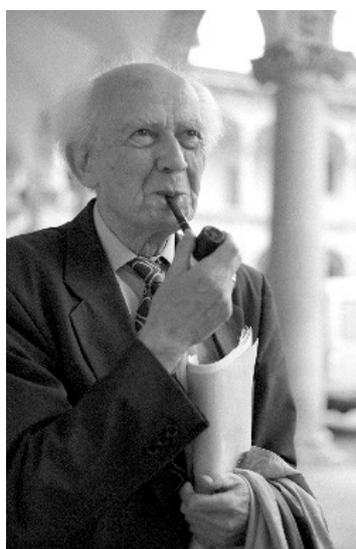
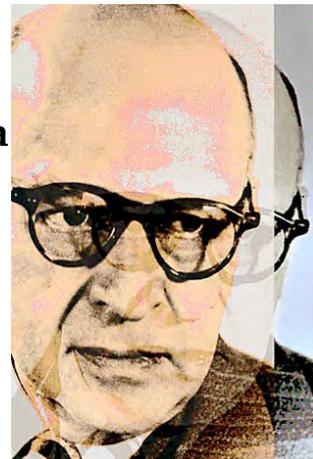


La Influencia De La Escuela De Frankfurt¹ En Zygmunt Bauman Y Richard Rorty: De La Teoría Crítica A La Modernidad Líquida Y El Pragmatismo Norteamericano.

Adolfo Vásquez Rocca

Universidad Andrés Bello – Universidad Complutense de Madrid



I.- Parte

ZYGMUNT BAUMAN: MODERNIDAD LÍQUIDA,
AMBIVALENCIA Y FRAGILIDAD HUMANA

LA INFLUENCIA DE LA ESCUELA DE FRANKFURT

1.- Modernidad líquida y desarraigo afectivo.

La caracterización de la fase tardía de la modernidad como un “tiempo líquido” –la expresión, acuñada por Zygmunt Bauman²– da cuenta del tránsito de una modernidad “sólida” –estable, repetitiva– a una “líquida” –flexible, voluble– en la que los modelos y estructuras sociales ya no perduran lo suficiente como para enraizarse y gobernar las costumbres de los ciudadanos y en el que, sin darnos cuenta, hemos ido sufriendo transformaciones y pérdidas como el de la duración del mundo y sus objetos, vivimos bajo el imperio de la caducidad³ y la seducción; de la acumulación no funcional y del individualismo exacerbado –fenómenos que han determinando una nueva configuración de las relaciones “humanas”, tornándolas precarias, transitorias y volátiles. Un momento en que se renuncia a la memoria como condición de un tiempo post-histórico. La modernidad líquida esta dominada por una inestabilidad asociada a la desaparición de los referentes a los que anclar nuestras certezas.

1 Adelanto del Libro –de próxima aparición– VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, *LA INFLUENCIA DE LA ESCUELA DE FRANKFURT: MARCUSE, HABERMAS, RORTY, BAUMAN, AXEL HONNETH Y SLOTERDIJK*, ROF, 2014, E-Mail: observacionesfilosoficas@gmail.com

2 BAUMAN, Zygmunt, *Modernidad líquida*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México DF, 2003.

3 VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, “Baudrillard; Cultura, simulacro y régimen de mortandad en el Sistema de los objetos.”, En Cuaderno de Materiales

Y es que tal vez Lipovetsky tenga razón al señalar que “no vivimos el fin de la modernidad, sino por el contrario, estamos en la era de la exacerbación de la modernidad, de una modernidad elevada a una potencia superlativa. Estamos en una era “híper”: hipercapitalista, de hiperpotencias, hiperterrorismo, hipervacaciones, hiperindividualismos, hipermercados...”⁴ De modo que lo que nos tiene que preocupar es la –fragilización de los individuos-. El individuo hipermoderno es libre, pero frágil y vulnerable. Disfruta de su individualismo hedonista y bulímico, pero vive angustiado por la ausencia de referencias.

La modernidad líquida es una figura del cambio y de la transitoriedad: “los sólidos conservan su forma y persisten en el tiempo: duran, mientras que los líquidos son informes y se transforman constantemente: fluyen. Como la desregulación, la flexibilización o la liberalización de los mercados”.⁵

Zygmunt Bauman muestra cómo la esfera comercial lo abarca todo, cómo las relaciones, “los riesgos y angustias de vivir juntos y separados”, son siempre pensadas en términos de costos y beneficios, de conveniencia. El ‘homo economicus’ y el ‘homo consumens’ definen y conforman la sociedad de mercado. Frente a ellos, el ‘homo sacer’, los habitantes de los campos de refugiados, “obstinada permanencia de lo efímero, que puede convertirse un día en el hábitat común y corriente de todos los habitantes de un planeta repleto y globalizado”.⁶

Asistimos a lo que Bauman llama el desvanecimiento de todo lo sólido en el aire y la permanencia de todo lo líquido en la realidad.⁷ El desencanto(s) que ya analizamos, tiene implicaciones no sólo en la constitución social sino que incide directamente en todas las manifestaciones sociales. La ausencia de algo definitivo en el centro de la vida empuja a buscar una satisfacción momentánea en excitaciones, satisfacciones en actividades continuamente nuevas, lo que nos induce a una falta de quietud y de tranquilidad (hasta velar por la seguridad quita la tranquilidad) que se puede manifestar como el tumulto de la gran ciudad, la manía de los viajes, la lucha despiadada contra la competencia, la falta específica de fidelidad moderna en las esferas del gusto, los estilos, las relaciones. La ambivalencia parece ser el estatuto (el *sitz im leben*: espacio vital) de la recomposición cultural propia de la era de la globalización.

“Es mediante la apelación a algunos críticos relevantes de la modernidad –Freud, Simmel, Adorno, Horkheimer, Shestov, Müller-Hill, Kafka, etc.– que Bauman se esfuerza por construir una auténtica ontología de la modernidad, así como una fenomenología crítica de sus implicaciones culturales, morales y políticas, y de sus límites –perfilados por la presencia infranqueable de la ambivalencia–, con las que su texto adquiere el rango de una aportación señera a esta misma tradición moderna de la sospecha.”⁸ Bauman, apoyado en autores como Horkheimer y Adorno, quienes realizan una crítica demoledora de la Ilustración y dejan entrever un influjo de desconfianza y pesimismo sobre buena parte de la

