

RORTY: LA REALIDAD COMO NARRATIVA EXITOSA Y LA FILOSOFÍA COMO GÉNERO LITERARIO¹

*RORTY: REALITY AS SUCCESSFUL NARRATIVE AND
PHILOSOPHY AS LITERARY GENRE*

Adolfo Vásquez R.

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Valparaíso-Chile

RESUMEN

Se revisará e intentará fundamentar la tesis de Rorty según la cual no hay ni jerarquía ni diferencia radical entre las disciplinas o géneros discursivos, tanto en las así llamadas humanidades como en las ciencias positivas.

Unas y otras componen un “todo de continuidad”. Todo ello es “juego de lenguaje” o de prácticas sociales variadas y diversamente relacionadas.

Asimismo, se analizará el giro narrativo de la ética descrito por Rorty, entendido éste como la descripción ya no de formulaciones abstractas, sino de experiencias humanas concretas, como el dolor o la traición, las que al ser compartidas, a través de géneros tales como la etnografía, el informe documental, el cine, el drama teatral y, especialmente, la novela, logran generar la necesaria empatía desde la cual se geste

¹ En el presente ensayo se recogen las notas de las clases dictadas por el Profesor Adolfo Vásquez R., en el Seminario de Postgrado “Rorty; ironismo liberal y giro narrativo de la Filosofía” durante el semestre de primavera 2005 en el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

la solidaridad y la compasión. Sólo la literatura es capaz de narrar, en ocasiones dramáticamente, el flujo de la vida, la ambigüedad propia de un “mundo interpretado”, un mundo que muda y acerca del cual realizamos múltiples re-descripciones.²

Palabras Clave: Filosofía, Literatura, Analítica, Humanidades, Narrativa, Ética, Pragmatismo, Verdad, Contingencia, Ironismo, Imaginación, Metáfora.

ABSTRACT

Rorty's thesis will be revised, the same as its foundations will be laid in the present article. According to Rorty, there is neither a hierarchy nor a radical difference between the disciplines or discursive genres contained in both, the so-called humanities, and in the positive sciences.

Some sciences compose a “whole of continuity.” Consequently, this latter idea involves a “language game” or a game of diverse social practices and various interrelationships.

Moreover, the narrative turn of ethics described by Rorty will be analysed. This narrative turn is understood as the description of concrete human experiences (no longer of abstract formulations), such as pain or betrayal. When these experiences are shared by genres such as ethnography, the documentary report, cinema, theatrical drama and, especially, by the novel, it becomes possible to generate the necessary empathy from which solidarity and compassion can be conceived. Only literature is capable of narrating –sometimes dramatically– the flow of life, the self ambiguity of an “interpreted world,” a world in constant motion from which we carry out multiple re-descriptions.

Key Words: *Philosophy, Literature, Analytic, Humanities, Narrative, Ethics, Pragmatism, Truth, Contingency, Irony, Imagination, Metaphor.*

² Ensayo relacionado del mismo autor:

Vásquez, A. (2004/2005). Rorty: pragmatismo, ironismo liberal y solidaridad. *Revista de Filosofía del Derecho*, (8). Madrid: Universidad Carlos III de Madrid.

Revista incorporada al directorio e índice del Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, España y Portugal (www.latindex.org). Madrid (España, UE). <http://www.filosofiyderecho.com/rtfd/numero8/vasquez.htm>

INTRODUCCIÓN

La reflexión crítica contemporánea en torno a la forma como la literatura se ha constituido en un eficaz vínculo entre diferentes perspectivas que conducen a una percepción más global de la realidad ha puesto de manifiesto tanto el rol moral y social de la literatura como su importancia como eje articulador de los diversos discursos sociales, educativos y políticos.

El poder de la imaginación como la capacidad humana que nos permite crear nuevas perspectivas del mundo ha sido puesto en el eje del debate contemporáneo por el filósofo norteamericano Richard Rorty, quien se opone a la distinción tradicional entre ciencia y literatura. La propia obra de Rorty puede ser leída como un intento de introducir el vocabulario de lo que él llama una cultura postfilosófica para reemplazar los ideales “objetivos” de la ciencia y de la filosofía. Rorty ve que la cultura occidental se aleja de una visión científica del mundo y se desplaza hacia una forma más literaria de vida, ya que las restricciones a nuestro conocimiento o a nuestras interpretaciones no son objetivas o impuestas por el mundo sino que son conversacionales. Por ello, la literatura es para Rorty una práctica importante en la ampliación de nuestra conversación cultural.

