

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente

Repositorio Institucional del ITESO

rei.iteso.mx

Departamento de Formación Humana

DFH - Artículos y ponencias sin arbitraje

2008-05

Tear-Jerking: una provocación de Richard Rorty

Fernández-Membrive, Miguel

Fernández-Membrive, M. (2008) "Tear-Jerking": una provocación de Richard Rorty. Piezas en diálogo de filosofía y ciencias humanas, 4(6). Tlaquepaque, Jalisco: Instituto de Filosofía.

Enlace directo al documento: <http://hdl.handle.net/11117/1387>

Este documento obtenido del Repositorio Institucional del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente se pone a disposición general bajo los términos y condiciones de la siguiente licencia:

<http://quijote.biblio.iteso.mx/licencias/CC-BY-NC-2.5-MX.pdf>

(El documento empieza en la siguiente página)

“*Tear-Jerking*”¹: una provocación de R. Rorty”

Miguel Fernández Membrive

Resumen: Este artículo tiene sobre todo una intención de divulgación teórica. Interesa, en primer lugar, trazar un bosquejo sistemático de uno de los principales registros de la filosofía moral del recientemente fallecido Richard Rorty, al cual se le percibe como uno de los más sugerentes y polémicos pensadores contemporáneos. En un segundo momento, se pretende que este bosquejo de su pensamiento permita también constatar que en los planteamientos filosófico-morales del pensador newyorkino, hay una provocación que consiste en algo más que el rechazo o combate frontal de las aspiraciones éticas a la universalidad y a la obligatoriedad universal. Muchas veces Rorty, sin necesariamente rechazar estos anhelos, más bien intenta -al igual en esto que su coetáneo M. Walzer- irrigar la sospecha sobre su impostura; de lo cual, en el caso del primero, puede muy bien servir como ejemplo su propuesta de leer la cultura de los derechos humanos bajo el signo indeleble del etnocentrismo y aun del sentimentalismo menos racional.

Palabras clave: “sentimental-literario”, “moralidad densa” (*comunidad de conversación*), “sufrimiento innecesario”, “descripciones detalladas” (*descripciones que enfocan lo particular*), disposiciones sensibles.

I.- Introducción

Thick and Thin, del filósofo norteamericano M. Walzer², representa un desarrollo de las líneas argumentativas abiertas en su obra capital, *Spheres of Justice*; y al igual que ésta, gravita en torno a la distinción, ya señera del debate ético contemporáneo entre liberales y comunitaristas, acerca del carácter minimalista (tenue) o maximalista (densa) de la moral. Walzer no reniega del liberalismo ni rechaza el minimalismo moral, aunque esto es así porque nada le impide una exégesis de uno y otro a todas luces comunitarista. En *Thick and Thin*, el filósofo norteamericano afirma que “toda moralidad es densa desde el principio, culturalmente integrada, completamente significativa, y se revela tenue sólo en ocasiones especiales, cuando el lenguaje moral se orienta a propósitos específicos”³. Walzer quiere insistir en que toda demanda o principio moral de acentos mínimos o tenues, ha incubado en una semántica histórico-cultural de desarrollo particular, esto es, en una moral densa o máxima, y por lo mismo aquéllos han de ser considerados un derivado de ésta y no a la inversa. Y por ello,

¹ En inglés, se trata de un adjetivo, y podría ser traducido como “sentimental”; o quizá también como “conmover”. No es un término frecuentemente utilizado por Rorty, esto es, como tal no es propiamente un concepto de su filosofía, pero en este artículo se ha optado porque figure en el título debido a dos razones: por su capacidad de condensar y resumir muchas claves del planteamiento de Rorty que en este trabajo serán interpretadas y expuestas, y también porque el propio Rorty, en “Los pobres son la gran mayoría”, entrevista sostenida con Ruth Sonderegger y Ralf Grötter (Berlín, 1998), se sirve de este adjetivo anglosajón para referirse al tipo de impacto, con poder transformador de la opinión pública, que pueden provocar ciertos productos culturales: algunos libros, novelas, poemas y, según dice aquí, telenovelas y comics. En *Cuidar la libertad* (Ed. Eduardo Mendieta), Trotta, Madrid, 2005., p. 85.

² M. Walzer, *Moralidad en el ámbito local e internacional* (trad. Rafael del Águila), Alianza, Madrid, 1996.

³ *Ibid.*, p. 37.

piensa también él, *la moral minimalista no es neutral*; no lo es porque *ésta no es un fundamento filosófico*, sino, en todo caso, el producto más bien empírico y coyuntural de reiteraciones maximalistas, “algo así como el mínimo común denominador de las moralidades densas”⁴.