4 LIPOVETSKY, Gilles, *Los tiempos hipermodernos*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2006.

5 BAUMAN, Zygmunt, *Modernidad líquida*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México DF, 2003

6 BAUMAN, Zygmunt, *Amor Líquido*, Sobre la fragilidad de los vínculos humanos, Editorial: F.C.E. México, 2005.

7 BAUMAN, Zygmunt, *La sociedad sitiada*, Editorial : F.C.E. , Buenos Aires, 2004.

8 VARGAS, Lluís Pla, “La modernidad y sus abismos”, En *Astrolabio*. Revista internacional de Filosofía, 2006. N° 3. Barcelona. ISSN 1699-7549

literatura filosófica europea de la segunda mitad del siglo XX. Es Horkheimer, uno de los miembros fundadores de la Escuela de Frankfurt, quien desarrolla la “teoría crítica”⁹, a partir del predominio de una racionalidad procedimental a partir de la cual el conocimiento humano no opera según presupuestos jerárquicos-metafísicos (teoría tradicional) sino pragmático-procedimentales (teoría crítica) al interior de las comunidades científicas y de los contextos socio-culturales del mundo. Esto significa que todo modo de conocer es interesado y, que sólo conocemos por el interés. Con lo que sienta las bases de la Escuela de la Sospecha. De allí que Bauman en *Modernidad y ambivalencia*¹⁰ pretendiera, como bien lo apunta Wellmer,¹¹ complementar la tarea emprendida por los pensadores más destacados de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Bauman “intenta envolver con carne histórica y sociológica el esqueleto de la Dialéctica de la Ilustración”.¹² Lo que dota a Bauman de una particular originalidad a la vez que de una filiación a tradiciones filosóficas reconocibles y contrapuestas: “por un lado, la que originándose en Schopenhauer, pasa por Nietzsche¹³ para acabar alcanzando a Klages¹⁴ y, por otro, la que desde Hegel, pasando por Marx y Weber, arriba hasta el joven Lukács”.

La incertidumbre en que vivimos se corresponde a transformaciones como el debilitamiento de los sistemas de seguridad que protegían al individuo y la renuncia a la planificación de largo plazo: el desarraigo afectivo se presentan como condición del éxito. Esta nueva (in)sensibilidad exige a los individuos flexibilidad, fragmentación y compartimentación de intereses y afectos, se debe estar siempre bien dispuesto a abandonar compromisos y lealtades. Bauman se empeña en mostrar cómo la esfera comercial lo impregna todo, que las relaciones se miden en términos de costo y beneficio –de “liquidez” en el estricto sentido financiero.

2.- Individualismo y privatización.

9 HORKHEIMER, Max, *Teoría tradicional y Teoría Crítica*, Ed. Paidós, Barcelona, 2009

10 BAUMAN, Zygmunt *Modernidad y ambivalencia*, Anthropos., Barcelona, 2005,

11 WELLMER, Albrecht, *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno* (1985), Visor, Madrid, 1993, pp. 15-16.

12 BAUMAN, Zygmunt, *Modernidad y ambivalencia*, Anthropos, Barcelona, 2005, p. 39

13 El influjo del pensamiento de Nietzsche, en los varios niveles de la cultura occidental, se insertó en un ambiente espiritual acompañado de otros movimientos, enraizados en el proyecto de una nueva moralidad y religiosidad postcristianas. Movimientos contemporáneos y ligados muchas veces al nietzscheanismo han sido el wagnerismo, el espiritismo y el ocultismo, las sectas antroposóficas y teosóficas, algunas formas de socialismo o de anarquismo, y grupos análogos, que buscaban en este tipo de filosofías, y en las ciencias contemporáneas, la justificación de su visión del mundo y de sus prácticas heterodoxas neopaganas. En este contexto Nietzsche influyó de modo notable en la praxis de la psicología en sus mismos orígenes, aún antes y más fuertemente que en filosofía. Un ejemplo claro de ello es Ludwig Klages, uno de los fundadores de la caracterología y de la grafología. La psicología klagesiana se funda en su pensamiento filosófico nietzscheano que inspiró su militancia en círculos teosóficos y ocultistas pro-arios y antisemitas -algunos lo consideran como uno de los fundamentos teóricos del nacionalsocialismo-. La "psicología del futuro", si quiere ser fecunda, afirma Klages, debe inspirarse en las intuiciones nietzscheanas. Sobre todo, el psicólogo debe, como Nietzsche, superar su misma humanidad, poniéndose más allá del bien y del mal, descubriendo la malicia esencial del corazón humano. Para Klages, finalmente, el psicoanálisis es una versión vulgarizada de la psicología de Nietzsche. Klages es hoy un autor casi olvidado, tal vez por su vinculación con el nacionalsocialismo, y fue vencido por el psicoanálisis. Sin embargo, su influjo fue grande en sus contemporáneos, sobre todo en aquellos dedicados al estudio del carácter. Además de su discípulo Hans Prinzhorn, podemos nombrar entre los autores que se inspiran enormemente en el caracterólogo alemán a Philipp Lersch, tercer sucesor de Wundt en Leipzig, y después profesor en Munich.

14 KLAGES, L., *Los fundamentos de la caracterología*, Paidós, Buenos Aires, 1965, pp. 306-307.

El incremento del individualismo y el incremento de la protección de las formas de la vida privada –de la propiedad privada, del domicilio privado– se ve reforzado por el desarrollo de la tecnología digital, con sus posibilidades telemáticas. La proliferación de los computadores personales en los hogares medios del continente está alterando drásticamente los modos de convivencia o de enclaustramiento en nichos personales, estaciones de trabajo, o búnkeres del entretenimiento solitario. Una expansión muy parecida a la de los televisores hace 5 o 6 décadas.

La exploración de nuevos mundos, el vértigo de las nuevas carreteras de la información nos permiten traspasar fronteras y gozar de una hiperconectividad que propicia la comunicación con alejados individuos de todo el orbe, pero que paradójicamente limita nuestros lazos afectivos familiares y fragmenta nuestros espacios de relación cotidiana. La complejidad del ser humano se disgrega en un contacto instrumental que rehuye la franquicia del cara a cara.

La relación de alteridad, cara a cara, a la que también se refiere Levinas, es una relación ética originaria, fundante de la afectividad y que se expresa a través de la imagen, a través del rostro que me mira y me reclama, sin que pueda olvidarle, sin que pueda dejar de ser responsable de su miseria.¹⁵

Así para Levinas el rostro, y en particular la mirada, es el principio de la conciencia emotiva, ya que la identidad sólo puede constituirse a partir de la mirada del otro; frente a ella develamos nuestra frágil desnudez, nos volvemos vulnerables y comprensibles, somos traspasados.

Así el ser humano no puede entenderse ni ser entendido sino en una compleja red de relaciones, constituidas por miradas que se entrecruzan con otras, en un entorno amueblado por signos identitarios de diverso orden y registro, por la fisonomía del rostro, por el acento de un gesto facial.

