como figura moral de la comunidad. Cada uno de ellos, reconoce la misma distinción básica entre solidaridades morales que requieren de nuestra lealtad. Por un lado, existe una solidaridad como una restringida "conciencia de nosotros" ("we-consciousness"); y por otra parte, una solidaridad entendida como una especie más amplia, en última instancia, que abarque a todos los seres humanos. Resulta muy importante en la obra de estos autores, la preocupación común por analizar las tensiones morales que implican esa lealtad.

Las tensiones se vuelven visibles cuando se considera la tarea de promover solidaridad y moral comunitaria entre los estudiantes de una escuela. Particularmente, el significado que la solidaridad puede asumir para aquellos estudiantes que tienen poca o ninguna experiencia de los beneficios de una solidaridad más amplia, sobre todo, para los que con regularidad experimentan injusticias en la escuela o en la vida social en general. En pocas palabras, ¿qué puede empujar a esos individuos a ser solidarios precisamente con las personas que los tratan de manera injusta? ¿Puede la moralidad exigirles a esas personas que miren más allá de las injusticias en búsqueda de una base moral que sea fundante de un sentimiento de solidaridad para con sus opresores? ¿Realmente se puede exigir a esas personas que la solidaridad sea una idea relevante que guíe sus vidas morales? Si esto es realmente importante, quizás tenga más sentido como guía en sus relaciones con otras personas con las que comparten su concepción de una vida valiosa y apoyen su persecución.

y como opuesto a aquellas personas que parecen impedir u obstaculizar su búsqueda de una buena vida. Por otro lado, no queda claro cómo puede ser moralmente aceptable semejante localismo.

Tanto Rorty como Habermas hacen importantes y diferentes observaciones respecto de tales tensiones y esta sección intenta evaluar algunas de esas observaciones. Por supuesto, es imposible hacer justicia a la complejidad de los puntos de vista de estos autores en el marco de un trabajo breve. Pero aún así se pueden identificar algunos temas básicos de la visión de cada uno de ellos respecto de la solidaridad y de la moral comunitaria. Nuestra hipótesis es que las diferencias entre estos autores están relacionadas básicamente (aunque no exclusivamente) con la determinación de la extensión y la forma del consenso requerido para sostener un punto de vista moral sobre un asunto. También vamos a argumentar que Gadamer parece ofrecer la mejor respuesta al problema de la injusticia planteado anteriormente y al proyecto de extender la solidaridad en general. Una implicación todavía mayor sería afirmar que ese etnocentrismo (rortiano) debe ser la base para la creación de una solidaridad más extendida.

A) La solidaridad en Habermas

Para Habermas, la solidaridad es necesaria para la autonomía moral y debe ser entendida como el "reverso" de la justicia⁷⁸. La solidaridad expresa un compromiso con la integridad del contexto de una vida compartida, lo cual también incluye un compromiso

⁷⁸ Jürgen Habermas. "Justice and Solidarity," en *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, ed. Michael Kelly (Cambridge: MIT Press, 1990), 47.

con la comunidad particular de los seres humanos a la que primariamente se pertenece. Por varias razones, este autor considera de gran importancia esta "conciencia del nosotros"⁷⁹.

Y por supuesto, también considera que si la solidaridad es transformada en una moralidad autónoma simplemente pierde su "significado particular"⁸⁰. Al fin de cuentas, las normas morales que deben ser aceptadas como válidas son aquellas que "podrían ser aceptables por todos aquellos participantes de un discurso práctico"⁸¹. Para ser capaces de reconocer los intereses que podrían ser aceptados por todos, las personas deben ser imparciales. Imparcialidad implica "obligar a todos los afectados a adoptar la perspectiva de todos los otros en el balance de los intereses"⁸². Por último, la solidaridad moralmente relevante debe extenderse a "todos los sujetos capaces de habla y acción"⁸³. La autoridad moral final depende de esta extendida comunidad moral y no de ninguna comunidad más restringida.

Entonces, en relación con nuestro caso, Habermas parece sugerir que la moralidad demanda que los estudiantes busquen establecer lazos solidarios con personas ajenas a su comunidad particular, lo que parece incluir también a aquellos que los oprimen. Como se sugiere más adelante, puede haber buenas razones para que los estudiantes incorporen o al menos consideren la perspectiva de sus opresores. Pero resulta difícil aceptar que pueda ser

⁷⁹ Vid "Justice and Solidarity," y Jürgen Habermas, "Morality and Ethical Life," en su *Moral Consciousness and Communicative Action*, trad. por Christian Lenhardt y Shierry Weber Nicholsen (Cambridge: MIT Press, 1990).

⁸⁰ "Justice and Solidarity," 47, "particular meaning".

⁸¹ *Ibid.*, 40, "which could find acceptance by all those concerned as participants in a practical discourse".

⁸² Jürgen Habermas, "Discourse Ethics," en *Moral Consciousness and Communicative Action*, 65; enfatizado en el original, "constrains all affected to adopt the perspectives of all others in the balancing of interests".

⁸³ "Justice and Solidarity," 48, "all subjects capable of speech and action".

un requerimiento de la moralidad en este caso. Habitualmente, se considera que el discurso ético de Habermas presume un discurso donde los participantes “nunca experimentan odio o animosidad, sino sólo diferencias educadas de opinión”⁸⁴. No queda demasiado clara la forma en que la ética del discurso puede servir a los intereses morales de aquellos que sufren injusticias. Ciertamente, no todos tienen interés en desarrollar un diálogo libre e igualitario. Gadamer y Rorty coinciden con Habermas en eso. ¿Pero exactamente qué requiere la moralidad de los estudiantes cuando no existen para ellos, las condiciones de libertad e igualdad?

Por supuesto, Habermas no desconoce este problema, y en consecuencia no sostiene que la moralidad implica desarrollar consensos con los opresores en el establecimiento de una concepción universal del bien humano. Sin embargo, insiste en que la moralidad demanda procedimientos “fair” (equitativos) a la hora del debate de cuestiones de bien humano. Y aunque la moralidad no exige que los estudiantes ignoren sus intereses particulares, sí requiere que esos intereses sean considerados a un nivel de generalidad que permita su universalización. Y en este nivel, el consenso nuevamente se torna imprescindible.

Ahora bien, mientras que ese distanciamiento de los intereses particulares (al ser tratados a un nivel de generalidad “universalizable”) puede llegar a ser razonable y aceptable por un individuo o una comunidad, no se logran entender los motivos por los que ese “distanciamiento” deba ser considerado moralmente más razonable que la simple renuncia a la búsqueda de consenso con el punto de vista de los opresores. Sobre el punto,

⁸⁴ Adi Ophir, “Beyond Good—Evil: A Plea for a Hermeneutic Ethics,” in *Hermeneutics and Critical Theory*, 114, “never experience hatred or animosity, only polite differences of opinion”.

Habermas se inclina por restar razonabilidad moral a esa renuncia mediante el recurso a la presuposición universal de la acción comunicativa. Si se quiere evitar caer en una “contradicción performativa”, cualquier persona que se compromete en el proceso de alcanzar la comprensión de otros, debe reconocer las condiciones de libertad y reciprocidad que están presupuestas en dicho proceso. Y cualquier intento a largo plazo de evitar la acción comunicativa es en última instancia auto-destructivo⁸⁵.

Como puede observarse, el valor de estos argumentos depende directamente de la aceptación de las presuposiciones universales de la acción comunicativa⁸⁶. Pero aún si esto es correcto, y aún si se piensa que la libertad y la reciprocidad son moralmente deseables, no queda claro por qué esos principios son moralmente decisivos para los estudiantes en una situación en la cual esos principios no son operativos para las otras personas afectadas. El propio Habermas sugiere (en algunos pasajes de su obra) que en ciertos casos particulares es posible “elegir” contrariamente a los mandatos de la acción comunicativa⁸⁷. Sin embargo, Habermas se ve obligado a aceptar que dentro de su análisis, esta acción pone al sujeto fuera del ámbito de la acción moral, o al menos, fuera de la acción moral ilustrada. ¿Pero por qué debemos aceptar esta conclusión?

En resumen, Habermas puede ser cuestionado en dos puntos:

1. La capacidad de su teoría moral para ofrecer consideraciones que puedan ser reconocidas por las personas que sufren injusticias como razones para extender su solidaridad;

⁸⁵ “Discourse Ethics,” 102.

⁸⁶ Ver Michael Kelly, “MacIntyre, Habermas, and Philosophical Ethics,” en *Hermeneutics and Critical Theory*, 70-93.

⁸⁷ “Discourse Ethics,” 102.

2. el uso del consenso universal como test de validez moral.

Por supuesto, Habermas podría responder a la primera crítica afirmando que si bien sus consideraciones son inadecuadas como razones, esto no es relevante para la crítica de su teoría moral porque la tarea de una teoría moral no es proveer de principios sustantivos para las personas particulares⁸⁸. Esto implica discutir el rol de una teoría moral. En este sentido, no se puede exigir que la filosofía moral deba aspirar a motivar a las personas pero la filosofía práctica sí puede hacerlo y también debería intentar ayudar a la gente a poner a prueba la práctica de sus propias vidas éticas. En este contexto, la habilidad de una teoría moral para ofrecer consideraciones que pueden ser razones para la acción de los individuos es un criterio de adecuación.

Rorty tiene dudas similares sobre Habermas, pero su propia visión también ofrece algunos inconvenientes.

B) La solidaridad en Rorty.

Rorty caracteriza cada lado de la tensión entre solidaridades restringidas y extendidas como problemas que tienen diferentes cuestiones legítimas: “¿Usted cree y desea lo que nosotros creemos y deseamos?” y “¿está usted sufriendo?”⁸⁹. En respuesta a esta última pregunta, Rorty comparte con Habermas la preocupación sobre los peligros del localismo. Sin embargo, Rorty nos demanda a esforzarnos por ocupar el lugar de la

⁸⁸ “Discourse Ethics,” 86.

⁸⁹ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 198, “Do you believe and desire what we believe and desire? y Are you suffering?”

“conciencia de nosotros”. Y “nuestro sentido de la solidaridad es más fuerte cuando aquellos con quienes expresamos solidaridad, son vistos como ‘uno de nosotros, donde el ‘nosotros’ significa algo más pequeño, más local que la raza humana”⁹⁰. Además, estas solidaridades locales son fuentes de obligaciones éticas reales. Esas normas de las comunidades locales pueden no ser aceptables para todas las otras personas o comunidades afectadas por las mismas, pero esto no significa que esas normas sean éticamente inválidas.

Básicamente, la respuesta de Rorty a los problemas encontrados en la concepción de Habermas es apremiarnos a reconocer las limitaciones de la necesidad de consenso. Habermas se equivoca al intentar sintetizar el reino de nuestras vidas públicas. Este autor rivaliza con Rorty al considerar que la solidaridad en términos de consenso universal siempre es relevante para la determinación de la cualidad moral de las acciones y normas; y en ese sentido, abarca a todas las otras solidaridades, aún a las restringidas pero moralmente legítimas. Rorty opone resistencia a esta síntesis al sugerir que mientras tenemos una obligación con la humanidad para reconocer el sufrimiento y tratar de aliviarlo, nuestra obligación no necesita extenderse más allá de este punto. Habiendo aceptado esta obligación, somos libres de perseguir cualquier interés privado o localista mientras respetemos nuestra obligación con la humanidad. Esta clase de separación que Rorty propone para el reino privado y público parece servir para mantener los reinos restringidos y extendidos dentro del dominio público. Nuestras re-descripciones de otras personas u otros grupos no son su problema en la medida en que no son relevantes para determinar

⁹⁰ Ibid., 191. “Our sense of solidarity is strongest when those with whom solidarity is expressed are thought of as ‘one of us,’ where ‘us’ means something smaller and more local than the human race”

nuestras acciones en el reino público más amplio⁹¹. La "Humanidad" no tiene ningún lugar a la hora de aprobar o desaprobar nuestras acciones que no pertenecen al interés universal de aliviar el sufrimiento humano.

Esto provoca que surjan problemas en la posición de Rorty. Primero, mientras que la apelación rortiana al sufrimiento humano como la base para extender la solidaridad puede ser más prometedora que la apelación habermaseana a las condiciones universales para la acción comunicativa, esto no significa que no tenga problemas graves. Porque aún cuando podamos garantizar que existe un interés común en los seres humanos por evitar el sufrimiento de los demás, ¿qué tipo de fundamento brinda este interés para poder extender la solidaridad? Algo que es posible esperar del grupo de estudiantes es que traten de identificarse con el sufrimiento de otros estudiantes distantes que también son oprimidos. ¿Pero porqué se debe esperar que los estudiantes se identifiquen con el sufrimiento de aquellos que precisamente causan sufrimiento? Sobre el punto, Rorty afirma que la gente no tiene la obligación de responsabilizarse socialmente por comunidades que no son las propias y de las cuales no se siente miembro⁹². En consecuencia, parece que los estudiantes no necesitan identificarse con el sufrimiento de los opresores. Pero esto origina otro inconveniente: la inexistencia de razones o motivos que empujen a esos individuos a extender su solidaridad.

Pareciera que para Rorty no existe otra forma de conexión. Sin embargo, es importante explorar un importante sentido de la solidaridad que queda descartado por

⁹¹ Ibid., 91.

⁹² Richard Rorty, "Postmodernist Bourgeois Liberalism," en su *Objectivity, Relativism, and Truth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 197.

nuestro autor. Como se señaló anteriormente, Rorty quiere mantener una separación entre solidaridades restringidas y extendidas. En la perspectiva rortiana, parece que los estudiantes no necesitan ser impulsados a buscar el consenso con sus opresores en temas que pertenecen solamente a los intereses particulares de la comunidad de la clase. Un interés básico de un grupo de estudiantes como el que se está considerando es la auto-creación y dicha auto-creación es una cuestión de poesía e ironía. Es decir, considerar vocabularios alternativos que les permita redescibirse a sí mismos y a su situación en formas valiosas. La auto-creación privada no es una cuestión de consenso con otros grupos sino de desarrollar el vocabulario propio. Contrariamente a la opinión de Habermas, la validez moral de este vocabulario no es una cuestión de consenso universal.

Esta respuesta al problema de la validez es insatisfactoria. La tarea de creación-de-sí-mismo individual y comunitaria no es meramente la de crear una nueva descripción de sí mismo sino de crear una que le sea útil a la gente. Para Rorty, un criterio básico para la aceptabilidad de la auto-descripción es su capacidad para ayudarnos a tratar con nuestros problemas. Pero no nos permite ir demasiado lejos. Porque seguramente hay un número suficiente de esas descripciones como para permitirnos salir adelante, pero esto no significa que todas esas descripciones sirvan igualmente bien. Por este motivo, a pesar de las objeciones de Rorty a esta noción, tiene sentido concebir a esta tarea como la propia búsqueda del vocabulario correcto.

Por otra parte, al menos en términos teóricos, Rorty parecería aceptando ese sentido particular de búsqueda del vocabulario correcto. Porque cuando critica la noción de "vocabulario correcto", en realidad, está criticando los modos particulares de concebir lo

correcto y su búsqueda adecuada. Al menos en el dominio de la auto-creación, parece que el consenso no es la forma adecuada de buscar ese vocabulario.

En apretado resumen, este es básicamente el problema: las sospechas de Rorty respecto de la síntesis habermaseana son aceptables pero también lo son las sospechas de Habermas respecto de que la restringida esfera de relevancia rortiana genere consenso.

C) La respuesta de Gadamer.

Al igual que Rorty, Gadamer da primacía moral al *ethos* de las comunidades particulares⁹³. Pero a diferencia de Rorty, Gadamer no propone una separación radical entre dominios de consenso. En este contexto, la noción de experiencia (*Erfahrung*) es central en la respuesta gadameriana a la tensión dentro de la solidaridad. Experiencia es ser incluido en un evento. Se sobreentiende que es “un encuentro con la obra de arte en sí misma”⁹⁴. La experiencia requiere de apertura a lo que el otro tiene para decir. A pesar de que nunca se puede salir totalmente del propio vocabulario, imponer el vocabulario propio sin más, hace fracasar el punto de encuentro. Posiblemente, Rorty estaría bastante de acuerdo con esto⁹⁵,

⁹³ Para una discusión respecto de la primacía del *ethos* en la teoría moral de Gadamer, vid. Ronald Beiner, “Do We Need a Philosophical Ethics? Theory, Prudence, and the Primacy of the Ethos,” *The Philosophical Forum* 21 (1989): 230-243.

⁹⁴ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2da ed. rev., trad. por Joel Weinsheimer y Donald G. Marshall (New York: Crossroad, 1989), 100, “an encounter with the work of art itself”.

⁹⁵ Ciertamente, Rorty aconseja estar abierto a vocabularios alternativos, pero esto abre la puerta a la crítica de que se puede terminar siendo un “relativista” cuando, en palabras de MacIntyre, “se adopta temporalmente el punto de vista de la tradición y entonces se lo cambia por otro” (“temporarily adopt the standpoint of a tradition and then exchange it for another”). Vid. Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*

pero Gadamer alega que el consenso es la medida de la comprensión genuina. Rorty menosprecia este tipo de proyectos porque los considera motivados por una concepción “metafísica” de la solidaridad o bien, porque solamente ansían la tranquilidad del confort metafísico. Él asocia a Gadamer con los “textualistas débiles” quienes creen que “cada trabajo tiene su propio vocabulario, su propio código secreto”. Ellos quieren “todo el confort del consenso,” mientras que en contraste, los “textualistas fuertes,” tienen “su propio vocabulario y no se preocupan si alguien lo comparte o no”⁹⁶.