No obstante y aun por lo mismo, nada resta importancia a las moralidades tenues, pues tampoco cabe pensar moralidades densas sin lugar para algunos elementos minimalistas, y éstos, de acuerdo también con el propio Walzer, juegan en ellas un relevante y doble papel: por un lado, los componentes más tenues de una moralidad máxima, resultan ser los menos discrecionales, los menos sujetos a negociación⁵, y de aquí que el filósofo comunitarista los considere como aquéllos que constriñen o confieren forma a aquélla; por otro, precisamente por tratarse de los elementos irreductibles, a su vez son los que favorecen espacios de comunicación y solidaridad con propósitos morales de resonancia similar, aunque procedentes de otras moralidades máximas. Pero el encuentro de factores minimalistas de diversas moralidades máximas, aunque posible, según Walzer *sólo puede producirse a partir de la abstracción ocasional, del adelgazamiento puntual, de la carga idiosincrásica de unos y otros*; por ello denuncia de esta manera la ilusión fundacional: “todos pueden unirse por un tiempo, pero no existe razón para pensar que todos ellos apuntan en la misma dirección. La pretensión de que lo hacen porque únicamente existe una dirección en la que hombres y mujeres de buen corazón pueden *marchar*⁶, es un ejemplo de *kitch* izquierdista, según lo denomina el novelista checo Milan Kundera en *La insoportable levedad del ser*. Pero no se ajusta a nuestra experiencia moral”⁷.

Puede constatar que el programa filosófico moral de R. Rorty, diseminado por sus diversos escritos en la forma de discusiones sobre reiteradas cuestiones morales o políticas, no presenta un solo perfil; más bien despunta al menos en *dos registros* que, al margen de su muy viable articulación, pueden ser delineados de manera suficientemente independiente. Ambos resultan muy próximos a la anterior argumentación walzeriana, pero en este artículo interesa sobre todo que ésta, aunque apenas reseñada, ayude a contextualizar de mejor manera tanto el punto de partida como -en cierto modo “formal”- el punto de llegada, del registro de la filosofía moral de Rorty que será especialmente analizado.

En muchos pasajes del itinerario filosófico-moral del pensador newyorkino, podemos reconocer la veta de su pensamiento que lo liga al giro lingüístico de la filosofía, y que en su caso también resulta aprovechada para la promoción del liberalismo político -no sólo de la filosofía política liberal- según el modelo fáctico de la Europa y Norteamérica más prósperas. Desde este registro de su discurso filosófico-moral, o filosófico-político -pues sus ecos resuenan más que nada en la tradición del contrato social y en una redefinición del viejo

⁴ Ibid., p. 27.

⁵ A propósito, Walzer comenta: “Entre nosotros, europeos o americanos de finales de siglo, estos estándares se expresarán probablemente en el lenguaje de los derechos, que es el lenguaje de nuestro propio maximalismo moral”. Ibid., p. 42.

⁶ El verbo “marchar” juega un doble sentido, porque para ejemplificar el dualismo moral de mínimos y máximos, Walzer se sirve de la imagen televisiva alguna vez vista por él mismo de una marcha en Praga, en la cual sobresalían pancartas con conceptos como “Verdad” y “Justicia”. Era posible, piensa él, interpretar estas nociones aún sin estar demasiado familiarizados culturalmente con quienes las promovían, y esto era así porque en algún grado tenue también era viable ajustar las experiencias morales máximas, que no por ello dejaban de ser diferentes en su mayor medida.

⁷ Ibid., p. 41.

pragmatismo deweyniano-, Rorty concibe la práctica moral de un modo inequívoco, concomitante a un *ideal* de práctica política democrática: así lo moral se decide en el espacio público de la vida, en el procedimiento y resultado de una *conversación* que persigue consensos entre diversos interlocutores que, a manera de única condición, se supone participan en ella en igualdad de condiciones o sin ningún tipo de presión. Es por medio de este registro de su filosofía moral que Rorty a la vez se acerca y toma distancia de las éticas procedimentales o discursivas de raigambre kantiana- y es aquí donde se inscribe la ambivalente polémica que desde hace algún tiempo el filósofo estadounidense ha mantenido con Jürgen Habermas⁸. El filósofo norteamericano se aproxima a las éticas discursivas en tanto, al igual que éstas, da la espalda al “paradigma de la conciencia” y apuesta por el “descentramiento de la razón” que se expresa en la práctica interdiscursiva (para Rorty, “conversacional”), y en cuanto de este modo desplaza lo moral a un ámbito más político que intimista; pero, por otro lado, Rorty se aleja de las éticas procedimentales cuando, a diferencia de Apel o Habermas, insiste en subrayar su posición etnocéntrica y desconfiar de la necesidad de toda tentativa hermenéutica de carácter universalizador; incluida aquí, por supuesto y principalmente, cualquier expectativa de alcanzar, aun mediante prácticas descentralizadas, interdiscursivas, principios o normas morales de probada validez universal.

Sobra decir que este registro o *planteamiento conversacional* de Rorty ha resultado el más visible de su filosofía moral, en definitiva es el que ha resultado objeto de mayor estudio, comentario y crítica, tanto por sus presupuestos epistémicos como por sus implicaciones morales y políticas.