Llega un momento en que “los individuos se retiran habitualmente del campo de intercambio de miradas –que los griegos siempre comprendieron también como campo de intercambio de palabras– a una situación donde ya no necesitan el complemento de la presencia de los otros, sino que, por decirlo así, son ellos mismos los que pueden complementarse a sí mismos”.

Internet se convierte así en un simulacro del encuentro persona a persona en una sociedad donde rozarse en un supermercado o acariciar por la calle al niño de otro puede dar motivos respectivamente para disculparse o para ser sospechoso de desorden sexual.

En lugar de “relaciones”, en la modernidad líquida, debe hablarse de conexiones. A diferencia de “relaciones” o “pareja” y categorías semejantes que enfatizan el compromiso

15 VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, "Individualismo, modernidad líquida y terrorismo hipermoderno; de Bauman a Sloterdijk", En ERRANCIA, La Palabra Inconclusa– Revista de Psicoanálisis, Teoría Crítica y Cultura, N° 3 © 2012, Universidad Nacional Autónoma de México UNAM.
http://www.iztacala.unam.mx/errancia/v3/errancia_3.html

mutuo y excluyen su opuesto, el descompromiso, la “red” representa una matriz que conecta y desconecta a la vez. No es sino el solipsismo de la navegación por la Web.

Bauman en su análisis de las relaciones humanas en la sociedad globalizada, profundiza en las paradojas del eros contemporáneo, siempre temeroso de establecer lazos fuertes. La angustia ambivalente del querer “vivir juntos y separados” es lo que constituye la actual condición humana, la del sexo sin compromiso de las parejas semiadosadas.

3.- Estados transitorios y volátiles de los vínculos humanos.

Junto al individualismo podemos reconocer también como nota característica de nuestras sociedades del consumo, la alienación del trabajo y la degradación de los sin empleo. Bauman se vale de conceptos tan provocadores como el de “desechos humanos” para referirse a los desempleados (parados), que hoy son considerados “gente superflua, excluida, fuera de juego”. Hace medio siglo los desempleados formaban parte de una reserva del trabajo activo que aguardaba en la retaguardia del mundo laboral una oportunidad. Ahora, en cambio, dado el desarrollo tecnológico “se habla de excedentes, lo que significa que la gente es superflua, innecesaria, porque cuantos menos trabajadores haya, mejor funciona la economía”. Para la economía sería mejor si los desempleados desaparecieran. De acuerdo a esta racionalidad utilitarista, en la actual producción social los ciudadanos pobres se corresponderían con los de residuos que las fábricas vierten en sus entornos creando tasas de contaminación. Los pobres son detritus, se abandonan como stocks improductivos en las aceras, quedan quietos en las esquinas de las barriadas periféricas. Se alcoholizan en los suburbios, forman parte del aire tóxico de los cordones industriales. Están ahí como parte del sistema competitivo. El número de ricos parece gestarse a partir del número de pobres. Materialmente son un efecto de la producción, moralmente son una consecuencia que el escrutinio del mercado aplica sobre la heterogeneidad de los seres humanos.¹⁶

143

NOVIEMBRE
2014

Es el Estado del desperdicio, el pacto con el diablo: la decadencia física, la muerte es una certidumbre que azota.¹⁷ Es mejor desvincularse rápido, los sentimientos pueden crear dependencia. Hay que cultivar el arte de truncar las relaciones, de desconectarse, de anticipar la decrepitud, saber cancelar los contratos a tiempo.

El alto grado de competitividad en vida social, en las confrontaciones deportivas, en las carreras universitarias de mayor prestigio, en el consumo, se corresponde con la agresividad del talante empresarial que domina nuestras sociedades.

4.- Decrepitud; estados transitorios y volátiles.

El amor, y también el cuerpo decaen. El cuerpo no es una enteiquia metafísica de nietzscheanos y fenomenólogos. No es la carne de los penitentes ni el objeto de la hipocondría dietética. Es el jazz, el rock, el sudor de las masas. Contra las artes del cuerpo, los custodios de la vida sana hacen del objeto la prueba del delito. La “mercancía”, el objeto malo de Mélanie Klein aplicado a la economía política, es la extensión del cuerpo excesivo.

16 VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, “Zygmunt Bauman: Modernidad Líquida y Fragilidad Humana”, En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas - Universidad Complutense de Madrid, Nº 19 – 2008 (I), pp. 309-316,

17 BAUMAN, Zygmunt, *Vidas desperdiciadas: La modernidad y sus parias*. Barcelona. Paidós Ibérica. 2005.

Los placeres objetables se interpretan como muestra de primitivismo y vulgaridad masificada.

¿Quién soy? Esta pregunta sólo puede responderse hoy de un modo delirante, pero no por el extravío de la gente, sino por la divagación infantil de los grandes intelectuales. Para Bauman la identidad en esta sociedad de consumo se recicla. Es ondulante, espumosa, resbaladiza, acuosa, tanto como su monótona metáfora preferida: la liquidez. ¿No sería mejor hablar de una metáfora de lo gaseoso? Porque lo líquido puede ser más o menos denso, más o menos pesado, pero desde luego no es evanescente. Sería preferible pensar que somos más bien densos – como la imagen de la Espuma que propone Sloterdijk para cerrar su trilogía *Esferas*, allí con la implosión de las esferas– se intenta dar cuenta del carácter multifocal de la vida moderna, de los movimientos de expansión de los sujetos que se trasladan y aglomeran hasta formar espumas donde se establecen complejas y frágiles interrelaciones, carentes de centro y en constante movilidad expansiva o decreciente¹⁸.

La imagen de la *espuma*¹⁹ es funcional para describir el actual estado de cosas, marcado por el pluralismo de las invenciones del mundo, por la multiplicidad de micro-relatos que interactúan de modo agitado, así como para formular una interpretación antropológico-filosófica del individualismo moderno. Con ello *Espumas* responde a la pregunta de cuál es la naturaleza del vínculo que reúne a los individuos, formando lo que la tradición sociológica llama “sociedad”, el espacio interrelacional del mundo contemporáneo.

Nuestras comunidades son artificiales, líquidas, frágiles; tan pronto como desaparezca el entusiasmo de sus miembros por mantener la comunidad ésta desaparece con ellos. No es posible evitar los flujos, no se pueden cerrar las fronteras a los inmigrantes, al comercio, a la información, al capital. Hace un año miles de personas en Inglaterra se encontraron repentinamente desempleadas, ya que el servicio de información telefónico había sido trasladado a la India, en donde hablan inglés y cobran una quinta parte del salario.

BIBLIOGRAFÍA:

BAUMAN, Zygmunt, *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, Paidós, Barcelona, 2007.