Existen razones para compartir la preocupación de Rorty sobre el conformismo sugerido por la urgencia de Gadamer para establecer consensos. Sin embargo, Gadamer es ambiguo en este punto. Al menos en algunos pasajes, este autor alemán habla de la comprensión en términos de una “fusión de horizontes”⁹⁷. Esta concepción de la comprensión no presupone al consenso como un acuerdo sustantivo. Comprender la perspectiva de los opresores no implica haber alcanzado un acuerdo sustantivo con ellos en considerar a la opresión como un interés generalizable. Aún cuando uno fusione su propio punto de vista con el de los otros:

“El punto de vista resultante es más desarrollado que el inicial...”

(Notre Dame: Notre Dame University Press, 1988), 367. El argumento central es que esta apertura para vocabularios alternativos no provee una base adecuada para el aprendizaje y el juicio racional. Gadamer suscribiría esta crítica sin inconvenientes.

⁹⁶ Richard Rorty, “Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism,” en su *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), 152-153, “has his own vocabulary and doesn’t worry about whether anybody shares it”.

⁹⁷ Por ejemplo, *Truth and Method*, 306. “fusion of horizons”.

Los participantes son capaces de ver el valor de distintas consideraciones, incorporar diferentes ejemplos y defenderse a sí mismos de distintas críticas. En este camino, incorporan una gran garantía, son menos ciegos y por otra parte, como consecuencia del proceso, más racionales de lo que eran previamente⁹⁸.

Por lo tanto, la solidaridad con otras perspectivas es razonable a luz de los intereses de los estudiantes por la racionalidad y educación (Bildung)⁹⁹. Esto no significa que esos intereses serán obvios para los estudiantes, o más obvios que otros fundamentos de solidaridad que se han examinado. En realidad, resulta razonable suponer que estar abierto al punto de vista de los opresores es importante para la auto-comprensión de las víctimas y también para su objetivo de resistir con eficiencia a la opresión y superarla. En ese sentido, parece haber al menos un punto de solidaridad con las perspectiva del enemigo.

Pero esto no alcanza para decir que esta solidaridad es moralmente suficiente. Por un lado, es demasiado restringida porque no da cuenta de la relación propia con los enemigos como seres humanos, ni tampoco de la relación propia con sus opiniones. Por otra parte, es demasiado abarcante como principio de la auto-creación moral. Si se considera que la experiencia de encuentros con diferentes puntos de vista, puede ofrecer

⁹⁸ Georgia Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason* (Stanford: Stanford University Press, 1987), 170, "the view that results is more developed than the one with which one began.... [Participants] are able to see the worth of different considerations, incorporate different examples and defend themselves against different criticisms. In this way they acquire a greater warrant; they are less blind and one-sided and, to this extent, more rational than they previously were".

⁹⁹ Gadamer no considera que esto sea la única base para la solidaridad. Vid. su "What Is Practice?" en *Reason in the Age of Science*, trad. por Frederick G. Lawrence (Cambridge: MIT Press, 1981), 85-87. Rorty también puede aceptar los mismos intereses en la educación y la racionalidad pero no estaría de acuerdo en que la "racionalidad" y la "educación" puedan justificar esos intereses sin apelar al "nosotros". Para la crítica gadameriana a las ideas de Rorty de racionalidad y educación, ver Warnke.

una guía para la auto-creación moral, entonces, puede surgir un serio inconveniente cuando esos encuentros ocurren en una atmósfera de conflicto. Solamente los amigos pueden aconsejarse mutuamente y Gadamer afirma que la amistad requiere de unión en la búsqueda de lo que es correcto¹⁰⁰. Mientras que el conflicto con el punto de vista de los opresores puede ser atribuido a creencias divergentes en la búsqueda común de lo moralmente correcto, no resulta claro que ese sea siempre el caso. Además, aún cuando podamos aceptar que existe un genuino interés por lo que es correcto, no queda claro si esta concepción tan abstracta de comunidad es suficiente o si debería haber más "solidaridades normativas comunes que permitan a las razones prácticas hablar de nuevo"¹⁰¹.

Estos argumentos parecen señalar la necesidad de establecer cursos por comunidades allí donde la amistad pueda existir, donde haya solidaridades normativas comunes, aún si esas solidaridades deben ser restringidas. No se puede decir que solamente en esas comunidades pueda existir la amistad, sino más bien que la amistad existirá allí. Pero si los educadores encuentran a los estudiantes precisamente donde ellos se encuentran (comunidad) y si las solidaridades normativas son necesarias para darle inteligibilidad a los problemas prácticos y resolverlos de manera racional¹⁰², entonces, se debe apuntar a esta clase de "conciencia de nosotros".

La objeción de Habermas hace hincapié en que esto sería extraer moralidad de la irracionalidad. Si la moralidad está basada en el *ethos* de una comunidad particular, las justificaciones solo pueden ser circulares. Sin una base objetiva, el discurso moral nunca

¹⁰⁰ *Truth and Method*, 323.

¹⁰¹ Gadamer, "What Is Practice?", 87, "normative and common solidarities that let practical reason speak again".

¹⁰² El argumento de MacIntyre en *Whose Justice? Which Rationality?* es que ellos lo necesitan.

puede alcanzar la universalidad por pura reflexión y por lo tanto, debería recurrir a normas específicas de la comunidad cuya legitimidad siempre podrá ser cuestionada.

En cambio, Gadamer considera que la moralidad convencional puede ser trascendida aún cuando el *ethos* sea primario. Las convenciones morales priman donde las normas no pueden ser justificadas y este es precisamente el caso cuando la solidaridad se rompe. Cuando las normas son fundamentadas en el sentido de comunidad, hay un sentido concomitante de bien común. Y entonces, se puede esperar que las personas hagan juicios de corrección o incorrección moral y que además justifiquen sus acciones. Esta conciencia del bien común, el "sentido común" provisto por la tradición, y la dialéctica de la teoría y la práctica respecto de la razón práctica, brinda el espacio justo donde la moralidad convencional puede ser trascendida¹⁰³. Por supuesto, esto presupone que la reflexión crítica es una parte integral del *ethos* comunitario. Esta reflexión es parte del legado de la Ilustración que de ningún modo se puede abandonar¹⁰⁴.

A la luz del reclamo habermasiano de que la moralidad requiere universalidad, esta respuesta es inadecuada. Y en este punto, se debería cuestionar ese reclamo. Posiblemente, se deba aceptar que la búsqueda de consenso universal no implica establecer la validez definitiva de las normas sino más bien, poner a prueba la universalidad de las normas

¹⁰³ Ver Gadamer, *Truth and Method*, 19-34; y Hans-Georg Gadamer. *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, trad. por P. Christopher Smith (New Haven: Yale University Press, 1986), nota del traductor, 36.

¹⁰⁴ Ver Michael Kelly, "Gadamer and Philosophical Ethics," *Man and World* 21 (1988): 341; y Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), 163-164.

cuya validez ha sido primero a nivel local o comunitario¹⁰⁵. Ciertas normas pueden servir muy bien a aquellas personas que sufren injusticias, para ayudarlas a preservar su dignidad humana mediante la resistencia a la opresión, aún cuando esas normas no sean generalizables o no se las pueda aplicar siquiera a contextos diferentes al original. Pero aún así, es importante que esas comunidades realicen esas normas. La idea de elevar normas morales comunitarias a horizontes diferentes no es necesariamente una cuestión de validez moral de esas normas sino más bien de determinar si esa validez es más general que la determinación comunitaria. Obviamente, en esos encuentros las comunidades deben estar preparadas para revisar sus certezas respecto de la validez de ciertas normas. Por ejemplo, algunas de sus nociones morales pueden estar equivocadas. Pero de ningún modo, se puede obligar a una comunidad a abandonar una norma moral o a cuestionar su validez local solamente porque no logra pasar el test de la universalidad.

D) Conclusión.

La posición de Rorty es correcta cuando afirma que “debemos comenzar desde lo que somos”¹⁰⁶. La generación de solidaridades extendidas para las víctimas de injusticias, requiere partir de una normativa “conciencia de nosotros” (“we-consciousness”)¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Michael Kelly, “The Gadamer/Habermas Debate Revisited: The Question of Ethics,” *Philosophy and Social Criticism* 14 (1988): 374.

¹⁰⁶ Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*. 198. “[w]e have to start from where we are”.

¹⁰⁷ Para ser claros, esto no es meramente un asunto pedagógico. Habermas podría estar de acuerdo en la necesidad de esta clase de comienzo a partir de las ideas kohlbergianas sobre el desarrollo moral. Nuestra

Pueden existir varias razones para preferir ciertas solidaridades sobre otras. Pero en algunos casos, los estudiantes deben primero solidificar alguna concepción de sus vidas morales y hacerlas inteligibles y post-convencionales, colocándolas en una tradición de cuestionamiento reflexivo de sus acciones morales. Se debe establecer la inteligibilidad de la vida moral y de la solidaridad, sobre todo, si se espera que los estudiantes quieran extender su solidaridad y traer a otras personas a su mundo moral. Esta inteligibilidad no se establece meramente a través de un llamado a un preconcebido punto de vista universal de la humanidad.

En consecuencia, se puede afirmar que Habermas no provee a los educadores de medios para poder rechazar el etnocentrismo. A diferencia del liberalismo rothiano, los educadores no pueden trascender lo fáctico contingente solamente mediante la consideración de que sus clases o escuelas constituyen comunidades liberales o están encajadas en comunidades liberales. No se puede asumir que las comunidades de las clases escolares compartan el rechazo liberal por el etnocentrismo porque algunas de esas comunidades no han participado, ni se han beneficiado de la política liberal. Y por último cabe señalar que posiblemente hayan disfrutado de su etnocentrismo. No es el etnocentrismo lo que ellos rechazan sino más bien el valor de "extenderse" a sí mismos, o de extender su "sí mismo" a los demás.

Entonces, ¿porqué resulta razonable para ésta y otras comunidades embarcarse en la creación de solidaridades más amplias y extendidas? Cualquier respuesta a esta pregunta es dependiente del contexto comunitario o al menos de las formas éticas que asuma esa

posición al respecto es que esto no meramente una paso hacia una perspectiva moral válida sino que puede ser una perspectiva moral válida en sí misma.

comunidad. La dependencia del contexto no implica que el compromiso sea irracional pero tampoco genera razones legítimas de tipo plural. Sin embargo, no se debe sobrestimar la dependencia del contexto como lo hace Rorty en su análisis de las contingencias socio-históricas. Gadamer sugiere que todos los estudiantes tienen interés en la racionalidad y educación, y que precisamente ese interés impulsa a romper el círculo de la comunidad y tomar contacto con el mundo exterior. Nuestro juicio de valor de esta educación no implica considerarla meramente un artefacto cultural pero es imposible pensar en el progreso emergiendo de este tipo de educación¹⁰⁸.

Debemos ser conscientes de que la educación no es un bien absoluto. La reflexión puede destruir el conocimiento ético¹⁰⁹. Las afirmaciones de Gadamer respecto de la educación no deben empujarnos a comprometernos con esa tensión pero quizás nos ayude a ser conscientes de que la educación moral no necesita cuestionar siempre las certezas morales de los estudiantes. Aunque resulta evidente que una de sus funciones debe ser impulsarnos a cuestionar la universalidad de esas certezas morales. Los educadores no necesitan renunciar al intento de universalización de la moralidad, pero se debe respetar siempre el conocimiento moral contextual o al menos, la eticidad de sus estudiantes y usar dicho conocimiento como punto de partida para elevarse a la moralidad.

¹⁰⁸ Warnke, 166.

¹⁰⁹ Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, 148,167; y Beiner, "Do We Need a Philosophical Ethics?" 237-238.

II. Liberalismo político y universalismo.

"Cualquiera que piense que existe una respuesta teórica bien fundada a este tipo de preguntas ["¿porqué no ser cruel?"] - algoritmos para resolver dilemas morales ... - es todavía en su corazón, un teólogo o un metafísico".

Richard Rorty¹¹⁰.

La idea de libertad de Rorty es la posibilidad de la perfección privada, de tener una vida autónoma auto-creada que en la mirada filosófica comprensiva rortiana está combinada con justicia y solidaridad humana. Pero esta combinación no puede ser alcanzada al nivel de la teoría porque:

"el vocabulario de la auto-creación es necesariamente privado, no compartido e impropio para la argumentación. El vocabulario de la justicia es necesariamente público y compartido, se trata solamente de un medio para el intercambio argumentativo"¹¹¹.

Todo tiene que ver con el lenguaje y lo que este sugiere, pero como ya dijimos, el lenguaje es contingente. Por lo tanto, todo sentido en este mundo no está previamente fundado, no es pre-existente, es solamente una construcción humana. El lenguaje es una

¹¹⁰ "Anybody who thinks that there are well-grounded theoretical answers to this sort of question ["why not be cruel?"] - algorithms for resolving moral dilemmas ... - is still, in his heart, a theologian or a metaphysician". Rorty, Richard: *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit.

¹¹¹ "the vocabulary of self-creation is necessarily private, unshared, unsuited to argument. The vocabulary of justice is necessarily public and shared, a medium for argumentative exchange", Rorty, Richard: *Contingency, irony, and solidarity*, op. cit.

creación humana. No hay verdad ni esencia del hombre. Esencia significa en el universo rortiano no-esencia. Los pensadores historicistas nos han ayudado a irnos liberando gradualmente de la teología y de la metafísica, es decir, de la tentación de buscar un escape del tiempo y del azar. Estos pensadores insisten en que la socialización y las circunstancias históricas son la base de toda comprensión y no hay nada más allá de la socialización ni nada prioritario en la historia que pueda ser definitorio de lo humano.

Fundacionismo, es el esfuerzo por fundar¹¹² nuestros juegos de lenguaje en una verdad de la realidad que corresponde al sentido que deliberadamente hemos dado a una frase o sentencia o de encontrar algo natural que pueda ser la base de lo común en los seres humanos. La disputa que Platón y Nietzsche habrían tenido sobre los derechos humanos se reduce básicamente a que para éste último los derechos inalienables son un risible y sentimental intento de los débiles por oponer resistencia a los fuertes. Pero esto no le interesa a Rorty para quien el fundacionismo está fuera de moda y además es irrelevante. Los derechos humanos han sido “naturalizados” y aceptados por el mundo que surgió del post-Holocausto y han producido una “cultura de los derechos humanos”. ¿Porqué debemos seguir pensando en los orígenes si en realidad, estamos menos inclinados que nuestros ancestros a tomar la Ontología o la Historia como guía de vida? Rorty prefiere aceptar simple y pragmáticamente el hecho de la cultura de los derechos humanos, como históricamente contingente, como un hecho cultural de nuestras ricas y afortunadas democracias literarias¹¹³. Pero si lo consideramos un “artefacto cultural” nos exponemos a que otros lo consideren un problema de relativismo cultural, otros que todavía creen en la

¹¹² Dewart, Leslie: *The foundations of belief*, New York, 1969, p. 25.

¹¹³ Rorty, Richard: *Human Rights, Rationality, and Sentimentality*, in: *The Yale Review*, Oct. 1993.

necesidad de fundar el respeto a la dignidad humana en alguna esencia natural. La respuesta de Rorty es que aún cuando se lucha incansablemente por la propias convicciones podemos ser conscientes de que son contingentes y no necesitar fundarlas en ninguna esencia. Cuando la filosofía revela la influencia de la contingencia cultural en nuestras instituciones, en realidad, se fortalecen las instituciones aumentando su poder y eficiencia, haciéndonos conscientes de su contingencia. Y obligándonos a asumir el sentido de una identidad moral compartida que nos integra en una comunidad moral¹¹⁴. Si aplicamos este ejercicio a la idea de libertad como mensaje universal, los fundamentos del liberalismo se desmoronan.

A) El nuevo encanto de la solidaridad humana.

Por supuesto, la filosofía como historia de las ideas no es lo suficientemente poderosa en la creación de lenguajes morales comunitarios que nos impulsen a la solidaridad humana, la cual se alcanza mediante la imaginación, es decir, la habilidad de ver a las personas extrañas como personas sufrientes. Este incremento de la sensibilidad respecto de los detalles particulares del dolor y de la humillación de otros, sobre todo, de poco familiares tipos de gente hace más difícil imaginar a las personas diferentes de nosotros, meramente apelando a la idea de que ellos no sienten como nosotros sentiríamos. Redescribir a los otros como uno de nosotros e intentar descripciones más sensibles no es tarea de la teoría y menos de la filosofía sino más bien de géneros como la etnografía, los reportes periodísticos, los cómics, los dramas documentales y especialmente, las novelas.

¹¹⁴ Gauthier, David: *Morals by Agreement*, Oxford University Press 1986.