Pero en otros lugares del discurso rortyano es posible hallar el registro de su pensamiento que aun ha mostrado potencial para colocarse en zona de diálogo de la ya clásica polémica moral Norte- Sur, debate, como es bien sabido, especialmente protagonizado desde la región sur por Enrique Dussel -quien anclado en “la realidad” latinoamericana (tanto como Rorty en la estadounidense) y sirviéndose de categorías de procedencia marxista y levinasiana, se ha empeñado en denunciar y dar voz, especialmente frente a las éticas discursivas de Apel y Habermas, al “Otro” excluido de las “comunidades de comunicación”.⁹

Es precisamente este ámbito socio-político de la inclusión-exclusión (de la comunidad de conversación) el que hace de marco, si bien más tácito que explícito, al registro de la filosofía moral de Rorty que será revisado en este trabajo. La referencia es a esos pasajes de su pensamiento en los que, a pesar del refrendo nuevamente etnocentrista, el filósofo estadounidense promueve precisamente lo contrario al cierre o cese definitivo de lealtades y fronteras: *identificación sentimental con los detalles de otras vidas -con las vidas de “ellos”- para ensanchar el*

⁸ Por la parte de Rorty, recomendamos revisar esta polémica en su artículo “Habermas, Derrida y las funciones de la filosofía” en *Filosofía y futuro*, Gedisa, Barcelona, 2002, así como el tercer y cuarto capítulo de *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991. Por el lado de Habermas, puede consultarse su ensayo “Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty”, en *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid, 2002.

⁹ Véase, por ejemplo, E. Dussel, Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación, México, UDG, 1993; o también, E. Dussel (comp.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel, Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, UAM-Siglo XXI, México, 1994.

sentido de pertenencia -el sentido de ser miembro de un “nosotros”- y, por ende, de solidaridad moral, ésta sobre todo en términos de disminución del sufrimiento innecesario¹⁰.

Este registro rortyano, al que se podría llamar *sentimental-literario* por motivos que irán precisándose poco a poco, conlleva algunos supuestos y sugiere asimismo una estrategia moral en la que se asigna lugar, si no exclusivo, al menos sí destacado, a la literatura, específicamente a las novelas y a los novelistas como relevantes agentes morales. En lo que sigue, se delinearán esos supuestos entrevistados, así como la manera en que se relacionan con la estrategia moral aludida.

II.- Un punto de partida sociopolítico

En un ensayo referido sobre todo a *Contingencia, ironía y solidaridad*¹¹, Richard Bernstein ha comentado: “Para todo lo que Rorty manifiesta en relación a la democracia, a las responsabilidades públicas y a las utopías políticas, es curioso la poca política que uno puede encontrar en su libro. En efecto, despliega su batalla en contra de las abstracciones y los principios generales, y propende a dejarnos con abstracciones vacías”¹². Bernstein tendría del todo razón sobre Rorty si a un filósofo se le debieran exigir en todo momento correlatos concretos de sus planteamientos más generales. Pero al margen de esta discusión, en la que el primero sí pudiera tener parte de razón (y no sólo respecto del libro que comenta) en lo que concierne a la forma muchas veces abstracta que elige el segundo para plantear cuestiones políticas (la misma que utiliza para combatir *abstracciones morales*), lo cierto es que Rorty es un pensador al que le gusta recordar a sus lectores el lugar desde el que habla, que insiste en subrayar su propia ubicación política y social, y cuyo discurso filosófico moral se construye sobre el supuesto de una cierta *moralidad densa* que para él mismo juega el papel de referente de pertenencia. *¿Cuál es ésta?* Ideológicamente, es bien sabido que el filósofo estadounidense reitera su compromiso con la tradición liberal¹³; sin embargo, cuando sugiere cuál esa comunidad que le merece lealtad, su clave etnocéntrica se vuelve tan ideal como fáctica: Rorty, en esto al igual que su compatriota Walzer, tiene en mente a su propio estado-nación, pero igualmente le sirven de modelo las más prósperas democracias europeas. Éste, podríamos decir, es su mapa geopolítico más tosco y general. Pero esta delimitación, si bien en Rorty funciona para enmarcar, no clausura de ninguna manera los *parámetros densos* que presupone. En “*Sobre el etnocentrismo*”, dice:

Formar parte de una sociedad es, en el sentido que aquí nos ocupa, ser integrado como

¹⁰ No hay ningún lugar en el que Rorty defina este eslogan (como él mismo lo llama), pero sus ejemplos de “sufrimiento innecesario” se refieren normalmente a situaciones marginales que podrían ser evitadas haciendo las cosas de otra manera o empleando de mejor forma los recursos sociales disponibles. Como muestra de ello, en “Los pobres son la gran mayoría”, Rorty dice: “Creo que el sufrimiento de los seres humanos que no poseen suficiente dinero es un ejemplo de sufrimiento innecesario en la sociedad contemporánea, por lo menos en las actuales democracias ricas (...) Hay de hecho suficiente dinero para asegurar la igual oportunidad de educación para todos los niños. A esto se refiere mi eslogan sufrimiento innecesario”. Cfr. *Cuidar la libertad* (Ed. Eduardo Mendieta), Op. Cit., p. 81.

¹¹ En lo sucesivo, citado en el texto como CIS.

¹² R. Bernstein, “Rorty’s liberal utopia”, en Richard Rorty, *Sage masters of modern socialthought*, Vol. 3, Sage publications Ltd, London, 2002, p. 25.