AUGÉ, Marc, (1993), *Los no-lugares: espacios del anonimato, antropología sobre modernidad*, Gedisa: Barcelona.(2001)

BAUMAN, Zygmunt, (2003), *Comunidad, Siglo XXI*: Argentina.

BAUMAN, Zygmunt, (2004), *Ética postmoderna, Siglo XXI*: Argentina.

BAUMAN, Zygmunt, (2005a), *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la postmodernidad y los intelectuales*, Universidad Nacional de Quilmes: Argentina.

¹⁸ VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, “Peter Sloterdijk; espumas, mundo poliesférico y ciencia ampliada de invernaderos”, En *KONVERGENCIAS*, Revista de Filosofía y Culturas en Diálogo, Nº 16 - 2007, Capital Federal, Argentina, pp. 217-228.

¹⁹ SLOTERDIJK, Peter, *Esferas III*, Espumas, Editorial Siruela, Barcelona, 2005

BAUMAN, Zygmunt, (2005b), *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica: Argentina.

BAUMAN, Zygmunt, (2005c), *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Fondo de Cultura Económica: Argentina.

BAUMAN, Zygmunt, *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, Paidós, Barcelona, 2007.

SLOTERDIJK, Peter, *Temblores de aire, en las fuentes del terror*, Ed. Pre-Textos, Valencia 2003

BAUMAN, Zygmunt, (2005d), *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Paidós: Buenos Aires.

SLOTERDIJK, Peter, *Esferas III , Espumas*, Editorial Siruela, Barcelona, 2005.

BECK, Ulrich, (1998), *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Paidós: Barcelona.

KOKOREFF, Michel, (2006), "Francia: la política de la revuelta". *Revista de Cultura* N.º 121, Argentina.

ARTÍCULOS

VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, "Zygmunt Bauman: Modernidad Líquida y Fragilidad Humana", En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas - Universidad Complutense de Madrid, N° 19 - 2008 (I), pp. 309-316, <http://www.ucm.es/info/nomadas/19/avrocca2.pdf>

VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, "Individualismo, modernidad líquida y terrorismo hipermoderno; de Bauman a Sloterdijk", En ERRANCIA, La Palabra Inconclusa- Revista de Psicoanálisis, Teoría Crítica y Cultura, N° 3 © 2012, Universidad Nacional Autónoma de México UNAM http://www.iztacala.unam.mx/errancia/v3/errancia_3.html

VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, "Individualismo, Modernidad Líquida y Desilusión Hipermoderna: De Bauman a Sloterdijk", En "Redazione Rosebud" -Crítica, Scrittura, Giornalismo- Anno III, DUBLIN, IRELAND, - marzo, 2013. <http://rinabrundu.com/2013/03/23/filosofia-individualismo-y-modernidad-liquida-y-desilusion-hipermoderna-de-bauman-a-sloterdijk/>

VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, "Zygmunt Bauman; Modernidad Líquida y Fragilidad Humana", En Revista Observaciones Filosóficas - N° 6 / 2008 - ISSN 0718-3712, PUCV. <http://www.observacionesfilosoficas.net/zygmuntbauman.html>

VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, "Individualismo, modernidad líquida y terrorismo hipermoderno; de Bauman a Sloterdijk", En KONVERGENCIAS, Revista de Filosofía y Culturas en Dialogo, N° 17, 2008 - ADEFYC Asociación de Estudios Filosóficos y Culturales, Ciudad de Buenos Aires, Argentina, pp, 122 - 130. <http://www.konvergencias.net/vasquezrocca168.pdf>



II.- Parte

RICHARD RORTY Y EL IRONISMO LIBERAL: DE LA TEORÍA CRÍTICA AL PRAGMATISMO NORTEAMERICANO.

1.- Horkheimer y el debate hermenéutico

Debemos a la Escuela de Frankfurt la tematización de la diferencia entre una racionalidad de los fines y una meramente instrumental. La racionalidad instrumental ha otorgado continuidad y fortaleza a los más diversos modelos de poder político, postergando las posibilidad de genuina emancipación. La necesidad de cuestionar estos procesos condujo necesariamente a una crítica profunda y exhaustiva de la razón, lo que constituye el rasgo principal de la llamada Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt.

El concepto de razón instrumental posee así un carácter de denuncia que descalifica el sentido dominante de la racionalización social en la cultura moderna. En una definición (ya clásica) Max Weber considera a ésta –la razón instrumental– como una “acción subjetivamente racional con arreglo a fines”²⁰ cuya función racionalizadora presenta la impronta opaca de lo puramente técnico y pragmático... “Sólo nos quedan puras relaciones técnicas –vivimos en un mundo desencantado– donde todo funciona y esto es precisamente lo inhóspito, *que todo funciona* y que el funcionamiento lleva siempre a más funcionamiento y que la técnica arranca al hombre de la tierra cada vez más y lo desarraiga”.²¹ Así, aunque el mecanicismo, como esencia cultural, se revele considerablemente eficaz en el ámbito tecnológico, adquiere sin embargo una dimensión siniestra cuando oficia como principio de la integración social, pues entonces se reduce a un mero ejercicio de expansión totalitaria del orden político. Como señala Jacobo Muñoz, se trata en este caso de una “pseudoracionalización cuyo costo anímico resulta incalculable y que se traduce en ese intento de adaptarse u homogeneizarse, al que el individuo se ve constantemente forzado.”²² La adaptación o acomodación amenaza convertirse, bajo el predominio social de la racionalidad instrumental, en el criterio único al que puede acogerse cualquier comportamiento subjetivo, en tanto que la idea de progreso como fin en sí fomenta el continuo espejismo de que la realidad establecida es al mismo tiempo el ideal al que podemos aspirar. Esta paradoja abismal, de estirpe kafkiana, fue señalada por Horkheimer²³

20 WEBER, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Ed. Península. Barcelona. 1979.

21 MUÑOZ, Jacobo, *Figuras del desasosiego moderno, Encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo*, A, Machado Libros, S. A., Madrid, 2002, p. 71.

22 MUÑOZ, Jacobo, *Lecturas de filosofía contemporánea*, Ariel, Barcelona, 1984, p. 127

23 Cf. HORKHEIMER, M. (1969), caps. I y II. 289

como el rasgo característico de la cultura contemporánea y el principal obstáculo al que se enfrenta hoy el pensamiento crítico de aspiraciones radicales.

Una síntesis de las disposiciones esenciales de la llamada Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt pone de relieve la relevancia y persistencia de la noción de dialéctica de la Ilustración, por la que se manifiesta, como carácter constitutivo de la cultura moderna, el enlace entre racionalización productiva y deformación instrumentalista de las relaciones sociales.