Las ficciones re-encantan a los otros, construyen lazos de humanidad compartida. Precisamente, por este motivo, las novelas, las películas y los programas de televisión han reemplazado gradualmente al sermón y a los tratados morales como los principales vehículos del cambio moral y del progreso. Ellos impiden que sigamos siendo crueles y la finalidad moral del liberalismo es detener la crueldad, según Rorty.

En definitiva, la filosofía liberal debe renunciar a encontrar la esencia del hombre que hasta ahora solamente ha servido para defender los derechos humanos y las concepciones solidarias de la vieja guardia del liberalismo: La nueva guardia del liberalismo debe confesar la verdad respecto de la contingencia de la Ilustración - (o al menos, dejar de hablar de la "verdad" como realmente existente, aunque para poder hacerse entender con los demás, debemos apelar a jugar el juego de la "verdad"). Rorty es un hombre que finalmente muestra su pertenencia a una tradición que acostumbra aplicar las herramientas de la razón crítica y de la libre discusión a su propia cultura que precisamente abre camino a esa posibilidad. En efecto, Rorty se encuentra muy cómodo en este liberalismo burgués postmoderno y considera que la conciencia irónica auto-reflexiva de la contingencia propia del discurso liberal es una reafirmación de esa cultura. El *charme* (encanto) del liberalismo burgués yace en su cultura secular ilustrada en la que ya no queda ningún rastro de divinidad. En dicha cultura, estamos obligados a concentrarnos en nuestra propia contingencia, en el reconocimiento del otro. En otras palabras, de esa cultura deriva el sentido de nuestras vidas, precisamente de la contingencia finita y mortal de los seres humanos. Y el reconocimiento de esta situación fortalece nuestra humanidad común. En otras palabras, los ciudadanos de este mundo en todo su miserable desencanto ya no deben mirar hacia dios en búsqueda de más encanto, sino mirar hacia los seres humanos.

suavizando sus corazones respectivamente (después de haberse creado a sí mismos de manera privada). Los narradores de cuentos e historias de ficción tienen un rol fundamental en la promoción de un nuevo encanto al proveer vocabularios más completos, para en la educación sentimental de las nuevas generaciones.

B) El encanto con el si-mismo.

¿Y qué tiene que ver esta larga exposición con el tema del universalismo del pensamiento liberal? Rorty parece estar contento luchando incansablemente desde su escritorio de la universidad por la nueva utopía liberal que intenta evitar que la gente se comporte cruelmente con los demás. Esto le permite creer que nuestra cultura es moralmente superior a otras. Producir en todas partes del mundo generaciones de estudiantes tolerantes, seguros y respetuosos de otros estudiantes es precisamente lo que necesitamos, en realidad casi todo lo que necesitamos, para alcanzar la utopía ilustrada. La gente que mata a otra gente, como hace poco tiempo, los serbios matando a los musulmanes, no está actuando irracionalmente, sencillamente no ha sido afortunada en sus circunstancias, y está privada de “nuestras facilidades”. En otras palabras, si creamos las condiciones mínimas de una democracia liberal toda la gente aprendería a vivir pacíficamente con los demás, como han aprendido a hacer los habitantes de las democracias del Atlántico Norte. Como se puede observar, para que la concepción rortiana tenga posibilidades de transformarse en realidad es necesario que se den dos cosas: las condiciones materiales de la práctica liberal que provee la oportunidad de leer y reflexionar, y al mismo tiempo, la

mecánica de la solidaridad mediante la ficción. En este punto, es importante detenerse en el análisis crítico de estas dos condiciones.

C) Solidaridad mediante la ficción.

¿Cómo pueden ser las ficciones efectivas en la creación de solidaridades? El ideal narrativo rortiano es uno que por un lado conecte el presente con el pasado y por otra parte, con las utopías futuras. Debe ser una narrativa que capture la imaginación de la gente, con un lenguaje poético poderoso, uno que tenga la capacidad de penetrar en la cultura, o en diferentes culturas y de juntar a todas. Un buen ejemplo de esto, inaceptable para Rorty, sería la biblia y además trata precisamente de la divinidad. La biblia es la narrativa más poderosa del mundo occidental y provee la base para el reconocimiento de dios en los musulmanes orientales y en el pueblo semítico. Probablemente, la biblia sea el libro más exitoso de la historia y ha sido leído en occidente por dos mil años al menos cada siete días. El mensaje bíblico se ha encarnado en vidas ejemplares y se han hecho excelentes intentos a través de la historia de manipular los sentimientos de la gente de acuerdo al mensaje del libro, incluido el extendido sentido de la gente de la auto-preservación. La biblia ha juntado e integrado a personas de todos los continentes. La comunidad de personas que leen este libro alrededor del mundo incluyen a un quinto del total de la población de la humanidad. Entonces, se podría pensar que Rorty podría usar a la biblia como ejemplo de su teoría. Sin embargo, esto no es posible porque en la lectura rortiana la biblia intenta que la gente preste atención a las verdades divinas en vez de prestarle atención a los demás, es decir, a los otros seres humanos. El llamado de esta narrativa que conecta el pasado con el presente y

con la utopía futura no puede llevar a ningún testigo a la idea rortiana de solidaridad mediante narrativa. Analicemos ahora la creación de "simpatía" que según Rorty es necesaria para generar solidaridad entre los seres humanos. ¿Realmente se puede afirmar que los discursos de Martin Luther King, o la película sobre Malcolm X, o los reportes televisivos sobre la pobreza racial sirvieron para mejorar las condiciones inhumanas de la población negra en ciertas ciudades de Estados Unidos? ¿O debemos decir que algunas cosas cambiaron en Estados Unidos porque los programas de acción afirmativa fueron efectivos o directamente porque ciertas sentencias de la Corte Suprema de Justicia resultaron en cambios en las políticas públicas?¹¹⁵ Particularmente, creo que debemos escoger esta última. Rorty también cita los reportes televisivos de Bosnia como fuentes de simpatía con las víctimas. ¿Pero realmente fueron de ayuda? Toda la simpatía generada por los reportes televisivos desaparecen cuando surgen en televisión las primeras imágenes de un soldado norteamericano muerto. Esto nos obliga a reconocer que el impacto de esta educación sentimental al menos es difícil de encontrar. ¿Pero qué sentimientos en una cultura secular ilustrada pueden producir moral?

D) El problema de la interpretación.

¿Aún cuando no nos sea permitido tomar la biblia como ejemplo de una narrativa hechizante o encantadora, no deberíamos aceptar que se trata de un libro que habla del amor por los demás? ¿Y las cruzadas? No podemos enfatizar que la oscura edad media no

¹¹⁵ Gohl, Christopher: *"The Civil Rights Movement and its Effect on the American Political System"*, Tuebingen, Germany 1997.

era tiempos iluminados y después usar la obra "Los persas" de Esquilo como un ejemplo de creación de simpatía. O al menos, debemos resignarnos a poner en duda también la idea rortiana de no tomar a la historia como guía de nuestra historia. Tampoco podemos rechazar la idea de que la cristiandad tiene la tendencia de transformar al mundo y a las personas por su pretensión universalista. Rorty ve con buenos ojos esa perspectiva universalista pero rechaza la narrativa bíblica. Pero señala una cosa: la narrativa es cuestión de interpretación y diferentes personas pueden darle al mismo texto o fenómeno distintas interpretaciones. Por ejemplo, la gran narrativa de Nietzsche, sobre todo, su re-descripción de la historia. Rorty afirma que no está interesado en la disputa entre Platón y Nietzsche sobre los derechos humanos. Su falta de interés radica en que Nietzsche denuncia que no existe ninguna disputa o más bien, no hay motivos para disputar porque la "esencia humana" es precisamente una invención de los débiles¹¹⁶. Es interesante destacar que Rorty cuidadosamente ignore o finja ignorar el implícito tono amenazante o al menos violento de la idea nietzscheana. Y Rorty repite esto en su lectura de la idea nietzscheana de auto-creación o "auto-conformación". Resulta extraña la interpretación nietzscheana del regreso, de volver atrás, a la inocente consciencia de los animales de presa, dejando atrás las costumbres, el respeto, la gratitud, y la cultura del enfermo para volverse algo perfecto, totalmente logrado, feliz y triunfante, en otras palabras, alguien capaz de causar miedo. Por supuesto, la violencia de Nietzsche y la violencia de las épocas oscuras de la humanidad no alcanzan a rozar la lectura de Rorty. Pero muestra que todas las narrativas están expuestas a las más variadas y diferentes interpretaciones.

¹¹⁶ Nietzsche, Friedrich, *On the Genealogy of Morals*, New York 1967.

En consecuencia, se puede afirmar que la idea rortiana de que las lecturas narrativas pueden sostener a la solidaridad como sentimiento moral es absolutamente equivocada. Quizás algún programa televisivo o novela literaria pueda cambiar nuestros prejuicios sobre ciertos sectores sociales pero creer que las narrativas correctas en el tiempo correcto puedan resultar en un cambio social o en el progreso moral de la sociedad es por lo menos ingenuo. Pero aún cuando asumamos que es correcto pensar así, es decir, que Rorty tiene razón después de todo, todavía nos quedaría por resolver un grave problema: lograr satisfacer las condiciones necesarias para que las estructuras democráticas y las instituciones públicas de la sociedad puedan proveer del tiempo y de la tranquilidad para que podamos dedicarnos a la lectura y a la re-descripción de nuestro mundo.

E) Las instituciones liberales en peligro.

La pregunta fundamental es ¿cómo esas instituciones que han sido desenmascaradas como fundaciones contingentes y la verdad de las mismas descartada como mero producto humano pueden ayudarnos realmente a crear solidaridad? Solamente Rorty inmerso en su esperanzado paradigma cultural del ser humano como creación de sí mismo puede creerlo. Pero nadie más puede sostener que esta situación es hechizante o encantadora. Benjamin Barber, en su libro "Jihad vs McWorld", nos ilustra sobre el desencantamiento moderno de los seres humanos y lo más interesante, las reacciones cada vez más violentas frente a ese desencantamiento:

"Más de cien años atrás, Marx observó que la ruptura de los lazos feudales por el capitalismo moderno había fragmentado de manera decisiva a la

comunidad tradicional...: 'Todo lo sólido,' advirtió, 'se disuelve en el aire'. Medio siglo más tarde, las ansiedades modernas se han vuelto tan populares que uno de los personajes del escritor norteamericano William Saroyan puede repetir una y otra vez en el clásico de pre-guerra "The Time of Your Life" que "no existe ningún fundamento" y esperar la total simpatía de la audiencia ya exasperada por la modernidad aún antes de que se haya producido el Holocausto y la bomba atómica. En Alemania, no se quejaron de esto: reaccionando contra lo que consideraban la idiotizante igualación (*gleichschaltung*) de la sociedad burguesa, el partido nazi revivió mitos medievales de la moralidad teutona... y de la identidad germana"¹¹⁷.

¿Porqué esta reacción violenta a la percepción de pérdida de fundamentos, a la percepción de que una "conspiración judía internacional" está fuera de nuestras manos? En definitiva, porque una conspiración de extraños puede destruir todo lo que los germanos son. Una respuesta más elaborada puede estar en la idea que encuentra a la persona legal demasiado restringida, y organiza una revuelta contra esa evolución de la tradición, religión y misterio hacia el contrato, el secularismo y la racionalidad cuyo destino final es eso que Weber llama el desencanto del mundo. La deconstrucción postmoderna rortiana sería la menos responsable del pecado de lo secular y del no-misterio. Una vez descartado todo fundamento y los restos de encantamiento restante, se puede asentar la idea secular de

¹¹⁷ Barber, Benjamin R.: *Jihad vs. McWorld*, New York 1996, "More than one hundred years ago, Marx had observed that the breaking of the feudal bonds by modern capitalism had decisively fragmented traditional community...: 'All that is solid,' he warned, 'melts into air'. A half a century later modernist anxieties had become so popularized, so that one of American playwrights William Saroyan's characters could repeat over and over again in the pre-war stage classic *The Time of Your Life*, "no foundation, all the way down the line," and expect full sympathy from audiences already exasperated by modernity even before it had produced the Holocaust and the Atomic bomb. - In Germany they did not just whine about it: reacting against what they took to be the stultifying leveling (*gleichschaltung*) of bourgeois society, the Nazi party revived medieval myths of Teuton morality... and of Germanic identity".

persona legal sobre la base de la comunidad humana¹¹⁸ o de la esencia nacional. Pero esto ha probado tener resultados históricos desastrosos que no han empujado a los seres humanos a las bibliotecas sino más bien a las guerras. Una vez más, la ignorancia histórica selectiva de Rorty es elegante a la hora de mostrar cómo la pregunta respecto de qué podemos hacer de nosotros mismos debe ser tema fundamental de la agenda intelectual. En ese punto, no parece ser un intelectual que haya superado su propia tradición de pertenencia.

¿Pero existe alguna forma de darle la razón a Rorty y sostener su optimismo respecto de la ilustración como algo deseable en términos universales y el desencanto postmoderno como algo de lo que todos deberían “disfrutar”? ¿Y puede tener razón en su *insight* pasado de moda que afirma que lo único que sabemos es que no sabemos nada? ¿Es ésta la base sobre la cual podemos dedicarnos a difundir nuestra cultura de la superioridad moral? Porque si realmente creemos en nuestro desencanto y en la idea última del sí mismo enteramente libre de toda traba como algo muy deseable, debemos promoverlo. ¿Pero sobre qué fundamentos? El fundamento universal ya ha desaparecido. ¿Cómo hacer pasar la teoría rortiana por el test de los derechos humanos? Como se describió anteriormente, necesitamos darles a los criminales de guerra la oportunidad de re-describir sus identidades en la seguridad y confort del medio ambiente norteamericano o europeo. El señor Milosevic es la persona adecuada para afirmar que nuestra única esperanza de una sociedad decente consiste en la “suavización” de los corazones auto-satisfechos de aquellos en el poder. Cuando las obligaciones morales han desaparecido en la contingencia cultural, y también cuando el mandamiento divino “No matarás” deja de jugar un rol en la conciencia de los

¹¹⁸ Gohl, Christopher: Literature: The Recognition of a Common Humanity - Final Hypertext Project for American Literary Traditions, <http://www.georgetown.edu/users/gohlc/final2.htm>.

hombres, ¿con qué argumentos podemos llevar a juicio a Milosevic al tribunal de guerra en Den Haag? ¿Es imposible pensar con Rorty que nuestra idea de la identidad autónoma y del sí mismo totalmente libre puede promover su simpatía pero no su obediencia a la ley? ¿Sobre qué base se puede convencer de esto a los violadores de los derechos humanos? ¿Y sobre qué base se puede convencer de la pertinencia de la teoría rortiana a Milosevic y al resto del mundo que se encuentra en guerra de adoptar el ironista "Gelassenheit" estado de conciencia de un "corazón sangrante" (Rorty respecto de Owen y Engels) del liberal que no quiere ser cruel? ¿Qué puede hacer la teoría rortiana por la justicia y la solidaridad cuando Irán prohíbe exhibir la película "La lista de Schindler", en sus palabras la más poderosa continuación secular de la historia bíblica que produce tanta simpatía hacia los judíos?

No se puede o mejor dicho, la teoría rortiana no puede. En su mensaje intelectual de desencantamiento de la ilustración, Rorty se reafirma como un hombre de su tiempo. Pero en su llamado a la bondad de nuestros corazones, es menos un hombre de su tiempo de lo que fue Jesús. Y en muchos sentidos, Rorty es inconsciente de esto. Su narrativa no es suficientemente encantadora o hechizante. Para nuestra compromiso con el universalismo, es necesario reconocer que su obra no es tanto una expresión de la superioridad cultural del liberalismo, sino más bien, un intento de apuntalar esa superioridad. En otras palabras, su teoría puede ser el último escalón en el proyecto liberal de auto-reconocimiento. ¿Pero qué tiene para ofrecer un liberal desencantado comprometido con hacer una diferencia positiva en el mundo?. Parece que nada o al menos, muy poco.

Y esa es la pequeña diferencia privada que Rorty no logra ver. Por otra parte, su aporte al liberalismo político es absolutamente inválido. En términos de consejos prácticos para aquellos que tienen el poder de cambiar el mundo, Rorty ha condenado su teoría a la

nulidad política. Rorty no solamente invade la vida privada con su anti-noción de esencia, demandando secularización y des-divinización sino que vuelve atrás con su ejercicio privado de auto-creación que se extiende al dominio político y destruye las instituciones. En ese sentido, Rorty es el último desencanto para los liberales, el mensaje final de su liberalismo es una libertad corriendo salvajemente sin sentido. Su liberalismo filosófico está totalmente desarmado y no tiene ninguna utilidad para el liberalismo político.

F) La universalidad de la libertad.

Si analizamos cuidadosamente a Rorty, es posible sostener que **no** ha reconocido que la percepción de los seres humanos como sí mismos libres es una herramienta política muy útil y provee de fundamentos para el establecimiento de un orden político justo. Sobre este punto, se puede decir que el reclamo universalista que le ha dado al liberalismo tanta de su fuerza no puede ser extendido a personas que tienen otra concepción de sí mismos, una concepción que es diferente de la concepción necesariamente restringida que subyace al reclamo de universalidad de la Ilustración (tales como otras personas), o quienes sienten un profundo desencanto por el trato del liberalismo político que penetra sus identidades¹¹⁹ (tales como el desencanto de los ciudadanos en su vida doméstica). Esas identidades particulares son más amplias que el individual liberal¹²⁰ pero concuerdan con él. Lo que se

¹¹⁹ Gohl, Christopher: *"David Gauthier: Juggling with five different conceptions of the person"*, Georgetown, 1997.

