

Rorty y la solidaridad

Por JAVIER TRUCHERO CUEVAS
Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN

Richard Rorty, recientemente fallecido, elaboró una controvertida e influyente teoría de la verdad, lo que le llevó a proponer una actitud que denominó irónica. Desde esa ironía trató de reformular el liberalismo clásico para adaptarlo a las necesidades, contingentes, históricas, de nuestro tiempo. La idea de solidaridad es el eje central de la utopía liberal que Rorty propone. En el presente artículo se expone y analiza la concepción de la solidaridad de este pensador norteamericano. En primer lugar y a modo de contextualización, se repasan de manera breve los aspectos más significativos de la idea de solidaridad desarrollados por autores previos y que influyen en la formulación de Rorty. En un segundo bloque el artículo resume los aspectos fundamentales del pensamiento filosófico del autor, como paso previo para exponer su concepción de la solidaridad. Por último se analizan las críticas más importantes a la idea de solidaridad de Rorty y algunas de sus respuestas.

Palabras clave: *solidaridad, Rorty, verdad, pragmatismo, liberalismo*

ABSTRACT

Richard Rorty, who died recently, formulated a controversial and influential theory of truth that lead him to propose an attitude he described as ironic. From irony he attempted to reformulate classical liberalism to meet contingent, historical, needs of our time. The idea of solidarity is the central axis of the liberal utopia Rorty proposes. In this article I spell out and analyze

such conception of solidarity. First of all, as a general context, I examine briefly the most significant aspects of the idea of solidarity thought up by previous authors, which influenced Rorty. In a second stage the article sums up the fundamental elements of the philosophical thought of the author, as a previous step to the explanation of his conception of solidarity. Finally I analyze some of the main critics, and some of the answers, regarding Rorty's idea of solidarity.

Key words: *solidarity, Rorty, truth, pragmatism, liberalism.*

SUMARIO: 1. INTRODUCCIÓN.-2. LA IDEA DE SOLIDARIDAD EN CONTEXTO.-3. VERDAD PRAGMÁTICA E IRONÍA.-4. UNA UTOPIA LIBERAL.-5. SOLIDARIDAD.-6. CONCLUSIONES.

1. INTRODUCCIÓN¹

La solidaridad se ha convertido en una idea clave de nuestro acervo moral y hoy en día aglutina un amplísimo consenso social como actitud ante los más importantes retos de nuestro tiempo. Prueba de su aceptación es que «solidaridad» es un término de «alta frecuencia», como lo describe Gustavo Bueno en su *Trituración del concepto de solidaridad* (Bueno, 2004). Un término que goza de una presencia muy significativa en los medios de comunicación y el debate político en la mayoría de las sociedades actuales, especialmente en Europa. En un mundo cada vez más globalizado y más desigual, el discurso de la solidaridad está omnipresente.

Sin embargo, el éxito ha propiciado el abuso. La solidaridad se aplica a asuntos tan dispares como la inmigración, la globalización, la multiculturalidad, el Estado de bienestar o la pobreza. Sirve tanto de elemento retórico como de arma arrojada en el debate público y permite justificar posiciones muy distintas sobre un mismo tema. El resultado es que la idea de solidaridad, a medida que trata de explicar experiencias sociales distintas y complejas, se va haciendo más oscura. Como previene Steinar Stjernø en su formidable estudio de la historia de la idea, la solidaridad se utiliza demasiadas veces como un «concepto nebuloso para nada definido» (Stjernø, 2005:2)².

¹ Agradezco en especial al Prof. Liborio Hierro su ayuda, comentarios y sugerencias para la elaboración de este artículo.

² Original en inglés: «Nebulous concept that is not defined at all». Cuando no se indique otra cosa, la traducción al español de originales en otras lenguas es mía.

En este contexto la propuesta de Richard Rorty adquiere especial interés. Pocos autores contemporáneos se han adentrado tanto en la idea de solidaridad y le han conferido tanta importancia en su propuesta teórica. Lejos de la panacea moral, como han pretendido de la solidaridad otros autores³, Rorty plantea una controvertida solidaridad de mínimos. Aún sin estar de acuerdo, la acotada propuesta del autor norteamericano tiene la virtud, creo, de clarificar el debate conceptual y puede servir como punto de partida para una elaboración significativa y modulada de la idea de solidaridad.

Richard Rorty nació en Nueva York en 1931 y el año pasado, junio de 2007, lamentamos su fallecimiento víctima de un cáncer. La misma enfermedad que acabó con la vida de Derrida, como él mismo anunció⁴. Precisamente Manuel Cruz afirmaba con motivo de su fallecimiento: «Richard Rorty, junto con Jacques Derrida, Jürgen Habermas y Gianni Vattimo han constituido –más allá, como es obvio, de las enormes diferencias entre sus propuestas– los cuatro puntales básicos del pensamiento filosófico en el último cuarto del siglo xx»⁵. Son muchos los que no dudan en afirmar que Richard Rorty ha sido el filósofo norteamericano más importante de los últimos tiempos⁶.

Aunque, no sin cierta ironía, uno de los objetivos de Rorty fue precisamente combatir cierta concepción de la filosofía, hasta el punto de que uno de sus seguidores como Vásquez Rocca afirma que: «Su contribución fundamental consiste en haber argumentado con claridad contra la idea de que la filosofía pueda imponerse como perspectiva privilegiada del saber» (Vásquez, 2005:33). Como alternativa, nuestro autor propone la literatura o la «crítica literaria» para enriquecer la moral. No en vano en 1983 abandonó la enseñanza de la filosofía para dar clases de literatura comparada. Este planteamiento general, enmarcado en la teoría «conversacional» de la verdad que Rorty sostiene, ha cristalizado en una influyente concepción de la solidaridad, pero también ha dado lugar a multitud de críticas⁷.

³ León Duguit (1859-1928), por ejemplo, consideró la solidaridad como un hecho social, un principio de legitimidad del poder y una regla de conducta moral (véase al respecto el estudio de Martín ROGOFF (2001). Actualmente, Jesús González Amuchástegui ha pensado la solidaridad como un principio de legitimidad de las instituciones públicas y como un deber moral de asumir como propio el interés de un tercero (GONZÁLEZ AMUCHÁSTEGUI, 1991:123-135).

⁴ Lo cuenta Jürgen Habermas en el obituario de Rorty que escribió para el diario alemán *Süddeutsche Zeitung* y que se publicó el 11 de junio del 2007.

⁵ MANUEL CRUZ, «Richard Rorty, el filósofo de la ironía», *El País*, 11 de junio de 2007.

⁶ Por ejemplo E. MENDIETA en *Cuidar la libertad*, Trotta, Madrid, 2005 o A. VÁSQUEZ ROCCA en «R. Rorty: Pragmatismo, Ironismo liberal y solidaridad», publicado en la *Revista telemática de filosofía del derecho*, núm. 8, 2005.

⁷ Un excelente resumen de las críticas a Richard Rorty puede verse en el artículo sobre este autor escrito por Bjørn Ramberg, para la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2004, disponible en <http://plato.stanford.edu/>.

Contingencia, Ironía y Solidaridad, publicado en 1989, contiene la exposición más clara de la «utopía liberal» de Rorty y de su noción de solidaridad⁸. En esta obra me centraré en esta presentación. Como veremos, a pesar de la vaguedad del término «solidaridad» y su amplitud de usos, la aproximación «pragmática» de Rorty tiene elementos originales y propone conclusiones provocadoras.