En *Contingencia, ironía y solidaridad*, Rorty (1991a) expresa su esperanza en que la sociedad pueda ser “poetizada” y no “racionalizada” como lo esperaba la Ilustración. En la Introducción de este libro, como alternativa a la objetividad, Rorty introduce la noción de solidaridad, asociando este movimiento con la tradición pragmática norteamericana de Dewey y James. Considera que la solidaridad humana no se logra mediante la investigación académica sino a través de la capacidad imaginativa de ver a los demás como compañeros en el sufrimiento. Una importante función de la literatura es desafiar nuestras autodescripciones prevalentes, ampliar nuestro sentido individual y colectivo del yo. El proceso de ver a los otros

seres humanos como “uno de nosotros” en vez de “ellos” no es tarea a ser abordada por la teoría sino por géneros diversos entre los que otorga un lugar especial a la novela como vehículo de cambio y progreso moral.

I

Richard Rorty³ parte en *Contingencia, ironía y solidaridad* (1991a), de la contingencia del lenguaje, del yo y de la comunidad liberal. Basándose en la actitud wittgensteiniana desarrollada por Davidson, Rorty afirma la historicidad del lenguaje. El lenguaje y la cultura europea no son más que una contingencia, en expresión de Rorty “el resultado de miles de pequeñas mutaciones”.⁴

Así, por ejemplo, Europa no *decidió* aceptar el lenguaje de la poesía romántica ni el de la política socialista ni el de la mecánica galileana. Las mutaciones de ese tipo no fueron ni un acto de la voluntad ni el resultado de una discusión. El caso fue, más bien, que Europa fue perdiendo poco a poco la costumbre de emplear ciertas palabras y adquirió la costumbre de emplear otras.⁵

³ Rorty nació en Nueva York, en 1931. Fue profesor de filosofía en la Universidad de Princeton hasta que en 1983 renunció a su cátedra de filosofía para ocupar el puesto de profesor de Humanidades en la Universidad de Virginia y posteriormente el de Literatura Comparada en Stanford. Dicho cambio profesional no es ajeno a sus tesis sobre el papel de la filosofía. Rorty rechaza la filosofía como una búsqueda privilegiada de fundamentos. En este sentido se sitúa, por una parte, en la línea que entronca con el pragmatismo americano, especialmente en la tradición de Dewey y, por otra, en la línea de la filosofía postnietzscheana de Wittgenstein y Heidegger que retoman el impulso poético como camino a la reflexión y, finalmente, entronca con la crítica de filósofos como Quine, Sellars y Davidson al esencialismo y al dogma del representacionismo.

⁴ Rorty, R. (1991b). La contingencia del lenguaje. En *Contingencia, ironía y solidaridad*. (cap. 1). Barcelona: Paidós.

⁵ Rorty, R., 1991a, p. 26.

Precisamente lo que los románticos expresaban al afirmar que la imaginación, y no la razón, es la facultad humana fundamental era el descubrimiento de que el principal instrumento de cambio cultural es el talento de hablar de forma diferente respecto del *mundo* y sus instituciones, más que el talento de argumentar bien. El cambio de *juegos de lenguaje* y de otras prácticas sociales puede producir seres humanos de una especie que antes nunca había existido.

Este último “método” de la filosofía es igual al “método” de la política utópica o de la ciencia revolucionaria (como opuesta a la política parlamentaria). El método consiste en la redescrición de nuevas *formas de vida* hasta que se logre crear una pauta de conducta lingüística que la generación en ciernes se siente tentada a adoptar, haciéndoles así buscar estas nuevas formas de conducta no lingüística: por ejemplo, la adopción de nuevo enfoque científico o la conformación de nuevas instituciones sociales. Sugiere que, por ejemplo, podríamos proponernos dejar de hacer ciertas cosas y comenzar a hacer otras. Pero, como debe advertirse, no se trata de argumentar en favor de esa sugerencia sobre la base de los criterios precedentes comunes al viejo y al nuevo juego del lenguaje. Pues en la medida en que el nuevo lenguaje sea realmente nuevo, no podrá haber tales criterios.

De acuerdo con esta estrategia, no habrá de ofrecerse argumentos en contra del léxico que nos proponemos sustituir. En lugar de ello se intentará hacer que el léxico que preferimos se presente atractivo y deseable, mostrando el modo en que se puede emplear para describir nuevos *modos de ser humano* o de organizar la convivencia.