Ahora bien es Max Weber quien advierte el carácter dialógico de la relación existente entre infraestructura económica y supraestructura ideológica. Esto marca una diferencia no menor con el marxismo ortodoxo²⁴, que, en cambio, había optado por continuar la defensa de la separación rígida entre ciencia e ideología, en parte por una cuestión de consistencia teórica y en otra parte por una cuestión de consecuencia política.

Es precisamente la pretensión epistemológica la que nos permite entender por qué a Marx hay que considerarlo aún como un pensador de la modernidad: Marx considera que con el método²⁵ adecuado [el materialismo histórico] se puede penetrar profundamente en el núcleo mismo de lo real. Desde ese pretendido núcleo de lo real puede denunciarse científicamente que toda 'construcción' [aparato] explicativa(o) que no se derive de él, es una forma ilusoria, un engaño. Es desde la infraestructura económica desde donde se pretende hacer ciencia; cualquier otra cosa no es más que ideología, y por tanto, la ideología no puede ser sino un enmascaramiento de la realidad, una legitimación del orden establecido que se juega estrictamente en el plano de lo económico y lo productivo.

Ahora bien son los primeros escritos de Horkheimer²⁶ los que, dentro de la mejor tradición marxista, se hacen cargo de la crítica a la metodología de las "ciencias del espíritu", desarrollando un método crítico explicativo, en el sentido de Marx. Lo que da actualidad a Horkheimer es, precisamente, esta forma de entender el método. En un momento en que cobra auge el debate hermenéutico la posición de Horkheimer permite enfrentar desde una perspectiva crítica -y con ello refutar- varios tipos de hermenéuticas "antifundamentalistas" como las de Rorty, Vattimo y Gadamer. Autores que desde posiciones escépticas, adoptan el capitalismo como supuesto de sus posiciones filosóficas.

Dentro de esta corriente neoconservadora se puede incluir a autores como Daniel Bell, Jean Baudrillard, Hans Georg Gadamer, Richard Rorty y últimamente a ex marxistas como Gianni Vattimo. En general, autores que plantean una visión desencantada de la

24Ha sido Popper* quien ha señalado que el marxismo es ciencia en la misma medida como lo es el psicoanálisis –queriendo decir con ello, que ninguno realmente lo es. Aún cuando el enfoque de Wittgenstein acierte en completar este juicio, señalando que de él no debe desprenderse que (al menos en lo referido al psicoanálisis) de él no puedan desprenderse observaciones iluminadoras en el ámbito antropológico cultural. Precisamente lo que molestaba a Wittgenstein era que el psicoanálisis se presentará como ciencia escondiendo como más tarde dirá Sloterdijk sus secretos orígenes magológicos que lo emparentan con un linaje de estudios medico-magneopáticos y alotecnológicos que Sloterdijk denomina los “secretos bizarros de Freud”.

[*Karl Popper, en *La sociedad abierta y sus enemigos* analizó lo que llama ‘profecías marxistas’, según su opinión desmentidas por la historia. Popper escribió también un ensayo crítico con las ‘pretensiones’ del marxismo como ciencia de la historia, considerando que incurre en lo que llama ‘historicismo’.]

25 Marx desarrolla sus estudios económicos e históricos usando el método del “materialismo histórico”.

26 Horkheimer, H., "Teoría tradicional y teoría crítica", en *Teoría crítica*.

modernidad. Se trata de conceptos que se reducen a posiciones apocalípticas, pesimistas (quejas y añoranzas sobre aquello que habríamos perdido con la modernidad) o puramente conformistas (elogios al capitalismo y a la democracia liberal).

Lo que esencialmente nos plantean los filósofos como Rorty, Gadamer y Vattimo, es la idea de que es a partir de lo local cómo se determina la vida de las sociedades, es decir, todo lo que apela a un saber local y no ya a una verdad universal. Este planteamiento no tiene en sí nada de reprochable. Sin embargo, lo criticable es el intento de generalización ilegítima. En el caso de Rorty por ejemplo, la formulación del saber local implica una extensión al resto del mundo del modelo de la democracia liberal estadounidense. Aquí tenemos una clara posición relativista absoluta que hemos llamado un "caso típico de posmodernismo conservador". Aceptar la tesis de que toda verdad depende fundamentalmente de un contexto social particular, significa necesariamente postular una defensa incondicional del relativismo, abandonando el universalismo. Pero para nosotros, tan falso es este relativismo absoluto como el postular un universalismo abstracto.

Richard Rorty postuló que no podemos escapar de la contingencia, del contexto casual de circunstancias y prejuicios, que no existe un hechos exentos de interpretación; sólo podemos movernos en medio de juegos lingüísticos locales. El objetivo de la filosofía y de nuestros esfuerzos intelectuales se debe abocar a aceptar y reconocer serenamente la contingencia y a convertirnos en ironistas liberales, ciudadanos pragmáticos, tolerantes y mejor dispuestos al "atractivo de la racionalidad instrumental"²⁷, programa, al cual no se le puede negar un dejo de elegante cinismo, aunque su valor radica precisamente en su carácter modesto y local (egoísta) frente a las demandas del deber, de la antigua ética maximalista, donde el formalismo del imperativo categórico y el rigorismo kantiano no es, sino la versión secular del cristianismo. Así, con Rorty, y coincidentemente con Lipovetsky –en su *Crepúsculo del deber*, la ética se torna indolora en los *nuevos tiempos democráticos*, deviniendo sólo en algunos imperativos blandos, relativas a lo cosmético y privado– se emplaza una ética de mínimos o para decirlo en terminos rortianos "una esperanza egoísta común".²⁸

En la posibilidad que el individuo incluya en sus deseos particulares, la esperanza de disminuir el sufrimiento y la humillación política, el "sujeto rortiano" 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 commensurabilidad 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 incommensurabilidad.

Lo que intenta Rorty es, dicho con claridad, reformular las esperanzas liberales, pero emancipadas de racionalismos y universalismos; de esa forma considera que los seres

27 RORTY, Richard *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays (Solidaridad u objetividad? Tres ensayos filosóficos)*. Reclam, Stuttgart, 1988, p. 5 sq., 70, 108; Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge U. P. 1989, passim.

28 VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, "Pragmatismo y política en Rorty; la construcción del espacio público". En *Astrolabio Revista internacional de filosofía* – N° 2 – 2006 - Universidad de Barcelona URL: <http://www.ub.es/astrolabio/Articulos2/Victor.vasquez.rocca.pdf>

humanos no pueden encontrar significado a sus vidas y organizaciones, más allá de otras inspiraciones igualmente contingentes.