2. LA IDEA DE SOLIDARIDAD EN CONTEXTO

Al igual que para otros autores previos que se ocuparon de la idea de solidaridad, una de las preocupaciones de Rorty es la compatibilidad del individualismo, de la libertad privada, con la vida en sociedad. En este sentido, aunque la solidaridad en Rorty es en muchos aspectos novedosa, recoge elementos ya presentes en teorías fraguadas en la Europa del siglo XIX.

El concepto de solidaridad se venía usando en el derecho desde tiempo de los romanos⁹, pero no será hasta después de la Revolución Francesa cuando aparezca en la filosofía y la teoría política. El Código Civil napoleónico de 1804 codificó las obligaciones solidarias y permitió popularizar el concepto entre los intelectuales del momento¹⁰, ávidos de nuevas ideas para hacer frente a los rápidos cambios sociales y la inestabilidad política. En efecto, la secularización de Europa y los cambios en las relaciones laborales a causa de la transformación económica requerían una nueva justificación de la unión social y del poder soberano (Frankenberg, 1996:1370). Por ello, autores utópicos o pre-socialistas primero y positivistas después centraron sus preocupaciones y sus obras en la cuestión de la desintegración social y la relación entre el individuo y la comunidad.

⁸ Todas las citas se refieren a la edición en español: *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991. (Original: *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.)

⁹ Javier de Lucas señala como antecedente del concepto de solidaridad la fórmula «*in solidum esse*», que aparece repetidas veces en el *Digesto* para referirse a la indivisibilidad de uso (DE LUCAS, 1993:15). Igualmente, Imanol Zubero sostiene que la etimología de solidaridad «hunde sus raíces en la tradición jurídica del derecho romano» (ZUBERO, 2003:464). En efecto, las primeras referencias a la solidaridad se dan en el ámbito jurídico y se remontan a la época clásica del derecho romano como tipo de acción para casos con pluralidad de sujetos. Por ejemplo la *actio singuli in solidum* podía ser usada por cada acreedor contra cada deudor por el total de la prestación única (GONZÁLEZ, 1979:58). El *Digesto* de Justiniano recogerá esta acción con varias formulaciones, por ejemplo en D. 45, 2, 2 como *actio ex stipulatione* o en D. 21, 2, 52, 4 como fórmula de evicción.

¹⁰ PIERRE LERROUX, quien se atribuye en *La Grève de Samarez* (1865) la paternidad del concepto filosófico de solidaridad, reconoce la fuente jurídica: «yo he sido el primero en tomar de los legistas el término de solidaridad para introducirlo en la filosofía» [LERROUX (1865), citado en BUENO, 2004 y STJERNØ 2005:28].

Aunque el liberalismo dominaba el pensamiento político y filosófico de la época, muchos pensadores eran conscientes de las limitaciones de la idea de contrato como único vínculo social¹¹. Y en ese contexto, la solidaridad ofrecía un contrapeso o, en algunos casos, una explicación alternativa al excesivo énfasis en el individuo del liberalismo ilustrado¹².

Con estos antecedentes no extraña que la dimensión política de la idea de solidaridad parta habitualmente de la crítica al liberalismo individualista y trate de completar o matizar su preconcepción auto-interesada de la persona y su explicación meramente contractual de la unión social. Así, se puede sostener con Victoria Camps que la solidaridad es un contrapunto al «prejuicio egoísta» (Camps, 1990:38). Esta nota característica también está presente en la propuesta de Rorty. El papel de la solidaridad en su teoría, como veremos, funciona como contrapunto al paradigma del individuo liberal y ofrece una guía para la vida en común.

Además de su particular relación con el liberalismo, durante este periodo inicial también se definen otros aspectos de la solidaridad. Entre estos primeros «científicos sociales» sin duda el más importante e influyente fue Emile Durkheim (1858-1917). No sólo será el autor francés uno de los primeros en incorporar el concepto de solidaridad a las ciencias sociales sino que identificará ya desde ese primer momento sus principales atributos. De hecho, la mayoría de las concepciones posteriores, incluida la de Rorty, parten de su formulación.

En *La división del trabajo social* (1893), uno de sus trabajos más importantes, pretende responder con la solidaridad a la que para él es la cuestión fundamental: ¿qué mantiene a la sociedad unida? En otras palabras, ¿cómo lograr la paz social y la cohesión en las nuevas sociedades liberales y plurales? Así, ya desde sus albores, la solidaridad se incardina en las ciencias sociales como hecho social que explica la estructura de la sociedad (Zúñiga, 2001:XXII).

Pero la solidaridad para Durkheim no sólo tiene valor descriptivo, sino que también es un fenómeno enteramente moral (Durkheim [1893], 2001:784). Funciona como principio de cohesión que transforma a un grupo de individuos en sociedad: «Puede decirse que es moral todo lo que constituye fuente de solidaridad, todo lo que fuerza al hombre a contar con otro, a regular sus movimientos con arreglo a

¹¹ Las teorías morales de importantes teóricos liberales así lo reflejan. Como ejemplo ALICIA VILLAR cita la «simpatía» de la que habla Spinoza o la idea de benevolencia en Kant (VILLAR, 2004:124).

¹² Varios autores de los denominados socialistas utópicos adoptaron la solidaridad como idea central de sus «utopías». Además del citado PIERRE LEROUX, en *La Grève de Samarez* (1865) o en *De l'Humanité* (1840), también CHARLES FOURIER (1772-1837) sobre todo en su *Teoría de la unidad universal* (1822). Entre los positivistas es obligado referirse a Emile Durkheim (1858-1917) el más importante teórico de la solidaridad, comentado posteriormente, y a Auguste Comte (1798-1857), antecesor de Durkheim en muchos aspectos y cuya influencia llegará hasta Rorty.

algo más que los impulsos de su egoísmo, y la moralidad es tanto más sólida cuanto más numerosos son sus lazos y más fuertes» (*Ibidem*, p. 468). Durkheim reconduce así su pregunta sobre qué mantiene a la sociedad unida a la más concreta de qué produce solidaridad.

Sobre este aspecto, Javier de Lucas ha señalado que para Durkheim la solidaridad es un principio de cohesión social que está en la base de la moral y del derecho y no se puede desligar el aspecto puramente descriptivo de los requerimientos que suponen esos otros ámbitos (De Lucas, 1993:39-43). La implicación normativa de la solidaridad, su insistencia en que requiere cumplir con ciertas obligaciones sociales basadas en valores y normas particulares, es una de las grandes aportaciones de Durkheim a la noción actual de solidaridad (Hechter, 2001:14590).

El fundamento de la solidaridad también aparece tratado en la obra de Durkheim e influirá mucho en autores posteriores como el propio Rorty. Para Durkheim la solidaridad depende de la naturaleza del grupo cuya unidad asegura y por tanto varía en función de los distintos tipos de sociedad. En este sentido, Durkheim establece la ya clásica distinción entre solidaridad mecánica y solidaridad orgánica.

La solidaridad mecánica es fruto de las semejanzas, de los elementos comunes a todos los miembros de la sociedad. Según Durkheim, los seres humanos tienen dos conciencias, una colectiva y otra personal: «El conjunto de las creencias y de los sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma sociedad, constituye un sistema determinado que tiene su vida propia, se le puede llamar *la conciencia colectiva común*» (Durkheim [1893] 2001:94). Esta forma de solidaridad, en consecuencia, es dependiente de las semejanzas sociales y por tanto propias de cada sociedad.

La solidaridad orgánica por su parte es la que se establece entre individuos especializados y que, por tanto, dependen unos de otros para la satisfacción de todas sus necesidades. Una sociedad entre individuos desiguales pero interdependientes, que se reparten las funciones sociales a través de la división del trabajo.

