

**Un presupuesto epistemológico y moral de “la justicia como lealtad más amplia” en
Richard Rorty**

An epistemological and moral premise of "justice as wider loyalty" in Richard Rorty

Carlos Alberto Agudelo
Universidad de Caldas
carlos.agudelo@ucaldas.edu.co

Recibido el 18 de marzo 2011 y aprobado el 13 de abril de 2011

Resumen

Este texto tiene tres partes. La primera expone el punto de vista epistemológico de Richard Rorty mostrando por qué la verdad por correspondencia hay que abandonarla en el pragmatismo. La segunda presenta la visión moral del autor donde se defiende una conversión de la moral moderna a través del progreso moral dado por un yo relacional. La tercera parte expone a partir de estos supuestos metodológicos la idea de la “justicia como lealtad más amplia”, criticando al mismo tiempo, el modelo de justicia de Rawls.

Palabras clave: Epistemología, verdad, objetividad, moralidad, pragmatismo y justicia

Abstract

This text has three parts. The first exposes the Richard Rorty's epistemological point of view showing why correspondence truth has to be abandoned in pragmatism. The second presents the author's moral vision which defends a modern moral conversion through the moral progress given by a relational self. The third part deals from these methodological assumptions, the idea of "justice as wider loyalty," while criticizing the Rawls' justice model.

Keywords: Epistemology, truth, objectivity, morality, pragmatism and justice

1. El punto de vista epistemológico

Para desarrollar este punto miremos en términos generales que entiende Richard Rorty por verdad, objetividad y lenguaje y, en consecuencia, presentar la apuesta del autor.

(I). La verdad. En primer lugar, para R. Rorty, la teoría de la verdad por correspondencia es falsa. No hay una adecuación entre las proposiciones y los hechos. Primero porque nuestra mente no es un espejo que pueda a través de las proposiciones reflejar el modo de ser de las cosas del mundo. En *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (Rorty, 1995) habla de que el mito de la filosofía moderna de suponer que a través de nuestras percepciones accedemos a los hechos del mundo, es falso, porque toda percepción es una humanización de lo percibido. Así que, de una manera algo más moderada a la de Nietzsche (Nietzsche, 1994) este filósofo sostiene que no hay hechos, sólo hay percepciones humanas de las cosas, interpretaciones. Lo segundo tiene que ver directamente con los hechos. Rorty es en términos filosóficos antirrealista. Piensa que la naturaleza no tiene un modo de ser que sea intrínseco, y que además sea independiente del sujeto. La realidad es todo aquello que se ajusta a nuestras preferencias y acuerdos. Así que la realidad depende de lo humano. En tanto la experiencia humana está siempre al servicio de intereses y deseos entre las personas, para Rorty la realidad vendría a ser lo que mejor se acomoda a esos intereses y deseos.

Ahora bien, como no hay representaciones neutrales de las cosas, como toda proposición está determinada por las creencias y deseos de quien las elabora, las proposiciones no son reflejo de los hechos sino de nuestros intereses. Y como los hechos no son algo intrínseco y externo al hombre, sino que los hechos son sólo las experiencias que se acomodan exitosamente a los acuerdos o propósitos de las personas, la teoría de la verdad por correspondencia es falsa. En su obra justamente quiere derribar el mito del espejo, o sea de que nuestra mente es un espejo que puede reflejar el mundo y que el mundo se refleja en él, dando paso a un conocimiento verdadero, correspondentista de las cosas. Pero no hay tal. El mundo son nuestros intereses. La mente está llena de prejuicios y no puede ser un espejo que refleje algo, no refleja nada. De ahí que, la verdad por correspondencia es un invento de los filósofos.

(II). La objetividad. En segundo lugar, para Rorty, la objetividad entendida como el conocimiento universal y libre de prejuicios sociales y temporales no existe. Para Rorty no existe la objetividad, ni siquiera en ciencia. Por ejemplo, él piensa que toda teoría, toda descripción de las cosas siempre se hace desde un punto de vista. Y en tanto las descripciones son causadas por el interés de cierto grupo de humanos a que un pedazo del mundo se comporte de cierta manera, toda descripción y toda experimentación del mundo están abocadas a la subjetividad. Por lo tanto Rorty se declara pragmatista, pues piensa que lo objetivo y lo verdadero es sólo aquello que es más conveniente para nuestro determinado modo de pensar, que en tanto cambia, haría volátil y variable lo objetivo y verdadero. En consecuencia no cree en la verdad como lo sugiere la tesis correspondentista ni tampoco en ninguna verdad que tenga aspiraciones de lograr toda objetividad.