¹³ En varios lugares de su obra, Rorty se posiciona como un socialdemócrata dentro de la tradición liberal, y desde el punto filosófico-político tanto exalta la figura de Mill (al cual no lee como un enemigo del estado de bienestar) como se adhiere abiertamente al liberalismo igualitarista de Rawls (del cual hace una lectura etnocéntrica).

posible interlocutor por aquellos que configuran la autoimagen de esa sociedad¹⁴

Rorty efectivamente habla muchas veces como si esta precisión desplazara la inmediatez de los parámetros meramente geopolíticos arriba señalados. El filósofo estadounidense, en efecto, parece pensar en una pauta gregaria más estrecha que las fronteras de los estados-nación occidentales y ricos; más bien refiere a cierta situación social en ese marco. Lo que esto pueda significar desde el punto de vista de político¹⁵, ciertamente no está del todo claro; pero el referido apunte de CIS sí sirve para respaldar la tesis de que Rorty concibe al Occidente liberal próspero como una *comunidad de conversación* en la que algunos y algunas, aun dentro de sus márgenes territoriales y políticos, pudieran hallarse en la situación de ser excluidos como posibles interlocutores. Lo cual, por supuesto, no impide que él mismo se sienta parte de esa *comunidad de conversación*, de esa *moralidad densa* que constituye la autoimagen de su sociedad, y es precisamente desde esta *situación de referencia* que entona el pronombre “*nosotros*” que hace eco de su etnocentrismo. Ahora bien, éste aparece como un supuesto o punto de partida *denso* que el filósofo newyorkino quiere a su vez concebir flexible y en dirección de un ensanchamiento, esto es, orientado a una mayor solidaridad moral. Por eso en muchos lugares de su obra, casi al unísono de sus reivindicaciones etnocéntricas, reproduce también esta misma aclaración de CIS:

“Por otra parte, mi posición no es incompatible con la exhortación a que extendamos nuestro sentido de “*nosotros*” a personas que a las que anteriormente hemos considerado como “*ellos*””¹⁶.

De hecho, su posición etnocéntrica no sólo se declara como no incompatible con la apertura, sino que este tránsito de “*nosotros*” a “*ellos*” se convierte en el esquema centrífugo de ese registro *sentimental-literario* de su pensamiento.

III.- Una visión antropológico-política

El anterior punto de partida sociopolítico a su vez se combina con un supuesto antropológico -no menos socio-político- que juega un papel destacado en la filosofía moral de Rorty. El elemento diferencial entre los grupos humanos es para aquél el lenguaje históricamente contingente con el que éstos interpretan el mundo e inciden prácticamente en él. Y lo mismo se diga para la descripción y creación de sí mismos. El norteamericano no por ello suscribe la tesis, a menudo atribuida a Wittgenstein, acerca de la inconmensurabilidad de los diversos juegos de lenguaje, pero sí sugiere que, por lo menos en lo que se refiere al *a priori*, se deseche la idea de una suerte de metalenguaje al cual todos los lenguajes locales puedan ser traducidos. De esta manera Rorty refrenda su historicismo y su etnocentrismo político al tiempo que, en el plano filosófico, se desmarca de las teorías antropológicas prestas a reconocer algún o algunos elementos ampliamente vinculantes entre los seres humanos.

Pero Rorty también repite muchas veces cosas como éstas:

¹⁴ R. Rorty, “Sobre el etnocentrismo, Respuesta a Clifford Geertz”, en *Verdad y progreso*, Escritos Filosóficos 3, Paidós, Barcelona, 2000, p. 279. También véase “Feminismo y pragmatismo” en *Verdad y progreso*, op. Cit. p.271 en donde con mayor sarcasmo, Rorty afirma: “Porque ser una persona en toda regla dentro de una sociedad dada equivale a una doble negación: es no pensar que uno pertenece a un grupo al que las personas poderosas de esa sociedad dan gracias a Dios de no pertenecer”.

¹⁵ No queda del todo claro, por ejemplo, lo que pudiera implicar en términos de derechos civiles, o bien desde una concepción de la ciudadanía o una teoría de la justicia.

¹⁶ R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 210.

“... lo único que compartimos con los demás seres humanos es lo mismo que compartimos con los demás animales: la facultad de experimentar dolor”¹⁷...

“El dolor no es algo lingüístico. Es el vínculo que a los seres humanos nos liga con los animales que no emplean lenguaje. Por eso las víctimas de la crueldad, no tienen algo semejante a un lenguaje”¹⁸

Se trata de una tesis no menos moral o política que ontológica. Rorty no es el primero ni el único en entender que en la *condición de víctima* puede haber algo equiparable a la *condición de ser despojado de un lenguaje*. En cierto modo, esta misma tesis recorre algunos de los mejores análisis de Foucault, quien ya desde su *Historia de la locura* evocaba una suerte de forzado silencio en las “víctimas” de la *razón* y de la *psiquiatría* modernas¹⁹. También para Rorty, la exclusión, la humillación y *el sufrimiento innecesario*, pueden ser reconocidos en el grado de ausencia de un lenguaje -en quienes los padecen- para describirlos como tales, o bien en el grado de ausencia de un *contra-lenguaje* lo suficientemente asumido y socializado para presentarles a aquéllos efectiva resistencia²⁰.

