

PRAGMATISMO Y POLÍTICA EN RORTY CONSTRUCCIÓN DEL ESPACIO PÚBLICO

Dr. Adolfo Vásquez Rocca¹

Abstract El presente ensayo a partir de la distinción entre lo público y lo privado presentada por Rorty, busca clarificar las condiciones que posibilitarían la construcción del espacio de lo público desde una perspectiva pragmática. Para ello, en primer lugar, se fundamenta el hecho de que lo público tenga que ser precisamente construido y no descubierto, lo cual deroga toda fundamentación esencial de lo político y abre la posibilidad de la inconmensurabilidad entre “lo público y lo público”. En segundo lugar, se intentará dar respuesta a dicha posibilidad, desde la esperanza social anclada en la solidaridad como ampliación del nosotros. Finalmente, se mostrará cómo la apuesta rortyana conlleva el desmantelamiento de la propuesta universal y racionalista de la ética kantiana.

En la posibilidad que el individuo incluya en sus deseos particulares, la esperanza de disminuir el sufrimiento y la humillación política, el “sujeto rortyano” se ubica en el punto de encuentro entre el espacio de lo público y lo privado. Sin embargo, no lo hace en el modo de la conmensurabilidad entre estas dos esferas, en el sentido específico de que ambas encuentren unidad y fundamentación en alguna esencia o naturaleza humana; por el contrario, aunque son pensables y, de hecho, ocurren inseparablemente en la vida real de los individuos, dichas esferas sólo pueden ser asumidas en su inconmensurabilidad.

Rorty, por ello, no considera necesario proporcionar unos fundamentos racionales y últimos que estructuren el comportamiento moral y político – mismos que se conciben como universales y necesarios -, estableciendo una clara distinción entre la esfera pública, ámbito de la sociedad y el gobierno, y la esfera privada, “espacio metafórico”² en el cual se ejerce la libertad. La moral tiene un carácter privado, la política es el dominio de la sociedad.

¹ Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; Postgrado Universidad Complutense de Madrid, Departamento de Filosofía IV, Teoría del Conocimiento y Pensamiento Contemporáneo. Profesor de Antropología Filosófica en la Escuela de Medicina UNAB, del Magister en Etnopsicología y de Postgrado en Filosofía PUCV. Editor de la Revista Observaciones Filosóficas <http://observaciones.sitesled.com/> y la Revista de Antropología Médica UNAB.

² La expresión es de Helena Béjar: *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*, Madrid, Alianza Universidad, 1995

De esta manera, Rorty se inmiscuye en la tensión entre lo público y lo privado, propia del debate ético-político, ofreciendo una perspectiva más abarcante y conciliadora. Para ello aclara dos aspectos: el primero, que no hay modo teórico (ni filosófico) de conciliar estas dos esferas. El segundo, es que el problema de lo teórico está en el modo de ser de los léxicos de ambas partes: uno es privado, no compartido, y no apto para la argumentación, mientras que el otro es público, compartido, y útil para el diálogo.

Sin embargo, Rorty es fuertemente criticado, tanto por posiciones de derecha como de izquierda. Los primeros consideran que es irresponsable, puesto que degrada el sentido de la democracia con su relativismo y nihilismo, y les preocupa que su lenguaje, por ser específicamente ironista, no sea en ninguna medida reconciliable con lo público. Los segundos, lo juzgan de complaciente, le critican que habla para las elites a las que pertenece, con una actitud displicente y relajada frente a sus propios valores, mientras es permisivo con el ethos liberal que provoca individualismo, racismo y consumismo³.

Respecto a quienes opinan que su propuesta estaría en contra de la democracia y la solidaridad, Rorty anota que sólo en la medida en que se piense que las creencias y los deseos propios remiten a algo más allá del tiempo y el azar⁴, se seguirá en la indisoluble disputa a favor de lo público por encima de lo privado y viceversa. Respecto a lo segundo, considera que el liberalismo es un proyecto siempre abierto a la inclusión y disminución de las crueldades, desde el cual es posible la solidaridad en lo público y la autocreación en lo privado.