¹²⁰ Ripstein, Arthur: Gauthier's Liberal Individual, in: *Dialogue: Canadian Journal of Philosophy*, XXVIII, 1989, p. 63-76.

necesita es una nueva definición de dominio público y privado. Y el liberalismo necesita enfrentarse a esta cuestión.

Esta era solamente una idea de la Ilustración: que para ser realmente un auténtico hombre, se debía estar libre de todo constreñimiento. Y el gran error de la Ilustración fue asumir que una conceptualización estrecha del sí mismo individual podía hacer justicia a todos los hombres¹²¹. Nietzsche, Kierkegaard y otros movimientos existencialistas se concentraron en lo que el hombre es, aparte de ese sujeto estrecho del pensamiento liberal, y usaron ese conocimiento para la práctica política. Al amparo del entusiasmo por el desarrollo de una filosofía cada vez más comprensiva, de una moralidad racional universal y de un lenguaje moral neutral, la Ilustración descartó toda religión y metafísica. Y la consecuencia de este proceso fue un mayor desencanto del hombre desposeído de sus formas tradicionales de moral y de conocimiento social¹²². El hombre fue tratado acorde a cómo se presupone que se comportaría de acuerdo a la percepción ilustrada de la historia, es decir, como una gradual convergencia de valores hacia la racionalidad universal última de la civilización. La finalidad liberal de la ilustración era llegar al fondo de la auténtica vida humana y no meramente desarrollar una concepción estrecha de la misma. El existencialismo fue un intento privado de re-encantamiento, mucho más auténtico y útil para la vida privada que todo el vocabulario del liberalismo. En la actualidad, el gran desafío del liberalismo consiste en reintroducir el encantamiento en la vida pública y

¹²¹ Sandel, Michael J.: *Political Theory*, Vol 12, No1, February 1984, p. 81-96.

¹²² Gray, John: *Liberalism: Essays in Political Philosophy*, 1989, p. 250. Y también, *Enlightenment's Wake - politics and culture at the close of the modern age*, New York, 1997.

también en la vida política evitando caer en provincianismos o intolerancia¹²³. En este sentido, la tarea es fortalecer las identidades locales y del hombre como un actor público relevante para que el hombre pueda encontrar perspectivas así como al “otro” en un dominio público semi-político. Se trata de un aproximamiento tocquevilliano con cierto compromiso con la práctica más que una teoría abstracta lo que es necesario para poder hacer una verdadera redefinición de nuestro tiempo.

En la actualidad, el dictado universal de la libertad continua invadiendo nuestras vidas privadas, lo que Rorty encuentra correcto, a saber, que la agenda política consista en la secularización y auto-creación. Pero el problema es que la gente está cada vez más desencantada con el liberalismo y esta tendencia constituye un peligro para el propio liberalismo político y sus instituciones¹²⁴. Y este desencanto en particular no puede ser contrarrestado con la sugerencia rortiana que recomienda encontrar similitudes en nuestra humanidad común leyendo libros sobre el problema del racismo en Estados Unidos o bien viendo el sufrimiento de las madres en Bosnia por televisión. Este es uno de sus grandes errores en su denuncia de la tradición, religión y misterio. En términos de comprensión de los otros como parte de una humanidad común, posiblemente sea difícil encontrar un texto más convincente que la biblia. Y precisamente su mayor fuerza reside en que se trata de un libro religioso.

Hasta aquí se han apuntado los peligros que aparecen cuando los seres humanos consideran que no existen fundamentos para el pensamiento liberal y de ningún modo,

¹²³ Gray, John: *Post-liberalism - Studies in Political Thought*, New York 1993.

¹²⁴ Heinemann, David: Richard Rorty's Contingency, Irony, and Solidarity: False Prophet or Second Becoming? <http://elias.ens.fr/Surfaces/vol2/heiniman.html>.

parece que puedan transformarse en virus letales para nuestra cultura. El universalismo puede ser intelectual y filosóficamente un punto final para el liberalismo, pero en la mayoría de los países de occidente, la práctica política del liberalismo sigue siendo dominante y no parece que vaya a ser afectada por esta pérdida de manera dramática.

En consideración a la política exterior de occidente, se debe ser un poco más sensible respecto a los motivos por los cuales, a veces, se rechaza la política de derechos humanos. En ocasiones, no se trata de que su vocabulario no tenga lugar para tales concepciones de los derechos humanos, sino más bien, de que existen intereses económicos. Pero necesitamos encontrar nuevas formas de justificar los derechos humanos. Y las razones que exhibimos parecen ser más políticas que filosóficas. Y al respecto, Rorty se ha encargado de desarmar al pensamiento liberal filosófico de todo contenido político válido y convincente. Las aspiraciones liberales de universalidad se ven reducidas a ser un mero ejemplo de una auténtica vida humana y una hechizante y encantadora práctica en las sociedades liberales.

III. Las paradojas de la contingencia.

“Hay que tratar al azar como digno de determinar nuestro destino...”

Freud

Considerar seriamente la realidad humana en su totalidad como radicalmente contingente nos obliga a abandonar una serie de ideas que nos han formado a nosotros y a nuestras instituciones políticas desde la herencia de la modernidad y la Ilustración. Contingente es todo aquello que no es necesario (como Dios) ni imposible (como un círculo cuadrado, por ejemplo). Contingente es la propiedad de todos los existentes que nacen en el

parece que puedan transformarse en virus letales para nuestra cultura. El universalismo puede ser intelectual y filosóficamente un punto final para el liberalismo, pero en la mayoría de los países de occidente, la práctica política del liberalismo sigue siendo dominante y no parece que vaya a ser afectada por esta pérdida de manera dramática.

En consideración a la política exterior de occidente, se debe ser un poco más sensible respecto a los motivos por los cuales, a veces, se rechaza la política de derechos humanos. En ocasiones, no se trata de que su vocabulario no tenga lugar para tales concepciones de los derechos humanos, sino más bien, de que existen intereses económicos. Pero necesitamos encontrar nuevas formas de justificar los derechos humanos. Y las razones que exhibimos parecen ser más políticas que filosóficas. Y al respecto, Rorty se ha encargado de desarmar al pensamiento liberal filosófico de todo contenido político válido y convincente. Las aspiraciones liberales de universalidad se ven reducidas a ser un mero ejemplo de una auténtica vida humana y una hechizante y encantadora práctica en las sociedades liberales.

III. Las paradojas de la contingencia.

“Hay que tratar al azar como digno de determinar nuestro destino...”

Freud

Considerar seriamente la realidad humana en su totalidad como radicalmente contingente nos obliga a abandonar una serie de ideas que nos han formado a nosotros y a nuestras instituciones políticas desde la herencia de la modernidad y la Ilustración. Contingente es todo aquello que no es necesario (como Dios) ni imposible (como un círculo cuadrado, por ejemplo). Contingente es la propiedad de todos los existentes que nacen en el

mundo y mueren en él, y que por lo tanto, no son necesarios para que el mundo siga existiendo como tal. Luhmann¹²⁵ define lo contingente como aquello que puede ser como es, pero que también puede ser de otro modo y es un concepto que podemos adquirir mediante la negación de la necesidad al mismo tiempo que negamos la imposibilidad. Dentro del mundo de la experiencia humana no existe nada que sea necesario (no somos dioses) ni imposible (por definición, lo imposible se encuentra fuera de los ámbitos humanos). La contingencia es el reino de lo posible, de lo cambiante, de lo efímero, de lo que se transforma, de aquello que también puede ser de otro modo. Expresada de esta manera la idea de la contingencia no parece tener mayores problemas ni traer mayor polémica; todos podemos sentirnos de acuerdo con esta serie de afirmaciones para definirla y caracterizarla.

Sin embargo, si se asume con cierta consecuencia la tesis de la contingencia, encontraremos que este concepto es bastante corrosivo y no puede menos que hacernos dudar de las formas de pensamiento a las que estamos acostumbrados. Y su adopción radical conlleva a interesantes paradojas.

A) La contingencia.

Según Richard Rorty, la contingencia es la imposibilidad de dar razones últimas, de carácter metafísico, sobre la constitución de los ámbitos de la conciencia, del lenguaje y de las sociedades, entendiéndolas no como el resultado de regularidades trascendentes a la acción de los seres humanos, como “el orden de la naturaleza”, la “dialéctica de la historia”,

¹²⁵ Luhmann, Niklas: “La contingencia como atributo de la sociedad moderna” en Beriaín (comp): *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos.

las “características de la razón”, la “naturaleza humana” o el “carácter de la cultura”, etc. sino más bien como immanentes a su propio desarrollo, autopoiéticas, en donde el papel preponderante lo juegan las condiciones sociales de cada época, el tiempo y el espacio, y por cierto, el azar. La reflexión sobre la contingencia asume que no existen más que relaciones particulares, contextuales, en la construcción de las identidades individuales, en los lenguajes mediante los cuales describimos el mundo, y en la construcción y el mantenimiento de las instituciones sociales. Una de las primeras ideas que tenemos que desechar cuando nosotros pensamos contingentemente es la idea de “verdad” en el sentido de su correspondencia con una realidad objetiva dada al “correcto observador”: “hace unos doscientos años -escribe Rorty- comenzó a adueñarse de la imaginación de Europa la idea de que la verdad es algo que se construye en vez de algo que se halla”¹²⁶. No existe una verdad “ahí afuera” a la cual hay que ir a buscar en las propiedades estructurales del mundo, ni, por supuesto, de la realidad social¹²⁷: hay que establecer la distinción entre decir que “el mundo se encuentra ahí afuera” a plantear que es la “verdad” la que se encuentra “ahí afuera”. El mundo, y por supuesto también el mundo social, se encuentra fuera nuestro en el sentido de que en la creación de la mayoría de las cosas que nos rodean, la mente humana no tuvo injerencia directa. En cambio, la verdad depende de las proposiciones sobre la realidad que se hagan dentro de los lenguajes humanos, y los lenguajes humanos son distintos entre sí, son cambiantes en la historia, son, al fin y al cabo, creaciones humanas producidas socialmente. Como ya dijimos, la verdad no es una propiedad

¹²⁶ Rorty, Richard: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Editorial Paidós, p. 23.

¹²⁷ Maturana, Humberto: *La realidad ¿objetiva o construida?*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1995.

estructural de la realidad porque depende de los lenguajes humanos, los cuales son históricamente situados, culturalmente dados, y, por cierto, contingentes¹²⁸.

Resulta tentador suponer que la realidad de alguna manera se impondrá por sí misma frente a los diferentes lenguajes que pretenden tener la exclusividad de su descripción. Es decir, que llegará un momento en que las diferentes explicaciones de una misma realidad, por ejemplo un fenómeno social cualquiera, tendrán que ser zanjadas por el “peso de los hechos”, dándole la razón a aquella teoría que se aproxime de mejor manera a la realidad. Es fácil suponer que la realidad se hará evidente para aquella interpretación que tenga una mejor aproximación a ella, la cual tenga la mejor llave de acceso a “las verdades básicas” con las que todos los “seres humanos racionales” no pueden menos que estar de acuerdo. Esa llave de acceso en nuestra cultura es por excelencia, como se podrá imaginar, el método científico. Los ejemplos que habitualmente se dan al respecto son sumamente claros y distintos, basados la gran mayoría de ellos en proposiciones aisladas. De esta manera, es fácil decir que la realidad social decide entre las proposiciones “ella está dentro de la casa” o “ella está fuera de la casa”. O aquella conocida proposición del enunciado “la nieve es blanca es verdadero si y sólo si la nieve es blanca”. Hasta aquí no parece haber mayores dificultades. De este modo podemos verificar o falsear nuestras hipótesis, cargándole el peso de prueba a la “realidad dura”. Sin embargo, esto ya no parece tan claro cuando pasamos de proposiciones aisladas a léxicos tomados en su conjuntos, en donde la dependencia del contexto particular se hace más evidente. Este énfasis en los léxicos tomados como conjuntos es la misma que podemos observar ejemplarmente en Foucault en

¹²⁸ Rorty, Richard; *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Editorial Cátedra.

su proyecto de la arqueología de las ciencias humanas, en donde esta misma mirada lo llevará a plantear en épocas posteriores de su pensamiento la relación entre el orden interno de los discursos con las relaciones de poder que atraviesan el cuerpo social: “no ir del discurso a su núcleo interior y oculto, hacia el corazón del pensamiento o de una significación que se manifiesta en él; sino, a partir del discurso mismo, de su aparición y regularidad, ir hacia sus condiciones externas de posibilidad, hacia lo que da motivo a la serie aleatoria de esos acontecimientos y que fija sus límites”¹²⁹. Cuando la noción de “descripción del mundo” se traslada de proposiciones aisladas dentro de léxicos particulares a los juegos de lenguaje dentro de las que esas afirmaciones se encuentran enunciadas como conjuntos, como totalidades, se hace mucho más difícil tener una idea categórica de quienes dicen la verdad y quienes no. ¿Quiénes tienen razón finalmente? ¿los filósofos analíticos, marxistas, estructuralistas, posmodernos? Supongamos que somos marxistas, diremos que nosotros tenemos la correcta interpretación de la realidad social, o de algún fenómeno de dicha realidad. Esto no nos resuelve el problema: ¿cuál marxismo? ¿el inspirado en el estructuralismo de Althusser, o en Kosik, aquel que le da más importancia a las condiciones del sistema económico, u otro que pretende ser más culturalista inspirado por ejemplo en la teoría crítica? ¿el marxismo del primer Marx, del segundo, el de Habermas, o el de Heller, y así hasta dar una lista interminable? Lo mismo puede decirse de casi todas las teorías, paradigmas, modelos que usamos habitualmente para describir la sociedad.

¹²⁹ Foucault, Michel: *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets Editores, 1992.

¿Con qué criterios decidimos frente a un léxico u otro? ¿con qué argumentos podemos oponernos a un marxista estructuralista o a un neoparsoniano, por ejemplo? ¿Qué criterios usamos para elegir entre un enfoque y otro, entre una interpretación de la realidad y otra? Desde el punto de vista de la contingencia, y en el sentido en que habitualmente entendemos este problema, ninguno. No podemos dar ninguna razón para decidir entre una teoría y otra, fuera de toda teoría posible, más allá de toda interpretación, en algún terreno neutro desde el cual decidir cuál es efectivamente la correcta. No podemos dar razones entendiendo como últimas, indiscutibles, verdaderas, evidentes, que se encuentran de acuerdo con las características de las sociedades, de sus leyes, de sus mecánicas de funcionamiento, interpretaciones que describen el orden de la cultura, la estructura de la naturaleza, la arquitectura del universo. No contamos con el ojo divino de Putnam para discernir desde una posición privilegiada entre teorías rivales.

Ahora bien, esto no quiere decir que no existe ningún criterio bajo el cual decidir entre juegos de lenguajes diferentes entre sí, ni que la elección de alguna forma de explicación y descripción de la realidad sea algo absolutamente arbitrario, gratuito o caprichoso, sino que los criterios de elección de algún léxico no son objetivos, sino que dependen de situaciones históricas, culturales, económicas, temporales, contextuales, entre otras.

Lo anterior quiere decir que la noción misma de criterio y elección desdibujan sus contornos cuando se trata del cambio de un juego de lenguaje a otro. Cuando cambiamos de lente, nuestros criterios cambian, las evaluaciones se multiplican.

B) La paradoja ironista.

Se puede expresar esta paradoja de la siguiente manera: ¿cómo podemos seguir sosteniendo lo que creemos sin perder la fuerza, y seguir afirmando aquello en que creemos, si no existen certezas, criterios últimos a los cuales aferrarnos, fundamentos que solidifiquen nuestras opiniones, dándoles un peso mayor que la mera doxa? La respuesta es relativamente sencilla: siendo abiertamente etnocéntricos. O, lo que es similar, siendo abiertamente tautológicos. Solamente debemos reconocer la contingencia de nuestros deseos y creencias más fundamentales, y transformarnos en “personas lo bastante historicistas y nominalistas para haber abandonado la idea de que esas creencias y esos deseos fundamentales remiten a algo que está más allá del tiempo y el azar”¹³⁰. Ese tipo de personas Rorty las llama “ironistas”. El ironista asume el vacío metafísico pero retomando sus propias tradiciones para transformarlas, o al decir de Rawls¹³¹, para profundizar en ellas¹³². La diferencia con Sartre es que el asumir la contingencia tiene efectos dramáticos sobre el modo de vivir la existencia, tomando la forma de una filosofía de la libertad y la responsabilidad individual. Para Sartre, bajo el trasfondo de la irremediable pérdida de fundamento metafísico, el hombre “es” libertad, y lo propio de su esencia es asumir esa

¹³⁰ Rorty, Richard: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Editorial Paidós, p. 17.