Paradójicamente, aunque Durkheim privilegia la solidaridad orgánica como más adecuada para la sociedad liberal de su tiempo, Rorty se inspira sobre todo en la solidaridad mecánica. Su explicación de la solidaridad descansa en el reconocimiento de la semejanza y en sentimiento de compasión compartido. Sin duda, para Rorty es mucho más persuasivo ese modelo de unidad que el de la interdependencia funcional u orgánico.

Hay que tener en cuenta que el sujeto de la solidaridad que manejan ambos autores es distinto. Mientras que Durkheim considera la solidaridad un «hecho social», para Rorty es un atributo de los individuos, aunque se desarrolla dentro de un grupo. Ello no impide que la solidaridad basada en la semejanza, como ya avisó Durkheim, sea particular a un grupo o sociedad, lo que introduce el problema de la

«inclusividad»: quién está incluido y quién excluido en un determinado concepto de solidaridad (Stjernø, 2005:17).

En efecto, aunque Richard Rorty recoge buena parte de las notas características de la solidaridad que ya estableció Durkheim, el elemento particularista o restringido se apoya mejor en propuestas posteriores. En concreto cabe referirse a la llamada sociología del conflicto, que explica la cohesión social a partir de los elementos comunes que se hacen relevantes y la distinción con otros grupos (Giddens, 2001:45). La teoría social de la Alemania de principios del siglo XX, en el contexto de la «cuestión social», también incorporó la idea de solidaridad, aunque con notas distintas, por influencia tanto de Karl Marx (1818-1883) como, después, de Max Weber (1864-1920). Esos dos autores muy escasamente mencionaron la idea de solidaridad en sus trabajos, pero su influencia es importante para comprender los derroteros que toma la evolución del concepto.

La comprensión socialista de la solidaridad es estrictamente pragmática y política. La solidaridad es instrumental en la revolución de la clase obrera contra la burguesía y el capitalismo, lo que supone una versión «estrecha» de solidaridad, limitada a un grupo que comparte un interés u objetivo común. Es, además, excluyente, pues se define por oposición a otros grupos (Stjernø, 2005:37-8)¹³.

Esta nota de la solidaridad se aprecia mejor en la elaboración de Weber sobre la «conciencia de clase» que requiere, para desarrollarse, un grupo de personas en la misma situación, interacción entre los miembros de ese grupo, fines comunes colectivos fácilmente identificables y la identificación de un grupo de oposición (Giddens, 2001:40)¹⁴. En este contexto, la idea de solidaridad se usa con un sentido restringido, vinculado a la noción de grupo, que es particularista y excluyente. Una solidaridad que se funda en las ideas de reciprocidad y pertenencia. Como señala Stjernø, la solidaridad para Weber aunque tiene un sentido «fuerte» contiene también una tendencia fragmentadora para la sociedad (Stjernø, 2005:38).

Las similitudes entre la formulación de solidaridad de Rorty y estas concepciones restringidas son innegables. Para Rorty la solidaridad es un sentimiento de compasión con aquellos que son «como nosotros», donde «nosotros» tiene un sentido propio y no equivale a «toda la humanidad», sino que depende de semejanzas y diferencias. Es decir, necesariamente implica un «ellos». La noción de solidaridad de Rorty,

¹³ Para un revisión contemporánea de la concepción socialista de solidaridad véase por ejemplo el artículo de Lawrence WILDE, «A “Radical Humanist” Approach to the Concept of Solidarity», *Political Studies*, vol. 52, 2004, pp. 162-178.

¹⁴ La solidaridad así entendida tiene su manifestación práctica en las asociaciones de prevención, protección social y mutualidades que surgen en toda Europa, pero fundamentalmente en Alemania e Inglaterra, en la primera mitad del siglo XX (FRANKENBERG, 1996:1373). La misma idea está en la base de las organizaciones sindicales y en cierto sentido también en el Estado de bienestar.

por tanto, no es universal, sino circunscrita a aquellos con los que nos identificamos.

La visión restringida de Rorty contrasta con el contexto social en el que escribe. Como comenté anteriormente, el discurso de la solidaridad vuelve a cobrar cierta vigencia pública precisamente como respuesta al fenómeno de la globalización. En este sentido su concepción de la solidaridad va a contracorriente, cuando el afán teórico consiste en defender la universalidad de los valores y las ideas.

Para concluir este breve recorrido de los antecedentes cabe referirse a algunos planteamientos actuales. La evolución de la idea de solidaridad se ha producido sobre todo desde una perspectiva descriptiva o sociológica. Por ejemplo Michael Hechter, uno de los sociólogos actuales que más se ha ocupado del tema, entiende que la solidaridad «se refiere a la vinculación de los individuos dentro de un grupo cohesionado o colectividad» (Hechter, 2001:14589)¹⁵.

Rorty no utiliza ese concepto de solidaridad, pero sí utiliza el término para referirse a un contexto de justificación de las creencias y las obligaciones morales. Su planteamiento es eminentemente ético o normativo y en este sentido tiene similitudes con el Jürgen Habermas, quien ha tratado de construir una idea de solidaridad paralela a la de autonomía, proponiendo que la autonomía es a la justicia individual lo que la solidaridad es a la justicia social (Stjernø, 2005:302-3). Ambos autores enfatizan en su discurso ético el papel del sentimiento de solidaridad como componente fundacional en el proceso de establecer normas y obligaciones morales. Sin embargo, mientras que Rorty niega, como expondré más adelante, cualquier fundamento metafísico de la moral, Habermas no renuncia a reconstruir apoyos para la racionalidad liberal (Habermas, 1990, *passim*). Las normas «cuasi-trascendentales» que defiende el autor alemán van más allá de la contingencia histórica, posibilidad que Rorty niega.

Esta diferencia principal entre los dos pensadores lleva a Rorty a una concepción de solidaridad propia, que no descansa en la participación de los individuos de una verdad o meta común sino que se construye a través del reconocimiento de la semejanza. La solidaridad se crea por medio de la capacidad imaginativa para ver a los extraños como compañeros de sufrimiento. Para Rorty, no hace falta encontrar una esencia común a la raza humana, la susceptibilidad de padecer dolor es un vínculo suficiente. La solidaridad es el reconocimiento de que las diferencias con otras personas son menos importantes que el deseo de evitar el dolor y el sufrimiento.

Indudablemente la perspectiva de Rorty es muy limitada y, en el sentido literal, muy pragmática. Una solidaridad que opera sólo entre los miembros de grupos o comunidades que comparten semejanzas y con un contenido mínimo que consiste en la esperanza de reducir la

¹⁵ Original en inglés: «Solidarity refers to the melding of individuals into a cohesive group or collectivity».

crueldad y el sufrimiento. Sin embargo su propuesta utópica también incluye un tono optimista basado en la idea de progreso moral. Rorty entiende que tenemos la obligación de expandir nuestro sentimiento de solidaridad para incorporar cada vez a más «ellos».

3. VERDAD PRAGMÁTICA E IRONÍA

Como comenté al principio de esta exposición, el pensamiento de Richard Rorty se inscribe en el pragmatismo, una corriente filosófica que se define por su rechazo a la idea de verdad objetiva¹⁶. Sin embargo, el pragmatismo es para él sobre todo la forma de pensamiento que mejor habilita para buscar maneras de reducir la crueldad y para averiguar qué queremos y cómo conseguirlo. Una propuesta con una orientación utópica clara.