No obstante, esta tesis acerca de la humanidad-animalidad es también ontológica; o mejor dicho, tiene también una inevitable resonancia naturalista. En efecto, el pensador newyorkino afirma la capacidad de sufrir como un ejemplo de disposición universalmente *humana* -tanto como *infrahumana*-, y por lo tanto como algo independiente de los esquemas particulares de socialización. Se espera que en el siguiente punto pueda observarse mejor porque esta concepción de resonancia “naturalista” tiene un peso especialmente relevante en ese registro *sentimental-literario* del pensamiento rortyano. Por el momento, se cerrará la revisión de este supuesto antropológico-político señalando una importante *consecuencia filosófica* que parece derivarse del mismo.

En el punto anterior la referencia era al “*nosotros*” rortyano como ese ideal, en cierto modo ambigüo, de una *comunidad de conversación en el marco geopolítico más amplio de las prósperas democracias liberales de Norteamérica y Europa*. Este supuesto de pertenencia, como ya se había sugerido también, implicaba a su vez un exterior *no necesariamente* delimitado por fronteras geopolíticas. Ahora bien, la descripción antropológica que se acaba de delinear, permite a su vez formular una hipótesis bastante plausible de lo que Rorty, desde un punto de vista abstracto o filosófico, pudiera tener en mente cuando se refiere a esos “*ellos*” que contrastan

¹⁷ Ibid., p. 195.

¹⁸ Ibid., p. 112.

¹⁹ Vale la pena recordar este pasaje del primer prefacio a *La historia de la locura* como ejemplo de esa noción rortyana que intento describir: “En medio del mundo sereno de la enfermedad mental, el hombre moderno ya no comunica con el loco: por una parte, el hombre de razón delega en el médico la locura, no autorizando de este modo otra relación sino a través de la universalidad abstracta de la enfermedad; y por la otra parte está el hombre de locura que no comunica con el otro sino por medio de una razón también abstracta, hecha de orden, coacción física y moral, presión anónima del grupo, exigencia de conformidad. No hay lenguaje común; o mejor, ya no hay; la constitución de la locura como enfermedad mental, a finales del siglo XVIII, establece la constatación de un diálogo roto, da la separación como ya realizada y hunde en el olvido a todas esas palabras imperfectas, sin sintaxis fija, algo balbuceantes, en las que tenía lugar el intercambio entre la locura y la razón. El lenguaje de la psiquiatría, que es monólogo de la razón sobre la locura, no ha podido establecerse sino sobre ese silencio”. Michel Foucault, Pref. Folie et déraison, *Histoire de la Folie a l'âge classique*, Paris, Plon, 1961 (Trad. Miguel Morey: Foucault, “Prefacio”, en *Entre filosofía y literatura*, Obras Esenciales Vol. 1, Paidós, Barcelona, 1999, p.122).

²⁰ Rorty desarrolla este tipo de argumentación a lo largo de su ensayo “Feminismo y pragmatismo”, en *Verdad y progreso*, Escritos filosóficos 3, Op.Cit., pp. 243-275.

con ese “nosotros” que reivindica. *Se trata, más que nada, de un “ellos” que sugiere importantes diferencias de carácter etno-cultural* (aunque Rorty prefiera explicitarlas sobre todo en términos de “diferencias de léxico”), *pero también de un “ellos” que remite a la condición de víctima (de la crueldad) u objeto de sufrimiento innecesario.*

Es cierto que a primera vista puede resultar extraño que, afirmada antes la capacidad de sufrir como ejemplo privilegiado de disposición humana universal -independiente de los esquemas particulares de socialización-, ahora se señale en la hipótesis como indicador de *otredad* con respecto a esa ideal *comunidad de conversación* que sirve a Rorty como referente de pertenencia. En realidad, no hay incoherencia alguna, pues lo que el filósofo estadounidense señala como universal es una disposición potencial, esto es, *la capacidad de sufrir* -a la cual, por lo mismo, en ocasiones se refiere también en términos de una “amenaza común”-, y no la condición de estar sufriendo efectiva y sistemáticamente - esto es, no a la condición de víctima. Si “ser parte de una sociedad equivale a ser integrado como posible interlocutor”, y las víctimas o los que sufren innecesariamente “no tienen algo semejante a un lenguaje”, se sigue que éstos no sean reconocidos, en un determinado momento, como posibles interlocutores de ese “nosotros” ideal.

Como se insinuó en el punto anterior, Rorty constata esta última situación, pero no por ello afirma la deseabilidad de la exclusión. Su comprensión más general de lo que atañe a la apertura y a la solidaridad se verá más clara en la revisión del siguiente supuesto.

IV.- Tear-Jerking y descripciones detalladas

¿De qué depende un comportamiento decente para con otros? Desde la tradición kantiana, el reconocimiento *racional* de la *obligatoriedad* universal, se ha constituido como la respuesta *per excellence* a esta pregunta -si bien también ha llegado a adquirir un buen número de matices. Asimismo, en la historia de la filosofía moral ha existido otra tradición de respuestas del todo diversas para esta misma cuestión. Desde Hume²¹, pasando por algunos apuntes de Rousseau y ciertos tratados de Schopenhauer²², hasta llegar, por ejemplo, a A. Baier²³ y R. Rorty, se ha respondido a esta pregunta sin querer ignorar a la *identificación sentimental* como condición en muy alto grado relevante para la conducta moral.