¹³¹ Rawls, John : *Justicia como equidad: materiales para una teoría de la justicia*, Madrid, Editorial Tecnos, 1996.

¹³² “La búsqueda de fundamentos razonables para llegar a una acuerdo que hunda sus raíces en la concepción que tenemos de nosotros mismos y de nuestra relación con la sociedad reemplaza a la búsqueda de la verdad moral entendida como fijada por un orden de objetos y relaciones previo e independiente, sea natural o divino, un orden aparte y distinto de cómo nos concebimos nosotros mismos” (Rawls, 1986, 140).

libertad, esa carencia esencial de sustrato, de fundamento: “nada ajeno o extraño ha decidido lo que sentimos, vivimos o somos”¹³³. En cambio, los ironistas se caracterizan por tres condiciones: a) tienen dudas radicales sobre los léxicos últimos que habitualmente usan, debido principalmente a que han tomado contacto con otros léxicos totalmente diferentes al de ellos mismos, los cuales son considerados últimos por las personas que han conocido. No es necesario pensar en el ejemplo de una antropólogo investigando una cultura exótica para observar esto; en nuestras sociedades basta con echar una mirada ligera para constatar la enorme variedad de léxicos que funcionan de esta manera: indígenas, católicos, marxistas, intelectuales posmodernos, analfabetos superticiosos, machistas, travestis, cada uno considerándolo como último su propio léxico, su propia forma de vida. Esto nos lleva a una segunda característica de los ironistas: b) estos se dan cuenta de que un argumento formulado en el léxico actual no puede ni consolidar, ni eliminar dichas dudas. Nuestros argumentos finales siempre son tautológicos. No existe ningún argumento que podamos dar fuera de la apelación a la autoridad o a nuestro propio juego de lenguaje. El ejemplo más claro son las diversas corrientes cristianas: para demostrar que mi religión es la correcta uso la misma Biblia que cientos de sectas distintas, cada una planteando tener la “correcta interpretación” mientras el resto se han desviado, han comprendido mal o han sido engañadas por el diablo; c) en la medida en que el ironista es intelectual y reflexiona sobre su situación, no piensa que su léxico se encuentre más cerca de la realidad que otros, o que esté en contacto con un poder distinto de ella misma: “los ironistas propensos a filosofar no conciben la elección entre léxicos ni como hecha dentro de un metaléxico neutral y

¹³³ Sartre, Jean Paul: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1993, p. 675.

universal ni como un intento de ganarse un camino a lo real que esté más allá de las apariencias, sino simplemente como un modo de enfrentar lo nuevo con lo viejo”¹³⁴. Ejemplos de ironistas serían, según esta concepción, figuras como las de Nietzsche, Heidegger, Foucault y Wittgenstein. El pensamiento metafísico considera la pregunta ¿cuál es la naturaleza de la justicia, la ciencia, el conocimiento, la fe, la moralidad, la sociedad, la pobreza, el desarrollo, la educación, entre otros?, en forma literal, cree que hay una respuesta para decirnos “qué es” la pobreza, la violencia, la política, el poder, etc; y supone que la existencia de esos términos en su propia interpretación, en su idiosincrático léxico último le asegura que ese término remite a algo que tiene una esencia real, que está definiendo cosas reales “tal y como son”. En este contexto se dan discusiones que no tienen ninguna productividad, como por ejemplo ver, las supuestas relaciones que existirían entre una cosa llamada “democracia” por un lado, y otra llamada “filosofía”, como si estas metáforas incluyeran dentro de sí esencias reales, como si estableciendo una sola relación posible entre ellas estuviéramos contribuyendo al mejor desarrollo de las libertades¹³⁵. La respuesta que se nos da es que no importa cuál es el enfoque que se utilice, sino cuál es el verdadero, el correcto. Lo que importa, para los metafísicos es interrogar correctamente a la realidad, ya que de esa correcta interrogación saldrá nuestro léxico último.

Podemos caracterizar aquí dos actitudes básicas que se contraponen entre sí: una es la actitud epistemológica, otra la actitud hermenéutica. Si seguimos a Rorty, de lo que se trata es de reemplazar la epistemología por la hermenéutica. El ironista es holista: mantiene

¹³⁴ Rorty, Richard: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Editorial Paidós, p. 91.

¹³⁵ Giannini, Humberto (ed.): *Congreso latinoamericano sobre filosofía y democracia*, Santiago de Chile, Ediciones LOM. 1997.

la preeminencia de los léxicos frente a las proposiciones aisladas (al contrario de todos los ejemplos que ponen los filósofos analíticos), y piensa que su método es la redesccripción y no la inferencia, el descubrimiento.

Según Rorty, se trata de reemplazar la idea de una “epistemología” por la de una hermenéutica. La idea de epistemología corresponde a la idea de que existe una commensurabilidad de los discursos, es decir, de que es capaz de ser sometido a un conjunto de reglas que nos dicen cómo podría llegarse a un acuerdo sobre lo que resolvería algún desacuerdo entre afirmaciones. Estas reglas nos indicarían como se construye esa situación ideal: construir una epistemología es encontrar ese terreno común en donde puedan zanjarse las diferencias, y su suposición básica es que ese terreno existe¹³⁶. La hermenéutica, en cambio, “ve las relaciones entre varios discursos como los cabos dentro de una posible conversación, conversación que no supone ninguna matriz disciplinaria que una a los hablantes, pero donde nunca se pierde la esperanza de llegar a un acuerdo mientras dure la conversación”¹³⁷. Para la epistemología, la conversación es investigación implícita. Para la hermenéutica, la investigación es una conversación rutinaria. El pensamiento hermenéutico renuncia a la idea de la búsqueda de la commensuración universal en un vocabulario final, e insiste en la afirmación “holista” de que las palabras toman sus significados más de otras palabras antes que de su carácter representativo de alguna realidad objetiva. Para el ironista, “proposiciones como ‘Todos los hombres desean por naturaleza conocer’ o ‘la verdad es independiente de la mente del hombre’ son simplemente trivialidades utilizadas para

¹³⁶ Rorty, Richard: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Editorial Cátedra, p. 288.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 289.

inculcar los léxicos últimos locales, el sentido común de Occidente”¹³⁸. Donde el metafísico ve la convergencia de diversos léxicos hacia objetivos comunes, como lo hace Habermas con su teoría de la acción comunicativa que intenta vincular las más importantes tradiciones del pensamiento en la construcción de su teoría de la sociedad en dos niveles, su teoría de la racionalidad y su explicación de las patologías de la modernidad¹³⁹, el ironista ve la secuencia de tales teorías como sustituciones graduales, tácitas, de un viejo léxico por uno nuevo. Rorty llama “trivialidades” a lo que el metafísico de inspiración kantiana llama “intuiciones”. Cuando se reemplaza un léxico por otro, lo que se lleva a cabo es una creación de una proposición nueva, de un nuevo “hecho”, no un descubrimiento. De este modo, frases como “el número de especies biológicas es fija”, “los negros tienen los mismos derechos que los blancos” son proposiciones sobre creaciones, inventos, y no descubrimientos de cosas que siempre han estado escondidas, enterradas, ocultas para que un determinado léxico después de intentos graduales, finalmente alcanzará a tener correspondencia con algún orden fijo, estable, que se encuentra “allá afuera” de todo léxico particular. Uno de los mayores problemas que tiene que enfrentar quien reflexione dentro de la contingencia es resistir la tentación de creer que su propio enfoque se encuentra en una posición privilegiada respecto de otras interpretaciones, que tiene algún método de acceso privilegiado a la realidad social respecto o de los sujetos que habitan los mundos de la vida cotidiana, o de los otros colegas que hacen estudios similares. Una importante dificultad que tiene un profesional que simpatiza con la idea de la contingencia de los

¹³⁸ Rorty, Richard: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Editorial Paidós, p. 5.

¹³⁹ Habermas, Jürgen (1989): *Teoría de la acción comunicativa*, V. 1 y V. 2, Madrid, Editorial Taurus y (1992): *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Editorial Taurus.

diversos juegos de lenguaje “es la de evitar la insinuación de que aquella idea capta algo que es correcto, que una filosofía como la mía corresponde a la forma de ser realmente las cosas”¹⁴⁰. Una vez anulado el punto de vista *supra*, no pretende instaurar otro. Si se adopta una forma no representacionista de concebir el conocimiento y los diferentes léxicos, no se puede decir que una forma de comprender el mundo (la propia) se acerca más a la realidad que otra, y las teorías que asuman la contingencia deben evitar plantear que hacen cosas que ellas mismas niegan explícitamente que se puedan hacer. Debemos excluir de nuestros léxicos la idea de verdad como correspondencia, y tomar en cambio como paradigma la idea pragmatista de una verdad como utilidad, como aquello que nos ayuda a conseguir ciertos objetivos, como afirmaba Dewey. Refiero brevemente, por lo ilustrativo que resulta de este problema, al enfoque genealógico y la teoría del poder de Michel Foucault, por representar todo un trabajo sistemático desarrollado desde la perspectiva de la “historia efectual”, desde los “inicios históricos” más que de las perspectivas abstractas y generalizables¹⁴¹. La genealogía es un procedimiento analítico que se encuentra orientado a rescatar las singularidades, las relaciones de fuerza concretas que en un momento dado determinaron la aparición de ciertos fenómenos que se tienen por objetivos o necesarios, una rejilla de análisis que nos permite salir de la metafísica y saltar hacia la contingencia, de los destinos dados a las posibilidades construidas. El genealogista “es el encargado del diagnóstico que se centra sobre las relaciones entre el poder, el conocimiento y el cuerpo en

¹⁴⁰ Rorty, Richard (1995): *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Editorial Cátedra, p. 28.

¹⁴¹ Foucault, Michel: *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1992.

la sociedad moderna”¹⁴². La genealogía se opone al método histórico tradicional: percibe la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona, y los encuentra allí donde menos se espera, no para encontrar evoluciones, continuidades, desenlaces necesarios, sino para mostrar su ruptura, su discontinuidad, su aparición innecesaria;

“La genealogía no se opone a la historia como la visión de águila y profunda del filósofo en relación a la mirada escrutadora del sabio; se opone por el contrario al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teológicos. Se opone a la búsqueda del ‘origen’”¹⁴³.

Inspirado en la obra de Nietzsche, Foucault plantea que el procedimiento genealógico se opone a la búsqueda de cualquier supuesto “origen” como la existencia de características invariables dentro de los fenómenos humanos. Se opone a la búsqueda metafísica de una esencia, de lo que “estaba ya dado”, de “aquello mismo”, de una imagen adecuada de sí. Entonces ¿qué nos queda?, si escuchamos la historia, la historicidad, en vez de la metafísica, ¿qué hacemos?: se aprende que detrás de las cosas existe algo muy distinto, no su “secreto esencial y sin fechas, sino el secreto de que están sin esencias, o que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que le eran extrañas”¹⁴⁴. De la misma manera, en la teoría del poder que Foucault durante muchos años fue desarrollando, asume esta perspectiva genealógica y le da una fuerza impresionante para el análisis de determinados fenómenos empíricos, creando una original teoría del poder, una analítica

¹⁴² Berriain, Jostexo (1990): *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*, Barcelona, Editorial Anthropos, p. 152.

¹⁴³ Foucault, Michel: *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1992, p. 13.

¹⁴⁴ Ibid.

microfísica del poder¹⁴⁵, la cual tiene para este autor una serie de características que trascienden a la noción clásica de soberanía, y que nos muestra que el poder como coextensivo a todo el cuerpo social, se encuentra formando parte de todas las relaciones sociales que se mantienen dentro del orden de nuestras sociedades contemporáneas. Ahora bien, el traspíe de Foucault es que, junto con un análisis descriptivo, y al mismo tiempo que mantiene la inspiración genealógica de su trabajo que viene desde Nietzsche y Heidegger, pretende para sí una preponderancia sobre el resto de las interpretaciones que examina. Nos habla como si él estuviese frente a una verdad, a una esfera de la realidad social a la que los demás enfoques no son capaces de acceder. Y no sólo eso, sino que pretende describir determinadas condiciones universales en los seres humanos: El *orden del discurso* comienza con la siguiente hipótesis que guía la exposición, clave por ser uno de los que inicia la pregunta por el poder:

“yo supongo que en toda sociedad la producción del discurso está controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y terrible materialidad”¹⁴⁶.

La teoría del poder de Foucault posee esta tendencia a la universalización:

“en una sociedad como la nuestra, pero en el fondo en cualquier sociedad, relaciones de poder múltiples atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social; y estas relaciones de poder no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin

¹⁴⁵ Foucault, Michel (1980): *Microfísica del poder*; Madrid, Ediciones La Piqueta; (1992): *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets Editores; (1992): *Genealogía del racismo*, Madrid, Ediciones La Piqueta; (1993): *Historia de la sexualidad, volumen I: la voluntad de saber*, México, Ediciones Siglo XXI y (1995): *Vigilar y Castigar*; México, Ediciones Siglo XXI.

¹⁴⁶ Foucault, Michel: *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets Editores, 1992. p. 11.

una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento del discurso"¹⁴⁷.

Este es uno de los mayores peligros en los que puede caer una teoría que se inspire e intente asumir la contingencia: no pretender ser ella misma una visión privilegiada de la realidad social, y no ver en los sucesos de nuestras sociedades regularidades immanentes a mecánicas subyacentes o a características invariables y fijas de los sujetos sociales, de las estructuras, de la cultura o de nuestros lenguajes. Esto nos lleva a plantear otra de las paradojas que tiene la teoría de la contingencia en el modo en que Rorty la expone. Con una postura como esta, ¿no nos condenamos al subjetivismo relativista, a la incompunicabilidad, al fundamentalismo, no echamos por la borda muchas de las más grandes conquistas del pensamiento de la Ilustración por posturas que, no sólo son equivocadas, sino abiertamente peligrosas e incluso conservadoramente reaccionarias, poniendo todas las teorías y enfoques en pie de igualdad?

C) El problema del relativismo y el etnocentrismo.

En efecto, una de las ideas que la perspectiva de la contingencia echa por la borda, y por lo tanto una de las más polémicas, es la de la existencia de una "naturaleza humana", de un fondo común de todos los seres humanos independientemente de su contexto, que todos tienen por el mero hecho de pertenecer a la especie humana, y que garantiza la dignidad y el derecho a ser tratado dignamente y sin crueldad por los otros seres humanos. La

¹⁴⁷ Foucault, Michel: *Microfísica del poder*; Madrid, Ediciones La Piqueta, 1980. pp. 139 - 140.

naturaleza humana sería lo mejor de nosotros, lo más “propiamente humano” que compartimos con todos los seres humanos independientemente de tiempo, espacio, contexto, y otras condiciones. Quienes asumen la contingencia como una condición radical de la existencia humana en todas sus dimensiones no creen que tal naturaleza humana exista, y aún más, piensan que son los contextos históricos, las características culturales, de clase social, familiares, psicológicas, diversos azares, entre otros, los que nos forman como seres humanos, y no el despliegue de características intrínsecas pertenecientes a un fondo común con todo los seres humanos. Los pensadores de la contingencia asumen en toda su dimensión el problema del mal llamado relativismo. Esto implica que las cosas por las que nosotros soñamos, aspiramos, creemos, son válidas para nosotros, únicamente porque nosotros mismos creemos en ellas, y no porque correspondan a la mayor expresión de una característica intrínseca a los seres humanos que nosotros hemos expresado de mejor forma.

Cuando se plantean las preguntas clásicas del pensamiento occidental ¿cuál es el ser del ser humano?, ¿qué es la libertad humana? ¿cómo construimos la sociedad justa?, Rorty contesta, como ya vimos en un capítulo anterior que “el que cree que hay, para preguntas de este tipo, respuestas teóricas bien fundadas –algoritmos para la resolución de dilemas morales de esta especie- es todavía, en el fondo de su corazón, un teólogo o un metafísico”¹⁴⁸. Ninguno de nosotros, al preguntarnos por qué preferimos la solidaridad a la crueldad entre los seres humanos, responde “por que sí”, “por que se me da la gana”, sin embargo podemos responder cosas como “en mi familia somos demócratas”, “porque mi religión me lo manda”, “porque es lo correcto, es lo que hacen todos” , “porque es obvio”,

¹⁴⁸ Rorty, Richard: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Editorial Cátedra, p 17.

“es razonable”. El problema es que si empezamos a analizar estas afirmaciones, caemos en cuenta que debajo de ellas no existe ningún orden universal que vaya más allá de un “Yo lo quise así” de corte nitzscheano. Sacados de contexto, estos fundamentos pierden su fuerza. No existe un criterio único de explicación última, que determine a todos los demás y a los cuales todos los demás deban adecuarse. No es posible una apelación última que deje sin argumento toda posible refutación. Como ha mostrado Peter Winch, inspirado en el segundo Wittgenstein:

“algo es racional para alguien sólo en lo que se refiere a su comprensión de lo que es o no racional. Si nuestro concepto de racionalidad difiere del otro, entonces carece de sentido decir que a ese otro le resulta o no racional en nuestro sentido”¹⁴⁹.