Es en este contexto que, para Rorty, se da una férrea concatenación entre verdades –léxicos– y “formas de vida”, de suerte que si hay verdades es porque hay lenguajes y si hay nuevos lenguajes habrá nuevos tipos de seres humanos. La verdad, como reinención del mundo, depende de los léxicos, de la construcción de nuevas ficciones, esto es, de léxicos que

no pueden ser sino construcciones de los seres humanos. Según esto no poseemos una conciencia prelingüística a la que el lenguaje deba ajustarse, no tenemos una percepción profunda de cómo son las cosas, lo que tenemos es simplemente una disposición a emplear el lenguaje de nuestros ancestros, a venerar los cadáveres de sus metáforas.

El lenguaje cobra aquí una importancia capital. La ciencia, así como la ética, aparecen en Rorty como un género literario y la literatura como un género de investigación. Entre los enunciados de hecho y los enunciados de valor no hay ninguna distinción absoluta e independiente de acuerdos históricos y contextuales de los seres humanos, ni tampoco entre la verdad y la ficción.

Por ello, el que Rorty haya aceptado la solicitud de la Universidad de Stanford para enseñar literatura comparada no constituye un cambio sólo académico, sino fundamentalmente programático, una declaración de principios. Ya en la Universidad de Virginia enseñó la mayor parte del tiempo filosofía no analítica (Nietzsche, Heidegger, Derrida, etc.) a estudiantes de literatura que eran los que mayoritariamente leían sus libros.

Lo mismo es lo que pretende en Stanford. Allí realiza cursos sobre Nietzsche y William James, uno sobre Heidegger y Derrida y otro sobre Foucault y Habermas. Para Rorty no tiene mayor relevancia el hecho de que le hayan llamado para ocupar un puesto en la especialidad de literatura comparada y no en la de filosofía; como mucho muestra el abismo entre la filosofía no analítica y la analítica en los departamentos de filosofía de las universidades norteamericanas.

Rorty propone así realizar una eliminación de la distinción entre géneros, pensar el conjunto de la cultura, de las ciencias exactas a la poesía como una actividad única, continua y sin fisuras, en la que las divisiones sean sólo prácticas, institucionales y pedagógicas.⁶

⁶ Rorty, R. (1996b). *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona: Paidós.

En el concepto de Rorty no hay ni jerarquía ni diferencia radical entre las disciplinas o géneros discursivos, tanto en las llamadas humanidades como en las ciencias positivas. Una y otra componen un todo de continuidad en el cual es necesario poner la filosofía, la poesía, la novela, la crítica literaria, la sociología, el ensayo, la mitología, la historia y las ciencias en general, incluidas las ciencias matemáticas y naturales. Todo ello es ‘juego de lenguaje’ o de prácticas sociales variadas y diversamente relacionadas.

Rorty ha sostenido en reiteradas ocasiones que la dedicación a la literatura en muchos aspectos es más importante que la dedicación a la filosofía. La literatura es más importante en un aspecto muy concreto, esto es, cuando se trata de conseguir un progreso moral. La literatura contribuye a la ampliación de la capacidad de imaginación moral, porque nos hace más sensibles en la medida en que profundiza nuestra comprensión de las diferencias entre las personas y de la diversidad de sus necesidades. La filosofía es útil cuando se trata de resumir en principios los resultados de la propia comprensión moral, pero no es de gran ayuda en la ampliación de esta comprensión. Las reflexiones filosóficas sobre cuestiones de moral no han contribuido mucho a la eliminación de la esclavitud; al contrario de algunas narraciones sobre la vida de los esclavos.

Así Rorty sostendrá que es en realidad la literatura, y no la filosofía, la que puede promover un sentido genuino de la solidaridad humana, esto a partir de la lectura de novelistas como Orwell y Nabokov. Se busca la descripción, ya no de formulaciones abstractas, sino de experiencias humanas concretas, como el dolor o la traición, las que al ser compartidas generen la necesaria empatía desde la cual se gesticione la solidaridad y la compasión.

