

Hacia una visión no fundacionalista del concepto de solidaridad: liberalismo y solidaridad en Richard Rorty*

Santiago De Zubiría[❖]

Fecha de recepción: 6 de octubre de 2012
Fecha de aceptación: 14 de febrero de 2013
Fecha de modificación: 8 de abril de 2013

DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/res46.2013.04>

RESUMEN

Rorty nos invita a abandonar la creencia en que el fundacionalismo moral de carácter universalista es útil para el progreso moral de nuestra sociedad. Por el contrario, propone que el liberalismo secular post-moderno y la solidaridad deben ser los ejes de dicho progreso, entendiendo esta última como un proceso de identificación local, y no como un principio de universal cumplimiento. Este artículo clarificará la redescrición que hace Rorty del concepto de solidaridad, mostrará cómo dicha redescrición contingente resulta más útil para la consecución de la solidaridad que la visión fundacionalista y sugerirá una interpretación desde la cual se evidencie la auto-potenciación entre su noción de liberalismo y la redescrición del concepto de solidaridad.

PALABRAS CLAVE

Rorty, liberalismo, solidaridad, fundacionalismo, literatura, redescrición.

Towards a non-foundationalist view of the concept of solidarity: Liberalism and solidarity in Richard Rorty

ABSTRACT

Rorty invites us to abandon the belief that moral foundationalism of a universalist nature is useful for the moral progress of our societies. Instead, he suggests that post-modern secular liberalism and solidarity, understood as a local identification process and not as a universally binding principle, should be the axes of such progress. The present article will 1) clarify the redescription of solidarity made by Rorty, 2) show how such contingent redescription ends up being more useful for the attaining of solidarity than the foundationalist view, and 3) suggest an interpretation from which the self-empowerment between his notion of liberalism and the redescription of the concept of solidarity can be made evident.

KEY WORDS

Rorty, liberalism, solidarity, foundationalism, literature, redescription.

Rumo a uma visão não fundacionalista do conceito de solidariedade: liberalismo e solidariedade em Richard Rorty

RESUMO

Rorty nos convida a abandonar a crença de que o fundacionalismo moral de caráter universalista é útil para o progresso moral da nossa sociedade. Pelo contrário, propõe que o liberalismo secular pós-moderno e a solidariedade devem ser os eixos deste progresso, entendendo esta última como um progresso de identificação local e não como um princípio de universal

* El artículo hace parte del desarrollo del primer capítulo de la tesis de maestría en curso en el Departamento de Filosofía de la Universidad de los Andes (Colombia) y no contó con financiación.

❖ Filósofo y economista de la Universidad de los Andes, Colombia. Se desempeña como asistente graduado y es candidato a magíster en Filosofía en la misma universidad. Miembro de la línea de investigación "Poder, subjetividad y lenguaje", adscrita al grupo *Estética y Política* (categoría A1 en Colciencias). Correo electrónico: s.de42@uniandes.edu.co

cumprimento. Este artigo aclarará a redescricao que Rorty faz do conceito de solidariedade, mostrará como tal redescricao contingente é mais útil para a consecução da solidariedade que a visão fundacionalista e sugerirá uma interpretação a partir da qual se evidencia a autopotenciação entre sua noção de liberalismo e a redescricao do conceito de solidariedade.

PALAVRAS CHAVE

Rorty, liberalismo, solidariedade, fundacionalismo, literatura, redescricao.

Para Richard Rorty la filosofía sólo es relevante en virtud de sus consecuencias prácticas. Por consiguiente, ésta no debe estar necesariamente en función de la búsqueda de certezas que sirvan de fundamento a la política, a la moral, a la estética o a la ciencia. Dicha tarea debe realizarse sólo si es útil para la consecución de los fines que nos hayamos propuesto social e individualmente. En ese sentido, la filosofía debe estar al servicio de la discusión ética y política. No al revés. La fundamentación del ordenamiento social que realizó la vertiente racionalista de la Ilustración fue una metáfora inspiradora que situó la justicia y la libertad en el centro del debate político. Pero que ésta haya servido en su momento para propósitos democráticos no indica necesariamente que continúe siendo un buen instrumento para ello. Y de hecho, la creencia en que las conclusiones que se derivan de la interacción política necesitan de fundamentos extrapolíticos puede corresponder más a un afán anacrónico de la filosofía que a una necesidad para el progreso de la democracia. Por ello, partiendo desde una concepción contextualista, nominalista e historicista, Rorty procurará construir un proyecto político que logre conformar una esperanza democrática y liberal sin fundamento, sin certezas. En el centro de dicho proyecto está situada la solidaridad.

En lo que sigue, primero, explicaré qué consecuencias tienen el antiautoritarismo y antifundacionalismo sobre la redescrición de la noción de solidaridad, y a continuación analizaré cómo se articulan el liberalismo y la solidaridad específicos que Rorty pretende defender.

Con miras a construir un lenguaje que sea de utilidad para las necesidades políticas actuales, el proyecto filosófico de Rorty hace especial énfasis en dos distanciamientos respecto a la tradición filosófica: 1) pretende alejarse del esencialismo, fundacionalismo y representacionalismo que siguen creyendo que podemos *descubrir* lenguajes que tengan una conexión privilegiada

con algo más allá de la contingencia¹ de cada comunidad² y 2) procura invertir la lógica tradicional según la cual después de encontrar la esencia que todos los seres humanos compartimos se construye una sociedad en la que esta humanidad esencial se pueda realizar. Al hacer esto, Rorty busca, primero, *construir* la idea de una comunidad a partir de los ideales que se derivan de nuestra propia *contingencia* —renunciando con ello a fundamentarla más allá del contexto en el que fue concebida— y, segundo, *construir* la concepción de individuo ideal³ que es útil para la realización

- 1 Por ejemplo, creer en lenguajes que puedan representar la naturaleza humana, la realidad, la verdad o la esencia de cualquier objeto o sujeto y que, por ende, sirvan de fundamento inmóvil de un sistema. Rorty pretende así construir un proyecto filosófico-político antirrepresentacionalista, antiesencialista y antifundacionalista. En primer lugar, éste es antirrepresentacionalista, en el sentido de que, al renunciar a la distinción entre *res cogitans* y *res extensa*, renuncia a lanzar un ancla desde nuestro lenguaje hacia la realidad. Ve en el lenguaje un círculo en el cual cada definición no es más que sus relaciones, la cual no hace referencia a un mundo más allá de nosotros, más allá de nuestro lenguaje. Comparte la tesis de que “ningún elemento lingüístico representa ningún elemento no lingüístico” (Rorty 1996, 17). Este también es antiesencialista. Es decir, se aparta de la idea según la cual existe una “naturaleza” intrínseca, ya sea del mundo o del hombre. Rechaza la existencia de una naturaleza humana común a todos que sólo deja lugar a la develación del mundo, mas no a la creación de éste. Y en tercer lugar, éste ha de ser antifundacionalista. Es decir, ha de asumir la contingencia del lenguaje y del yo evitando con ello la creencia en reglas que se funden más allá de nuestra historia, nuestro lenguaje y nuestra cultura. Ha de asumir que la contingencia humana impide la creencia en un fundamento que articule la conmensurabilidad universal. Este nominalismo e historicismo es aquello que permite asumir la finitud y contingencia del ser humano (Rorty 1991a, 92).
- 2 Rorty habla indistintamente de comunidad y sociedad (por ejemplo, liberal). Estos dos términos suelen ser usados en la obra de Rorty haciendo alusión a un grupo de individuos que comparten ciertas contingencias, historias, instituciones y prácticas sociales.
- 3 Vale la pena realizar dos aclaraciones conceptuales con el fin de evitar equívocos: 1) El término “ideal” sólo pretende hacer referencia a aquellos proyectos de largo plazo que guían la acción social e individual (Rorty 1991a, 22). Por lo que, con el uso de este término, no se intenta incorporar visos del idealismo por contraposición al materialismo; 2) El término “construir” procura desmarcarse de la importancia que gran parte del constructivismo moral le ha dado al fundacionalismo de la moral. Este término debe entenderse a la luz de la defensa rortyana de la contingencia antifundacionalista.