En consecuencia, su concepción incorpora y filtra desde este punto de vista las características y elementos fundamentales de la solidaridad desarrollados en teorías anteriores y que resumí en la primera parte del artículo. La idea de solidaridad de Rorty es el resultado de una particular concepción de la verdad, del lenguaje y del liberalismo.

Desde un punto de vista «meta-filosófico», Rorty se define principalmente por oposición: en epistemología es anti-fundacionalista, en filosofía de lenguaje, anti-representacionista, y en metafísica, anti-esencialista, anti-realista y anti-idealista, es decir anti-metafísica. Esta serie de complicados vocablos resumen la colección de argumentos que llevan a Rorty a rechazar la mayor parte de las explicaciones filosóficas tradicionales y a proponer una «modesta» utopía de solidaridad humana.

El «anti-ismo» de Rorty comienza por negar que el conocimiento proporcione una explicación última o fundamental de nuestras creencias. En *Solidarity or Objectivity* (1985) sugiere que las personas dan sentido a su vida a través de dos formas de contextualización: a través de la relación con otras personas y con la comunidad –el deseo de solidaridad, o; a través de la relación con objetos inhumanos– el deseo de objetividad. Tradicionalmente el pensamiento filosófico occidental se ha guiado por el deseo de objetividad y ha tratado de fundamentar las prácticas e instituciones sociales en relación con la esencia del ser humano o de la naturaleza, el bien común o la estructura básica de conocimiento. Ese anhelo de una verdad objetiva responde a la nece-

¹⁶ El origen del pragmatismo generalmente se establece en los trabajos de Charles Sanders Peirce, William James y John Dewey, a finales del siglo XIX y principios del XX. Tras un cierto desvanecimiento, volvió a cobrar protagonismo a partir de los años cincuenta gracias a la filosofía del lenguaje de autores como Willard van Orman Quine, Ludwig Wittgenstein o Wilfrid Sellars. Aunque Rorty recibe influencias muy variadas, es sobre todo heredero de esta segunda generación de autores pragmáticos.

sidad de superar la creciente diversidad entre comunidades y entre individuos y alcanzar certezas últimas. Sin embargo, en opinión de Rorty esta forma de justificación metafísica no funciona, no responde, ni puede hacerlo, a la demanda de un fundamento último. Simplemente oculta una justificación circular de las prácticas establecidas.

La idea central es que la verdad es algo que no se descubre sino que se construye, lo que para Rorty es una idea romántica. En contra de lo que pensaban Platón o Kant, no hay una causa externa y objetiva que justifique determinadas creencias. No hay nada más allá del azar y el tiempo, sólo hay creencias fundamentales que no se pueden fundamentar. Esta es, según él, la conclusión filosófica más acertada después de Nietzsche, el historicismo de Hegel y el nominalismo.

Así, el deseo de solidaridad responde mejor a la situación social post-moderna. Dada la transformación de la sociedad producida por la secularización y la creciente pluralidad de creencias, los seres humanos han dejado de considerarse en relación con valores trascendentes y ante esa «orfandad metafísica» reconocen que están solos, que no hay nada más allá de las prácticas sociales. No hay nada más profundo que el sentimiento de solidaridad. La solidaridad se opone a la metafísica y sustituye a la objetividad como contexto de justificación.

Rorty explica su idea de la verdad como creación solidaria a partir de la concepción del lenguaje de Davison y Wittgenstein. «El mundo no habla. Sólo lo hacemos nosotros», dice en *Contingencia, ironía y solidaridad* (Rorty, 1991:26). Las descripciones del mundo no son verdaderas o falsas pues éstos son atributos que sólo se pueden predicar de proposiciones lingüísticas. En palabras de Rorty: «hay verdades porque la verdad es una propiedad de los enunciados, porque la existencia de los enunciados depende de los léxicos, y porque los léxicos son hechos por los seres humanos» (*Ibidem*, p. 25). El error de la filosofía hasta Hegel consiste, según Rorty, en pensar que hay lenguajes privilegiados, superiores a otros, en creer que la verdad está ahí fuera, que existe independientemente de la mente humana, y que la tarea del lenguaje es representar esa realidad objetiva de manera cada vez más acertada. Para él no hay correlación entre verdad y realidad.

La negación de la justificación metafísica y del objetivismo y la explicación de la verdad como una propiedad de las entidades lingüísticas implican que la verdad, como el lenguaje, son productos históricos y por tanto contingentes. Rorty entiende que los distintos léxicos son simplemente instrumentos creados por los seres humanos para enfrentarse al mundo. Por tanto, la verdad «pragmática» es una creación histórica contingente: lo que es bueno para nosotros creer, la preferencia social, en un determinado momento histórico.

Esta contingencia de la verdad no equivale al relativismo. En un intento de clarificar su postura distingue tres tipos de relativismo: uno que consiste en considerar todas las creencias igual de buenas; un segundo que entiende «verdad» como un término equívoco, con tantos significados como procedimientos de justificación; y un tercer tipo de

relativismo, el que Rorty entiende que el pragmatismo acepta, que recoge la opinión de que no hay mucho que decir sobre la verdad o la racionalidad, aparte de que describen procedimientos de justificación que una determinada sociedad emplea en una determinada área de conocimiento (Rorty, 1985:5-6).

Pero estos procedimientos son importantes. Rorty no rechaza la necesidad de justificar las creencias, pero afirma que esta justificación será necesariamente local y «solidaria», dependiente de un lenguaje determinado. En este sentido opina que el término «relativismo» no es muy acertado para describir esta posición, que él considera «etnocentrista»¹⁷. Esta última afirmación, no obstante, debe entenderse de manera matizada. Pretende eludir las críticas que ya se hicieron a Nietzsche de que proclama lo que niega: la incoherencia de afirmar la certeza de que no hay verdad. Rorty no entiende su relativismo o «etnocentrismo» como un descubrimiento, sino como una alternativa pragmática a la metafísica que solamente sugiere que aceptar la contingencia de la verdad y del lenguaje sirve mejor a nuestros propósitos.

Lo que Rorty propone en *Contingencia, Ironía y Solidaridad* y desarrolla en obras posteriores es una idea de progreso intelectual y de conocimiento que incluye componentes irracionales y emocionales. Pretende romper con la distinción entre razón y opinión, entre persuasión racional e irracional. Para él la filosofía debe terminar con la hegemonía de la razón e incorporar otros lenguajes y en concreto el lenguaje poético. La poesía entendida en su sentido más amplio, el arte y la imaginación, ofrece un lenguaje mejor para enfrentarse a la contingencia de la verdad.

Esta perspectiva, que Rorty define como «irónica», permite cambiar el foco de atención del pensamiento desde la búsqueda de la verdad hacia la búsqueda de la libertad. Su intención es abandonar el esfuerzo estéril por conocer la verdad proponiendo como alternativa dedicarse a ampliar la libertad, que para él se consigue con la construcción de lenguajes alternativos, de nuevas metáforas, que mejoren el vocabulario con el que nos describimos.

Rorty entiende que la creación de verdades cada vez más útiles a partir de redescripciones y elaboraciones de nuevos lenguajes debe centrar la tarea del intelectual. Es lo que nos permitirá progresar y desarrollarnos como personas libres. En definitiva, la teoría de la verdad y del lenguaje de Rorty tiene como objetivo principal facilitar la realización de la libertad.