De manera que, concebir una comunidad liberal implica ser consecuentes con la propuesta de Wittgenstein por la cual todo léxico es creación humana, herramienta para crear cultura, sociedad, poesía, ciencia y retórica.

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?

Si Rorty puede ser clasificado como sustancialista, será en el sentido de que ofrece un contenido concreto de la moralidad, el de la democracia occidental contemporánea, la cual, como se ha visto, si bien resulta aplicable en el plano privado, no puede trasladarse a los fines sociales o políticos del liberalismo.

El peligro de los totalitarismos y toda actitud intransigente radica en la posibilidad que amenaza a una idea de volverse ideología; tal acechanza puede ser descrita como la tendencia –o tentación –de querer transformar nuestro léxico último o premisas fundamentales (sistema de ideas y creencias) en un léxico trascendental, una verdad objetiva que queremos imponer a otros, siendo pues –de este modo– la pretensión de objetividad sólo un argumento para obligar, esto es un intrincado mecanismo ideológico. El pragmatismo, en este punto, puede sintetizarse como un rechazo de la noción de verdad objetiva. La verdad, para el pragmatismo, es circunstancial, aunque no completamente relativa sino resultado de un acuerdo o convención. Esta filosofía critica también la idea de una racionalidad ahistórica, capaz de definir de antemano el carácter de lo que es moral y de lo que no lo es, y finalmente rechaza la pretendida "objetividad" de los hechos y de las explicaciones que de ellos nos forjamos. Lo que esta todavía en cuestión –con se ha advertido– es en qué medida las aspiraciones del pragmatismo puedan corresponderse con las efectivas prácticas políticas y tecnocientíficas que identifican hoy a lo norteamericano. De hecho, Rorty mismo da cuenta de esa incertidumbre.

El antiesencialismo y el antifundamentalismo de Rorty, que ataca la Filosofía entendida como búsqueda privilegiada de fundamentos, está en la base de su renuncia al puesto de profesor de filosofía y su paso a profesor de humanidades, ya que sitúa la filosofía junto con la crítica literaria, la poesía, el arte y otras formas de la actividad humanística, y abandona toda pretensión de un acceso privilegiado a "la verdad".²⁹ Esto no constituiría problema alguno si no mediara el concepto de verdad. Toda ideología –y todo sistema– se propone como verdadero. Es decir, como explicación verdadera. ¿De qué? ¿Del mundo? No

29 La idea de que la filosofía puede confirmar o desacreditar las pretensiones de conocimiento de la ciencia, la ética, el arte o la religión es una construcción histórica que debe ser rechazada de plano. Si la filosofía se transformó en una especie de tribunal de la cultura es porque se adjudicó una "comprensión especial de la naturaleza del conocimiento y de la mente" que hoy resulta ilegítima. Los filósofos —dice Rorty— no tienen un conocimiento peculiar, superior, que pueda conducirlos sin obstáculos hacia afirmaciones más ciertas o seguras.

(tengamos en cuenta que “el mundo” siempre se dice dentro de un sistema): como explicación de un mundo interpretado: el universo que se ha urdido a partir de una serie de conceptos cuya validez y referencialidad no se cuestionan.

2.- Rorty: Léxico último e ironismo liberal.

En *Contingencia, ironía y solidaridad*³⁰ Rorty sostiene que los sujetos *llevan consigo* una serie de palabras que les permiten justificar sus acciones, creencias y vida, son las palabras con las que narramos prospectiva o retrospectivamente nuestras vidas, este conjunto de palabras las define como “léxico último”.

Rorty entiende por “léxico último” aquel “conjunto de palabras que (los seres humanos) emplean para justificar sus acciones, sus creencias y sus vidas” y aclara que “es 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 –sino–circulares”.

Un léxico último se compone de términos como “Cristo”, “Inglaterra”, “La Revolución”, “El Libre Mercado”, etc. El ironista trata también a ciertos autores no como canales anónimos que conducen a ciertas creencias, sino como emblemas o abreviaturas de determinados léxicos últimos y de sus filiaciones afectivas. Es el caso de “Nietzsche”, “Friedman”, “Tomás de Aquino”, “Sade”, “Teresa de Calcuta” y de otros nombres que soportan todo un imaginario de resonancias ideológicas. El Hegel más tardío se convirtió en el nombre de un léxico así, y Kierkegaard y Marx se han convertido en nombres de otros tantos.

Para evitar todo dogmatismo (integrista) e intransigencia (política) se hace necesario percibir la contingencia de nuestro lenguaje de deliberación moral, así como para evitar el etnocentrismo se requiere reconocer el carácter puramente local de los usos y creencias de nuestra comunidad; esto es, convenir en que no existe ningún metaléxico “trascendental”.³¹ Ello hace del “ironista” liberal –figura paradigmática de la tolerancia y respeto mutuo– una persona incapaz de tomarse demasiado en serio a sí misma “porque sabe que siempre los términos con que se describe a sí misma están sujetos a cambio, porque sabe siempre de la contingencia y fragilidad de sus léxicos últimos y, por tanto de su yo”³². El ciudadano democrático de Rorty es el ironista, los ciudadanos de su sociedad liberal son las personas que perciben la contingencia de su lenguaje de deliberación moral, conciencia y comunidad.³³

La figura paradigmática es el ironista liberal quien piensa que los actos de crueldad son lo peor que se puede hacer y quien combina el compromiso con una comprensión de la contingencia de su propio compromiso y he aquí la ironía.

30 RORTY, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Ed. Paidós, Barcelona, 1996, Cáp. Ironía privada y esperanza liberal.

31 MAILLARD, Chantal, *La Razón Estética*, Ed. Alertes, Barcelona, 1998, p. 28.

32 RORTY, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Ed. Paidós, Barcelona, 1996, p. 92.

33 VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, Rorty: pragmatismo, ironismo liberal y solidaridad, En A Parte Rei – Revista de la Sociedad de Estudios Filosóficos de Madrid– N° 39 – 2005. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/vasquez39.pdf>

La ironía anida y deja su huella en el vocabulario de una lengua. Hay palabras cuya función es, como en política, restringir la aserción que se está haciendo o incluso significar lo contrario de lo que dicen. Un claro ejemplo de esta cuestión es el decir que “no hay cosa más incierta que la edad de las señoras que se dicen de cierta edad”. O en la mordaz observación de que decimos “seguramente” cuando estamos todo menos seguros de algo. En este sentido no hay expresión más genuinamente socrática que la palabra “quizá”. Precisamente estableciendo una comparación entre las interpretaciones de la ironía históricamente más destacadas, cabe decir que “mientras la sabiduría socrática desconfía tanto del conocimiento de sí mismo como del conocimiento del mundo y llega al saber de su propia ignorancia, la ironía romántica aniquila el mundo para tomarse más en serio a sí misma”.³⁴

Ironizar acerca de la propia vida no es algo simple, sobre todo cuando “la propia vida” se entiende afectivamente. Por ello se requiere una falta total de complacencia, una modestia particularmente exigente, y la decisión incommovible de llegar, si es preciso, hasta el sacrilegio³⁵ para poner en ejercicio la ironía³⁶, entendida ésta como un radical desprendimiento de sí mismo.