Esta situación tiene dos posibles cursos de desarrollo distintos entre sí, e igualmente problemáticos, dependiendo de nuestro punto de vista: a) por un lado, significa que los criterios que la cultura blanca occidental y cristiana tiene para su organización política, cultural, y económica, sus valores, etc; corresponden, como creen algunos intelectuales europeos, entre ellos Weber y Habermas, a un desarrollo selectivo de la racionalidad instrumental, que no es sustantiva ni moral, sino sólo técnica, y en este sentido produce a menor costo y de manera más eficiente. Esto ponen en evidencia que este tipo de racionalidad no es el paradigma de la racionalidad humana que en los demás pueblos no ha sido lo suficientemente desarrollado. No es posible sostener entonces que “exista algo” mejor en la sociedad occidental que la distinga del resto de las culturas existentes, en la

¹⁴⁹ Winch, Peter: *Comprender una sociedad primitiva*, Barcelona, Editorial Paidós. 1994.

clásica pregunta de Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*¹⁵⁰ sobre lo característico de occidente, esto es, la racionalidad instrumental¹⁵¹. b) esto que nos puede parecer realmente bueno cede rápidamente a una crítica que muchos autores le han hecho a este tipo de argumentación, principalmente representada por el pensamiento posmoderno.

¿Qué pasa si en vez de pedir argumentos para la democracia los pedimos para el totalitarismo? Nos quedamos sin la posibilidad de dar argumentos últimos a favor de la democracia, por ejemplo, pero también nos quedamos sin la posibilidad de dar fundamentos en contra de la crueldad. Caemos en la simple arbitrariedad: el poder produce saber, el poder produce la sociedad. Debemos aceptar entonces que el juego de lenguaje de un genocida es tan válido como el de un demócrata, aunque entre ambos podamos encontrar millones de cadáveres. No creer en una naturaleza de base común para todos los seres humanos no significa necesariamente pensar que todas las opiniones nos dan lo mismo¹⁵². En efecto, es imposible encontrar alguien que crea que todas las opiniones tienen exactamente el mismo valor: lo que cambian son las razones de porqué creer en lo que creemos. Existen por lo menos tres actitudes básicas posibles de distinguir en relación con el etnocentrismo: a) la primera es rehuir el etnocentrismo tal como lo hacen los ilustrados

¹⁵⁰ "¿Qué serie de circunstancias han determinado que precisamente en occidente hayan nacido ciertos fenómenos culturales, que, al menos como solemos representárnoslos parecen marcar una dirección evolutiva de universal alcance y validez?". Weber, Max: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Editorial Península, 1994, p. 5.

¹⁵¹ La racionalidad con arreglo a fines se encuentra determinada por expectativas en el comportamiento, utilizando medios para fines propuestos racionalmente sopesados y perseguidos. Se diferencia de la acción con arreglo a valores, la acción afectiva y la acción tradicional, teniendo la preeminencia teórica y práctica sobre las demás. (en occidente) Weber, Max : *Economía y Sociedad*, México, FCE, 1981. pp. 18-47.

¹⁵² Rorty, Richard: *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, p. 274ss.

clásicos como Hobbes y Rousseau, es decir, pensando que existe una naturaleza común a todos los seres humanos que tiende a la igualdad, a la fraternidad y a la libertad o al propio poder y al egoísmo individualista, según la versión que prefiramos; sin embargo, estos liberales racionalistas tienen que darse cuenta de que existen un sinnúmero de culturas que no comparten este tipo de creencias, y que, aún más, este tipo de creencias son más bien minoritarias y específicas de períodos históricos tardíos de occidente, por lo que se crea un problema insoluble entre las expectativas de universalismo y la realidad de la multitud de culturas; b) otra posibilidad es rehuir sencillamente el universalismo y asumir el propio etnocentrismo como algo inevitable, pero que deja en pie de igualdad todo tipo de creencias: “pero nadie opina así. Exceptuando algún que otro estudiante de primero adepto a cualquier causa, no nos toparemos con alguien que otorgue igual validez a dos opiniones incompatibles en temas de importancia...si hubiera relativistas, serían fáciles de refutar, claro está”¹⁵³; c) una tercera vía es lo que exploran Geertz a través de lo que ha llamado un anti-antirrelativismo¹⁵⁴, y Rorty, inspirado por aquél, quien habla a su vez de anti-etnocentrismo¹⁵⁵, que es asumir la propia cultura (la liberal, en el caso de Rorty) que se piensa como construida en relación con la tolerancia a la diversidad. El “anti” del anti-antirrelativismo corresponde a la idea de que lo que Geertz sugiere es atacar un punto de vista, y no defender el punto de vista contrario. Pretende plantear que quien está en contra de la metafísica y de las ideas del universalismo de cualquier especie, no por eso debe necesariamente sostener los puntos de vista que precisamente los metafísicos y

¹⁵³ Rorty, Richard: *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Editorial Tecnos, 1996. p. 248.

¹⁵⁴ Geertz, Clifford: *Conocimiento local*, Barcelona, Editorial Paidós. 1994.

¹⁵⁵ Rorty, Richard: *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Editorial Tecnos. 1996.

universalistas le achacan a los "relativistas". La doble negación no funciona como habitualmente se quiere hacer pensar. Estamos en contra de los antirrelativistas, quienes piensan que quienes se toman en serio la contingencia son personas poco serias, con puntos de vista móviles, sin creencias sólidas. Una analogía formal de esta especie se puede establecer con el anti-antirrelativismo. No asumir un punto de vista no quiere decir asumir el punto de vista contrario: las opiniones humanas en estos ámbitos son habitualmente más complejas. La tercera vía comentada en el párrafo anterior implica que aceptamos y queremos continuar las tradiciones que hacen de las sociedades democráticas sociedades abiertas a nuevas formas de vida, a ingresar como propias costumbres y tradiciones provenientes de la más diversa índole. Ser anti-antirrelativistas o anti-antietnocentristas no significa hacer una apología del nihilismo, o que la vida social en su conjunto se reduce a una cuestión estética, sino simplemente el rechazo a las razones que se dan para estigmatizar el etnocentrismo o el relativismo con opiniones que nadie defendería seriamente, como nos dice Clifford Geertz:

"quien sugiera que tal vez no existan unos principios absolutamente inamovibles en los que fundamentar nuestros juicios cognoscitivos, estéticos y morales, que los principios a nuestra disposición son siempre inciertos, será acusado de no creer en la existencia del mundo físico, de atribuir a una chincheta el mismo valor que a un poema, de pensar que el único defecto de Hitler eran sus gustos poco convencionales o incluso de 'carecer en absoluto de política'"¹⁵⁶.

El relativismo no implica que creamos que todas las opiniones son iguales, sino que los fundamentos sobre los cuales nosotros creemos que nuestras costumbres son buenas no

¹⁵⁶ Geertz, Clifford: *Conocimiento local*. Barcelona, Editorial Paidós, 1994. p. 97.

son más que precisamente el hecho de que son nuestras, y las hemos asumido como tales, y que los argumentos que podemos dar para defenderlas son tautológicos, internamente ligados a nuestras propias costumbres y opiniones. Nadie es relativista, en el sentido de otorgarle el mismo valor a todas las opiniones; lo que se nos puede criticar es no haber cumplido la tarea que siempre se les pide a los intelectuales en general:

“explicar por qué nuestro marco conceptual, nuestra cultura, nuestro lenguaje, o lo que sea, se halle por fin en el buen camino: en contacto con la realidad física, con la ley moral, con los números reales o con alguna especie de objeto que aguarde pacientemente a que uno lo copie”¹⁵⁷.

La insistencia en la falta de fundamentos últimos nos da la posibilidad de liberarnos de discursos etnocentristas que tras la delgada capa de liberación esconden otras intenciones, por ejemplo, o en la conquista de América, o en las guerras expansionistas entre Estados. Pero trae también dos consecuencias que a algunos les parecen nefastas: 1) la justificación en definitiva del orden existente, es decir, como “ideología”, como justificación intelectual de un orden existente en donde queda eliminada la crítica o reducida a un ejercicio sin sentido, un “epifenómeno”¹⁵⁸.

Cuando esta crítica la ejercen los intelectuales encerrados en sus oficinas no hay mayor problema, pero cuando estos se arrogan el derecho de pontificar eliminando la posibilidad de la crítica a los ciudadanos de las sociedades contemporáneas, especialmente en países como los nuestros en donde el derecho a la crítica recién comienza a

¹⁵⁷ Rorty, Richard: *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Editorial Tecnos, p. 248ss.

¹⁵⁸ El ejemplo paradigmático de este tipo de pensamiento es el de Federic Jameson, quien entiende el posmodernismo simplemente como la lógica cultural del capitalismo avanzado.

reconstituirse, el posmodernismo, a lo menos, se vuelve sospechoso. De ahí se entiende que Habermas llamara a Lyotard "neoconservador": 2) la relativización de las razones por las cuales no se puede o no se debe ser cruel con otros seres humanos, se argumenta, nos deja atados de manos a la hora del avance de los que creen y practican sistemáticamente la crueldad con otros seres humanos. El caso paradigmático son los campos de concentración nazis, pero existen otros mucho más sutiles. Por ejemplo, ¿por qué ayudar a salir de su condición a los pobres e indigentes?, ¿por qué dotar de igualdad de oportunidades al hombre y a la mujer?, ¿por qué darse esfuerzos en crear una democracia liberal y perfeccionable, y no, por ejemplo, una dictadura militar o un régimen teocrático? El problema comienza cuando no optamos por la democracia, y optamos por la crueldad, y la respuesta se vuelve inquietante cuando vemos la posibilidad real de que grandes masas de la población puedan optar por la crueldad y la destrucción del otro, por lo contrario, por lo que nosotros asumimos como lo peor que puede suceder. ¿Qué sucede en sociedades donde aún existen posibilidades de que gente así ocupe puestos de poder dentro del aparato del Estado o la economía? Ese es el problema del fundamento, en relación con el poder. Si en un momento de nuestra democracia avanzan las ideas antidemocráticas, y grandes masas de la población consideran sumamente positivo, por ejemplo, argumentos xenófobos o racistas, ¿se pueden dar razones para plantear que estas ideas están equivocadas, que asesinar millones de seres humanos por ejemplo, es algo monstruoso, no por una contingencia histórica, sino por "algo más", por algo poderoso que se encuentra dentro de nosotros mismos? ¿O esto no es más que mera ingenuidad y no nos queda más que recurrir al poder, a la fuerza, al enfrentamiento físico con los enemigos? O quizá tenemos que hacernos sofistas y limitamos a convencer a un auditorio determinado en un tiempo dado. Entonces,

¿existe alguna forma de resolver este problema? ¿existe algún punto intermedio entre una fundamentación última de las condiciones que nos permitan crear una sociedad libre de crueldad sin que se transforme en argumentos etnocentristas y nuestra particular forma de vida el “paradigma” para todas las demás formas de vida, y por otro lado, la renuncia a dejar que genocidas en potencia puedan decir “estoy en mi juego de lenguaje” cuando son comandantes de un campo de concentración. Aquí la argumentación puede partirse en dos, y buscar el refugio seguro y exacto de la universalidad, o podemos tomar otro camino e intentar sondear, nuevamente, en nuestra particularidad. Los ironistas piensan que ese punto de vista más allá de nuestra propia tradición no existe, y por lo mismo, la acusación de relativismo, en el sentido de que el relativismo deja a todas las culturas “en pie de igualdad” no tiene sentido, porque supone un punto de vista más allá de los juegos de lenguaje particulares dentro de los cuales estamos educados, no existe un “afuera” desde el cual mirar esa igualdad¹⁵⁹.

Para nosotros, jamás serán iguales las ideas de la Ilustración y el fundamentalismo religioso, por ejemplo¹⁶⁰. De la misma manera, “según mi concepción, un niño encontrado en el bosque, superviviente de una nación masacrada cuyos templos han sido arrasados y sus libros quemados, no participa de la dignidad humana”¹⁶¹, porque no existe algo así como la “dignidad humana”, como una esencia identificable dentro de nosotros. Rorty

¹⁵⁹ Porque siempre podemos preguntar ¿quién hace esa particular distinción? ¿qué esquemas de interpretación usa para trazar sus distinciones? ¿quién nos dice que los sujetos populares tienen tal o cual esencia, que la sociología tiene una sola meta, que la metodología adecuada es alguna determinada? Es decir, siempre podemos hacer una observación de segundo orden, observando a los observadores que observan. Siempre podemos observar la observación, el trazado de distinciones (Maturana, 1993).

¹⁶⁰ Rorty, Richard: *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 275.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 273.

asume que esta es una consecuencia, pero que de ella no se desprende que el niño del ejemplo sea tratado como un animal, pues forma parte de nuestra comunidad el que un ser humano extraño al que se le ha quitado toda dignidad ha de ser revestido con dignidad, e integrado en la comunidad. Rorty responde algunas de las principales sospechas que considera provenientes de una educación metafísica:

“La sospecha de que el ironismo en filosofía no ha ayudado al liberalismo tiene muy buenas razones, pero no porque la filosofía ironista sea intrínsecamente cruel. Se debe a que los liberales han llegado a esperar que la filosofía realizara determinado trabajo -a saber, el de responder a preguntas como “¿por qué no ser cruel?”, y “¿por qué ser benévolo?”- y sienten que toda filosofía que rechace esta misión tiene que ser despiadada. Pero aquella expectativa es producto de una educación metafísica. Si pudiéramos desembarazarnos de esa expectativa, los liberales no le solicitarían a la filosofía ironista que realizara el trabajo que no puede hacer, y que se define como incapaz de hacer”¹⁶².

En una cultura ironista, importan más los trabajos etnográficos, de los novelistas y de los periodistas para sensibilizarnos al dolor de los otros seres humanos, particulares e individuales, antes que la apelación a esquemas generales de aspectos comunes en la naturaleza humana de los sujetos sufrientes y el resto de los ciudadanos. La solidaridad tiene que ser construida a través de pequeñas piezas, y no hallada según un lenguaje común que todos hablamos, y que el metafísico nos hace escuchar. No es posible responder a esas preguntas, corresponden más bien a una decisión antes que a una necesidad.

¹⁶² Rorty, Richard: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Editorial Cátedra, 1995. p. 112.

Esto nos lleva a plantear una tercera paradoja de la contingencia: ¿Cómo es posible construir la solidaridad entre ciudadanos de una sociedad en donde predomina el relativismo, el ironismo, y la contingencia?

D) La construcción de la solidaridad en la perspectiva de la contingencia.

Como hemos visto la respuesta a esto se enmarca en el proyecto rortiano de crear una utopía denominada liberalismo burgués posmoderno¹⁶³. Este autor entiende a los liberales de una forma extremadamente general y formal, fuera de las distinciones clásicas dadas desde el siglo pasado, como aquéllos que pretenden que lo peor que se le puede hacer a una persona es tratarla con crueldad, y que por lo tanto sus esfuerzos se encuentran destinados a minimizar las posibilidades de crueldad entre los ciudadanos de las sociedades contemporáneas. De esta manera se deslinda de la adhesión irrestricta al capitalismo clásico y a la dependencia del mercado, pero sin abandonar el profundo individualismo que ha caracterizado históricamente hasta hoy a las posturas liberales. La mejor forma para eliminar la crueldad, opina, entre los seres humanos que se ha inventado hasta ahora es la democracia constitucional moderna, la que opera con alternancia de poder, educación y salud para las grandes masas de la población, opinión pública activa, ejercicio de las libertades, bajo el trasfondo, claro está, del capitalismo en su versión "primer mundo". El proyecto es que este tipo de sociedades sea profundizado y complementado con la retórica del pensamiento posmoderno, es decir, que se asuma a sí misma como un proyecto

¹⁶³ Rorty, Richard: *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Editorial Tecnos y *Pragmatismo y política*, Barcelona, Paidós, 1998.

contingente, y no, como creían los primeros ilustrados, como el régimen que mejor corresponde a la naturaleza humana¹⁶⁴.

El pensamiento de la contingencia niega que existe algo así como una “solidaridad humana común a todos los seres humanos” por el mero hecho de ser seres humanos, algo que se encuentre más allá de la historia y las instituciones sociales. Rorty plantea que debemos intentar no aspirar a algo que se encuentre más allá de las contingencias históricas y contextuales particulares:

“La premisa fundamental es la de que una convicción puede continuar regulando las acciones y seguir siendo considerada como algo por lo cual vale la pena morir, aún entre personas que saben muy bien que lo que ha provocado tal convicción no es nada más profundo que las contingentes circunstancias históricas”¹⁶⁵.

A los ironistas no nihilistas les interesa deconstruir los fundamentos filosóficos de los regímenes constitucionales modernos y del funcionamiento de sus instituciones básicas, que van mucho más allá de la mera “retórica” de las sociedades contemporáneas, pero manteniendo los mismos lazos de solidaridad. En una palabra, deshacer los fundamentos históricos y sobre todo filosóficos que dieron origen a las democracias modernas, pero manteniendo algunos de sus efectos:

“La imagen de una utopía liberal es el esbozo de una sociedad en la que la acusación de relativismo había perdido su fuerza, en la que la noción de ‘algo más

¹⁶⁴ Sobre todo cuando Rorty habla de “ampliar la comunidad liberal” norteamericana, lo cual ha tenido impactos no muy filosóficos en nuestro continente, como la política de los golpes de Estado en los setenta y de las transiciones a la democracia en los noventa, entre muchas otras “ampliaciones”.