Este proceso de llegar a concebir a los demás seres humanos como “uno de nosotros”, y no como “ellos”, depende de una descripción detallada de cómo son las personas que desconocemos y de una redesccripción de cómo somos noso-

tros. Ello no es tarea de una teoría, sino de géneros tales como la etnografía, el informe periodístico, el drama documental, el cine y, especialmente, la novela. Ficciones como las de Dickens o Richard Wright nos proporcionan detalles acerca de formas de sufrimiento padecidas por personas en las que anteriormente no habíamos reparado. Ficciones como las de Henry James o Nabokov nos dan detalles acerca de la crueldad de la que somos capaces y, con ello, nos permiten redescubrirnos a nosotros mismos. Esa es la razón por la cual la novela, el cine y la televisión poco a poco, pero ininterrumpidamente, han ido reemplazando al sermón y al tratado como principales vehículos del cambio y del progreso moral.

Sólo la literatura es capaz de narrar, en ocasiones dramáticamente, el flujo de la vida, su *ambigüedad*. El poeta, el novelista —el narrador—, renuncian al intento de reunir todos los aspectos de nuestra vida en una visión única, de redescubrirlos mediante un único léxico.

La razón literaria, en la medida en que es una razón *estética*, es una razón *sensible* al sufrimiento del otro o, en otras palabras, es una razón *compasiva*.

Sin una imaginación literaria no es posible conmoverse ante el mal. La educación sentimental y literaria busca formar individuos que sean capaces de indignarse ante el horror. La razón educativa desde el punto de vista literario es una razón perturbadora, es una razón sensible a la humillación del otro. Vivimos en un tiempo en el que la razón instrumental (medios-fines) amenaza con imponerse. Esto todavía resulta más relevante con la aparición de la moderna ciencia económica, que, junto a su principal instrumento técnico, la estadística, se ha convertido en la ciencia social por excelencia.

La realidad es inseparable de la ficción porque es inseparable del lenguaje o de los lenguajes, de la palabra o de las palabras y de los silencios. La realidad es inseparable de la ficción porque vivimos en un “mundo interpretado”, un mundo que muda y acerca del cual realizamos múltiples redescubrimientos.

La filosofía no hace más que mostrarnos la contingencia de nuestros relatos —el hecho de que dependen de prácticas sociales compartidas— y facilitar una conversación con otros. Es más un género literario, una novela en serie que una disciplina que permita que sus cultores accedan a una realidad que quedaría más allá de la historicidad de las prácticas compartidas.

En términos de Bloom, esto no es otra cosa que la conciencia de que las convicciones más profundas que uno tiene son el resultado de un logro poético y creador del pasado. A ello se añade el reconocimiento de que nunca habrá un último poema, nunca un final del proceso de confrontación con la historia. Siempre habrá espacio para la creación de sí mismo, pero ninguna creación de sí mismo puede ser ratificada por algo que se halle fuera de ella.

La Ética se constituye como reflexión y disciplina precisamente porque la razón humana es incierta, porque los seres humanos estamos conviviendo en un mundo interpretado, en un universo simbólico, en el que todo lo que hacemos y decimos se eleva sobre un horizonte de provisionalidad.

En el giro narrativo de la Ética propuesto por Rorty se asume, pues, que no existe ninguna instancia metateórica que legitime sus enunciados, ningún punto de vista trascendental, ningún metaléxico, ningún dogma que consiga escapar a las figuras de las que nos servimos para construir sentido.

II

Rorty, cabe aclarar, no se limita a sostener que el único logro de la literatura sea la sensibilización ante las necesidades de otros seres humanos, lo que sería en última instancia una reducción de la misma a la calidad de mero instrumental. Sus logros son muy diversos y sería imposible hacer una lista completa de sus funciones. A veces, las obras literarias cumplen la misma finalidad que los proyectos de sistemas filosóficos: por ejemplo, Kafka y Orwell desarrollan algo así como una “visión

del mundo”, son creadores de sentido, aunque nadie los calificaría como filósofos.

Los novelistas y poetas amplían nuestro lenguaje usando metáforas o parábolas que después, en algún momento, se convierten en giros establecidos. En este aspecto específico, la filosofía es conservadora y tremendamente sobria, mientras que la poesía es radical y exploradora. Cuando los filósofos declaran: “Nosotros tenemos argumentos razonables, los poetas no los tienen”, de hecho están diciendo: “Nosotros nos dedicamos a aquello que ya está sobre la mesa”. Los poetas pueden replicar a ello: “Sí, pero nosotros, en ocasiones, ponemos algo nuevo sobre la mesa”.⁷