de aquella comunidad.⁴ De esta manera, se sitúa en el centro de la discusión filosófica el problema sobre la construcción de comunidades ideales y se desecha la noción de verdad objetiva como aquella que logra articular y servir de base para el desarrollo de la comunidad. Esto, con el objetivo de pensar una filosofía que prescinda del autoritarismo epistemológico y ético, que deseché la creencia en la existencia de perspectivas privilegiadas, que renuncie a cumplir el papel de tribunal del conocimiento y que se asuma a sí misma inmersa en un proceso circunscrito en la historia de cada comunidad. Si deseamos construir un mundo antiautoritario, debemos diseñar instrumentos antiautoritarios —tanto epistemológica como éticamente hablando— que adviertan la inutilidad de llevar a cabo un desfasado intento por fundamentar las instituciones y las prácticas sociales, que sirvan a una cultura postfilosófica que no tenga puntos de referencia por fuera de la historia.

Antifundacionalismo y solidaridad

Como se ha dicho con anterioridad, en concordancia con el proyecto rortyano, la noción de solidaridad sólo ha de tener pertinencia en virtud de qué tanto logre adecuarse a las necesidades y posibilidades de nuestro tiempo. Ésta no puede ser heredada de forma irresponsablemente anacrónica. Por el contrario, según Rorty, se debe hacer una redescipción;⁵ es decir, se debe hacer una renovación holística de dicha noción

que deseché la posibilidad de contar con un criterio capaz de evaluar todos los lenguajes posibles. Pues, una vez hemos renunciado al representacionalismo, esencialismo y fundacionalismo, desechamos también la forma de investigación unificada por un método, unificada por contextos privilegiados y criterios de aceptación; lo cual nos invita a concebir la investigación como el ejercicio de creación imaginativa de nuevas perspectivas holísticas.⁶ Así, con ello, para Rorty, la solidaridad debe prescindir de las distinciones que deben su existencia más a sofisticaciones conceptuales heredadas que a su utilidad para la consecución del progreso moral. Se debe buscar la manera de conservar la fortaleza retórica de la solidaridad desembarazándola de sus presupuestos filosóficos (Rorty 1991a, 210).

Acogiendo esta línea expositiva, en primera instancia, daremos inicio a una aproximación conceptual negativa para luego dar una hipótesis interpretativa del concepto de solidaridad. Es decir, comenzaremos analizando los límites que la circunscriben y, posteriormente, explicaremos en qué consistiría dicha noción de solidaridad.

De la pretensión antifundacionalista del proyecto rortyano se derivan dos consecuencias inmediatas. La primera de ellas consiste en que la solidaridad no podría ser un principio. Ya sea legal, moral o político, un principio normativo se impone sobre la base de la separación entre aquello que al sujeto le viene dado por sus intereses y aquello que proviene de la reglamentación externa a él. Lo cual ha conducido a una concepción ahistórica que descontextualiza al sujeto y lo escinde entre un yo que escucha a una razón al servicio de la justicia y aquel meramente autointeresado. Pero Rorty mismo señala que tanto él como Baier y Dewey concuerdan en que “el fallo mayor de gran parte de la filosofía moral ha sido el mito del yo como no relacional, como capaz de existir con independencia de toda preocupación por los demás, como un psicópata frío al que se necesita forzar para que tome en cuenta las necesidades de las demás personas” (Rorty

4 Para llevar a cabo estas dos tareas y desembarazar a la filosofía de tal legado platónico fundacionalista, Rorty recurre a la reivindicación simultánea de dos lejanas corrientes filosóficas: el pragmatismo norteamericano y la hermenéutica. Pues éstas, más allá de las polémicas interpretaciones que Rorty hace de cada una, al menos compartieron una lucha contra la concepción de la filosofía como fuente única de conocimiento. Ellas permitieron superar la epistemología representacionalista que circunscribía y reglaba el acceso a dicho conocimiento. Ambas lucharon contra la obsesión por fundar todo conocimiento a partir del establecimiento de un lenguaje serio que permita conmensurar todos los léxicos. De ahí que éstas sirvan para la construcción de una filosofía pluralista, nominalista y antifundacionalista que permita difuminar los límites entre aquellos lenguajes considerados “serios” y aquellos que no gozan de tal privilegio. Una filosofía que permita incluir indefinidos puntos de vista evaluados por la utilidad práctica que éstos puedan tener, más que por su sofisticación teórica. Así, para Rorty, estas dos corrientes permiten concebir una filosofía antiautoritaria y secular que se conciba a sí misma al servicio del pluralismo y la democracia.

5 Para Rorty, la redescipción es “a Quinean picture of inquiry as the continual reweaving of a web of beliefs rather than as the application of criteria to cases” (Rorty 1996, citado por Voparil 2010, 33). Tal como señala Voparil, este concepto inicialmente fue mencionado por Rorty como “redefinición” (Rorty 1979) y “recontextualización” (Rorty 1996): la habilidad de los filósofos para cambiar las reglas del juego alterando los criterios relevantes de evaluación (Voparil 2010).

6 Rorty señala que tanto el progreso moral como el progreso científico dependen del poder imaginativo. De este poder depende la capacidad para formar nuevas concepciones del mundo físico y nuevas concepciones de posibles comunidades. Esto es lo que Newton y Cristo tienen en común: la habilidad para proveer una perspectiva holística del mundo que reconfigure la manera en la que nos vemos a nosotros mismos y la manera en la que nos relacionamos con los demás objetos y sujetos. Ellos dos tienen en común una inmensa habilidad para redescibir lo familiar en términos no familiares (Rorty 1997).

1997, 84). Rorty redescubre al ser humano de tal manera que se deseche esta creencia.⁷ Y esta crítica a la distinción kantiana entre el yo que escucha a la razón y aquel estrictamente autointeresado tiene como base la crítica a la distinción entre sentimiento y razón. Aquellos que, como Habermas, consideran que la justicia surge de la razón y la lealtad del sentimiento no están dispuestos a “oscurecer la línea entre razón y sentimiento” (Rorty 1998, 108). Eliminar ambas distinciones —justicia/lealtad y razón/sentimiento— tiene como consecuencia inmediata la formación de una idea de justicia que logra prescindir de la fundamentación racional de los principios morales. Una justicia que, por oposición a la fundacionalista, deje de intensificar la tensión entre la justicia tradicional y la lealtad al grupo restringido del *nosotros*. Una justicia que se entienda en términos de identidad moral, de la capacidad para ampliar nuestra identidad, que pase a concebirse a sí misma como la lealtad local a una tradición occidental (Rorty 1998). Siguiendo a Baier, Rorty nos sugiere reemplazar la noción de *obligación* por la noción de *confianza*. Nos propone un concepto de solidaridad y progreso moral que venga dado más por la confianza y sensibilización que se genera al pertenecer a un *nosotros*, que por la obligación racional que se tiene para con los demás seres humanos.⁸