Esta idea de la libertad como construcción de uno mismo, la idea de la ironía, tiene un papel central en el pensamiento de Rorty y sobre ella construye su utopía individual o «privatista». Lo irónico es que ese lenguaje contingente con el que describimos «nuestra» verdad, con el que justificamos nuestras acciones, creencias y vidas, es un

¹⁷ RORTY sólo se refiere a su teoría como «etnocentrista» en *Objectivity or Solidarity*. En *Contingencia, Ironía y Solidaridad* ya no aparece esta definición.

lenguaje «último» en el sentido de que, si hay dudas sobre él, no disponemos de recursos argumentativos que no sean circulares. De hecho, su paradigma es el «ironista», aquel que es consciente de la fragilidad de sus creencias y deseos en tanto que dependen de un lenguaje contingente. El ironista es incapaz de tomarse en serio a sí mismo porque sabe que los términos con que se describe están sujetos a cambio: «una persona con una radical y continua duda sobre su propio vocabulario, que entiende que no puede resolver sus dudas a través de ese vocabulario» (*Ibidem*, p. 91). En esa situación de duda, la única esperanza del ironista es la «creación de sí mismo», la redesccripción de las metáforas con las que se define y define su situación.

4. UNA UTOPIA LIBERAL

Desde estas premisas y en busca de la libertad, Rorty encara la tarea de proponer un proyecto político y moral que sea «pragmático», que no puede ser sino una utopía liberal. La comunidad ideal es la liberal, que es aquella que reconoce la contingencia: «aquella que se limita a llamar verdad al resultado de los combates libres y abiertos sea cual fuere el resultado» (*Ibidem*, p. 82). Rorty sostiene que la verdad en esta comunidad liberal se construye a través de la comunicación libre y el diálogo y que la característica más importante de sus miembros es el reconocimiento de la contingencia. En consecuencia su proyecto político pasa por desarrollar las instituciones democráticas que garantizan una comunicación libre y sin distorsiones: es un proyecto liberal¹⁸.

El liberalismo para Rorty constituye la forma de organización social que mejor se adapta a la contingencia y a la creciente diversidad de proyectos individuales o privados. De hecho, sugiere que la Ilustración puede ser la última revolución conceptual que la civilización occidental necesita¹⁹, pero que hace falta desprenderla de la parafernalia racionalista y metafísica con que se auto-describe. Critica el liberalismo ilustrado y propone su completa «desdivinización», que permita abandonar el intento de buscarle justificaciones objetivas a la vida y centrarse en la solidaridad. Es decir, buscar explicaciones a partir de la relación con otros seres humanos. Requiere también renunciar a la idea de que el progreso moral e intelectual es racional en

¹⁸ Rorty dice: «El aglutinante social que mantiene unida a la sociedad liberal ideal (...) consiste en poco más que el consenso en cuanto a que lo esencial de la organización social estriba en dar a todos la posibilidad de crearse a sí mismos según sus capacidades, y que esa meta requiere, aparte de paz y prosperidad, las libertades burguesas clásicas» (*Ibidem* p. 102).

¹⁹ Nótese que Rorty matiza: «que no la última revolución política» (RORTY, 1991:65).

favor de una narración que pueda incluir los elementos irracionales que explican el cambio de las convicciones.

Rorty emprende esa nueva narración a partir de la definición del liberalismo de Judith Shklar como rechazo de la crueldad. El individuo liberal será aquel que piense que los actos de crueldad son lo peor que se puede hacer. En consecuencia, la utopía liberal de Rorty será la no crueldad²⁰, en cuya consecución es capital la idea de solidaridad como se verá más adelante. Ahora interesa señalar que esta concepción del liberalismo no requiere una justificación de la prioridad de la libertad ni una verdad objetiva acerca de la naturaleza del hombre y por tanto, es compatible con la contingencia.

La utopía liberal así formulada puede resultar muy individualista y muy relativista. Habitualmente se considera que si la moral no tiene un fundamento racional no es posible responder a la pregunta ¿por qué ser moral? Si no hay un elemento común a todos los seres humanos o, desde el planteamiento de Rorty, una aptitud esencial para sentir dolor, entonces no hay razón para no ser crueles, no hay razón para ser morales o solidarios. Sería incompatible desear la libertad a través de la creación de sí y aspirar a reducir la crueldad.

Rorty es consciente de esta dificultad pero la despacha negando que exista tal problema. Para él esta crítica es fruto del intento de unificar el espacio público y el espacio privado, buscando una idea de perfección que sirva para ambas. La filosofía tradicional se esfuerza en unir lo público y lo privado, justificar que las mismas virtudes, las mismas fuentes, fundamentan el bien en cada uno de los dos espacios. Este anhelo exige el reconocimiento de una naturaleza humana común, una esencia humana. El compromiso que puede hallarse es práctico, pero no teórico. Para Rorty son dos lenguajes y dos planos distintos que no tienen por qué conjugarse. De hecho, presenta *Contingencia, Ironía y Solidaridad* diciendo: «Este libro intenta mostrar el aspecto que cobran las cosas si excluimos la exigencia de una teoría que unifique lo público y lo privado y nos contentamos con tratar las exigencias de la creación de sí mismo y de solidaridad humana como igualmente válidas, aunque definitivamente inconmensurables» (*Ibidem*, p. 17).

No hay un elemento único que permita conciliar los deseos y esperanzas individuales con un ideal de perfección social. Rorty trata de argumentar en favor de la radical separación entre lo público y lo privado, construyendo su utopía en torno a la figura del «ironista liberal». La ironía, dice, no sirve para los propósitos públicos. Lo único que el ironista comparte con los demás es una esperanza egoísta: «la esperanza de que el mundo de uno –las pequeñas cosas en torno de las cuales uno ha tejido su propio léxico último– no sea destruido» (*Ibidem*, p. 110). Un liberal es aquel que piensa que la crueldad y el sufrimiento es lo más repugnante que hay y que aspira a minimizarla. Por

²⁰ Debo a Mariela Puga esta interesante caracterización de la utopía rortiana como «no crueldad».

tanto, un ironista liberal es alguien que está preocupado por la justicia y a quien le aterra la crueldad, pero que reconoce que carece de todo amparo metafísico en esa preocupación y terror.

La figura del ironista liberal permite mantener las creencias en el ámbito privado, donde los individuos pueden ser tan irracionales como quieran, tan egoístas como deseen. De esta manera, el individuo puede replantearse a sí mismo y reconstruirse, en una constante creación de sí. La exigencia de ser liberal, sin embargo, es distinta y parte de la esperanza de que es posible reducir la crueldad y la injusticia. Eso es, para Rorty, la solidaridad humana.

5. SOLIDARIDAD

Dadas las premisas teóricas expuestas, para Rorty la solidaridad no expresa una esencia común a todos los seres humanos. Es simplemente un mero artificio de la socialización humana y por tanto ni es necesariamente universal ni producto de la razón. Según él, la solidaridad sólo puede entenderse por referencia a aquel con el que nos expresamos como solidarios. Es un sentimiento que nace de la identificación imaginativa con los otros y esta capacidad depende de las semejanzas que consideramos relevantes, semejanzas que pueden ser de muy diverso tipo: religiosas, nacionales, culturales, etc. Como el mismo Rorty explica: «Mi posición involucra que los sentimientos de solidaridad dependen necesariamente de las similitudes y las diferencias que nos causen la impresión de ser las más notorias, y tal condición de notorio es función de un léxico último históricamente contingente» (*Ibidem*, p. 210).

Entiende además que esta afirmación no es incompatible con sostener que «todos tenemos la obligación moral de experimentar un sentimiento de solidaridad con todos los demás seres humanos» (*Ibidem*, p. 208). Es posible privatizar la ironía y defender que en el ámbito público existe un progreso moral y que tiende hacia una mayor solidaridad humana.