Si bien el racionalismo ilustrado fue precursor de la democracia liberal, su léxico resulta ahora un estorbo para ella misma. Por ello, un léxico que gire en torno a la autocreación y la metáfora será más adecuado para la libertad, que uno anclado en conceptos como racionalidad, verdad y obligación moral⁵. Lo que intenta Rorty es reformular las esperanzas liberales, pero liberadas de racionalismos y universalismos; de esa forma considera que debe llegarse a concebir que los seres humanos, finitos y contingentes, no pueden encontrar significado a sus vidas y organizaciones, más allá de otros seres e inspiraciones igualmente finitos y contingentes.

Desde este punto de vista, parece que términos como “racionalidad” y “verdad” no expresan ni un modo ordenado específico de dirigir la vida propia y social, ni una

³ RORTY, Richard: *Política y Pragmatismo*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 27-29.

⁴ Fundamentaciones religiosas o fundamentaciones racionalista-ilustradas.

⁵ RORTY, Richard: *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 63.

realidad más real que la realidad, que discrimine entre posiciones correctas e incorrectas respecto de la construcción de la individualidad y, mucho menos, respecto del modo como debe ser el espacio de lo público.

El hecho de que al interior de un juego de lenguaje se pueda diferenciar entre las razones de una creencia y las causas (no necesariamente racionales) de ella misma, no significa que al pasarse de un juego a otro, es decir, de un léxico a otro, la distinción entre razones y causas sea útil y mucho menos pertinente. Esto demuestra, entonces, que el progreso intelectual y político no es necesariamente racional, porque no hay un punto de vista desde fuera de un léxico que le dé validez y mucho menos que le permita precedentemente pasar de un léxico a otro. Por ello el progreso es, tanto para el individuo como para la comunidad, cuestión del uso de nuevas palabras o reformulaciones de palabras que re describan los deseos de una sociedad con respecto a ella misma y la consecuente persecución de dichos sueños⁶.

No se trata, de esta manera, de la persecución de la verdad de la socialización humana, sino de la coherencia con aquello que se ha formulado que es la sociedad que se quiere, dentro de un léxico específico. Por tanto, no existe un “verdadero yo” que tenga que ser alcanzado, no existe un marco máximo desde el cual se miren unos valores para privilegiar otros; sólo desde el supuesto de dicho marco, es posible pensar en la distinción entre lo absoluto y lo relativo, cuando en realidad no es posible para ninguna teoría o pretensión de fundamentación, abstraerse del lenguaje, la cultura, las instituciones y las prácticas, es decir, de la historia; la filosofía como metafísica es, en medio de todo esto, una propuesta léxica más.

Como es posible observar, una sociedad cuya finalidad sea fruto, no de la fundamentación en una esencial identidad, sino de la elaboración de metáforas que la jalonen hacia la coherencia con su soñado progreso, es una sociedad en la que todo vale ser dicho, pensado y soñado, y en la que la retórica y la persuasión están por encima de la fuerza y las visiones totalizantes que pretenderían conocer la verdad e imponerla prácticamente. La verdad, para una sociedad liberal desprovista de los fundamentos que le dieron origen, no es sino el resultado de los combates metafóricos, fuese cual fuese este resultado⁷.

Esta es la razón por la cual no debe haber una fundamentación filosófica para una sociedad así, porque ésta supone un orden natural de temas y argumentos que no

⁶ RORTY, Richard: *Contingencia Ironía y Solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 67-68.

⁷ RORTY, Richard: *Contingencia Ironía y Solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 71.

permite la confrontación entre viejos y nuevos léxicos, sino que anula sus resultados. La cultura liberal necesita, entonces, de redescipción y no de fundamentación; fue la Ilustración la que en comparecencia con el modo de la ciencia moderna, se convenció de la necesidad de fundamentar.