La influencia del antifundacionalismo y el antiautoritarismo sobre la noción de solidaridad tiene una segunda consecuencia: ésta no sólo no debería ser un principio fundamental de cohesión social, sino que tampoco debería estar fundamentada sobre una condición común a todos los seres humanos. La solidaridad no

debe ser ni depender de un fundamento, ya que, en este segundo caso, se disminuiría su potencial transformador a través de dos vías: en primer lugar, dado que dicho fundamento proviene de la autoridad de un tribunal filosófico extrapolítico, la solidaridad puede perder fácilmente su potencial práctico de persuasión. Con ello se pierde la intensidad local que deriva de la pertenencia a un *nosotros*. Según Rorty, “debido a que es un ser humano” suele ser una explicación débil del sentimiento de solidaridad (Rorty 1991a, 209). Cuando decimos “porque es un familiar”, “porque es un vecino”, “porque pertenece a mi comunidad”, el potencial de la solidaridad es explotado en virtud de la localidad de la relación. En ese sentido, al dar una explicación a una reacción inmediata utilizando la lejanía del fundamento, se disminuye la motivación de la acción solidaria. En segundo lugar, dado que el fundamento por definición no es flexible, fundamentar la solidaridad puede caer con facilidad en una anticipada condena al sufrimiento de aquellos que carezcan de dicha cualidad fundamental. Al fundamentar la solidaridad en cierta noción sustantiva de *lo humano* que todos compartimos, basta con situar a aquel que sufre más allá de la línea divisoria entre lo humano y lo no humano, para con ello justificar su sufrimiento. Teniendo una visión de lo humano como fundamento, hemos sido crueles con aquellos que consideramos que carecen de humanidad.

En resumen, la solidaridad no debe ser un fundamento ni ser fundamentada, debido a que con esto se heredan una concepción de los sujetos y las prácticas sociales que restringen su potencial persuasivo.

Habiendo dicho lo anterior, ya podemos abordar en qué consistiría una visión antiautoritaria y antifundacionalista del concepto de solidaridad. Rorty resume su posición en las siguientes líneas:

La concepción que estoy presentando sustenta que existe un progreso moral, 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 para percibir cada vez con mayor claridad que las diferencias tradicionales carecen de importancia cuando se las compara con las similitudes referentes al dolor y a la humillación; se la concibe, pues, como la capacidad de considerar a personas muy diferentes de nosotros incluídas en la categoría de “nosotros”. (Rorty 1991a, 210)

7 La creencia en que una creencia —que no tiene un sustento más profundo que la contingencia histórica que la generó— puede regular la acción es fundamental en el proyecto rortiano (Bernstein 1992, 280, citado por Voparil 2010, 42): “I think we ought to be able to be responsible to our interlocutors without being responsible to reason or the world or the demand of universality or anything else” (Rorty 2006, 48, citado por Voparil 2010, 42). Sin embargo, es necesario hacer énfasis en que Rorty se aleja de una posición descriptivista de la acción humana; él busca recrearnos cómo queremos ser, cómo debemos ser para lograr el fin que queremos.

8 El rechazo a la noción de *solidaridad como principio* no deriva en entender la solidaridad como un hecho por descubrir. Rorty, a pesar de ser más cercano a posiciones naturalistas que metafísicas, rechaza la distinción misma entre principio/hecho o normativo/descriptivo, pues éstas hacen parte de la epistemología tradicional de la que intenta deshacerse. Rorty nos dice: “En mi utopía, la solidaridad humana no aparecerá como un hecho por reconocer mediante la eliminación del *prejuicio*” (Rorty 1991a, 18). A lo que agrega posteriormente que debemos considerar la solidaridad humana “como una cosa creada, antes que descubierta, producida por el curso de la historia, antes que reconocida como un hecho ahistórico” (Rorty 1991a, 213).

Rorty sugiere entonces que la solidaridad es una *capacidad*.⁹ Es la capacidad para ser sensibles ante al sufrimiento de los demás, para identificarse con el sufrimiento del otro y sentir que se comparte un *nosotros* con aquellos que antes considerábamos como *uno de ellos*. La redescrición rortyana de la obligación moral kantiana permite que el carácter vinculante de la solidaridad se derive desde un sentido más restringido y más local, y no desde la universalidad de la humanidad. La obligación moral, redescrita como *intenciones-nosotros*¹⁰—es decir, intenciones que compartimos en virtud de pertenecer al mismo *nosotros*—, permite preservar el carácter persuasivo de la solidaridad prescindiendo de una teoría que se fundamente a partir de lo que todos los seres humanos tienen en común. El progreso moral, entendido como la expansión constante de la consciencia del *nosotros*, consiste entonces en incrementar la capacidad de inclusión y, con ello, abogar por la disminución del sufrimiento de los marginados advirtiendo nuestras similitudes con *ellos* (Rorty 1991a, 214; Rorty 2005a, 47; Rorty 2000; Rorty 1991b).

En lo que sigue se expondrán los *elementos* de los cuales depende este progreso moral, articulando sobre éstos los *instrumentos* idóneos que, según Rorty, son útiles para incrementar de facto los sentimientos de solidaridad —la literatura y el ironismo liberal—, debido a que el progreso moral no sólo contempla el incremento de la capacidad como potencia, sino también su realización. El proyecto de disminución del sufrimiento depende, entonces, de la interacción entre dos elementos básicos: la información que se tenga acerca de las experiencias e historias concretas de los demás; y, de que, de este cúmulo de experiencias, las similitudes respecto al dolor y la humillación sean las más notorias —lo cual, finalmente, está en función del conjunto de creencias individuales a partir del cual cobra vigencia dicha condición de notoriedad— (Rorty 1991a, 210).

9 Rorty en numerosas ocasiones define la solidaridad como un sentimiento (Rorty 1991a). De hecho, resalta que las historias tristes y sentimentales —y no la obligación moral— son aquellas que facilitan la identificación con los demás seres (Rorty 2000). Diversos autores, que comparten la utopía rortyana de situar la literatura al servicio de la democracia liberal con el objetivo de ser cada vez más solidarios, también siguen esta línea expositiva (Curtis 2011; Todorov 2007; Schulenberg 2007; Hirsch 2008; Leypoldt 2008; Rosenow 1998; Vásquez 2005). Sin embargo, como explicaré posteriormente, considero que debemos hacer a un lado esta exacerbación del sentimentalismo —por oposición al racionalismo—, con el objetivo de darle coherencia al planteamiento rortyano. Para ello, es necesario hacer más énfasis en la noción de solidaridad como *capacidad* que como *sentimiento*. Pues de esta manera se evita intensificar una dicotomía de la que Rorty quiere prescindir: razón/sentimiento.

10 Rorty pretende acá traer a colación la noción de *intenciones-nosotros* desde el análisis de la obligación moral realizado por Sellars (1968).

Solidaridad y literatura: imaginación y localidad

En primer lugar, la realización de la solidaridad está determinada por el conocimiento que uno tenga sobre las experiencias y características de los otros. Depende básicamente del contacto que uno pueda establecer con los otros, ya sea de un modo directo o a través de las historias que se han escrito sobre ellos. La pretensión típicamente pragmática¹¹ de querer librarse de una noción de *obligación moral incondicional* basada en una *racionalidad transcultural* permite hacer énfasis en la construcción de solidaridad en el sujeto a partir de pequeñas cosas —a través de novelas, etnografías, documentales, etcétera—. Los grandes principios fundamentales primero se crean —o se descubren— en medio de importantes convenciones públicas que, después de declararlos universales, obtienen sus efectos a través de la obligación. La solidaridad rortyana, por oposición, se ha de construir desde la sensibilización más inmediata al sujeto, haciendo que carezcan de importancia las cosas pequeñas y específicas que nos separan de quienes hacemos sufrir; haciendo que éstas parezcan menos importantes al ser comparadas con otras pequeñas cosas que nos sitúan mucho más cerca de los otros (Rorty 1997, 99). La novela —y demás prácticas mencionadas— nos permitiría hallar similitudes entre las virtudes que caracterizan a los sujetos de nuestra comunidad y los vicios que atribuimos a los sujetos de las demás comunidades. Y así, nos permite pensar en la posibilidad de escuchar cada vez menos justificaciones de los unos ante el sufrimiento de los otros: de los nazis ante los judíos, de los antinazis ante los nazis, de los serbios ante los musulmanes negros (*Black Muslims*), de los blancos ante los negros, de los hombres ante las mujeres, de los patronos ante sus esclavos. La novela, entendida de esta manera, es “el género característico de la democra-