Para explicar su posición, Rorty parte de la concepción de las obligaciones morales como «intenciones-nosotros», de Willfrid Sellars²¹. Las obligaciones morales se explican a partir de la pertenencia a un grupo de semejantes, la percepción recíproca de formar parte de un mismo «nosotros». Ese «nosotros» es necesariamente algo más res-

²¹ Las intenciones-nosotros o *we-intentions* de Sellars parten de la idea de que las comunidades se forman a partir de las semejanzas que construyen el «nosotros» y que las obligaciones equivalen a «tener la voluntad de uno de nosotros». Así se reconstruye la distinción kantiana entre obligación y benevolencia de tal manera que consolida la distinción entre ética y moral y entre lo público y lo privado que Rorty sostiene (RORTY, 1991: 208-212).

tringido que toda la humanidad, porque, como dice Rorty, «lo típico es que la fuerza de “nosotros” es contrastante, en el sentido de que contrasta con un “ellos” (*Ibidem*, pp. 208-209). Para él no hay diferencia esencial entre los seres humanos y los demás seres y sostiene que la persuasividad de las obligaciones parte de esas semejanzas y diferencias que definen el grupo.

La obligación moral así concebida es consistente con la radical distinción que Rorty hace entre lo privado y lo público. Permite sostener que «nuestras responsabilidades para con los otros constituyen sólo el lado público de nuestras vidas» (*Ibidem*, p. 212), sin que las obligaciones que de ello derivan tengan necesariamente prioridad sobre nuestra libertad privada. Las obligaciones, por tanto, no son absolutas, sino históricamente contingentes, producto afortunado del acuerdo intersubjetivo circunstancial. Una construcción social, no un descubrimiento, que identifica nuestro ámbito de responsabilidad pública.

Para que la obligación de ser solidario signifique algo tiene que ser necesariamente limitada. No obstante, Rorty cree que tenemos la obligación de expandir ese límite, «ampliar el círculo de “nosotros” (*Ibidem*, p. 219). La solidaridad en la comunidad liberal parte de la idea de que la crueldad y el dolor es lo peor que hay y de la consiguiente pretensión de minimizarlos. El progreso moral hacia la solidaridad «se concibe como la capacidad de percibir cada vez con mayor claridad que las diferencias tradicionales (de tribu, de religión, de raza, de costumbres, y las demás de la misma especie) carecen de importancia cuando se las compara con las similitudes referentes al dolor y la humillación» (*Ibidem*, p. 210).

Ese progreso de ampliación del nosotros requiere por tanto una mayor empatía con el dolor ajeno. Lo que a Rorty le preocupa no es descubrir la esencia humana que debemos respetar de forma absoluta, sino que seamos conscientes del dolor que provocamos en los demás, desarrollar la capacidad de identificación imaginativa con ese sufrimiento. Recalca que esto no quiere decir que las abstracciones universalistas de la solidaridad sean inútiles, al contrario, entiende que son de gran utilidad como elementos retóricos que inspiran el movimiento expansivo del nosotros. Pero hay que entenderlos como exhortación, no como revelación de verdad absoluta.

Rorty concluye que lo que promueve el progreso moral es la literatura y el arte, en particular la novela²². Son las descripciones empíricas, las narraciones de distintas formas de dolor y crueldad las que nos sen-

²² «En particular, las novelas y las obras de etnografía que nos hacen sensibles al dolor de los que no hablan nuestro lenguaje deben realizar la tarea que se suponía que tenían que cumplir las demostraciones de la existencia de una naturaleza humana común. La solidaridad tiene que ser construida a partir de pequeñas piezas, y no hallada como si estuviese a nuestra espera bajo la forma de un Ur-lenguaje que todos reconoceríamos al escucharlo» (RORTY, 1991:112).

sibiliza, nos permiten ampliar nuestra capacidad de imaginación y percibir con mayor claridad las semejanzas que nos unen con aquellos que no forman parte del grupo de «nosotros». «Esa es la razón por la cual la novela, el cine y la televisión poco a poco, pero ininterrumpidamente, han ido reemplazando al sermón y al tratado como principales vehículos de cambio y del progreso moral» (*Ibidem*, p. 112). A través de este giro poético o narrativo, se puede producir la transformación sentimental y el desarrollo de emociones que posibiliten una mayor comprensión de las diferencias culturales y los vínculos de semejanza²³.

La utopía de la solidaridad y el progreso moral así entendidos sólo pueden lograrse abandonando el intento clásico por unificar el ámbito público y el privado. El paradigma de Rorty, el ironista liberal, descansa sobre esta separación pragmática que busca hacer compatible la libertad con la vida en común. La ironía es fruto de la contingencia y nos permite revisar nuestro lenguaje y nuestra concepción de la verdad para adoptar una posición que sirve mejor a nuestras esperanzas de libertad. La creación de sí permite el desarrollo de la autonomía individual y la realización privada. Pero esta «utopía privada» poco o nada sirve en el espacio público. Sólo sirve la convicción resuelta pero irónicamente infundada de que viviremos mejor reduciendo la crueldad y la injusticia de aquellos con los que nos identificamos. El sentimiento de solidaridad guía la expansión de la comunidad liberal, del «nosotros» moral donde rige la obligación pública de evitar ser cruel y humillar.

6. CONCLUSIONES

La idea de solidaridad en el pensamiento de Rorty es la clave del arco que une la autonomía con la vida en sociedad, el ideal «privatista» con la utopía liberal. Además, la solidaridad también se identifica con el progreso moral y por tanto con la civilización. «Solidaridad» acompaña a «contingencia» y a «ironía» no sólo en el título de la obra en la que me he centrado aquí, una de las más importantes de Rorty, sino también en la definición de los ejes fundamentales de todo su pensamiento. Las tres ideas vertebran la teoría de Rorty, pero la solidaridad representa su ideal, pone en ella sus esperanzas. De hecho, la esperanza de solidaridad sería un buen resumen de su utopía.

Casi todas las objeciones que ha recibido se refieren al fundamento teórico, que entronca con su visión de la filosofía y de la verdad. Como hemos visto más arriba, buena parte de la argumentación de Rorty, articulada en torno a las ideas de contingencia e ironía, pretende explicar por qué no son necesarias la metafísica ni la verdad objetiva para

²³ Rorty analiza las obras de Nabokov y de Orwell como dos claros ejemplos que expanden nuestra capacidad de comprender la crueldad.

organizar la convivencia. Es más, su intención es convencernos de que la sustitución de un lenguaje metafísico por otro «irónico» y de la filosofía racionalista por la «crítica literaria» facilita la realización personal y la solidaridad. La consecuencia es que su concepción de solidaridad radica en «la inutilidad de preguntarnos acerca de la existencia o no de una presunta obligación de ser solidario» (González Amuchástegui, 1991:126).

Este punto ha levantado fuertes críticas, como expuse anteriormente, sobre la imposibilidad de justificar las obligaciones morales. El problema según nuestro autor está en tratar de encontrar una justificación racional y en que ésta sea común al espacio público y privado. Sin embargo, a pesar de negar que pueda responderse satisfactoriamente a la pregunta de por qué ser solidario y no cruel, Rorty proclama la obligación de ser solidarios. La aparente contradicción entre ambas posiciones se resuelva con la idea de obligaciones-nosotros, que ya discutimos más atrás. En definitiva, Rorty ofrece un sentimiento en lugar de una razón para argumentar por qué es deseable la solidaridad. Pero este giro no es nuevo, hay claros antecedentes en Rousseau o Hume, por ejemplo (Camps, 1990:43). Incluso se ha caracterizado a Rorty como «humeano», en oposición a «kantiano», por primar los aspectos afectivos²⁴.