Rorty se instala así en el proyecto de la filosofía como metáfora. Donde ésta viene a ser “el punto de crecimiento del lenguaje”. Según Rorty, la metáfora permite concebir el espacio lógico como ámbito de la posibilidad. A este respecto es que Nietzsche puede ser considerado como precursor de la posición rortyana, a saber, la de la indisoluble unión entre creación de metáforas y constitución de verdades. En varios pasajes de sus obras, pero sobre todo, en un pequeño escrito: “Sobre Verdad y Mentira en sentido extramoral”, (publicado póstumamente en 1903), Nietzsche ha sostenido, como lo hará Rorty posteriormente, que la fuente original del lenguaje y del conocimiento no está en la lógica sino en la imaginación. En la capacidad radical e innovadora que tiene la mente humana de crear metáforas, enigmas y modelos:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes. Las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuel-

⁷ Rorty, R. (2002). *Filosofía y futuro*. Barcelona: Gedisa.

to gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal (Vaihinger, 1980, p. 2).

Estos supuestos dan la clave de la respuesta de Nietzsche a la pregunta por el impulso a la verdad. El hombre es un animal social y ha adquirido el compromiso moral de “mentir gregariamente”, pero con el tiempo y el uso inveterado “se olvida [...] de su situación [...], por tanto, miente inconscientemente y en virtud de hábitos seculares y precisamente en virtud de esta inconsciencia [...] de este olvido, adquiere el sentimiento de verdad” (p. 2).⁸

Debe recordarse que aquí mentir ha dejado de ser algo que pertenezca a la moralidad y se convierte en “desviación consciente de la realidad que se encuentra en el mito, el arte y la metáfora”. Mentir, en el terreno de la estética, es simplemente el estímulo consciente e intencional de la ilusión.

Nietzsche nos desconcierta al sugerir que “lo que llamamos ‘verdades’ son sólo mentiras útiles”. La misma confusión se halla ocasionalmente en Derrida allí donde, “no existe una realidad como la que los metafísicos han tenido la esperanza de descubrir”, se infiere que “lo que llamamos ‘real’ no es en realidad real”. Con tales confusiones Nietzsche y Derrida se exponen, en opinión de Rorty, a la objeción de inconsistencia autorreferencial, es decir, de que declaran conocer lo que ellos mismos declaran que no es posible conocer.

Esta necesidad de metáfora Nietzsche la extrapola a todos los campos del quehacer humano, tanto los del saber como los del lenguaje, convirtiéndose así en un impulso fundamental del hombre, aun cuando esté produciendo conceptos para la ciencia, “...conocer es simplemente trabajar con la metáfora favorita de uno... porque la construcción de metáforas es el instinto fundamental del hombre” (pp. 33-34).⁹

⁸ Vaihinger, H., 1980, p. 2.

⁹ *Ibidem*, pp. 33-34.

Estamos, pues, con Nietzsche y Rorty instalados en un nuevo tipo de razón. La *razón narrativa*.

La metáfora permite una nueva visión, una nueva organización del universo, un nuevo orden, pero lo realmente nuevo son las asociaciones que permiten ese nuevo orden. Inventar una metáfora es crear asociaciones nuevas, es inventar nuevos modos de ser hombre y de organizar la convivencia. Así, dar lugar a una metáfora es crear sentido, abrir un lugar, convertir la vida en una *faena poética*.

La explicación que, por su parte, Freud da de la fantasía inconsciente, nos muestra de qué modo es posible ver la vida de todo ser humano como un poema; o, más exactamente, la vida de todo ser humano no tan oprimida por el dolor que sea incapaz de adquirir un lenguaje ni tan hundido en el trabajo que no disponga de tiempo para generar una descripción de sí mismo. De ahí que se diga, como lo expresa Rieff, que Freud democratizó el genio dando a cada cual un inconsciente creador. Freud nos mostró que la imaginación –nuestro talento ficcional– pertenece a la constitución misma de la mente, que ésta es, en un sentido fundamental, una facultad productora de poesía.¹⁰ Y, si toda realidad exige ser descifrada de un modo tan nuevo como nueva es la forma de presentarse la realidad en cada momento¹¹, la razón que la descifre habrá de ser una razón creadora.¹² Freud ve así toda vida como un intento de revestirse de sus propias metáforas.

Rorty reconoce en Freud el mérito de haber introducido, de haber hecho visible y aceptable la idea nietzscheana de la verdad como “un ejército móvil de metáforas”, estableciendo esta idea como un verdadero *a priori* del habla empírica, como un lugar común de la cultura.