El filósofo newyorkino, como heredero de esta tradición, parece también asumir esta máxima con la que Rousseau ya orientaba la educación de su *Emile*: “No se compadecen en los demás sino los males de los que no nos creemos exentos”²⁴. Y esto mismo es lo que ha orillado, por ejemplo, a Simon Critchley, a preguntas como ésta: “¿acaso la definición de liberal de Rorty y la de ética de Levinas no están trabajando esencialmente en el mismo sentido, es decir, tratando

²¹ De éste, véanse especialmente las secciones IV y IX del segundo volumen del *Tratado de la Naturaleza Humana*, 2 Vols., Editora Nacional, Madrid, 1977.

²² Consúltese especialmente su ensayo “El fundamento de la moral”, en *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Siglo XXI, Madrid, 2002.

²³ En diversos ensayos, Rorty suele acercar con entusiasmo su propio planteamiento a la imagen humana y antikantiana de la moral que propone Baier. De ésta puede verse la obra más referida por Rorty: *Postures of the mind* (University of Minnesota Press, 1985).

²⁴ J. J. Rousseau, *Emilio o De la Educación*, Alianza, Madrid, 1990, p. 299. Para el pensador francés, esto significa que cuando los contextos vitales de dos o más individuos son en extremo desemejantes, se corre el riesgo de que alguna de las partes (la más favorecida) considere imposible verse tarde que temprano en la situación de la otra, y de que, por ello, sea incapaz de mostrarse compasiva con ésta última. De aquí que Rousseau recomiende hacer entender al educando (mediante variados ejemplos concretos) lo imprevisible de la fortuna, esto es, hacerle comprender que su situación puede revertirse hasta compartir la suerte de los más desventurados.

de localizar una fuente de obligación moral y política en una disposición sensible hacia el sufrimiento de los demás”²⁵. Rorty ya ha respondido negativamente a Critchley:

No estoy, como cree Critchley que podría estar o que probablemente esté, tratando de localizar una fuente para la obligación moral en la disposición sensible del ser hacia el sufrimiento del Otro ni ninguna otra especie de hecho universal de la naturaleza humana. Tal vez exista una disposición sensible como ésta, pero es tan maleable – tan capaz de ser combinada con la indiferencia por el sufrimiento de la gente de la peor especie- que nos da muy poco en qué confiar.²⁶

Lo único del todo cierto en esta respuesta, es que Rorty no niega que esa disposición sensible hacia el sufrimiento del Otro puede, en efecto, ser alternada con indiferencia ante el dolor de “otros” y aun con crueldad. A lo mucho, esto significa que *puede haber más de un tipo de “disposición sensible hacia el sufrimiento del Otro”*, así como que *una disposición natural sensible no puede garantizar universalidad ni obligatoriedad*. A Rorty sí le interesa dejar claras estas cuestiones -tanto como que no se le encierre en categorías levinasianas-, y ésta es la razón, según parece, por la que le niega a Critchley también aquello que en su pregunta, pensado de cierto modo, puede ser verdadero. Lo que no es mentira en ésta es que Rorty sí exalta el adjetivo *tear-jerking*, esto es, que sí considera a disposiciones sensibles, como la “*empatía*” y “*la compasión*”-*correlato de la capacidad de sufrir*-, decisivas a efecto de que “otros” a los que se considera “ellos” lleguen a ser percibidos como miembros de un “*nosotros*”; lo cual, según él, a su vez es condición determinante para que exista (o haya existido) un genuino interés moral por éstos. Como la *empatía* y la *compasión* han sido y son, de hecho, posibles -como también es y ha sido posible empatar o coincidir con algunos aspectos de otras formas de vida, o bien el poder imaginar cómo éstas pueden estar sufriendo innecesariamente- *tanto la utopía como el progreso moral*, tal como los percibe el filósofo estadounidense, *dependen más que nada de un incremento de este tipo de disposiciones sensibles*, de un incremento cuyas consecuencias morales serían (y han sido, según él), por un lado, dilatar a ese sentido de pertenencia a una determinada comunidad, a un “*nosotros*”, del cual, de manera inevitable, se parte, y por otro, disminuir el sufrimiento innecesario:

“No es irracional ni poco inteligente trazar en una frontera nacional o racial o de género los límites de la comunidad moral a la que se pertenece. Pero no es deseable, es moralmente indeseable. De modo que lo mejor es pensar el progreso moral como un incremento de la sensibilidad, un aumento de la capacidad para responder a las necesidades de una variedad más y más extensa de personas y de cosas”²⁷.