La cuestión más controvertida de esta discusión yace en mi opinión no tanto en la forma en que Rorty articula su idea de solidaridad sino en la necesaria renuncia a la universalidad que ésta implica. Ese anti-universalismo resulta difícil de aceptar precisamente porque hoy en día afrontamos problemas globales y buscamos respuestas igualmente globales. Coincido con Amuchástegui en que la cuestión importante aquí está en la determinación del «nosotros» (González Amuchástegui, 1991:127).

El eje de esta cuestión está en la idea de semejanza y diferencia. Rorty expone con claridad que: «nuestro sentimiento de solidaridad se fortalece cuando se considera que aquel con el que expresamos ser solidarios, es “uno de nosotros”, giro en el que “nosotros” significa algo más restringido y más local que la raza humana» (Rorty, 1991:209). Como comenté más arriba, esta capacidad para identificar a alguien como «uno de los nuestros» depende de nuestra imaginación. Idea que ya defendía Rousseau: «quien nada imagina, nada siente más que a sí mismo: está solo en medio del género humano» (*Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Cap. IX, citado en Villar, 2004:175).

La definición del «nosotros» por oposición a un «ellos» es mucho más fuerte que la común pertenencia a la especie humana. En *Human rights, rationality, and sentimentality*, Rorty apunta que las más grandes crueldades parten de la deshumanización de la víctima, por lo que sostiene que los argumentos universalistas son poco persuasivos.

²⁴ Annette BAIER argumenta este punto en su artículo «Moralism and Cruelty: reflections on Hume and Kant», *Ethics*, 103 (3), 1993.

Su propuesta tiene en cuenta esta dificultad para indicar que el progreso humano pasa por la expansión progresiva del nosotros primando las semejanzas en relación con la crueldad sobre las diferencias tradicionales.

Quienes critican a Rorty sostienen que la idea de solidaridad es mucho más robusta si se fundamenta en algún aspecto común a todos los seres humanos, como puede ser la dignidad. De otra manera, como argumenta Crespi, la decisión de ser solidario parece una elección subjetiva, que depende de la emotividad de los individuos (Crespi, 1996:23-24). Pero el principal argumento contra la tesis de Rorty en este punto es que él mismo no puede evitar apoyarse en último extremo en una cierta concepción de la naturaleza humana, que es una forma de esencialismo.

Esta objeción, desarrollada por Norman Geras, afirma que la capacidad de sentir crueldad y humillación, sobre la que Rorty construye su idea de solidaridad, es una referencia indirecta a una cierta característica humana esencial. Geras argumenta que la construcción limitada de la idea de solidaridad, restringida al ámbito del nosotros, responde al rechazo de Rorty a todo fundamento objetivo o esencialista. Sin embargo, su defensa del progreso moral y la expansión de la solidaridad se basan en la susceptibilidad de todos los seres humanos de ser humillados. Para Geras está claro que la propuesta de Rorty se sustenta en último extremo, aunque indirecta y difusamente, en un aspecto que él considera esencial y común a todos las personas (Geras, 1995:87-90).

A pesar de que este análisis ha tenido mucho éxito²⁵, no me parece del todo convincente. Lo cierto es que el propio Rorty escribe cosas como: «el ironista considera que la definición decisiva de la persona, del sujeto moral, es la de ser “algo que puede ser humillado”» (Rorty, 1991:109). Sin embargo, parece que hay dos aspectos implicados en esta discusión. En mi opinión, Rorty lo único que propone es que la mejor manera de entender la solidaridad es a partir del rechazo a la crueldad, una solidaridad liberal, sin que haya ninguna posibilidad de fundar objetivamente esa creencia. Cuestión aparte es que Rorty, en consecuencia, considere que el sentimiento de pertenencia sea más persuasivo que la razón. Cuando Geras y otros vinculan la defensa «sentimentalista» de la obligación de solidaridad con un argumento a favor de la existencia de la solidaridad confunden ambos aspectos de la discusión y pierden el matiz de ese «más persuasivo». Esta idea de solidaridad únicamente sugiere compartir una esperanza, la de erradicar la humillación y la crueldad²⁶.

²⁵ Los mismos o parecidos argumentos aparecen en Stjernø, (2005:310) y críticos de Rorty como CRESPI (1996:23), WILDE (2004:164) y otros.

²⁶ Para Ramberg, Rorty no dice que su defensa de la solidaridad sea mejor, simplemente sostiene que es igual de poco concluyente y que no merece la pena gastar mucho tiempo en esa discusión. Lo importante no es la justificación de la obligación, sino que se haga realidad. Según este autor el análisis de Rorty del funcionamiento en

Para terminar quisiera examinar la concepción de solidaridad de Rorty a la luz de dos problemas generales que identifica De Lucas. El primero se refiere a que la determinación del «nosotros» frente al «ellos» puede derivar en una solidaridad incompleta o excluyente (De Lucas, 1996:23). Aunque De Lucas no se refiere en este punto a Rorty, sí puede aplicársele la misma cautela. Este autor considera que la semejanza subyace a las relaciones de solidaridad y que las más grandes crueldades se amparan en la deshumanización del «ellos» (Rorty, 1993). Parte de una realidad donde la identidad compartida es fuente de motivación moral y que su fuerza radica en la diferenciación por oposición. Sin embargo, lo que Rorty valora positivamente no es la adscripción de las personas a comunidades de identidad, sino el impulso que puede suponer para la solidaridad. En este sentido puede decirse que su idea de solidaridad es «pragmática» y no «excluyente», al menos a priori.

No está muy claro a qué tipo de comunidad se refiere Rorty cuando habla de «nosotros». En *Contingencia, Ironía y Solidaridad* pone varios ejemplos y en otro lugar²⁷ ha defendido el patriotismo como identidad con fuerza para aglutinar al estado, un posible «nosotros». Martha Nussbaum dedica su conocido ensayo *For love of country?* a contestar a esta postura y a proponer en su lugar el cosmopolitismo. Este importante debate, demasiado extenso para ser expuesto aquí, sin duda enfrenta dos posiciones políticas que se pueden reconducir a la discusión anterior sobre el universalismo moral. Pero además, y es lo que me interesa destacar aquí, revela algunos riesgos de la puesta en práctica de un modelo como el de Rorty (Nussbaum, 2002). Si la solidaridad ha de surgir de construcciones identitarias como el nacionalismo, el patriotismo y demás, entonces puede ser que estemos ante una solidaridad necesariamente excluyente.

Otro autor, Ali Taghavi, señala que el «nosotros» se identifica con «comunidad cultural». En consecuencia, según este autor se aprecia cierta incoherencia entre el liberalismo de Rorty, que rechaza la relevancia de las diferencias culturales y su teoría moral, que se basa en el lenguaje, un «producto» comunitario (Ali Taghavi, 2002:123-4). Esta crítica apunta a la tensión entre el proyecto político de Rorty y su «etnocentrismo», que puede leerse como un intento de conjurar los peligros de una teoría excluyente. Como dice Ali Taghavi, la solidaridad en el pensamiento de Rorty establece los límites de la comunidad moral, comunidad necesariamente más reducida que «toda la humanidad» (*Ibidem*, p. 128).

De estas dos aproximaciones pueden extraerse varias conclusiones. La primera, la más evidente, apunta a que la relación entre la

la práctica de la solidaridad y su respuesta a esa realidad parecen más verosímiles que las alternativas universalistas (RAMBERG, 2004).