11 Rorty concibe el legado del pragmatismo de una manera bastante particular. En primer lugar, él desecha gran parte del pragmatismo de Peirce; lo considera “sobrevalorado” (Rorty 1980). Y, además, acoge al pragmatismo de James y Dewey, con el objetivo de romper de base con gran parte de la epistemología de la filosofía analítica (Voparil 2010, 24). Para Rorty, el pragmatismo no se agota en una serie de correcciones holísticas de las doctrinas atomísticas del empirismo lógico temprano (Rorty 1980, 111). Según él, el pragmatismo nos presenta un lenguaje en el cual no existe un método que nos permita alcanzar la verdad o siquiera acercarnos asintóticamente a ella. El pragmatismo permite la continuación de la conversación en la sociedad, pues éste prescinde de la pretensión de verdad que busca llegar a un punto fijo, que busca cerrar el diálogo. Así, la importancia de esta corriente radica en que representa una ruptura con la tradición epistemológica kantiana que busca estructuras a priori de conocimiento posible (Rorty 1980, 111-15). Y son precisamente esta ruptura con la búsqueda de dicho “confort metafísico” y esta renuncia al sueño de la filosofía como *scientia scientiarum* las que nos invitan a concebir la ciencia y la filosofía como géneros literarios entre muchos otros, como vocabularios sin privilegios (Voparil 2010, 23).

cia”, es aquel género más íntimamente relacionado con la lucha por la libertad y la igualdad (Rorty 1991c). La posibilidad de un proyecto de solidaridad, entonces, se alejaría de la formulación de fundamentos desde la filosofía y la argumentación, para dar pie a la literatura y la imaginación como “el bisturí de la evolución cultural”.

En ese sentido, la función pública de la literatura consistiría en aumentar la sensibilización de la sociedad mediante la expansión del *nosotros*, reformulando descripciones detalladas de lo diferente y redescubriendo la manera en que nos concebimos a nosotros mismos.¹² La literatura nos permite volvernos menos crueles advirtiendo los efectos que tienen sobre los demás tanto las prácticas e instituciones sociales como nuestras individualidades privadas (Rorty 1991a, 159). Pero su utilidad en la consecución de esto no se debe a cualidades intrínsecas de los textos literarios, ni a temas particulares que éstos aborden. Tampoco se debe a que éstos tengan una conexión privilegiada con un aspecto más sensible y menos racional de los seres humanos. La literatura es útil en virtud de que intensifica la localidad, a la vez que hace énfasis en el uso de la imaginación para brindar nuevos vocabularios de redescubrimiento. Su utilidad radica en que nos permite, como se mencionó inicialmente, desembarazar la solidaridad de sus presupuestos filosóficos. Pues, en primer lugar, al limitarse ésta a aspectos pequeños y contingentes de diversos personajes, permite evadir la tentación de redescubrir a los demás y de redescubrirme a mí mismo a partir de grandes y profundos conceptos esenciales, inamovibles y universales.¹³ Ésta permite expandir el *nosotros* a través de la cercanía de lo local, y no de la lejanía de lo universal. Y ésta, en segundo lugar, al nutrirse y valerse de la imaginación, tiende un puente que nos permite relacionarnos con aquellos

con quienes no lo haríamos cotidianamente. A diferencia de la filosofía, cuya obsesión por la epistemología desvió nuestra atención del potencial creativo que tenemos, la literatura “contribuye a la expansión de la facultad de la imaginación moral en nuestra comprensión de las diferencias entre los hombres y sus distintas necesidades” (Mendieta 2005, 88). En ese sentido, la única ventaja de ésta radica en que, dada la manera en que actualmente la concebimos, nos permite hacer más énfasis en lo local y en lo imaginativo.

Dicha creencia en que la literatura sirve al progreso moral en virtud de sus pretensiones locales descansa sobre una redescubrimiento de la noción misma de moralidad. Retomando a Walzer, Rorty sugiere que abandonemos la concepción kantiana según la cual toda moralidad comienza con unos principios básicos tenues que se van densificando a medida que las sociedades van tornándose más complejas. Por el contrario, Walzer sugiere que la moralidad comienza siendo densa, llena de historias concretas y completamente significativas, y se va volviendo cada vez más tenue a medida que las sociedades se van expandiendo (Walzer 1994, 37). En ese sentido, las historias concretas y detalladas que se comparten entre los individuos permiten que cada uno esté en una mejor posición para decidir sobre los dilemas morales, pues está inmerso en la forma densa de la moralidad. Pero esta propiedad se va perdiendo a medida que las sociedades crecen, ya que los vínculos se van volviendo débiles y cada vez los individuos tienen menos historias por compartir. A diferencia de las historias que se comparten en el ámbito local, la historia de la humanidad tiende a ser abstracta, lejana, y ha perdido la especificidad de lo local. Walzer nos invita con ello —al relacionarnos con otras comunidades— a asumir el carácter expresivo y localmente significativo de nuestro mínimo sustantivo como expresión de la moralidad que hemos desarrollado a lo largo de nuestra historia (Walzer 1994, 42). Y, también, a construir con ello una obligación moral que se dé en virtud de la pertenencia a un grupo específico, en la que se expresen los principios morales como un deseo compartido entre un grupo de personas.

No obstante, es necesario hacer énfasis en que esta redescubrimiento rortyana de la moralidad y de la función de la literatura no aboga por una simple sustitución de la filosofía por la literatura —de la razón por el sentimiento— en la construcción del tejido moral. Situar la literatura en un lugar privilegiado no implica, en estricto sentido, la conformación de una cultura post-filosófica en la que la filosofía carezca de utilidad pública. El giro que Rorty sugiere no consiste en considerar que la obsesión de la

12 Una primera función —privada— de la literatura sería la de servir de medio para “alcanzar la creación de sí por medio del reconocimiento de la contingencia” (Rorty 1991a, 45). Pues ésta permite romper la tentación de hablar en términos universales y nos invita a redescubrirnos y crearnos a nosotros mismos intensificando nuestra contingencia. Fracasas en la creación de sí es, en ese sentido, “aceptar la descripción que otro ha hecho de sí mismo, ejecutar un programa previamente preparado, escribir, en el mejor de los casos, elegantes variaciones de poemas ya escritos” (Rorty 1991a, 48). Sin embargo, el análisis y la exposición de dicha función privada de la literatura exceden los propósitos del presente escrito.