En conclusión, concebir una comunidad liberal implica primero, tomarse en serio la propuesta de Wittgenstein por la cual todo léxico es creación humana, herramienta para crear cultura, sociedad, poesía, ciencia y retórica. Segundo, caer en la cuenta de que la libertad del liberalismo no es constitutiva de la esencia racional humana, y por ello, no sería una temática por encima de otras que daría orden a cualquier argumentación y priorizaría unos valores por encima de otros. Por el contrario, la libertad tiene que ser concebida como el reconocimiento de las contingencias y la necesidad de construir una sociedad y una cultura que ayuden a “curarse de la metafísica”.

En este sentido, una comunidad liberal no tendría otro propósito que la libertad, es decir, no tendría otra meta que la de ver cómo se enfrentan las diversas sugerencias y prácticas nuevas con las viejas, a fin de aceptar el resultado⁸. Sin embargo, esto, que efectivamente conduciría a la total relatividad en las posibilidades dado que no existe una esencia humana a la base de la socialización a la cual deba responderse, permite una profunda inconmensurabilidad, ya no entre lo público y lo privado, sino en la diversidad de concepciones entre lo público y lo público. ¿Cuál sería entonces la apuesta de dicha comunidad y qué implicaciones conllevaría, dado que sólo se permitiría a ella misma una redescipción con la cual quisiera comprometerse, en conciencia de su contingencia?

Pragmatismo y contingencia

La solidaridad humana vendrá en manos de Rorty desprendida de su carácter universal y racional. Para él, la solidaridad humana sólo puede entenderse con referencia a aquel con el que nos expresamos ser solidarios, con la idea es “uno de nosotros”, en donde el nosotros es algo mucho más restringido y más local que la raza humana. Esto tiene su razón de ser en que los sentimientos de solidaridad dependen

⁸ RORTY, Richard: *Contingencia Ironía y Solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 79.

necesariamente de las similitudes y las diferencias que nos den la impresión de ser las más notorias, y la notoriedad estará a final de cuentas en función de ese léxico último históricamente contingente⁹ De esta manera la solidaridad humana para el ironista liberal, figura central de la sociedad liberal de Rorty, no es cosa que dependa de la participación en una verdad común o en una meta común, sino cuestión de compartir una esperanza egoísta común: la esperanza de que el mundo de uno –las pequeñas cosas en torno a las cuales uno ha tejido el propio léxico último- no será destruido.

Desmantelamiento de la idea tradicional de “solidaridad humana”

Frente a los intentos de fundamentación de la solidaridad y la ética en la acción pública Rorty defiende la pura contingencia en el marco de la tradición del pragmatismo americano, de la poética heideggeriana y de la tradición lúdica de origen nietzscheano. En el ámbito de la ética no es preciso buscar ninguna fundamentación externa a las propias prácticas sociales contingentes de las sociedades democráticas y, sí es preciso, en cambio, huir de los argumentos de autoridad basados en una pretendida racionalidad epistemológica. Por ello sustituye la categoría de conocimiento, basada en última instancia en unos presupuestos morales disfrazados, por la categoría de conversación. De la misma manera que a partir del siglo XVIII y, especialmente, a partir del siglo XIX, el desarrollo de la ciencia fue difuminando la “necesidad” social de hallar un fundamento religioso y trascendente a la realidad, Rorty piensa que el siglo XX es el propio de una sociedad no filosófica cuya sociedad ya no necesita de los fundamentos y legitimaciones de la filosofía, de una sociedad que ya no puede aceptar la formulación de criterios de “verdad”, sino que debe orientarse hacia la consecución de la felicidad a partir de la indignación social contra las limitaciones de la libertad.

La idea tradicional de “solidaridad humana” consiste en decir que hay dentro de cada uno de nosotros algo- nuestra humanidad esencial- que resuena ante la presencia de eso mismo en otros seres humanos. La idea es la de que ellos carecían de un determinado componente que es esencial para que un ser humano sea completo. No existe tal componente esencial, ni existe tal yo nuclear.