¹⁶⁵ Rorty, Richard; *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Editorial Cátedra, 1995. p. 208.

allá de la historia' se ha vuelto ininteligible, pero en la que el sentido de solidaridad humana permanecía intacto"¹⁶⁶.

Considera más fácil conseguir la solidaridad humana identificándonos imaginativamente con los detalles de las vidas de los otros, que apelando a características comunes previamente compartidas. Esto es posible de lograr a través de la obligación moral en términos "intenciones - nosotros", siendo la noción explicativa central la del "ser uno de nosotros"; "me propongo negar que la expresión 'uno de nosotros, los seres humanos' (en tanto opuesto al protestante, el judío, el ateo), pueda tener la misma fuerza que cualquiera de las expresiones precedentes". Lo típico de la fuerza del nosotros es contrastante con un "ellos", que también se encuentra constituido por seres humanos, pero, al decir de Rorty, "por la especie errónea de seres humanos".

A quienes asumen la contingencia como paradigmática dentro de la experiencia humana de las sociedades modernas contemporáneas, no es que les sea indiferente que la retórica de la solidaridad humana pierda importancia dentro y entre las sociedades de la actualidad; sino todo lo contrario. Esperan que la solidaridad entre personas sea algo generalizado y mantenido por las sociedades democráticas, algo que se esté generando constantemente; lo que se pretende es quitarle el piso a los supuestos filosóficos que posibilitaron el surgimiento de esa creencia. Los intelectuales contingentes, pero no derrotistas, piensan que los sentimientos de solidaridad involucran más el reconocimiento de actitudes comunes con los otros dentro de características específicas que podemos conocer mejor con el detalle de las vidas de las demás personas, como ya vimos, mediante

¹⁶⁶ *ibid.* 209.

los informes etnográficos, los reportajes por la televisión y las novelas, las películas, los espectáculos, antes que por la deducción de principios generales desde los cuales se establecen obligaciones morales para todos los seres considerados como “racionales”. Rorty no cree que existe algo así como un estándar único de racionalidad que nos separe de los animales y que sea común a todos los seres humanos¹⁶⁷; insistimos no existe una “naturaleza humana común” que sea el pilar desde el cual podamos apelar a algo común a nosotros y que nos obligue a comportarnos bien con los demás, reglas que estén en nosotros y que trasciendan el espacio y el tiempo; por último, los sentimientos de identidad y de universalidad se encuentran referidos a características concretas que podemos apreciar en los otros que son “gente como uno”, esto es, dependientes de contextos específicos, más que a identificaciones abstractas con el “género humano”. Sin embargo, Rorty piensa que

“La concepción que estoy presentando sustenta que existe un progreso, y que ese progreso se orienta en realidad en dirección de una mayor solidaridad humana. Pero no considera que esa solidaridad consista en el reconocimiento de un yo nuclear –la esencia humana- en todos los seres humanos. En lugar de eso, se la concibe como la capacidad de percibir cada vez con mayor claridad que las diferencias tradicionales (de religión, raza, costumbres, y demás de la misma especie), carecen de importancia cuando se las compara con las similitudes referentes al dolor y la humillación; se la concibe, pues, como la capacidad de considerar a personas muy diferentes de nosotros incluidas en las categorías de nosotros”¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Idea que se encuentra desarrollada con amplitud en su trabajo *La filosofía y el espejo de la naturaleza*; Editorial Cátedra, Madrid, 1995, en donde podemos leer una de las conclusiones a las que llega Rorty “todo habla, pensamiento, teoría, poema, composición y filosofía resultará completamente previsible en términos puramente naturalistas. Alguna explicación tipo átomos-y-vacío aplicada a los microprocesos que ocurren dentro de los seres humanos individuales permitirá la predicción de todo sonido o inscripción que se llegue a producir. No hay espíritus”.

¹⁶⁸ Rorty, Richard: *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996. p. 210.

Hay que invertir el presupuesto kantiano de que la deliberación moral necesariamente debe tomar la forma de una deducción a partir de principios generales, y, en lo posible, no empíricos, sino que debe partir, por decirlo así, de forma inductiva, desde la identificación con el dolor y el sufrimiento de seres humanos que son distintos de nosotros. Una sociedad que haga esto será más solidaria que otras, no porque sea “intrínsecamente” más humana, sino porque ha conseguido producir esa identificación solidaria con los demás que son distintos de uno.

La idea de solidaridad que maneja Rorty es abiertamente etnocéntrica:

“lo que libra al etnocentrismo del anatema no es que la más amplia de esas comunidades sea “la humanidad” o “todos los seres racionales” —como he afirmado, nadie puede llegar a esa identificación— sino, antes bien, el ser el etnocentrismo de un “nosotros” (nosotros, los liberales) que está entregado a la tarea de ensancharse, de crear un *ethos* aun más amplio y más abigarrado. Es el “nosotros” de las personas que se han formado para desconfiar del etnocentrismo”¹⁶⁹.

Este ensanchamiento del *ethos* liberal es en lo que precisamente han estado las potencias de los países más desarrollados los últimos doscientos años, en donde el “ellos” son los negros, los africanos, los musulmanes, los latinos, etc. Esto nos muestra el problema, que no podemos tratar aquí, de las relaciones inter-culturales, y no sólo al interior de las sociedades. Sin embargo, tomadas de la diferencia entre la cultura blanca occidental propia del capitalismo central podemos decir que nosotros hemos sufrido y seguimos sufriendo su “ensanchamiento”. Una cosa son las relaciones entre culturas, las cuales tampoco pueden tomarse como “mónadas sin ventanas”, y otra distinta es la relación de los ciudadanos al

¹⁶⁹ Rorty, Richard: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Editorial Paidós, p. 210.

interior de esas culturas. En lo que sigue me ocuparé de cómo podemos concebir la solidaridad al interior de nuestras propias sociedades, que no siempre se caracterizan por ser democracias abiertas y tolerantes, desde el punto de vista de una retórica de la contingencia que toma la solidaridad humana como una construcción históricamente situada.

La idea de “nosotros” que maneja Rorty es una idealización que mirada desde abajo, desde la participación en mundos de la vida particulares, no representa más que una tosca representación de lo que todos nosotros experimentamos en el curso de nuestra vida cotidiana. Un buen ejercicio es contraponerla con quien se dedicó con mayor ahínco a tipificar estas idealizaciones del sentido común, como es Alfred Schutz, cuyo trabajo puede servirnos para completar algunas de las toscas representaciones de la identidad colectiva que tiene como referencia Rorty. Lo que nos interesa es rescatar los dominios diferenciados en donde la solidaridad humana puede producirse, partiendo del supuesto que esta se produce por la identificación con el otro, pero no sólo en un sentido negativo (sólo con el dolor o el sufrimiento del otro) sino con la identificación de otros aspectos importantes de la vida de los demás que no son como nosotros. La diferenciación de estas esferas nos permite ver con mayor claridad cómo sería posible establecer relaciones de solidaridad al interior de nuestras sociedades, pero teniendo como referencia directa el conocimiento de sentido común mediante el cual cada uno de nosotros desarrolla gran parte de nuestra existencia y nuestra vida cotidiana. El léxico fenomenológico de Schutz puede servirnos como una buena herramienta para describir las posibilidades de la solidaridad en los distintas esferas que podemos distinguir. No se trata de describir “las propiedades

estructurales del sentido común”, sino de hacernos un buen mapa para recorrer algunas de las características principales de la vida cotidiana en las sociedades contemporáneas.

Para Schutz, la experiencia característica dentro de la esfera de la vida cotidiana es lo que él denominó “Orientación-tú”. Esta consiste en la experimentación de otro ser humano en la inmediatez cara a cara, es la forma general en que cualquier semejante particular sea experimentado como persona. El hecho de que yo reconozco que frente a mí tengo a otro ser humano vivo y consciente constituye la orientación-tú. Cuando la orientación hacia el otro es recíproca, se tiene una relación-nosotros. En este caso la orientación-tú se vuelve una orientación social, en lo que Schutz denomina “relación-nosotros”. La relación-nosotros es la base de nuestra experiencia del mundo; participamos en el mundo social sólo cuando ya hemos tomado parte de una relación-nosotros concreta, en donde yo participo junto al otro en una relación en la cual existe comunidad de tiempo y de espacio, la presencia corporal del otro, y por lo tanto de un semejante, teniéndolo en una relación cara a cara. La participación directa en la relación-nosotros sólo es posible en las experiencias en curso de una situación cara a cara. G.H. Mead expresa esto planteando que los procesos de individualización de los sujetos sociales¹⁷⁰, es posible sólo en la medida en que participa de las posibilidades de usar símbolos significantes y de poder, por lo tanto, interiorizar las expectativas que los otros tienen sobre mi propio comportamiento, en lo que Mead denomina el “otro generalizado”¹⁷¹.

Las nociones de Schutz ciertamente se encuentran inspiradas en el idealismo de Husserl, por lo que habla de “relaciones nosotros puras” como idealizaciones de las

¹⁷⁰ Mead, George H.: *Espíritu, persona, sociedad*, México, Editorial Paidós. 1990.

¹⁷¹ Blumer, Herbert: *El interaccionismo simbólico*. Barcelona, Editorial Hora. 1986.

interacciones concretas. Sin embargo, lo que interesa rescatar de su fenomenología del mundo social es la diferenciación que él hace de las esferas de anonimidad del mundo social; en las interacciones concretas aprehendemos a los copartícipes individuales que tenemos enfrente de nosotros, por lo que las relaciones-nosotros concretas poseen varios grados de carácter directo, y pueden ser encuadradas en múltiples sentidos¹⁷². En una relación cara a cara, tenemos, dentro de la relación-nosotros concreta, que nuestra experiencia del otro es a) experiencia de un *ser humano*, b) experiencia de un *actor típico* en la escena social, (por ejemplo, de un funcionario público, en tanto *funcionario público*), c) experiencia de *este semejante en particular*, (de todos los funcionarios públicos, tengo frente a mí a *este* funcionario público), d) experiencia de *este particular aquí y ahora*, (tengo frente a mí a *este* funcionario público en particular en *este momento* y en *este lugar*). La experiencia de “ser uno de nosotros” implica que podemos tener un “uno de nosotros” a) como humano, b) como mexicano, por ejemplo, c) como un mexicano compañero de curso, d) como un mexicano compañero de curso frente a mí en este momento.

La orientación nosotros debe distinguirse entonces de la orientación-ellos; ésta representa el grado máximo de anonimidad que toman las relaciones intersubjetivas entre los seres humanos, y se encuentra representada por lo que Schutz llamó el mundo de los contemporáneos, es decir, personas que yo sé que existen pero que no puedo vivenciar de manera inmediata:

“imaginemos una conversación cara a cara, seguida por un llamado de teléfono, luego un intercambio de cartas y, finalmente, mensajes transmitidos por un tercero.

¹⁷² Schutz, Alfred: *La construcción significativa de la realidad social*, Barcelona, Editorial Paidós, 1993.

Aquí tenemos una progresión gradual desde la realidad social inmediatamente vivenciada, hasta el mundo de los contemporáneos¹⁷³.

El mundo de los contemporáneos corresponde a los *otros* que no se encuentran en una relación cara a cara conmigo, pero que coexisten conmigo en el tiempo, citemos de nuevo a Schutz:

"las graduaciones del carácter experiencial directo, fuera de la situación cara a cara, se caracterizan por una disminución en la abundancia de síntomas mediante los cuales aprehendo al Otro, y por el hecho de que las perspectivas en las que experimento al Otro son gradualmente más reducidas"¹⁷⁴.

Por ejemplo, el resto de los mexicanos serían mis contemporáneos. La idea de una comunidad democrática ideal es aquella en la que los contemporáneos se amplíe a todo el género humano, a la mayor cantidad de personas posible hasta lograr incluirlas a todas. La idea básica que nos puede servir de esta fenomenología es que mientras mayor sea el grado de anonimidad en las relaciones entre los sujetos, menores posibilidades existen de que el extraño sea considerado como otro-igual, por lo que el acto de identificación del otro se hace en términos más generales y estereotipados. Desde luego se afirma que tras estas diferenciaciones se encuentra como condición básica la estructura intersubjetiva de la constitución del mundo social como algo pre-dado, algo a lo que nos enfrentamos desde que somos socializados en una cultura determinada, y que por lo tanto es una construcción históricamente situada, contextual, contingente. Ahora, la afirmación de que el "otro" que

¹⁷³ Schutz, Alfred (1993): *La construcción significativa de la realidad social*, Barcelona, Editorial Paidós, p. 205.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 17.

se encuentra en una relación de mayor cercanía es una condición importante para lograr romper con la indiferencia hacia el otro, no implica de ninguna manera que es su condición única, ni esto funciona de manera automática. Para poder entender esto de mejor manera nos podemos ayudar con otro concepto básico de Schutz, la *tipificación*.

Las tipificaciones son esquemas interpretativos del mundo social en general, y se vuelven parte de nuestro repertorio de conocimientos acerca de ese mundo. De esto resulta que siempre estamos tomando elementos de ellos en nuestro trato cara a cara con los demás. Esto significa que los llamados “tipos ideales” de carácter weberiano sirven como esquemas interpretativos aun para el mundo de la experiencia social directa, sirviendo también como esquemas de interpretación de ese dominio de realidad social que se experimenta directamente. Aplico las tipificaciones que forman parte de mi acervo de conocimiento a semejantes situaciones concretas en situaciones cara a cara; el contemporáneo es entonces captado como una “verdadera”, “real” vida en curso, aunque no captamos su vida consciente de un modo directo hacia él mismo, sino únicamente mediante actos de interpretación: no vamos “a las cosas mismas”, sino que estas son interpretadas como se nos aparecen a nosotros, en donde continuamente aplicamos nuestros esquemas de referencia, tipificando los sucesos y actores del mundo circundante a nuestra propia experiencia.

Según Schutz, existen al menos dos tipos de tipificaciones, dependiendo de cómo éstas han sido creadas: a) *por derivación*: se conforman a partir de experiencias previas inmediatas de contemporáneos en situaciones cara a cara, en la interacción. Esta es una tipificación en el sentido de que mantengo invariable mi conocimiento obtenido previamente, aunque mientras tanto mi anterior semejante haya envejecido y realizado

nuevas experiencias; b) *indirectamente*: a partir de las tipificaciones de relaciones cara a cara que tengan mis interlocutores. Consiste en tipificaciones creadas a partir de las tipificaciones que previamente poseen los interlocutores con quienes desarrollamos interacciones cara a cara. Se trata de interpretaciones a base de interpretaciones previas, como las creencias que nos formamos acerca de nuestro pasado histórico, de nuestras relaciones familiares, de los héroes que admiramos pero que no conocemos, de las teorías que leemos resumidas en los manuales.

Las tipificaciones nos permiten ubicarnos dentro del mundo social como sujetos competentes. Son, por decirlo así, la reificación de nuestras pautas de interpretación de los hechos que ocurren en el mundo, las personas y sus formas de comportarse, de acuerdo a los cánones que nosotros consideremos como fundamentales, o, para decirlo de otra forma, las tipificaciones corresponden a la aplicación práctica derivada de lo que Rorty llama nuestros respectivos léxicos últimos, seamos conscientes de ellos o no. Las tipificaciones, las interpretaciones que nosotros constantemente llevamos a cabo dentro de nuestra esfera particular del mundo de la vida cotidiana, no sólo nos permiten ver a un desconocido como dentro de una categoría que nosotros identifiquemos como personas, como por ejemplo el niño de una cultura masacrada que maneja Rorty, sino que nos permiten también dejar de percibir como persona a un semejante que tengo enfrente de mí aquí y ahora, como ocurre con la "invisibilidad" del otro como un legítimo otro en la convivencia, tal como Maturana lo ha planteado¹⁷⁵, cuyos casos paradigmáticos son el racismo, la discriminación de todo tipo, el odio ideológico. La solidaridad cobra sentido cuando nuestras tipificaciones de los

¹⁷⁵ Maturana, Humberto: *Amor y Juego. Fundamentos olvidados de lo humano*; Santiago de Chile, Editorial Instituto de Terapia Cognitiva. 1993.

otros incluyen al otro como un legítimo otro en la convivencia, como la aceptación de “la legitimidad de todas las maneras de vivir”¹⁷⁶, cuando los marcos interpretativos mediante los cuales nos relacionamos con el mundo social en general y con las personas que encontramos dentro de él nos llevan a tipificar a los otros como seres con los cuales podemos mantener relaciones solidarias, de aceptación recíproca de las distintas formas de vida. Esto es ciertamente una idealización, se acerca más a un ideal normativo que a un referente empírico; pero también lo es la propuesta de Rorty; sólo que menos simplista.