¹⁰ “La teoría psicoanalítica ha hecho de la noción de fantasía una noción tan fecundamente problemática que ya no podríamos dar por sentada la distinción entre arte y vida”.

¹¹ Goodman, N., 1990, pp. 17-42.

¹² Blanchot, M., 1969, pp. 227-256.

Freud, incluso más aún que la de Proust, fue la mentalidad mitopoética de nuestra era: “fue tanto nuestro teólogo y nuestro filósofo moral como nuestro psicólogo y principal hacedor de ficciones” (pp. 43-44).¹³ Podemos empezar a comprender el papel de Freud en nuestra cultura concibiéndolo como el moralista que contribuyó a desdivinizar el yo haciendo remontar la consciencia a sus orígenes, situados en las contingencias de nuestra educación.

Lo extraordinario de la concepción freudiana, según cabe notar, es su afirmación de que nuestro *yo* inconsciente no es un animal mudo, retraído y tambaleante, sino más bien la vigorosa contraparte de nuestro *sí mismo* consciente, el posible interpelador de nuestro *yo*. Esta idea de que hay uno o más personas astutas, expresivas e inventivas operando detrás de la escena –guisando nuestros sueños, disponiendo nuestras metáforas, tramando nuestros sueños, disponiendo nuestros deslices y censurando nuestros recuerdos– es lo que cautiva la imaginación del lector profano de Freud. Como señala el propio Freud, si el psicoanálisis se hubiese limitado a las neurosis, nunca habría atraído la atención de los intelectuales.

Así, según la interpretación rortyana de Freud, su obra nos permite construir narrativas más ricas y verosímiles porque cubren todas las acciones que realizamos en el curso de nuestra vida, incluso las acciones absurdas, crueles y autodestructivas. Freud nos ayudó en el intento de articular semejante narrativas, un intento que no minimiza la contingencia de nuestros relatos.

De allí que para Rorty sea indiferente el objeto o suceso articulador de las explicaciones con que intentamos dotar de sentido al mundo y a nuestros hechos. El entramado del mundo no necesita ser una ciencia positiva. Filosóficamente es irrelevante si el mundo está poblado por objetos duros o blandos. Más aún, es filosóficamente inesencial que esté poblado;

¹³ Bloom, H., 1982, pp. 43-44.

Véase también: Bloom, H., 1975, p. 112.

de ahí que Rorty, epistemológicamente democrático, considere todos los objetos que pueblan el mundo, desde los *quarks* hasta las instituciones democráticas, simétricamente, sin distinciones epistemológicas entre objetos “duros”, los de la ciencia, y objetos “blandos”, los de las humanidades, que legitimen la jerarquía entre los saberes. Todo objeto, sea un átomo o el teatro de Beckett, es como un número; no hay nada que saber sobre él excepto las infinitas relaciones que mantiene con otros objetos. En este sentido, “desde un punto de vista abiertamente pragmático, no hay una diferencia importante entre mesas y textos, protones y poemas. Para un pragmático, todas estas cosas son simplemente permanentes posibilidades de uso y, por consiguiente, de redescrición, reinterpretación y manipulación” (p. 233).¹⁴

Es en razón de este *panrelacionalismo* que se impone la recontextualización; si la única “esencia” de cualquier elemento es la de encontrarse en relación contingente y holística con los demás, la de formar parte de un contexto cambiante que es lo que le otorga, como sucede con el signo saussuriano, significación; la recontextualización, esto es, la modificación, el retejido quineano de las relaciones y contextos previos, aparece como el medio más apropiado, primero, de concebir toda investigación; segundo, de alterar las relaciones heredadas por la tradición con un cambio radical de posición de los elementos, con la creación de un nuevo contexto en el que subsumir lo familiar, o con la incorporación de nuevas instancias que cambien y aumenten el espectro de relaciones que afrontamos. La recontextualización sustituye la metafórica de la verticalidad por la metafórica de la amplitud.