La idea de un componente humano central y universal llamado “razón”, una facultad fuente de nuestras obligaciones, es una idea que fue de mucha utilidad para la

⁹ RORTY, Richard: *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, Barcelona, 1996. 207-211.

creación de las modernas sociedades democráticas; pero hoy en día es algo de lo que hay que prescindir si queremos construir una utopía liberal postmoderna. No obstante, Rorty, afirma que en épocas de cataclismo como Auschwitz ¿qué otra cosa puede ser, si no la solidaridad humana, nuestro reconocimiento de una humanidad que nos es común? El pensamiento de Platón consideraba que había una gran diferencia entre nosotros y los animales. El hombre posee un ingrediente especial adicional: la razón. Para Nietzsche el hombre es un animal excepcionalmente desagradable y peligroso. Y los derechos humanos es un intento patético de los miembros de la especie para contener a los más fuertes.

Pero frente a estas concepciones antropológicas, Rorty señala que se ha producido un importante avance intelectual. Hemos eludido la pregunta: ¿Cuál es nuestra naturaleza? Y la hemos sustituido por ¿Qué podemos hacer de nosotros mismos?

Lo público y la supresión de las crueldades

Para Rorty, la utopía liberal tiene que ser pensada como universal pero postmetafísica, donde la solidaridad no tenga que ser descubierta sino, más bien, construida por la reflexión, el diálogo y el incremento de la sensibilidad, es decir, más que por el conocimiento sobre el sufrimiento humano, por la imaginación en la cual se ve a los otros como compañeros en el sufrimiento, en tanto “uno como yo que sufre”. Por tanto, la inconmensurabilidad entre lo público en sus diversas expresiones, tiene desde la perspectiva liberal, la necesidad de una apuesta explícita hacia la supresión de las crueldades.

Ahora bien, la solidaridad humana ha tenido un modo filosófico tradicional de ser explicada, esto es, desde la noción de esencia humana. Sin embargo, dado el desmonte de la tendencia metafísica respecto de la política, y la insistencia en la contingencia que está a la base de la concepción de “esencia” o “naturaleza humana”, dicha noción se desploma, y con ella, la de solidaridad entendida como ese sentimiento que, gracias a una esencia humana compartida, experimentamos los unos por los otros. Rorty parte de la doctrina de Bernard Williams de la obligación moral en términos de “intenciones -nosotros” “we- intentions”. La expresión explicativa fundamental es la de “uno de nosotros” equivale a “gente como nosotros”, “un camarada del movimiento radical”, “un griego como nosotros”.

Rorty propone demostrar que la noción e idea de “uno de nosotros” tiene más fuerza y contraste a la expresión “uno de nosotros, los seres humanos”. El “nosotros” significa algo más restringido y local que la raza humana.

Rorty critica el enorme grado de abstracción del cristianismo trasladado al universalismo ético secular. Para Kant, no debemos sentirnos obligados hacia alguien porque es milanés o norteamericano, sino porque es un ser racional. Rorty critica esta actitud universalista tanto en su versión secular como en su versión religiosa. Para Rorty existe un progreso moral, y ese progreso se orienta en realidad en dirección de una mayor solidaridad humana.

Pero la solidaridad humana no consiste en el reconocimiento de un yo nuclear -la esencia humana - en todos los seres humanos. Se la concibe como la capacidad de percibir cada vez con mayor claridad que las diferencias tradicionales (de tribu, de raza, de costumbres) carecen de importancia cuando se las compara con las similitudes referentes al dolor y la humillación.

De aquí que las principales contribuciones del intelectual moderno al progreso moral son las descripciones detalladas de variedades de dolor y humillación (contenidos en novelas e informes etnográficos), más que los tratados filosóficos y religiosos. La concepción que presenta Rorty sustenta que existe un progreso moral, y que ese progreso se orienta en realidad en dirección de una mayor solidaridad humana. Rorty piensa que para ese progreso moral es más útil pensar desde una moral etnocéntrica, pragmática y sentimental, que no desde una moral universalista, abstracta y racionalista, como la de Kant. En definitiva, más educación sentimental y menos conocimiento Moral y teorías de la naturaleza humana.