El hombre *irónico* se identifica con esa misma capacidad de reírse de sí mismo, una capacidad que pondrá a prueba no solamente con su propio léxico, sino también con sus sentimientos –los cuales no son, en definitiva, tan independientes de nuestro léxico como solemos creer –y con sus actos. La ironía, llevada al extremo de recaer sobre sí misma, coincidiría con el estado de nadificación que caracteriza ciertos caminos místicos en su fase final.

Para Rorty la ironía tiene indudablemente un carácter epistemológico desde el momento en que con ello nombra la relación que mantiene cierto tipo de persona con los valores fundamentales de su cultura o, en la terminología de Rorty, con su “léxico último”. Dado que todo código de comportamiento se establece de acuerdo con esos valores, no puede negarse que la ironía tiene también un carácter ético. Ahora bien, el “ironista” epistemológico es definido por Rorty como aquel que –como hemos señalado – tiene serias dudas acerca de su propio léxico, y la certeza de que esas dudas no podrán disiparse con argumentos que pertenezcan al mismo léxico, ni tampoco, por supuesto, con argumentos pertenecientes a léxicos ajenos. Los distintos caminos metafóricos se le ofrecen al “ironista” como caminos equivalentes entre los cuales no cabe mejor elección posible, dado que no existe ningún metaléxico referencial³⁷. Ello hace del “ironista” una persona incapaz de tomarse en serio a sí misma “porque sabe que siempre los términos con que se describe a sí misma están sujetos a cambio, porque sabe siempre de la contingencia y fragilidad de sus léxicos últimos y, por tanto de su yo”³⁸.

Rorty, como queda claro, emplea el término *ironista* para designar a quienes reconocen la contingencia y fragilidad de sus creencias y deseos más fundamentales. Los

34 JANKELEVITCH, W. La ironía, Ed Taurus, Madrid, 1982,

35 Ibid. p. 24

36 Ibid. p. 24

37 MAILLARD, Chantal, La Razón Estética, Ed. Alertes, Barcelona, 1998, p. 28.

38 RORTY, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Ed. Paidós, Barcelona, 1996, p. 92.

ironistas liberales son personas que entre esos deseos imposibles de fundamentar incluyen sus propias esperanzas.

Así pues, en el concepto de Rorty la sensibilidad postmoderna queda caracterizada por el ironismo, es decir por la actitud caballeresca y distante que el intelectual mantiene hacia las propias creencias, mientras que la masa, para quien tal ironía pudiera resultar un arma demasiado subversiva, seguirá saludando a la bandera y tomándose la vida en serio³⁹.

Para los ironistas, señala Rorty⁴⁰, nada puede servir como crítica de un léxico último salvo otro léxico semejante; no hay respuesta a una redescrición salvo una re-re-descripción. Nada puede servir como crítica de una persona salvo otra persona, o como crítica de una cultura, salvo otra cultura alternativa, pues, como se ha señalado, personas y culturas son léxicos encarnados. Por eso nuestras dudas acerca de nuestros caracteres o de nuestra cultura sólo pueden ser resueltas o mitigadas mediante la ampliación de nuestras relaciones y nuestras perspectivas, del alcance de nuestra mirada. La mejor manera de hacerlo es la de leer libros o ver obras cinematográficas, por lo cual los ironistas pasan la mayor parte de su tiempo prestando más atención a las obras literarias y cinematográficas que a las personas reales. Los ironistas temen quedar atascados en el léxico en que fueron educados si sólo conocen gente del vecindario, de manera que intentan trabar conocimiento con personas desconocidas (Alcibíades, Gregor Samsa, Winston Smith), familias desconocidas (los Karamazov, Rocco y sus hermanos) y comunidades desconocidas (los caballeros teutónicos, la policía del pensamiento del Londres de 1984, los obreros de *Metrópolis*.⁴¹

La solidaridad humana vendrá, así, 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 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 contingente.⁴² “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”.⁴³

Aquí se debe notar –nuevamente– que este planteamiento de Rorty se resigna a la discontinuidad entre lo privado y lo público. Los seres humanos, según Rorty, debemos

39 EAGLETON, Ferry, *Ideología; una introducción*, Ed. Paidós, Barcelona, 1997, p. 31.

40 RORTY, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Ed. Paidós, Barcelona, 1996, pp. 98.

41 VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, "Rorty: pragmatismo, ironismo liberal y solidaridad", En A Parte Rei N° 39, 2005, Madrid. URL: <http://serbal.pntic.mec.es/%7Ecmunoz11/vasquez39.pdf>

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

43 VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, "Rorty: Pragmatismo, ironismo liberal y solidaridad", En Revista POLIS, Volumen 4, N° 11, (2005) publicación de la Universidad Bolivariana UB y Ed. LOM, Santiago. Polis N° 11 (2005) Monográfico: "Gestión del cuerpo y control social", Editor: Centro de Investigación Sociedad y Políticas Públicas (CISPO). URL : <http://polis.revues.org/588> ; DOI : 10.4000/polis.5881

decidir dos cosas distintas. Por una parte, cómo vivir nuestra vida. Por otra, cómo organizar la convivencia.

Para Rorty será, por otra parte, con literatura o la ficción narrativa, con lo que se llena el vacío de las reflexiones descontextualizadas sobre el carácter moral de las acciones humanas, al modo de formulaciones éticas abstractas como el imperativo categórico de la ética formalista de Kant. Ya no se busca – ni alcanza (para “mover” a la empatía) de formulaciones abstractas y vacías, sino de referencia a experiencias humanas concretas, – como el dolor o la traición– las que al ser compartidas, genere la necesaria empatía desde la cual se gesten la solidaridad y la compasión.

Es importante insistir en que Rorty cree que esta *persuasión* a ser solidarios y compasivos no ha de tener lugar a través de la argumentación filosófica –no hay fundamentación última alguna en la preocupación por la justicia– sino a través de las redescripciones de la metafísica como ironía, y de ésta –la ironía– como compatible con el liberalismo. Contingencia, ironía y solidaridad no pertenece, por lo tanto, al género de la filosofía sino más bien al de la crítica literaria que, para Rorty, es la única forma de discurso que puede tener relevancia moral en nuestra cultura posfilosófica⁴⁴: la sociedad liberal necesita literatura y no filosofía.