13 Es necesario mencionar que la literatura rortyana no apela a personajes universales, ya que la posibilidad de identificación con un personaje específico consiste en la misma imposibilidad de identificarse con otros. Para Rorty no hay personajes que, dado que son lo que son y tienen el lenguaje que tienen (aspectos equivalentes en Rorty), generen per se sensibilización. Simplemente, para algunas comunidades, algunos personajes son útiles para sensibilizar frente a ciertos aspectos.

filosofía por la argumentación ha perdido de vista el carácter sensible del progreso moral. Al concebir la empresa filosófica rortyana de esta manera se tendería a cometer, en mi opinión, dos equívocos: el primero de ellos, como se mencionó con anterioridad, radica en que Rorty no quiere construir la moralidad desde el *sentimiento*, por oposición a la *razón*. Rorty, en efecto, propone un proyecto que concibe al “progreso de los sentimientos” como alternativa a la obligación moral kantiana. Y, por último, la “educación sentimental” rortyana consiste en incrementar la sensibilidad —no la racionalidad— ante el sufrimiento del otro. Sin embargo, esto constituye una visión incompleta del proyecto rortyano. Concebir dicho proyecto como una sustitución de la razón por el sentimiento sería inscribirlo en una dicotomía de la cual pretende distanciarse —razón/sentimiento—. La razón por la cual Rorty se inclina hacia la educación sentimental tiene que ver con la utilidad que él encuentra en una cierta concepción del progreso moral: el proyecto de educación sentimental de la Ilustración escocesa. Sin embargo, Rorty no sugiere acoger dicha educación sentimental en los términos en los que fue expuesta por Hume o por Smith —quienes sí participan de dicho pensamiento dicotómico—. Él sugiere redescubrirla y, con ello, contemplar y actualizar las ventajas que la identificación simpatética tiene sobre la obligación moral; la construcción de una concepción consecuencialista del ejercicio de la crueldad.¹⁴ De ahí que las ventajas de la educación sentimental no deriven de la exacerbación del sentimiento por oposición a la razón. Considerar que Rorty propone una educación de los sentimientos que se opone a la racionalidad de la argumentación constituye una malinterpretación del proyecto rortyano:

The picture of moral progress makes us resist Kant's suggestion that morality is a matter of reason, and makes us sympathetic to Hume's suggestion that is a matter of sentiment. If we were limited to these two candidates, we should side with Hume. But we would prefer to reject the choice, and to set aside faculty psychology once and for all. We recommend dropping the distinction between two separately functioning sources of beliefs and desires. Instead of working within

14 Pues esta corriente sirve para la construcción de una concepción consecuencialista de la crueldad que centre su atención en los efectos de los actos sobre la víctima, y que logre desprenderse de una concepción moral basada en la intención y el estado mental del agente: “Cruelty is for us the infliction of ruin, whatever the ‘motives’” (Hallie 1969, 14), “is the activity of hurting sentient beings” (Hallie, 1992, 229). Este consecuencialismo permite evadir el problema de distinguir entre acciones que causan sufrimiento en virtud de motivos crueles y aquellas que lo causan en virtud de motivos benevolentes. En ello consiste su utilidad.

the confines of this distinction, which constantly threatens us with the picture of a division between a true and real self and a false and apparent self, we once again resort to the distinction with which I began the first essay in this section: the distinction between the present and the future. (Rorty 1999, 87)

La manera en la que ha sido concebida la utilidad de la literatura a lo largo de este artículo —en cuanto local e imaginativa— intenta prescindir de tal insistencia dicotómica. Finalmente, el énfasis rortyano por acoger la redescipción como vía de investigación y cambio social tampoco se debe a que ésta (la redescipción) sea más “sentimental” que “racional”. Ello se debe a que la argumentación racional, a diferencia de la redescipción, busca modificar las creencias apelando a criterios con los cuales uno está familiarizado con antelación. Pero para poder expandir el *nosotros* debemos recurrir a herramientas que posibiliten la relación con aquellos que están más allá del *nosotros*. Para poder expandir dicha identidad moral —que constituye al *nosotros*— debemos recurrir a instrumentos cuya función sea crear nuevas redes de creencias, y no a aquellos cuya función sea reafirmarlas (Rorty 1991b). Son las apuestas metafóricas, las nuevas formas de hablar y concebir al mundo, aquellas que logran desestabilizar la manera en la que nos concebimos a nosotros mismos. Los criterios del universalismo moral tienden a considerar que el espacio lógico de deliberación moral no necesita de ninguna expansión, que todo lenguaje puede ser expresado en dicho espacio, por lo que pueden dejar de escuchar a aquellas voces que se encuentran por fuera de aquellos límites de deliberación. Por consiguiente, la expansión del *nosotros* está atravesada por una sustitución de la argumentación por la redescipción y la imaginación; no por una sustitución de la racionalidad por el sentimiento. En definitiva, lo que importa es que las redescipciones, provengan de donde provengan, sean impresionantes y constituyan una motivación para la acción moral (Rorty 2005b, 85).¹⁵

El segundo de estos equívocos, que se deriva del primero, reside sobre la concepción de la función de la filosofía en el progreso moral. Habiendo desechado la creencia de que la filosofía corresponde a la razón y la literatura al sentimiento, Rorty, lejos de eliminar

15 Vale la pena añadir que Rorty comparte con Montaigne la opinión de que “la creencia en que la crueldad es lo peor que se puede hacer” es el móvil moral por excelencia: “the horror of cruelty impels me more to clemency than any model of clemency could draw me on” (Montaigne, citado por Shklar 1984, 9).

la filosofía, sólo nos sugiere abandonar la pretensión de que ésta ha de ser el tribunal ante el cual se deban validar las discusiones políticas. Rorty propone hacer a un lado una tradición particular que ha concebido la filosofía como una disciplina que legitima y fundamenta las demás (Rorty 1979). La literatura, tal como la entiende Rorty, debido a que nos ayuda a comprender las diferencias entre *nosotros* y los demás, nos hace más sensibles ensanchando nuestra imaginación: los novelistas y poetas “crean las condiciones para la expansión de nuestras ideas” (Rorty 2005c, 88-90).

La literatura, entonces, “comprende ahora más o menos toda especie de libros que sea concebible tengan relevancia moral”, en la medida en que la relevancia moral se juzga por la capacidad que tenga un instrumento para modelar el viejo lenguaje para nuevos fines. Considerar que la literatura se compone del cuerpo de textos relevantes moralmente es afirmar que estar volcado hacia lo desconocido constituye la actitud moral por excelencia. Y en esa medida es que Rorty nos invita a considerar la filosofía como un género literario, pues nos invita a orientarla hacia el progreso moral. Según Rorty, esta última ha sido inútil para el progreso moral, debido a que se ha concentrado en dar un orden a las creencias familiares, en organizar nuestra red de creencias. La literatura que Rorty busca reivindicar, por el contrario, ha buscado romper esta red familiar, ha sido “radical y expansiva”. Así, en estos términos, la diferencia entre filosofía y literatura es sólo la diferencia entre lo conocido y lo no conocido. De esta manera, Rorty no busca intensificar la distinción entre la literatura y la filosofía como disciplinas. Por el contrario, Rorty considera que trazar una frontera entre estas dos es un ejercicio sumamente inútil: “La frontera interesante se da entre la filosofía escolástica y la poesía académica, por un lado, y la filosofía y poesía originales, por otro” (Rorty 2005d, 194); la distinción interesante es entre aquellos textos que nos permiten dar un orden a viejas creencias, por un lado, y aquellos que nos permiten reconfigurar nuestra red de creencias y construir una nueva, por el otro. La filosofía ha sido “útil cuando se trata de sintetizar nuestras propias intuiciones morales en principios morales [...] [pero no ha servido] para la ampliación de esas intuiciones” (Rorty 2005c, 88). La importancia que la escritura filosófica académica puede tener, al superar la tradición fundacionalista, consiste en que a través de ella podemos concientizar las fuerzas que nos han hecho ser lo que somos, potenciando con ello la ironía y el reconocimiento de la contingencia (Rorty 2005c, 101). Los textos que hemos considerado “filosóficos” pueden servir al progreso moral si son entendidos de esta manera. Así, mientras que la novela puede orientar

sus esfuerzos a la imaginación de nuevos mundos, la filosofía como género literario, orientada hacia el progreso moral, puede repensar nuestras creencias más profundas, con el fin de adaptarlas a las necesidades que broten de la deliberación política. En palabras de Rorty, “[e]ntendida de ese modo, la filosofía resulta ser una de las técnicas para volver a urdir nuestro léxico último¹⁶ para la deliberación moral a fin de adaptarlo a las nuevas convicciones” (Rorty 1991a, 215). Pues ésta, habiéndose reconocido como inmersa en una *perspectiva* desde la cual no es posible establecer una ley y una norma que articulen la infinitud de perspectivas posibles, nos permite redescubrir las prácticas sociales en función del progreso moral. En esa medida, Rorty no aboga por una eliminación del Departamento de Filosofía. Él, al repensar la separación entre literatura y filosofía, busca, si se quiere, una reconfiguración de la escritura —tanto filosófica como literaria—. Él busca propender hacia una escritura y una cultura volcadas hacia lo desconocido, hacia la inclusión del otro, hacia el progreso moral.