Lo que finalmente nos muestra la fenomenología del mundo social son una serie de recomendaciones que conviene tener en cuenta cuando intentamos ver si es posible la construcción de la solidaridad entre los ciudadanos de una sociedad en donde prime la contingencia, en donde la retórica de los derechos humanos y la naturaleza humana, de la racionalidad y de cualquier teleología que nos asegure que vamos “por el camino correcto” han perdido su fuerza convincente. Porque, lo que muestra esta corriente con mayor o menor fuerza es que la construcción de los ámbitos sociales es algo frágil, fragmentario, constantemente sujeto a revisión, y que además pocas veces coincide con los diagnósticos y pronósticos que hacen los “científicos” sociales. Más aún, nos plantean que los criterios con los cuales vemos al otro como otro-persona, con los cuales queremos evitar la crueldad y en alguna medida nos sentimos identificados con el dolor de determinada categoría de personas, no nos vienen del reconocimiento de algo en común con todos los seres humanos, sino de una identificación en la particularidad, la cual puede ser lo más amplia posible, pero que depende de características más bien emocionales antes que racionales. Incluso

¹⁷⁶ Maturana, Humberto: *Amor y Juego. Fundamentos olvidados de lo humano*; Santiago de Chile, Editorial Instituto de Terapia Cognitiva, 1993. p. 65.

podríamos decir que hay más *razones* para temer y desconfiar del otro que para intentar ser solidarios con él. Ciertamente que la solidaridad puede en alguna medida convertirse en procesal y ser tecnicada en las instituciones sociales, como ha propugnado John Rawls¹⁷⁷, pero la base de la convivencia social no está dada por este tipo de orden estructural, ni se encuentra situada a nuestras espaldas para ser reconstruida por disciplinas racionalmente guiadas¹⁷⁸. La cuestión queda reducida a un problema de propaganda, a cómo hacer que la solidaridad se transforme en realidad, a ser capaces de crear las condiciones que nos den, efectivamente, la posibilidad de que la alternancia en el poder, la igualdad de oportunidades, la libertad de expresión, etc; etc. puedan darse en nuestro países, que la experiencia que podemos tener del “otro” no nos haga insensible al dolor y al sufrimiento de nuestro semejante; incluso podemos descubrir al otro a través del prejuicio, de la muerte o de su salvación en nuestras manos. Ciertamente que un reportaje de televisión, una novela, una película pueden proporcionar esta “visibilidad” de las vidas de los otros “más allá de los mares”, en donde los océanos la mayoría de las veces son las férreas tipificaciones que se mantienen, pero también informes etnográficos, descripciones sociológicas, investigaciones filosóficas, entre otros, pueden contribuir a esta idea de que la solidaridad humana es algo que nos encontramos en la obligación de tener en permanente construcción¹⁷⁹, más que algo

¹⁷⁷ Rawls, John (1979): *Teoría de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

¹⁷⁸ Habermas, Jürgen (1995): *Pensamiento posmetafísico*, Madrid, Ed. Taurus.

¹⁷⁹ Un ejemplo de este tipo de trabajo dentro de las ciencias sociales en América Latina es el realizado por Fernando Mires en relación con las sociologías del desarrollo, y con los grandes conceptos vacíos como “indios”, “pobres anónimos”, “desarrollo”, etcétera, mostrando cómo sirven más a los intereses de quienes los inventan más que a quienes se supone estos conceptos intentan describir, mostrando cómo también las ciencias sociales, bajo la apariencia de objetividad, se inventan “otros” basados en los marcos interpretativos

que está cómodamente “ya siempre” en nosotros pero escondido, de tal manera que el discurso del intelectual sea capaz de sacarlo a flote como una verdad evidente por sí misma. De esta manera, la solidaridad “a gran escala” puede ser más un cambio en los esquemas interpretativos y en las correspondientes tipificaciones que nosotros hacemos de los otros, antes que la ampliación de “comunidades de pertenencia”, con el propósito de ver a los otros como legítimos otros en la convivencia. Los ejemplos de la transición a la democracia y sus múltiples defectos en términos de democratización efectiva, como en México, son la mejor muestra de que estas son conquistas, construcciones, y que apelar a la “naturaleza humana”, la “razón” e incluso a los “derechos humanos” no nos aseguran en lo más mínimo que podamos alguna vez conseguir que nuestras sociedades tengan un ordenamiento que tenga como experiencia generalizada la solidaridad, y nos refuerza la idea de que estas deben ser construidas, que nuestras comunidades pueden ser de otro modo. Con mayor razón aun cuando nacimos, crecimos y vivimos todavía dentro de modelos de sociedad impuestos por dictaduras, diseñados para perpetuar la desigualdad y la exclusión, y que además son presentados como los únicos posibles, los adscritos a la legalidad de la naturaleza o a las leyes científicas, los únicos que mantienen su chance histórica. La retórica de la contingencia nos muestra en cambio que la construcción de la solidaridad efectiva en nuestros países es posible siempre como propuesta histórico-contextual, como creación humana dentro del horizonte de lo probable, en el sentido de su apertura a nuevas posibilidades en el orden de *nuestras* culturas, que por lo demás no son en absoluto

del investigador más que en las propias tipificaciones de los actores sociales a los cuales se pretende describir (Mires, 1996).

homogéneas. Es por eso que este ironismo no es nihilista ni derrotista; sus fuerzas, podemos decir así, las toma desde nosotros mismos.

CONCLUSIONES

La presentación de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* en 1979 de Richard Rorty significó su rechazo a la tradicional forma de entender y hacer filosofía en el mundo anglosajón, cuestionando sus bases epistemológicas y sus raíces metafísicas. *Contingencia, Ironía y Solidaridad* es el resultado del proceso que inició Rorty desde entonces y en alguna medida representa las consecuencias políticas de su primera obra.

El desmantelamiento de los supuestos epistemológicos del representacionismo significó el primer paso hacia una postura antifundamentista en filosofía política, explícita en *Contingencia, Ironía y Solidaridad*. El valor del texto radica en ese llamado a secularizar las instituciones políticas liberales y enfrentar los fundamentalismos en las actividades políticas sin acudir a principios universales y trasendentes. Sin embargo el llamado al antifundamentismo acarrea riesgos ante los cuales Rorty tiene pocas propuestas. El primero es el relativismo en política, pues la ausencia de un referente como la idea de una dignidad humana intrínseca puede justificar actos de crueldad contra pueblos o grupos en desventaja social y económica. Ante esto, Rorty piensa que es suficiente que la gente se comprometa con la solidaridad a través de su sensibilización por la creación de simpatía con personas desfavorecidas socialmente. Supone que la prensa libre, las universidades críticas, el poder judicial autónomo están lo suficientemente consolidados para enfrentar riesgos como los totalitarismos en occidente, lo que refleja su indiferencia ante lo que sucede en países emergentes como México. Es más por momento parece desconocer los conflictos al interior

de Estados Unidos por los monopolios en comunicación y educación donde privan los intereses corporativos más que los civiles.

El proceso de secularización que el mundo inició con la Ilustración europea emancipa lenta pero gradualmente a seres humanos en países de tradición occidental. Sin embargo, desarmar a la práctica política de los fundamentos filosóficos que sostienen tradiciones como los derechos humanos, la justicia, equidad, entre otros, por estar convencidos que las instituciones con que la democracia norteamericana cuenta, es según parece, ingenuo y en el peor de los casos reaccionario. Rorty está convencido de que la única obligación que tenemos con la humanidad es incrementar nuestra sensibilidad respecto al sufrimiento y humillación de otros seres humanos y buscar nuestra perfección íntima. La división entre el mundo privado y público garantiza que el individualismo liberal no ceda ante el bien común. Como no existen criterios para decidir que es la justicia, la igualdad de oportunidades, el derecho, lo mejor que podemos hacer es dedicarnos a cultivar nuestros ratos de ocio perfeccionándonos en el arte de la empatía y no siendo crueles con personas distintas que no fueron afortunadas como nosotros. Rorty cree que la visibilización del sufrimientos de otros genera las condiciones para superar tal estado de sufrimiento por nuestra sensibilización ante su situación. No toma en cuenta las oportunidades que brinda el derecho, las políticas públicas, la legislación, entre otras para dotar a las personas de justicia social.

La solidaridad humana es la única obligación en la perspectiva del ironista liberal con otros seres humanos, lamentablemente condena su propuesta a la nulidad política al no proponer

acciones en concreto que impulsen o instalen un modelo de solidaridad en nuestras sociedades que reemplace a los fundados en la igual dignidad humana y por tanto en una igual esencia humana.

El antifundamentismo de Rorty en política es muy sugerente en muchos aspectos sin embargo su propuesta es muy general y por momentos la ausencia de medidas específicas, la convierte en sospechosa de preservar privilegios e instituciones cuestionados permanentemente. Sin embargo, retomamos tres líneas de investigación que a propósito de estos comentarios críticos han surgido:

¿Cómo es posible dotar de legitimidad a instituciones políticas liberales sin recurrir a principios metafísicos o teológicos?

¿Qué modelos de integración social alternativos se pueden implementar en el liberalismo moderno?

¿Cómo extender esos modelos en sociedades donde no se comparten valores liberales?

BIBLIOGRAFÍA

Adi Ophir, "Beyond Good—Evil: A Plea for a Hermeneutic Ethics," in *Hermeneutics and Critical Theory*.

Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame: Notre Dame University Press, 1988

Apel, K. O. (1985): *La transformación de la filosofía*, Madrid, Editorial Taurus, v.2.

Appiah, K. Anthony. "Metaphys Ed." *Village Voice*. September 19, 1989: 55.

Beliotti, Raymond A. "Radical Politics and Nonfoundational Morality." *International Philosophical Quarterly* 29.1 (March 1989): 50-51.

Beriain, Josetxo (1990): *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*, Barcelona, Editorial Anthropos.

Bergson, Henry. *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Madrid: Técnos, 1996.

Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, 1985.

Blanco, Domingo (ed.)(1994): *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Madrid, Editorial Trotta.

Bontekoe, "Rorty Pragmatism and the Pursuit of Truth." *International Philosophical Quarterly* 30.2 (June 1990): 221-244.

Comay, Rebecca. "Interrupting the Conversation: Notes on Rorty." *Anti-Foundationalism and Practical Reasoning: Conversations between Hermeneutics and Analysis*. Ed. Evan Simpson. Edmonton: Academic Printing & Publishing, 1987: 83-98.

De lucas, Javier. *El concepto de solidaridad*. Editorial Fontamara. México D. F. 1998.

Dewey, John. *Reconstruction in Philosophy*. Boston: Beacon Press, 1948.

Druwe, Ulrich; *Politische Theorie*. Neuried, 1995.

Fondevila, Gustavo. *Política de derechos. política del bien común*, en *Dianoia* 50 Vol. XLVII, 2003

Foucault, Michel. "Human Nature: Justice versus Power." *Reflexive Water*. Ed. Fons Elders. London: Souvenir Press, 1974.

_____ (1980): *Microfísica del poder*; Madrid, Ediciones La Piqueta.

_____ (1992a): *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets Editores.

_____ (1992b): *Genealogía del racismo*, Madrid, Ediciones La Piqueta.

_____ (1992c): *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Editorial Pre-Textos.

_____ (1993): *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*, México, Ediciones Siglo XXI.

_____ (1995): *Vigilar y Castigar*; México, Ediciones Siglo XXI.

Hans-Georg Gadamer, "What Is Practice?" in *Reason in the Age of Science*, trans. Frederick G. Lawrence (Cambridge: MIT Press, 1981).

_____ (1986): *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, New Haven: Yale University Press.

_____ (1989): *Truth and Method*, New York: Crossroad.

Gallagher, Kenneth T. "Rorty on Objectivity, Truth, and Social Consensus." *International Philosophical Quarterly* 24 (1984).

Gauthier, David: *Morals by Agreement*, Oxford University Press 1986

Geertz, Clifford (1994): *Conocimiento local*, Barcelona, Editorial Piados.

_____ (1996): *Los usos de la diversidad*. Barcelona, Editorial Paidós.

Georgia Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason* (Stanford: Stanford University Press, 1987).

Giannini, Humberto (ed.) (1997): *Congreso latinoamericano sobre filosofía y democracia*, Santiago de Chile, Ediciones LOM.

Giddens, Anthony (1995): *La constitución de la sociedad. Bases para una teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu Editores

Gohl, Christopher: "David Gauthier: Juggling with five different conceptions of the person", Georgetown, 1997

_____ (1997): "The Civil Rights Movement and its Effect on the American Political System", Tuebingen, Germany 1997

_____ : "Literature: The Recognition of a Common Humanity - Final Hypertext Project for American Literary Traditions, <http://www.georgetown.edu/users/gohl/final2.htm>

Gray, John: *Liberalism: Essays in Political Philosophy*, 1989, p. 250

_____ (1993): *Post-liberalism - Studies in Political Thought*, New York

_____ (1997): *Enlightenment's Wake - politics and culture at the close of the modern age*, New York.

Habermas Jurgen, "Justice and Solidarity," in *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge: MIT Press, 1990.

_____ : "Morality and Ethical Life," in his *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge: MIT Press, 1990.

_____ (1992): *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Editorial Taurus.

_____ (1995): *Pensamiento posmetafísico*, Madrid, Ed. Taurus.

Heinimann, David: *Richard Rorty's Contingency, Irony, and Solidarity: False Prophet or Second Becoming?* <http://elias.ens.fr/Surfaces/vol2/heiniman.html>

Hutchinson, Alan C. "The Three 'Rs': Reading/Rorty/Radically." *Harvard Law Review* 103.2 (December 1989).

Luhmann, Niklas (1996): *La Ciencia de la Sociedad*, México, Ed. Anthropos.

_____ (1995): "La contingencia como atributo de la sociedad moderna" en Beriain (comp): *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos.

MacIntyre, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: Notre Dame University Press, 1988.

Marsh, James L. "Strategies of Evasion: The Paradox of Self-Referentiality and the Post-Modern Critique of Rationality." *International: Philosophical Quarterly* 29.3 (September 1989): 339-349.

Maturana, Humberto (1993): *Amor y Juego. Fundamentos olvidados de lo humano*; Santiago de Chile, Editorial Instituto de Terapia Cognitiva.

_____ (1995): *La realidad ¿objetiva o construida?*, Barcelona, Editorial Anthropos.

Mead, George H. (1990): *Espiritu, persona, sociedad*, México, Editorial Piados.

Mires, Fernando (1988): *El discurso de la miseria o la crisis de la sociología en América Latina*, México, Ediciones Siglo XXI.

_____ (1996): *La revolución que nadie soñó o la otra posmodernidad*, Caracas, Editorial Nueva Sociedad.

Michael Kelly, "MacIntyre, Habermas, and Philosophical Ethics," in *Hermeneutics and Critical Theory*

_____ (1988): "Gadamer and Philosophical Ethics," *Man and World* 21.

_____ (1988): "The Gadamer/Habermas Debate Revisited: The Question of Ethics," *Philosophy and Social Criticism* 14.

Nietzsche, Friedrich, *On the Genealogy of Morals*, New York 1967

Phillips, D. Z. *Faith After Foundationalism*. London: Routledge, 1988.

Quine, William Van Orman. "Two Dogmas of Empiricism." *From a Logical Point of View*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Rawls, John (1979): *Teoría de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

_____. (1986): *Justicia como equidad: materiales para una teoría de la justicia*, Madrid, Editorial Tecnos.

Renan, Ernst. *¿Qué es una nación?* Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1957

Ripstein, Arthur: Gauthier's Liberal Individual, in: *Dialogue: Canadian Journal of Philosophy*, XXVIII, 1989, p. 63-76

Ronald Beiner, "Do We Need a Philosophical Ethics? Theory, Prudence, and the Primacy of the Ethos," *The Philosophical Forum* 21 (1989): 230-243.

Rorty, Richard. *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

_____. "Education, socialization, & individuation." *Liberal Education* 75.2 (September/October 1989).

_____. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

_____. "Postmodernist Bourgeois Liberalism," in his *Objectivity, Relativism, and Truth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

_____. "Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism," in his *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982).

_____. Human Rights, Rationality, and Sentimentality, in: *The Yale Review*, Oct. 1993.

_____. (1995): *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Editorial Cátedra.

_____. (1996): *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Editorial Paidós.

_____. (1996b): *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Editorial Tecnos.

_____. (1996c): *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós.

_____. (1998): *Pragmatismo y política*, Barcelona, Paidós.

Russman, Thomas A. *A Prospectus for the Triumph of Realism*. Mercer University Press, 1987.

Sandel, Michael J.: *Political Theory*, Vol 12, No1, February 1984, p. 81-96

Sartre, Jean Paul (1993): *El ser y la nada*, Buenos Aires, Editorial Losada.

- Shklar, Judith. *Ordinary Voices*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1984.
- Schlagel, Richard H. *Contextual Realism: A Meta-physical Framework for Modern Science*. New York: Paragon House, 1986.
- Schutz, Alfred (1993): *La construcción significativa de la realidad social*, Barcelona, Editorial Paidós.
- _____ (1995): *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu Editores
- Weber, Max (1981): *Economía y Sociedad*, México, FCE.
- _____ (1994): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Editorial Península.
- Weiss, Ulrich: *Das philosophische System von Thomas Hobbes*, Stuttgart, 1980.
- Williams, Bernard, "Getting it right." *London Review of Books*. 23 November, 1989: 5.
- Winch, Peter (1994): *Comprender una sociedad primitiva*, Barcelona, Editorial Paidós.
- Wolf, M. (1994): *Sociologías de la vida cotidiana*, Madrid.