²⁷ Puede verse, por ejemplo, el artículo de prensa publicado en *The New York Times* el 13 de febrero de 1994.

idea de solidaridad y la comunidad queda poco definida en la propuesta de Rorty. No es lo mismo una patria que una comunidad cultural o un grupo étnico, y a todos ellos puede amparar el «etnocentrismo». En segundo lugar, la solidaridad de Rorty es limitada en tanto que no llega a todos los seres humanos. En tercer y último lugar, parece que Rorty no aporta un criterio suficiente para valorar la relevancia moral de las diferencias, o lo que es lo mismo, no permite resolver los posibles conflictos entre las distintas identidades o «círculos de nosotros».

El segundo problema que puede afectar a la solidaridad según De Lucas tiene que ver con la «inclusividad» de la solidaridad. Escribe Amuchástegui en aparente objeción a Rorty que: «La solidaridad no puede conducirnos a ampliar el círculo del “nosotros” indefinidamente e incluir en él a aquellos con los que estamos en abierto conflicto, y cuyos intereses nos parecen radicalmente ilegítimos» (González Amuchástegui, 1991:127). En mi opinión el comentario pasa por alto, por un lado, el contenido concreto que Rorty da a su idea de solidaridad y, por otro, la radical distinción entre lo público y lo privado.

La crueldad y la humillación delimitan el ámbito de la solidaridad, que siempre es un «interés legítimo». Es decir, para Rorty, la solidaridad tiene valor intrínseco, no en función de a quién beneficia o qué actos implica. Por otra parte, los posibles conflictos entre los intereses propios y las exigencias de solidaridad pertenecen a espacios de la vida igualmente valiosos pero inconmensurables. El dilema no puede resolverse con principios sino solo en el proceso de deliberación (Rorty, 1991:212).

Desde mi punto de vista, son más persuasivas las críticas políticas que las filosóficas. No creo que pueda acusarse a Rorty de incoherencia o argumentación deficiente, aunque sí me parece que es posible discutir si son deseables las implicaciones de su modelo. En este sentido cabe objetar al autor su limitada concepción de la solidaridad tanto respecto a las personas que abarca como a las exigencias que implica. Alternativas más universalistas o más «optimistas» quizá resulten más sugerentes o más adecuadas para enfrentarse a los grandes problemas globales y locales de la actualidad. Por otro lado, la propuesta de Rorty tiene la ventaja de estar más cerca de una realidad en la que efectivamente se practica una solidaridad muy limitada.

En cualquier caso, su convocatoria a cambiar el eje del discurso, de la verdad a la libertad, de la metafísica a la solidaridad, debe ser tenida en cuenta. La gran aportación de Rorty a la solidaridad, en mi opinión, es precisamente situar la idea en el centro de la discusión filosófica y también política. Construye las bases teóricas para empezar a discutir en términos de solidaridad hasta donde queremos responsabilizarnos de los demás, cómo queremos organizar la convivencia, sin darle demasiada importancia a las razones por las cuales debemos hacerlo. Es una necesidad de nuestro tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

- ALI TAGHAVI, Seyed Mohammad (2002): «Rorty's Approach to Cultural Difference: The Conflict between Solidarity and Procedural Liberalism», *Culture, Theory & Critique*, vol. 43, núm. 2, pp. 123-138.
- BARUCHELLO, Giorgio (2004): «Cesare Beccaria and the cruelty of liberalism. An essay on liberalism of fear and its limits», *Philosophy & Social Criticism*, vol. 30, núm. 3, pp. 303-313.
- BUENO, Gustavo (2004): «Proyecto para una trituración de la idea general de solidaridad», *El Catoblepas* núm. 26, p. 2, disponible en [www.nodulo.org/ec/2004/núm. 26.htm](http://www.nodulo.org/ec/2004/núm.26.htm).
- CAMPS, Victoria (1990): *Virtudes Públicas*, Madrid, Espasa Calpe.
- CRESPI, Franco (1996): *Aprender a existir. Nuevos fundamentos de la solidaridad*, Madrid, Alianza.
- DE LUCAS, Javier (1993): *El concepto de solidaridad*, México, Fontamar.
- DÍAZ, Elías y COLOMER, José Luis (Eds.) (2002): *Estado, Justicia, Derechos*, Madrid, Alianza Editorial.
- DURKHEIM, Emile (2001): *La División del Trabajo Social*, edición de Luís R. Zúñiga, Madrid, Akal. (Original: *De la division du travail social*, París, 1893).
- FRANKENBERG, Gunter (1996): «Why we care? The trouble with social rights», *Cardozo Law Review*, núm. 18, pp. 1365-1390.
- GERAS, Norman (1995): *Solidarity in the conversation of humankind: the ungroundable liberalism of Richard Rorty*, Nueva York, Verso.
- GIDDENS, Anthony (2001): *Sociología*, Madrid, Alianza Editorial.
- GONZÁLEZ, Amparo (1979): *Aspectos sustanciales y procesales de la obligación solidaria en Roma*, Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid.
- GONZÁLEZ AMUCHÁSTEGUI, Jesús (1991): «Notas para la elaboración de un concepto de solidaridad como principio político», *Sistema*, núm. 101, pp. 123-136.
- HECHTER, Michael (2001): «Solidarity, sociology of», voz en *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, Neil J. Smelser and Paul B. Baltes (eds.), Vol. 21, Elsevier, 2001.
- HABERMAS, Jürgen (1990): *Moral Consciousness and Communicative Action*, 43-115, Cambridge, MIT Press.
- NUSSBAUM, Martha C. (1996): *For Love of Country*, Boston, Beacon Press.
- ORRU, Marco (1998): «Durkheim, Émile», voz en *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Londres, Routledge.
- ROGOFF, Martin A. (2001): «The individual, the community, the state, and law: the contemporary relevance of the legal philosophy of Leon Duguit», *Columbia Journal of European Law*, núm. 7, pp. 477-488.
- RORTY, Richard (1985): «Solidarity or Objectivity?», en Rajchman, John and West, Cornel (eds.), *Post-analytic philosophy*, Nueva York, Columbia University Press, 1985, pp. 3-19.
- (1991): *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, Barcelona, Paidós. (Original: *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.)
- (1993): «Human rights, rationality, and sentimentality», en Shute y Hurley (Eds.): *On Human Rights: the Oxford Amnesty Lectures*, Nueva York, Basic Books, 1993.

- y VATTIMO, Gianni (2006): *El Futuro de la Religión*, compilado por Santiago Zabala, Barcelona, Paidós.
- STJERNØ, Steinar (2005): *Solidarity in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.
- VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo (2005): «Rorty: pragmatismo, ironismo liberal y solidaridad», *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, núm. 8, pp. 337-346.
- VILLAR, Alicia (2004): «El valor de la compasión en la modernidad» en Villar y García-Baró (Eds.) (2004), pp. 117-211.
- y García-Baró, Miguel (Ed.) (2004): *Pensar la solidaridad*, Madrid, U. Pontificia de Comillas.
- WILDE, Lawrence (2004): «A “Radical Humanist” Approach to the Concept of Solidarity», *Political Studies*, vol. 52, pp. 162-178.
- ZUBERO, Imanol (2003): «Solidaridad», en Ariño (2003).
- ZÚÑIGA, Luis R. (2001): «Estudio preliminar», en Durkheim (2001).

Recepción: 31/3/2008. Aceptación: 10/12/2008.

II.2

A PROPÓSITO DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