Ironismo liberal y solidaridad

A continuación, explicaré inicialmente en qué consistiría la figura del ironista liberal, para después de ello dar una interpretación plausible de cómo éste puede llegar a ser el complemento idóneo de la función pública de la literatura, para la consecución del progreso moral dirigido hacia una mayor solidaridad.

Para Rorty, una comunidad ideal liberal se ha de caracterizar por dos aspectos: 1) es aquella que asume la contingencia y considera verdadero el resultado de los combates políticos, sea cual sea el resultado (Rorty 1991a, 71), y 2) es aquella cuyo valor supremo es reducir tanto el dolor como la crueldad. De ahí que el individuo liberal¹⁷ ideal sea aquel que asume su contingencia y la de su lenguaje, y piensa que “los actos de crueldad

16 El léxico último, o vocabulario final, hace alusión a aquel conjunto de creencias y palabras que usamos para justificar nuestras creencias y acciones. Este léxico último “[e]s ‘último’ en el sentido de que si se proyecta una duda acerca de la importancia de esas palabras, el usuario de éstas no dispone de recursos argumentativos que no sean circulares. Esas palabras representan el punto más alejado al que podemos ir con el lenguaje: más allá de ellas está sólo la esteril pasividad o el expediente de la fuerza” (Rorty 1991a, 91).

17 Rorty es consciente de que hace alusión a un proyecto liberal bastante específico. Sin embargo, considera que las diferencias que puedan existir entre su liberalismo consecuencialista y, por ejemplo, uno deontológico radican en los instrumentos que cada uno considera útil para la consecución de este fin compartido: la disminución de la crueldad. Esta definición de *liberal* es tomada de Judith Shklar (1984, 2).

son lo peor que se puede hacer”¹⁸ (Rorty 1991a, 17). Y la fortaleza de dicha comunidad se basa en la debilidad de su definición. Ya que, cuanto menos estrictamente delimitada esté, más susceptibles seremos de modificar los límites contingentes que la constituyen y, por consiguiente, más propicios seremos a la inclusión del otro en nuestra comunidad.¹⁹

El individuo liberal ideal, entonces, no es un liberal cualquiera, es un ironista liberal.²⁰ La ironía no es más que un modo de percibirse a sí mismo. En palabras de Rorty, ser ironista es ser aquel que cumple las siguientes tres condiciones: “1) tiene dudas radicales y permanentes acerca del léxico último que utiliza habitualmente [...]; 2) advierte que un argumento formulado con su léxico actual no puede ni consolidar ni eliminar esas dudas; 3) [...] no piensa que su léxico se halle más cerca a la realidad que los otros, o que esté en contacto con un poder distinto de [la contingencia de su situación]” (Rorty 1991a, 91).²¹ El ironista asume

la contingencia del lenguaje al concebirlo únicamente como un conglomerado de metáforas en infinito y continuo cambio.

Éste desconfía de las pretensiones verticales que se sitúan por fuera de su historia y se inscriben en la búsqueda de entidades trascendentales más allá de la contingencia humana. Las sustituye por una mirada horizontal en la que ninguna redescrición guarda relación privilegiada con la realidad, la verdad, el yo, el lenguaje o la comunidad. El ironista deja de ser aquel ser cuya esencia consiste en descubrir esencias (Rorty 1995, 323), pasando así a producir sus propias contingencias y librándose con ello de las que le habían sido impuestas por su propia historia. Todo ironista asume que somos lo que narramos que somos. Éste, en su intento por lograr construirse autónomamente, debe “crear el gusto de acuerdo con el cual se le ha de juzgar [...] La vida perfecta [para éste] será aquella que concluye en la confianza de que al menos el postrero de los léxicos últimos realmente ha sido de uno” (Rorty 1991a, 116).

18 Shklar define la crueldad como “the deliberate infliction of physical, and secondarily emotional, pain upon a weaker person or group by stronger ones in order to achieve some end, tangible or intangible, of the latter” (Shklar 1989, 29). La crueldad, así entendida, constituye el mal supremo, el *summum malum*. Ésta no es rechazada en virtud de una regla superior a ella. Al entenderla como mal supremo se le rechaza per se; es la “enfermedad moral ubicua”, es el “más conspicuo mal”. Rorty recoge de Shklar la preocupación de situar a la crueldad en el centro de las reflexiones filosóficas acerca de la democracia liberal, pues la crueldad, finalmente, “destruye la libertad” (Shklar 1984, 2). La consecuencia inmediata de la crueldad es la reducción de la libertad, la reducción de las posibilidades de realización de la víctima.

19 Es por ello que, para reducir la crueldad, es contraproducente fundamentar la noción de una esencia común. Al creer que nuestra comunidad tiene un lenguaje privilegiado en relación con la naturaleza, Dios o el individuo, se condena al sufrimiento a aquellos que están por fuera de nuestra comunidad. El esencialismo cierra las fronteras. Así, la creencia en la existencia de una naturaleza humana se torna inútil para el progreso moral mencionado.

20 Considero que el término *ironía* y la actitud *irónica*, al contrario de *ironismo* e *ironista*, se suelen relacionar con la ironía satírica, más que con la construcción privada de sí mismo. Por ende, parecería más adecuado utilizar exclusivamente la segunda pareja. No obstante, debido a que el mismo autor no hace dicha distinción, ella no se realizará en el presente texto.

21 Es posible observar contradicciones subyacentes al concepto del ironista liberal rortiano. La más sobresaliente es la existencia de una relación intrínseca entre la crueldad y la noción liberal de autonomía que Rorty pretende incorporar. Pues, en el ejercicio de la autonomía y de la creación de sí, el individuo ideal rortiano procura constantemente la destrucción de toda creencia. Y, por lo tanto, éste también debería propender hacia la destrucción de las creencias liberales de eliminación del sufrimiento (Hartle 2006; Lara 1992; Rivera 2011). Por supuesto, Rorty no ignora dicha tensión. De hecho, ésta hace parte de otra tensión que se constituye como eje del planteamiento rortiano: la distinción entre lo privado y lo público. Esta tensión surge al empoderar al pragmatismo y a la “cultura poetizada” como potenciales instrumentos de cambio