Por otra parte, dado que no hay nada más allá de la historia y las instituciones que pueda dar fundamento a una utopía de la solidaridad social, sino que es la convicción y el compromiso con un ideal de autoconstrucción social lo que puede regular la acción hasta el punto en que valga la pena morir por él, la propuesta que reemplaza la concepción de obligación moral es la de una intención-nosotros. Esta nueva obligación se trata de un nosotros que implica considerar al otro como “uno de nosotros”, en tanto esto tiene mayores consecuencias morales que la concepción de un “nosotros humanidad”

En consecuencia, tendrán que mencionarse tres aspectos acerca de esta solidaridad libre de la concepción esencialista de la humanidad. Lo primero es que los sentimientos de solidaridad dependen de similitudes y diferencias que sean notorias, y

esta notoriedad que impacta estará anclada en léxicos últimos que son, como todo, históricamente contingentes; son estas similitudes las que permiten ese nosotros. Lo segundo es que esa concepción no puede ser nunca incompatible con la posibilidad de ser ampliada o extendida a personas que antes pudieran haber sido consideradas como “ellos”, si es que estamos hablando de ese tipo de solidaridad libre de fundamentación. Es justo en esta característica en lo que consistiría el progreso moral. Finalmente, lo tercero está referido a que, en tanto el progreso moral signifique una mayor solidaridad humana, esto será así sólo en cuanto se convierta en la capacidad de percibir todas las diferencias tradicionales como irrelevantes, cuando se les compare con las similitudes y diferencias en torno al dolor y la humillación; será allí donde se amplíe ese nosotros a personas muy diferentes a nosotros y para ello será necesario la descripción tanto de aquellos a quienes no se conoce, como de nosotros mismos, lo cual no es posible para la teoría, sino para la etnografía, el periodismo, el documental, la novela, el cine, etc. Esto implica un giro de la teoría a la narrativa, es decir, un paso de la visión única de un metaléxico, a la narración que conecte pasado, presente y futuro y conduzca hacia la utopía de la solidaridad.

Desde este punto de vista, es necesario reconocer dos aspectos importantes: el primero, que la responsabilidad con los otros sólo representa el lado público de la vida y nada más; en este sentido, tendrá que competir con los afectos privados y los ideales de autocreación, lo cual tendrá que ser objeto de deliberación, pues la obligación moral es simplemente una de muchas consideraciones y nunca una de ellas inmediatamente por encima de todas. El segundo, es que es necesario concebir la obligación moral con los seres humanos, como la creación de un sentimiento de solidaridad cada vez más amplio que el actual, en lugar que como el reconocimiento de algo existente antes de que lo reconozcamos.

Entonces, aun cuando en la construcción de lo público el fin de la sociedad justa y libre sea dejar que sus ciudadanos sean tan privatistas como lo deseen, y en ese sentido, el lugar de la política sea propiciar y respetar la autonomía en los individuos para sus propia autocreación, lo principal para ella será salvaguardar la justicia social y la terminación de las crueldades; en esto justamente consiste la solidaridad, en la ampliación del nosotros de tal manera que la vida social no sea sólo el dirimir entre la inconmensurabilidad de las privatizaciones, sino el propender por dicha solidaridad entre los privados, por sentirse todos ellos miembros de un nosotros que intenta responderle, en el espacio de lo público, a una imagen autocreada. Esto significa que el

espacio de lo público es compatible con el propender para que, en los propios deseos, esté la esperanza social de disminuir el sufrimiento y la humillación, y esto será lo único políticamente necesario.

Recontextualización de la propuesta kantiana¹⁰

Ciertamente, a partir de Kant fue posible el desenvolvimiento de las instituciones democráticas y la conciencia política cosmopolita, pero esto sólo en tanto la moralidad no se identificara, o mejor, se contaminara con el dolor y la humillación. A la base de ello se encuentra el carácter no empírico de la moralidad y, por ende, una moralidad no histórica en la cual la razón no puede poner sus cimientos en nada contingente.