Si vemos la indagación intelectual a la manera de una redescrición a gran escala consciente y deliberada, la ciencia pasará a ser vista como la empresa caracterizada por una meta; la inclusión de un número cada vez mayor de datos que

¹⁴ Rorty, R., 1996a, p. 233.

haga posible la formulación de descripciones más útiles de la realidad. En moral, la recontextualización se mueve con el fin de aumentar la simpatía, la incorporación de nuevos grupos humanos al pronombre “nosotros” que aminoren la exclusión. En uno y otro caso el “criterio de validez” de los vocabularios es la capacidad inclusiva que ostentan, y no su presunta aproximación a la naturaleza del mundo o del hombre. Frente a los espacios lógicos inalterados, que no admiten ningún nuevo candidato a creencia, el caso de las matemáticas, se alzan los contextos gobernados por la imaginación, en los que la irrupción de metáforas e invención de neologismos ocupan el papel principal. Reordenar el material previo implica, frente a la inferencia y deducción, propias de la epistemología, la puesta en acto de la imaginación y la inventiva, la restauración de las virtudes que el romanticismo reivindicó como contrapunto a la dominante soberanía de la matriz cartesiana.

CONCLUSIÓN

La descripción de que nuestras acciones o actitudes resultan inhumanas parece descansar en la aceptación de nociones como “esencia”, “naturaleza”, “fundamento”. Ahora bien, ninguna de estas ideas resulta aceptable para el autor y menos aún si se considera el modo como ha sobresituado el concepto de “contingencia”. En la línea de las corrientes historicistas contemporáneas (la banda de Kuhn), Rorty quiere entender que cualquier concepto de ser humano ha de estar circunscrito (y que lo esté en efecto es una discusión pendiente) al contexto histórico (en palabras del autor: “relativo a la circunstancia histórica”). Con ello quiere indicar la sujeción del concepto de naturaleza humana al vaivén del acuerdo transitorio, de modo que aquellas prácticas merecedoras de la calificación de humanas (y por ende de inhumanas para sus contradictorias), justas o debidas podrían variar de circunstancia en circunstancia.

Rorty advierte un intento de escapar de la historia en todas aquellas formulaciones que niegan que el concepto de naturaleza humana dependa de las circunstancias parroquiales. A este intento, propio de las épocas de derrumbe, lo llama solidaridad humana, “(el) reconocimiento de una humanidad que nos es común” (pp. 207-211).¹⁵

Se trata de un “sentido de identificación imaginativa con los detalles de las vidas de los otros, y no el reconocimiento de algo previamente compartido”. Podemos preguntar en este punto por qué “identificación imaginativa” y no “reconocimiento de algo previamente compartido”, a saber, por qué identificarse imaginativamente y no reconocerse. Aquí hay algo que es condición propia de los movimientos signados bajo el apelativo de antirrealismo. O bien, la propuesta de Rorty consiste en que cada individuo será solidario en tanto sea capaz, a partir de sí mismo, de atraer hacia sí al otro (objeto de su solidaridad) y ello será función de cuánto sentido de identificación sea capaz de generar, no operando en este caso el reconocimiento de algo previamente compartido, con lo cual la fuente de solidaridad no será la presencia demandante de aquel que exige ser objeto de solidaridad, sino el sujeto que construye para sí un escenario donde ser solidario (esto parece querer decir aquello de “identificación imaginativa”); o bien “identificación imaginativa” es un modo de reconocimiento (aunque Rorty se empeñe en negar que se trate de reconocimiento). Esta segunda posibilidad queda avalada por aquello de “identificarse con los detalles de las vidas de los otros”. En efecto, parece, entonces, querer señalar que hemos de reconocer los detalles de las vidas de los otros para de ese modo identificarnos. Que no haya razones claras para sostener el primer componente de esta disyunción y sí las haya, en cambio, para el segundo componente, no es sino una dificultad, pues lo que no quiere hacer Rorty es decir que aquello sea reconocimiento.

¹⁵ Rorty, R., 1996a, pp. 207-211.

El concepto de ‘we-intentions’ sirve a Rorty para sustentar el concepto de obligación moral. Y la noción explicativa fundamental es “uno de nosotros”. Cuando el autor señala que la expresión “uno de nosotros” termina contradiciendo a un “ellos”, diagnostica con certeza una posibilidad de uso, por cierto inmoral, de la expresión uno de nosotros. Sin embargo, ello no obsta a que la correcta interpretación de uno de nosotros pueda ser análoga a aquellos giros enumerados anteriormente, esto es, uno de nosotros como opuesto a animales, vegetales y máquinas. En efecto, a lo largo de la historia ha habido usos inmorales del concepto de naturaleza humana que han pretendido señalar que aquellos que “no son como nosotros” (donde la variable nosotros tiene como valor a un grupo de seres humanos que entienden que el género se reduce a ellos), constituyen una especie errónea de seres humanos. Rorty no quiere sustentar el concepto de obligación moral en el concepto de naturaleza humana sujeto a la expresión “uno de nosotros”; al contrario, quiere que el sentimiento de solidaridad sea sustentado en algo más local, algo así como debo ser solidario con el desposeído, no porque sea un ser humano como yo, sino porque es simplemente un ser humano, así sin más. De modo que en el uso “es un ser humano como lo soy yo” la variable local puede ser cualquiera en razón del valor que se haya querido dar a la expresión *como lo soy yo*. La objeción evidente que puede hacerse a Rorty es la siguiente: usted no tiene la obligación de ser solidario con aquel a quien usted no considera uno de los suyos, de modo que bien viene desligarse de la obligación moral de la solidaridad, pues habrá otros, respecto de quienes aquel que a usted no le inspira la solidaridad, sí se las inspirará; todo esto a pesar de que usted pueda considerar que aquél es un ser humano como lo es usted.