Rorty calza también en ese supuesto sentimental su idea de lo que mejor conviene (y ha convenido) al progreso y a la utopía moral tal como él los entiende: no son las disertaciones filosóficas acerca de la común naturaleza humana y de los deberes y derechos universales que

²⁵ Simon Critchley, “Derrida, ironista privado o liberal público”, en *Desconstrucción y pragmatismo* (comp. Chantal Mouffe), Paidós, Buenos Aires, 1998, p. 75. La definición de liberal de Rorty a la que se refiere Critchley es aquella que, inspirada en Judith Shklar, aparece desde la introducción de Contingencia, ironía y solidaridad: “personas que piensan que los actos de crueldad son lo peor que se puede hacer”.

²⁶ R. Rorty, “Respuesta a Simon Critchley”, *Ibid.*, p. 89.

²⁷ R. Rorty, “Una ética sin obligaciones universales”, en *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p. 91.

de ésta se siguen, sino los retratos concretos, particulares, de las vicisitudes de *otras vidas*²⁸ que *historiadores, etnólogos, periodistas y, especialmente, muchos novelistas*, han logrado y aún logran *describir*²⁹. Según Rorty, éstos, con sus descripciones detalladas, han llevado y llevan *la situación de “ellos”*, quienes permanecen ignorados o privados de un léxico, a *situación de lenguaje*, contribuyendo así, mucho más que los filósofos de la universalidad y de la obligatoriedad, al *tipo de identificación* que requieren (y han requerido) tanto la ampliación del sentido de pertenencia como la disminución del sufrimiento innecesario -los indicadores, de acuerdo con él, del progreso moral. A este *tipo de identificación* se refiere en el siguiente pasaje:

“Convencidos de que no hay esencia humana sutil que la filosofía podría aprehender, no tratamos de remplazar la superficialidad con la profundidad ni elevarnos sobre lo específico para captar lo universal. Nos gustaría minimizar una diferencia por vez: la diferencia entre cristianos y musulmanes en una aldea de Bosnia, la diferencia entre blancos y negros en una ciudad de Alabama, la diferencia entre homosexuales y heterosexuales en una congregación católica de Quebec. Lo que esperamos es unir a esos grupos mediante un millar de *puntadas*, invocando menudas cosas en común entre sus miembros, en lugar de especificar una única cosa grande, su común humanidad”³⁰

No es objeto de este trabajo hilar demasiado fino sobre las semejanzas y diferencias entre la concepción dual de la moralidad en M. Walzer, en términos de *espesura y delgadez*, y esta veta de la filosofía moral de Rorty que se ha estado revisando. Sin embargo, en lo que se refiere a la *forma* (más que a los pormenores de contenido), no es difícil detectar la similitud entre esa *clase de identificación* que Rorty considera tan viable como efectiva y conveniente, y la manera en que M. Walzer concibe el *encuentro* o la reciprocidad entre morales de diversa procedencia sociohistórica: en ambos casos se trata de un adelgazamiento a partir de lo denso, por lo tanto de un adelgazamiento no entendido como “*dado a priori*”, y por lo mismo de un adelgazamiento que, para producirse, requiere *restar* mucho de aquello otro que diferencia a las partes implicadas³¹. Las arengas en *pro* del sentimentalismo -de *acentos ciertamente naturalistas*-, en el caso de Rorty operan como clave de apoyo de esa otra tesis, ya mencionada, con la que pretende combinarlas; a saber: que las *descripciones* de las particularidades de otras vidas -particularidades que no se restringen a los casos de sufrimiento innecesario- contribuyen (y han contribuido) mejor al progreso moral que los esfuerzos por fundamentar filosófica y

²⁸ A propósito de este asunto de las descripciones concretas en Rorty, inevitablemente se me viene a la mente una de las características que Clifford Geertz atribuye a la descripción etnográfica: el ser “microscópica”. Véase su ensayo “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”, en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 2001, pp. 32-35.

²⁹ Se ha decidido aquí llamar *sentimental-literario* al registro del pensamiento moral de Rorty que se está revisando porque, aunque Rorty incluye a diversas disciplinas y productos culturales entre los que han favorecido y favorecen a su idea de utopía moral, lo cierto es que suele insistir en las novelas literarias más que en cualquiera de éstos, y que incluso ha llegado a incursionar en el estilo de la crítica literaria para ejemplificar tanto sus opiniones sobre la crueldad y la humillación como este efecto que le reconoce a la literatura. Véanse los capítulos 7 y 8, en torno a Novokov y Orwell, en *Contingencia, ironía y solidaridad*, Op. Cit.

³⁰ R. Rorty, “Una ética sin obligaciones universales”, en *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Op. Cit., p. 100

³¹ A través de las páginas de “*Justice as a larger Loyalty*”, Rorty despliega de muchas maneras la tesis de que esto no equivale a ignorar la diferencia o las diferencias, sino a valorar, a efectos de una interacción moral, si éstas pueden ser menos relevantes que las pequeñas similitudes que también puedan ser percibidas. Véase en Matthew Festenstein and Simon Thompson (Ed.), *Richard Rorty, Critical dialogues*, Cambridge, Polity Press & Blackwell Publishers Ltd., 2001, pp. 223-237.

universalmente deberes u obligaciones morales; pues las primeras, mucho más que las segundas, *tienen por su propia índole el poder de impresionar a esas disposiciones sensibles* a través de las cuales puede producirse *identificación en alguna medida*; lo cual a su vez, como ya se insinuó más arriba, para el filósofo estadounidense constituye el principal aliento de la conducta efectivamente moral y políticamente inclusiva.