cultural y, al mismo tiempo, defender los valores democráticos del racionalismo ilustrado. Así, quienes nos ayudan a construir una mejor imagen de nosotros mismos —por ejemplo, Foucault, Derrida, Nietzsche— deben reservarse para la esfera privada de los ironistas liberales. Pues, una vez renunciados a la creencia de que todos compartimos una esencia, el vocabulario propio de autocreación se torna necesariamente privado e incommensurable con los demás vocabularios de autocreación (Rorty 1991a). Y quienes contribuyan a la solución de necesidades públicas —por ejemplo, Rawls, Habermas, Marx, Dewey, Dickens— deberán ser leídos en relación con el ámbito público. Así, Rorty considera que debemos blindar la realización de solidaridad ante las amenazas privadas de creación de sí (Voparil 2010). La tensión entre lo público y lo privado es una tensión que cada quien debe solucionar en virtud de su propio proyecto de construcción de sí. Rorty renuncia a la construcción de una teoría que logre conmensurar todas las pretensiones de creación de sí con las pretensiones de vivir en una sociedad mejor. Unas pretensiones se han de tolerar, y otras no. Así, el progreso, sea moral o científico, resulta siendo una consecuencia de la afortunada coincidencia entre una obsesión privada y una necesidad pública (Rorty 1991a). Para ver una crítica a esta manera de entender este imperativo de privatización cada vez que entre en conflicto con las necesidades públicas (liberales), remitirse a Fraser (1988), Bernstein (1990) y McCarthy (1990). A favor de Rorty hay que decir que la sustentación contingente a favor del liberalismo no debe ser confundida con una defensa a ultranza de éste. No hay una relación necesaria entre liberalismo e ironismo ni una supresión necesaria de todo lo antiliberal. El liberalismo sólo es la mejor forma que conocemos de materializar dicho ironismo radical e imaginativo que promueve el progreso moral, pues el liberalismo aún provee una gran cantidad de oportunidades para la autocritica y la posibilidad de reformar nuestra sociedad, y a nosotros mismos (Rorty 1996). De hecho, Rorty mismo ha llegado a afirmar que Derrida —más allá de si éste puede ser o no interpretado bajo la dicotomía privado/público— puede llegar a reconfigurar en tal medida la manera en la que concebimos las relaciones entre los seres, que aún no somos conscientes —los liberales— de la inmensa utilidad moral que su pensamiento tiene para la redescrición de nosotros y de nuestra sociedad (Rorty 2005d).

La creencia en este ironismo, sin embargo, no se debe a que Rorty considere que esta creencia representa de una manera más apropiada la condición humana. Él busca redescubrirnos, no describirnos. El único argumento a favor de la concepción contingente del lenguaje y del yo radica en que estas concepciones parecen “armonizar mejor con las instituciones de una democracia liberal” (Rorty 1991a, 215), pues la ironía nos permite pensar la utopía liberal sin fundamentos y concebirla tan sólo como “la mejor idea que se han hecho los hombres del objetivo por el cual trabajan” (Rorty 2005e, 61). La ironía, en ese sentido, constituye la actitud privada ideal para la realización del ideal público de concebir un liberalismo orientado hacia un incremento de la solidaridad.²²

El ironismo liberal es el instrumento idóneo sobre el cual se logrará construir la expansión de solidaridad. En primer lugar, debido a que aquel liberalismo conforma el

22 Numerosos autores liberales han considerado que es demasiado peligroso intentar heredar las metas de la Ilustración sin el vocabulario que nos permitió concebirlas. Creen que un exceso de contextualismo deriva irremediablemente en un relativismo moral en el que la crueldad, lejos de ser evitada, será notablemente intensificada. Ante ello, pretenden deshacerse de la metafísica kantiana y reivindicar la importancia de la noción de racionalidad en nuestro tiempo. Habermas, por ejemplo, representa fielmente la reivindicación de un universalismo antihomogeneizante y sensible ante la diferencia que incluya la multiplicidad de las formas de vida en torno a un paradigma procedimentalista de la razón. Bajo esta perspectiva, se busca inscribir la construcción de la moral en el ejercicio de la acción comunicativa, para con ello alejarla de las connotaciones realistas de la validez ontológica veritativa y sumergirla en una concepción deontológica de la validez (Habermas 2002, 274). Así, cuando “la teoría de la acción destrascendentaliza el reino de lo inteligible” (Habermas 1998, 81), se nos permite reconstruir la noción de aceptabilidad racional a través de la justificación que se realiza en la práctica argumentativa. Acá, su carácter vinculante se ha de conformar en su intersubjetivo acuerdo con respecto a las formas de coordinación de la acción de los integrantes de la sociedad. Habermas piensa que de esta manera se logra dar una interpretación teórica-discursiva del imperativo categórico kantiano sumergiendo la moralidad en un diálogo intersubjetivo que rompe con el paradigma monológico del idealismo centrado en el sujeto; e idealiza únicamente las propiedades formales y procedimentales de la argumentación, pero no sus contenidos (Habermas 2002, 277). De esta manera, se configura el carácter dual de la validez: ésta se pretende situar por encima del contexto, pero, a su vez, busca ser aceptada como ente de regulación del contexto del cual ha emergido, en aras de lograr efectivamente una posible coordinación de la acción (Habermas 1998, 82).

Rorty, sin embargo, considera que la creencia que subyace a esta fundamentación procedimentalista, según la cual la moral pierde su carácter vinculante al perder su pretensión de validez universal, parte de un rodeo innecesario en el análisis de la atribución de responsabilidad (Rorty 2005f, 68). Pues Rorty cree que podemos ser responsables ante nuestros interlocutores sin recurrir a algo ajeno. Y, en ese sentido, Rorty considera que Habermas yerra al considerar el derecho como una “correa de transmisión” que logra transferir de forma abstracta la fuerza vinculante del reconocimiento recíproco local dentro de un mismo contexto de acción comunicativa hacia las relaciones lejanas y anónimas (Habermas 1998, 647). Ya que es precisamente la abstracción del derecho lo que vuelve tenue el reconocimiento. Rorty le apuesta precisamente a lo contrario, a densificar la lejanía.

conjunto de prioridades según las cuales se ordenan las historias detalladas que nos brindan la novela y demás prácticas mencionadas —la literatura, los documentales, etcétera—. Dicha información se organiza jerárquicamente en función de cada léxico último, en función del conjunto de creencias que constituyen su identidad moral. Y esta identidad, entendida como el centro de gravedad narrativo respecto del cual cada elemento discursivo toma su valor, es lo que determina finalmente que las similitudes en relación con el sufrimiento y la humillación resalten, en comparación con el resto de diferencias. El liberalismo como centro de gravedad narrativo sitúa la reducción del sufrimiento en el centro del debate público. Pero, en segundo lugar, es de resaltar que la ironía vuelve frágilmente contingentes nuestros léxicos. Y, en la medida en que el ironista siempre duda de su construcción, siempre está dispuesto a introducirse en nuevas formas de pensar:

El ironista pasa su tiempo preocupado por la posibilidad de haber sido iniciado en una tribu errónea, de haber aprendido el juego de lenguaje equivocado. Le inquieta que el proceso de socialización que le convirtió en ser humano al darle un lenguaje pueda haberle dado el lenguaje equivocado y haberlo convertido con ello en la especie errónea de ser humano. (Rorty 1991a, 93)

Al ironista no le basta con saber lo que sabe o describirse como se describe. Y la única manera de acceder a nuevas descripciones es a través de las descripciones que los demás construyen. De esta manera, la ironía se constituye como el instrumento que nos permite abandonar las concepciones violentas y crueles del nosotros, que nos permite crear un nosotros más amplio.

En conclusión, literatura, ironismo y liberalismo se articulan así en función del progreso moral. La literatura es el instrumento más útil para llevar a cabo una sensibilización que, estando inscrita en la contingencia del lenguaje del ironista, logre dejar a un lado las posibles diferencias del lector con los personajes y permita así resaltar aquello que nos puede ser común (el dolor).²³

23 Es necesario mencionar, de nuevo, una posible contradicción en la exposición del planteamiento rortiano. Pues, si bien Rorty ha afirmado que bajo su concepción antirrepresentacionista del lenguaje “ningún elemento lingüístico representa ningún elemento no lingüístico” (Rorty 1996, 17), a su vez, también ha sostenido la tesis de que la capacidad de padecer dolor es “extra-lingüística”, y que por ello la compartimos con los demás seres vivos (Rorty 1991a). Para darle coherencia a dicho planteamiento es importante entender el fiscalismo, que Rorty pretende reivindicar, a la luz de sus consecuencias prácticas, y no en la medida en que represente de una mejor forma aquello que somos por naturaleza.