Sin embargo, la utopía liberal tiene que liberarse de los componentes universales y racionales que le dieron origen y le sirvieron de soporte; este deberá ser, precisamente, el empeño de una sociedad democrática, así como el reconocer que la responsabilidad con los otros sólo representa el lado público de la vida y nada más; en este sentido, tendrá que competir con los afectos privados y los ideales de autocreación, lo cual tendrá que ser objeto de deliberación, pues la obligación moral es simplemente una de muchas consideraciones y nunca la más alta dentro de ellas.

Para Bernard Williams esta moralidad en sentido kantiano tiene que ser entendida como una mera “institución” que debe posibilitar la ponderación entre obligaciones y ser asumida como una moralidad ya en ninguna medida pura. Para Wilfrid Sellars es necesario reconstruir la distinción kantiana entre obligación y benevolencia, pero como la diferencia entre el acuerdo intersubjetivo, real o virtual, de unos interlocutores (en el sentido habermasiano de la comunidad comunicativa) y la emoción particular.

Todo este dismantelamiento de la propuesta kantiana es posible cuando se concibe la solidaridad, no como algo descubierto, sino como algo creado, y cuando, además, se llega a considerar que lo que realmente obliga es el sentimiento de solidaridad como el sentimiento de ese nosotros de la comunidad intersubjetiva. Esta distinción de Sellars entre obligación y benevolencia en la construcción de la intención-nosotros es lo que está a la base de la comprensión rortyana de lo público y lo privado.

¹⁰ RORTY, Richard: *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 211-214.

Ahora bien, no se quiere decir que esas nociones anteriores sobre la universalidad, la esencia y la naturaleza humana, aunque nos hayan enfocado de un modo borroso, no hayan sido inspiradoras, pues, como metáforas, han orientado cambios políticos y culturales; el problema aparece cuando dichas nociones, como meros elementos retóricos, son convertidos en objetos de análisis conceptual; es allí donde surgen los verdaderos problemas filosóficos que necesitan ser disueltos.

Sin embargo, tampoco es necesario pasar al otro extremo, el de la denuncia nietzscheana de la artificialidad de estas nociones por el hecho de ser contingentes, hasta el punto de caer en el escepticismo de una formulación como “la solidaridad real no existe”, pues esto terminaría por llevarnos al fin de todo intento por no ser crueles. Por el contrario, es necesario concebir la obligación moral con los seres humanos como la creación de un sentimiento de solidaridad cada vez más amplio que el actual, en lugar que como el reconocimiento de algo existente antes de que lo reconozcamos. El lema: “tenemos obligaciones morales con los seres humanos simplemente como tales” tendrá que ser entendido desde la primera perspectiva, es decir, en un sentido históricamente concreto, para que el nosotros sea igualmente concreto.

En conclusión, la commensurabilidad de lo público con otras formas de lo público necesita, en primer lugar, un progreso moral ya no desde una perspectiva absoluta, unívoca, metafísica y racional, sino desde una que sea contingente, plurívoca, histórica y sentimental, y en segundo lugar, esto conllevaría, desde la concepción de la utopía liberal, una solidaridad anclada, no en la obligación moral como constitutiva de una comprensión esencial de la naturaleza humana, sino en la ampliación del nosotros en la imaginación y los sentimientos.

BIBLIOGRAFÍA

RORTY, Richard: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991.

RORTY, Richard: *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, Barcelona, 1996.

RORTY, Richard: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Paidós, Barcelona, 1996.

RORTY, Richard: *Pragmatismo y política*, “Pragmatismo y Política”, Paidós, Barcelona, 1997.

RORTY, Richard: *¿Esperanza o Conocimiento? (Una introducción al pragmatismo)*,
Fondo de Cultura Económica, S.A., Buenos Aires 1997.