Con la revisión de este último supuesto, finalmente queda suficientemente expuesto ese registro del pensamiento moral de Rorty que podría ser identificado como *sentimental-literario*.

Conclusión: el registro sentimental-literario y la concepción rortyana de la cultura de los derechos humanos.

Para concluir este trabajo se referirá la manera en que Rorty vincula este registro de su pensamiento con su comprensión de la cultura de los derechos humanos desarrollada a partir de la Declaración de Helsinki. Rorty, al igual también en esto que su coetáneo Walzer, hace una lectura de marcado cariz comunitarista de los principios, prácticas o instituciones de las democracias occidentales y liberales que le sirven de modelo mediato. En este sentido, éstas y sus diversos dispositivos políticos y morales, se conciben como expresiones idiosincrásicas, más que como la concreción de, por ejemplo, una cultura epistémica privilegiada. En Rorty, además, este tipo de interpretación comunitarista se combina con una suerte de *hipótesis histórica*, y ésta es la que precisamente en este artículo se expuso como el tercer supuesto del registro *sentimental-literario* de su pensamiento moral -por lo mismo, para que algunos verbos también remitieran al tiempo pasado, se abrieron esos varios paréntesis en el último supuesto revisado en este trabajo. El filósofo norteamericano considera que las sociedades liberales que le sirven de modelo, en todo aquello que más las acerca a ese ideal de una inclusiva *comunidad de conversación*, históricamente le deben mucho menos a la especulación y a la teoría filosófica -que ha pretendido fundamentar la universalidad y la obligatoriedad consiguiente- que a ciertas contingencias históricas y, en muy buena medida, a esas *descripciones particulares*, provenientes de diversas disciplinas y propias de determinados productos culturales, que -como ya se ha visto que él sugiere entender- han logrado *impressionar la sensibilidad* hasta el punto de provocar transformaciones en la opinión y en las prácticas e instituciones públicas de ese “*nosotros*” que le sirve de referencia. Así, el registro *sentimental-literario* del pensamiento rortyano no sólo se presenta como una concepción de la moral y bajo la forma de una promoción de aquello que más la favorece, sino que, en cuanto tesis ética, pretende también sustentarse en una suerte de *historial práctico*. Por lo mismo, en muchas ocasiones Rorty se pronuncia así:

“No es que yo tenga un poderoso argumento a priori contra la teoría; simplemente observo el historial de los novelistas y el de los teóricos”³².

“Las reflexiones filosóficas sobre cuestiones de moral no han contribuido mucho a la eliminación de la esclavitud; al contrario de algunas historias sobre la vida de los esclavos”³³.

³²R. Rorty, “¿Una política post-filosófica?”, entrevista sostenida con Daniel Postel (1989), en *Cuidar la libertad*, Op.cit., p. 47.

³³ R. Rorty, “Persuadir es bueno”, entrevista sostenida con R. Kaiser, H. Mayer, y W. Ulrich (1998), en *Filosofía y futuro*, Gedisa, Barcelona, 2002.

La concepción de los derechos humanos en Rorty responde, entonces, a esta misma clase de interpretaciones. A éstos no puede percibirlos sino como *dispositivos tenues* de una *moralidad espesa*, esto es, como generalizaciones sumarizadoras³⁴ que logran sintetizar muchas de *las experiencias sentimentales e intuiciones contingentes* alcanzadas por una determinada comunidad moral. De este modo, el filósofo estadounidense se abandera en la cultura de los derechos humanos (la asume como parte de su “*nosotros*”, de su referente de pertenencia), pero al mismo rechaza cualquier posibilidad y, sobre todo, cualquier utilidad, de una fundamentación ahistórica o transcultural de la misma. Y más todavía: Rorty no sólo no considera incompatible con su etnocentrismo a la cultura de los derechos humanos, sino que gasta mucha tinta en recomendar que el Occidente liberal, en todo aquello que lo acerca al ideal de una *comunidad de conversación* y que lo distingue de otras como *comunidad moral*, se muestre, ya que de todas formas lo ha sido y continúa siéndolo, honesta y abiertamente etnocéntrico. Si fuera así, ¿sería realmente posible mantener la autoridad de “*generalizaciones sumarizadoras*” como los derechos humanos? ¿Y cabría esperar mejores efectos prácticos de este tipo de honestidad etnocéntrica? Sin duda, éstas son preguntas que hacen eco de una de las más importantes provocaciones que Rorty lega a la filosofía moral contemporánea.

³⁴ Véase R. Rorty, “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo”, en *Verdad y Progreso*, Escritos filosóficos 3, Op. cit., p. 224 y 225. Ahí Rorty, además de lo que aquí se ha dicho, señala que “el objetivo al formular generalizaciones sumarizadoras es incrementar la predictibilidad, y por lo tanto el poder y la eficacia de nuestras instituciones, reforzando así ese sentido de identidad moral compartida que es el que nos reúne en una comunidad moral”.