De esta manera, ya que asumir la contingencia no nos orienta en relación con cuál creencia debemos tener, la literatura cumple una función meramente educativa en el proyecto rortyano: su utilidad pública es la construcción de solidaridad. La literatura, en su función pública, nos acerca a aquellos que considerábamos ajenos a nuestra comunidad y nos hace descubrirnos a nosotros mismos cometiendo actos de crueldad con los integrantes de otras comunidades. Y, con ello, la literatura fortalece y diversifica los procesos de sensibilización ante el sufrimiento mediante la expansión del *nosotros*. En resumen, al asumir la contingencia del lenguaje, los límites de nuestra comunidad se vuelven flexibles; pero al utilizar la literatura se logra dirigir dicha flexibilidad hacia la sensibilización ante el dolor de aquellos que están —en principio— por fuera de la comunidad.

La solidaridad rortyana, entonces, no busca ser universal desde un principio, con miras a una posterior aplicación a cada cultura. No debemos eliminar el carácter local de ésta en el plano teórico, con miras a fortalecer la universalidad de sus principios. Para Rorty, la solidaridad se debe ampliar preservando su carácter local, pues así se conservan su fuerza e intensidad. Lo que debemos hacer es relajar los principios de nuestra identidad moral, de nuestro centro de gravedad narrativo. Es importante que podamos asumir una posición que desconfíe de sus propias conclusiones, que desconfíe constantemente de los supuestos básicos sobre los que se ha construido. En ello reside la potencial ampliación del “nosotros”, en poder considerar la justicia como una mera expresión de lealtad a Occidente, en eliminar la universalización de principios y asumir la lealtad a una posible universalización de facto. ♣

Referencias

1. Bernstein, Richard. 1990. Rorty's Liberal Utopia. *Social Research* 57, n° 1: 31-72.
2. Curtis, William. 2011. Rorty's Liberal Utopia and Huxley's Island. *Philosophy and Literature* 35: 91-103.
3. Fraser, Nancy. 1988. Solidarity or Singularity: Richard Rorty between Romanticism and Technocracy. *Praxis International* 8, n° 3: 257-272.
4. Habermas, Jürgen. 1998. *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
5. Habermas, Jürgen. 2002. *Verdad y justificación*. Madrid: Trotta.
6. Hallie, Phillip. 1969. The Paradox of Cruelty. En ed. Becker, Lawrence. 1992. *Encyclopedia of Ethics*. Nueva York: Garland. 229-231.
7. Hallie, Phillip. 1992. Cruelty. En *Encyclopedia of Ethics*, ed. Lawrence E. Becker. Nueva York: Garland, 229-231.
8. Hartle, Ann. 2006. Cruelty, Liberalism, and Liberal Education. *The Good Society* 15, n° 2: 8-12.
9. Hirsch Jr., Eric Donald. 2008. Rorty and the Priority of Democracy to Philosophy. *New Literary History* 39, n° 1: 35-52.
10. Lara, María Pía. 1992. *La democracia como proyecto de identidad ética*. Barcelona: Editorial Anthropos.
11. Leypoldt, Günter. 2008. Uses of Metaphor: Richard Rorty's Literary Criticism and the Poetics of World-Making. *New Literary History* 39, n° 1: 145-163.
12. McCarthy, Thomas. 1990. Private Irony and Public Decency: Richard's Rorty New Pragmatism. *Critical Inquiry* 16, n° 2: 355-370.
13. Rivera, Jeffrey. 2011. The Irony of Ironism: A Critique of Rorty's Postmetaphysical Utopia. *Macalester Journal of Philosophy* 20, n° 1: 61-76.
14. Rorty, Richard. 1979. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
15. Rorty, Richard. 1980. Pragmatism, Relativism, and Irrationalism. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 53, n° 6: 719-738.
16. Rorty, Richard. 1991a. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
17. Rorty, Richard. 1991b. Feminism and Pragmatism. *Michigan Quarterly Review* 30: 231-258.
18. Rorty, Richard. 1991c. Philosophers, Novelists, and Intercultural Comparisons: Heidegger, Kundera, and Dickens. En *Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives*, ed. Eliot Deutsch. Honolulu: University of Hawai Press, 3-22.
19. Rorty, Richard. 1995. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
20. Rorty, Richard. 1996. *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona: Paidós.

21. Rorty, Richard. 1997. Una ética sin obligaciones universales. En *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, ed. Richard Rorty. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 77-102.
22. Rorty, Richard. 1998. La justicia como lealtad ampliada. En *Pragmatismo y política*, ed. Richard Rorty. Barcelona: Paidós, 105-124.
23. Rorty, Richard. 1999. *Philosophy and Social Hope*. Londres: Penguin Books.
24. Rorty, Richard. 2000. Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo. En *Verdad y progreso*, ed. Richard Rorty. Barcelona: Paidós, 219-242.
25. Rorty, Richard. 2005a. ¿Una política post-filosófica? Entrevista con Danny Postel. En *Richard Rorty: cuidar la libertad*, ed. Eduardo Mendieta. Madrid: Editorial Trotta, 43-48.
26. Rorty, Richard. 2005b. Los pobres son la gran mayoría. Entrevista con Ruth Sonderegger. En *Richard Rorty: cuidar la libertad*, ed. Eduardo Mendieta. Madrid: Editorial Trotta, 77-86.
27. Rorty, Richard. 2005c. Es bueno persuadir. Entrevista con R. Kaiser, H. Mayer y W. Ulrich. En *Richard Rorty: cuidar la libertad*, ed. Eduardo Mendieta. Madrid: Editorial Trotta, 87-110.
28. Rorty, Richard. 2005d. Lo mejor no es siempre lo mejor. Entrevista con Eduardo Mendieta. En *Richard Rorty: cuidar la libertad*, ed. Eduardo Mendieta. Madrid: Editorial Trotta, 189-198.
29. Rorty, Richard. 2005e. Después de la filosofía, la democracia. Entrevista con Giovanna Borradori. En *Richard Rorty: cuidar la libertad*, ed. Eduardo Mendieta. Madrid: Editorial Trotta, 49-63.
30. Rorty, Richard. 2005f. Hacia una cultura post-metafísica. Entrevista con Michel O'Shea. En *Richard Rorty: cuidar la libertad*, ed. Eduardo Mendieta. Madrid: Editorial Trotta, 65-75.
31. Rosenow, Eliyahu. 1998. Towards an Aesthetic Education? Rorty's Conception of Education. *Journal of Philosophy of Education* 32, n° 2: 253-265.
32. Schulenberg, Ulf. 2007. From Redescription to Writing: Rorty, Barthes, and the Idea of a Literary Culture. *New Literary History* 38, n° 2: 371-387.
33. Sellars, Wilfrid. 1968. *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. Nueva York: Routledge - Kegan Paul Ltd.
34. Shklar, Judith. 1984. *Ordinary Vices*. Cambridge: Harvard University Press.
35. Shklar, Judith. 1989. Liberalism of Fear. En *Liberalism and the Moral Life*, ed. Nancy Rosenblum. Princeton: Princeton University Press, 21-38.
36. Todorov, Tzvetan. 2007. What Is Literature For? *New Literary History* 38, n° 1: 13-32.
37. Vásquez, Adolfo. 2005. Rorty: pragmatismo, ironismo liberal y solidaridad. *Polis* 11: 2-9.
38. Voparil, Christopher. 2010. General Introduction. En *The Rorty Reader*, eds. Christopher Voparil y Richard Bernstein. Malden: Wiley-Blackwell, 1-59.
39. Walzer, Michael. 1994. *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Barcelona: Paidós.