Rorty, como detractor de los discursos fundacionalistas, afirma la inutilidad de la pregunta “¿por qué ser solidario y no cruel?” Sólo los teólogos y los metafísicos piensan que hay respuestas teóricas suficientes y satisfactorias a preguntas como esta. Por el contrario de lo que se trata es de afirmar que “tenemos la obligación de sentirnos solidarios con todos los seres humanos” y reconocer nuestra “común humanidad”. Explicar en qué consiste ser solidario no es tratar de descubrir una esencia de lo humano, sino en insistir en la importancia de ver las diferencias (raza, sexo, religión, edad) sin renunciar al nosotros que nos contiene a todos.

Rorty parte de la doctrina de Williams Sellars 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 italiano como nosotros”.

3.- El giro narrativo de la Ética y la Educación Sentimental.

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. De ahí entonces que Rorty conciba al individuo, más bien, como una contingencia histórica. La idea tradicional de “solidaridad humana” según la cual dentro de cada uno de nosotros hay algo –nuestra humanidad esencial– que resuena ante la presencia de eso mismo en otros seres humanos se difumina.

No existe un componente esencial en razón del cual un ser humano se reconozca como tal, ni existe tampoco un tal yo nuclear. No existe esencia, o fundamento o naturaleza humana. El ser humano es algo relativo a la circunstancia histórica, algo que depende de un

44 CRITCHLEY, Simon, “Derrida: ¿Ironista privado o liberal público?”, en *Deconstrucción y Pragmatismo*, Compilación de Chantal Mouffe, Ed., Paidós, Buenos Aires, 1998, pp. 52 y 53.

acuerdo transitorio acerca de qué actitudes son normales y qué prácticas son justas o injustas⁴⁵. Es de esta forma como Rorty afirma la contingencia del ser humano.

Así la solidaridad humana no podrá consistir ni fundarse en el reconocimiento de un yo nuclear –de la esencia humana– en todos presente. Más bien se la ha de concebir como la capacidad de percibir cada vez con mayor claridad que las diferencias tradicionales –étnicas, políticas, religiosas, sexuales– carecen de importancia cuando se las compara con las similitudes referentes al dolor y la humillación.

De allí que Rorty sostenga 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. Piénsese, por ejemplo, en 1984 la novela de Orwell, de la que Rorty realiza un prolijo análisis.⁴⁶

“La literatura –señala Rorty– contribuye a la ampliación de la capacidad de imaginación moral, porque nos hace más sensibles en la medida en que profundiza nuestra comprensión de las diferencias entre las personas y la diversidad de sus necesidades [...] La esperanza va más bien en la dirección de que, en el futuro, los seres humanos disfruten de más dinero, más tiempo libre, más igualdad social, y que puedan desarrollar una mayor capacidad de imaginación, más empatía... la esperanza en que los seres humanos se vuelvan más decentes en la medida en que mejoran sus condiciones de vida.”⁴⁷

Así pues, la tarea de la ampliación de nuestras lealtades supone una transformación sentimental –basada en el desarrollo de emociones como el amor, la confianza, la empatía y la solidaridad–, sólo por esta vía se posibilitará un verdadero encuentro de las diferencias culturales.

En definitiva, más educación sentimental y menos abstracción moral y teorías de la naturaleza humana. De ahí que Rorty⁴⁸, por ejemplo, critique el enorme grado de abstracción que el cristianismo ha 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.

Por ello, más educación sentimental y moral a través del desarrollo de la sensibilidad artística. Debemos prescribir novelas o filmes que promuevan la ampliación del campo de experiencias del lector, más aun cuando el lector es un político, un economista, un trabajador social, un médico, un empresario, un dictador, o, más aún, cuando se trate de un niño que

45 En este sentido debemos traducir la idea de “objetividad” como intersubjetividad o solidaridad y conocimiento como solidaridad. Debemos traducir el deseo de objetividad como el deseo de alcanzar el mayor acuerdo intersubjetivo posible. “Objetividad” ha de entenderse, en definitiva, como “acuerdo” entre los miembros de nuestra comunidad epistémica y otras comunidades, sólo así podrá lograrse un diálogo y comunicación entre todos los participantes.

46 RORTY, Richard, *Contingencia, ironía y Solidaridad*, Editorial Paidós, Barcelona, 1996.

47 RORTY, R., *Filosofía y futuro*, Barcelona, Gedisa, 2002, pg.158-159

48 RORTY, Richard, *Contingencia, ironía y Solidaridad*, Editorial Paidós, Barcelona, 1996

tenga, como tal, la posibilidad de convertirse en cualquiera de estos tipos humanos reconocibles.

Este proceso de llegar a concebir a los demás seres humanos como “uno de nosotros”, y no como “ellos”, depende de la descripción detallada de cómo son las personas que desconocemos y de una descripción de cómo somos nosotros. Ello, como se ha aclarado, no es tarea de una teoría, sino de géneros como la etnografía, el informe periodístico, los libros históricos, el cine, el drama documental y, especialmente, la novela. Ficciones como las de Richard Wright o Malcolm Lowry nos proporcionan detalles acerca de formas de sufrimiento padecidas por personas en las que antes no habíamos reparado. Ficciones como las de James o Nabokov⁴⁹ nos dan detalles acerca de las formas de crueldad de las que somos capaces y, con ello, nos permiten redescubrirnos a nosotros mismos. Esa es la razón por la cual la novela y el cine poco a poco, pero ininterrumpidamente, han ido reemplazando al sermón y al tratado de ética como principales vehículos del cambio y del progreso moral. Este reconocimiento rortyano es parte de un giro global en contra de la teoría y hacia la narrativa.

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

La realidad es inseparable de la ficción porque es inseparable del lenguaje o de los lenguajes, de la palabra o de las palabras y de los silencios, porque es inseparable de las interpretaciones, porque vivimos en un “mundo interpretado” en el que nunca nos sentimos seguros.

Sin una imaginación literaria no es posible conmovirse ante el mal. La educación sentimental y literaria busca, pues, formar individuos que sean capaces de indignarse ante el horror. La razón educativa desde el punto de vista literario es una razón perturbadora, es una razón sensible a la humillación del otro.

49 RORTY, Richard, *Contingencia, ironía y Solidaridad*, Cáp. 7 La crueldad en Nabokov, pp. 159 a 186.

BIBLIOGRAFÍA

RORTY, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Ed. 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"*. Editorial Paidós, Barcelona, 1997.

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

RORTY, Richard, *Filosofía y futuro*, Barcelona, Gedisa, 2002.