Rorty nos dice:

Aquello a lo que apunto con estos ejemplos es que nuestro sentimiento de solidaridad se fortalece cuando se conside-

ra que aquel con el que expresamos ser solidarios, es “uno de nosotros”, giro en el que “nosotros” significa algo más restringido y más local que la raza humana (Rorty, 1991, p. 209).

A esta provinciana pretensión Rorty contrasta el universalismo ético kantiano y el pensamiento moral cristiano. En ambos se impele a la solidaridad con el otro sin apelar a los contrastes, es decir, en Kant la obligación es hacia todo ser humano, en tanto agente racional y en el contexto cristiano es hacia todos, pues todos son hijos de Dios, sea éste (el agente racional o el hijo de Dios) vecino, pariente o conciudadano. El cargo que Rorty hace al universalismo ético es que no permite la identificación, y por ende la discriminación, pues la idea de ser solidarios con cualquiera (pues aquel cualquiera es un ser humano como cualquier otro) le suena vacía, en tanto que no permitiría, llegado el caso, ser más solidario con uno antes que con otro. Entendemos que Rorty quiere indicar que bajo el concepto kantiano y el concepto cristiano de solidaridad, el canalla (o el torturador) será tan merecedor de solidaridad como la víctima del canalla (o del torturador), pues ambos son agentes racionales, en un caso, o hijos de Dios, en el otro. En el modelo rortyano esta dificultad está ausente: “Mi posición involucra que los sentimientos de solidaridad dependen necesariamente de las similitudes y las diferencias que nos causen la impresión de ser las más notorias, y tal condición de notorio es función de un léxico último históricamente contingente” (pp. 207-211).¹⁶

Es curioso que Rorty declare que su posición no se contraponen con la posibilidad de que el ‘nosotros’ se extienda de modo que pase a incluir a un grupo de ‘ellos’, no considerados en principio parte del ‘nosotros’ original. Pues bien, si es así, la extensión puede terminar por incluir a todos los seres humanos. En Rorty hay por lo menos la posibilidad de la extensión

¹⁶ Rorty, R., 1996a, pp. 207-211.

universal. Esta admisión torna incoherente al sistema, pues enseguida sigue invocando que siempre, el sentimiento de solidaridad, se encontrará anclado a las contingencias históricas.

REFERENCIAS

- Blanchot, M. (1969). Nietzsche et l'écriture fragmentaire. En *L'entretien infini* (pp. 227-256). Paris: Gallimard. (Hay versión castellana en: Nietzsche 125 años).
- Bloom, H. (1982). *Agon: Towards a Theory of Revisionism*. Oxford: Oxford University Press.
Véase también: (1975). *Kabbalah and Critics*. Nueva York: Seabury Press.
- Goodman, N. (1990). Palabras, trabajos y mundos. En *Maneras de hacer mundos. La balsa de la Medusa* (pp. 17-42). Madrid: Visor.
- Rorty, R. (1996a). *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Tecnos.
- Rorty, R. (1996b). *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1991a). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1991b). La contingencia del lenguaje. En *Contingencia, ironía y solidaridad. I*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (2002). *Filosofía y futuro*. Barcelona: Gedisa.
- Vaihinger, H. (1980). *La voluntad de ilusión en Nietzsche*. Revista Teorema. (36).
- Vásquez, A. (2004/2005). Rorty: pragmatismo, ironismo liberal y solidaridad. En *Revista de Filosofía del Derecho (RFD)*. (8). Madrid (España, UE): Universidad Carlos III de Madrid.

adolfovrocca@hotmail.com