(III). El lenguaje. Finalmente, para Rorty, el lenguaje es el que constituye la realidad. En *Contingencia, ironía y solidaridad* (Rorty, 1991) asume que el lenguaje con su contingencia, variaciones semánticas y dependencia espacial (Los lenguajes son todos espaciales, están en territorios específicos) configuran lo más cercano a lo que pueda llamarse realidad. Como buen relativista, (no el relativismo burdo¹) piensa que puede haber tantas formas de ser de la realidad como lenguajes existentes. Pero además, no cree que la traducción sea posible. Que una comunicación entre culturas pueda darse con neutralidad, pues en tanto cada lenguaje es distinto, cada forma de realidad es distinta, y ninguna es reducible o intertraducible en otra. En *Verdad y Progreso* (Rorty, 2000) dice que en un sentido más amplio de construcción social, todo, incluidas las jirafas y las moléculas, está socialmente construido, ya que ningún vocabulario (por ejemplo el de la zoología o el de la física) fracciona la realidad por sus juntas(o articulaciones). La realidad no tiene juntas. Solamente tiene descripciones, unas socialmente más útiles que otras.

Por último, a Rorty le parece importante un lenguaje nuevo que revalúe el ya existente, son palabras nuevas que en principio pueden ser muy insensatas, pero después se van aceptando

¹ Aquel según el cual cada cultura decide qué es lo bueno y qué es lo malo.

socialmente, redescubriendo el mundo con un lenguaje que no sea exclusivamente el de las proposiciones científicas. Miremos esto más despacio y expliquémoslo con el ejemplo del ironista que utiliza el filósofo. La actitud ironista que propone el neopragmatismo de Rorty es, precisamente, la que posee aquél que (i) tiene constantemente dudas radicales acerca de su léxico último, (ii) entiende que éste no provee las respuestas a las dudas presentadas y (iii) desecha la idea de que su léxico último esté en algún lugar de privilegio epistémico que lo acerque más a la “realidad” que los demás (Rorty, 1991, p.91). Rorty piensa que lo místico es un modo de superar los límites de la lengua que se habla y llegar a la creación de un nuevo lenguaje que a su vez lleva al progreso moral e intelectual (Rorty, 2009, p.30). Se trata de revisar nuestro léxico último para dar cabida a un nuevo lenguaje para comprender el mundo. Rorty argumenta que nosotros podemos comprender mejor las cosas que nuestros antepasados, ya que hemos madurado más la experiencia que aquella con que contaban ellos. Sin embargo, no estamos más cerca que ellos de una verdad universal: somos sencillamente más expertos, más capaces de comprender qué cosas podrían causar el mal y qué cosas podrían causar el bien (Rorty, 2009, p.36). En este orden de ideas ¿a qué le apuesta Rorty en epistemología?

(IV). El proyecto de Rorty

(a).En primer lugar defenderemos el Panrelacionismo del autor. Rorty expresa que ninguna descripción de la forma de ser de las cosas desde la perspectiva de Dios, ningún anclaje celestial ofrecido por una ciencia actual o por surgir, va a liberarnos de la contingencia de haber sido aculturados como lo hemos sido. Nuestra aculturación, dice el filósofo, es lo que hace ciertas opciones vivas, importantes o forzosas, volviendo otras muertas, triviales u opcionales. De modo que no hay nada que nos representemos porque la naturaleza de las cosas tendría que ser aprehensible y esto no es razonable; la “cosa en sí” kantiana es incognoscible y sólo es posible conocer los fenómenos como se me aparecen. La tarea de Rorty es mostrar un ataque al esencialismo para hacer ver que las cosas “son como son en virtud de las relaciones que mantienen con las demás cosas” (Rorty, 2000, p.140), es lo que el filósofo ha denominado, *Panrelacionismo*, expliquémoslo con un ejemplo:

Formúlense la pregunta de cuál es la esencia del número 17, qué es en sí mismo, aparte de las relaciones que mantiene con los otros números. Lo que se pide es una descripción del 17 de clase distinta a las siguientes descripciones: menos que 22, más que 8, la suma de 6 y 11, la raíz cuadrada de 289, el cuadrado de 4,123105... lo molesto de cada una de estas descripciones es que no parece que ninguna de ellas se acerque más al número 17 que las demás[...] uno podría ofrecer un número infinito de descripciones distintas del 17[...] no parece que ninguna de esas descripciones ofrezca una pista siquiera de la intrínseca diecisietidad del diecisiete, la característica única que hace que sea el número que justamente es. Por cuál de esas descripciones optamos es, obviamente, un asunto sobre qué propósito tenemos en mente (Rorty, 2000, p.144).

Presentadas las cosas de esta manera, podemos apreciar que esta tesis va en contra del esencialismo, donde se cree que hay una esencia de una relación independiente de las demás, pero todo no es más que un entramado de conjeturas. No se trata de un relativismo “burdo” según el cual sólo es verdad lo que cierta cultura acepte como verdad, sino que se trata de superar tal creencia y entrar a compartir las creencias en conflicto con otras culturas para hacer mejor a la humanidad dentro de un relativismo contextualista.

(b). En segundo lugar defenderemos la visión naturalista de su teoría. De la mano de lo anterior, hay que decir que si se toma en serio un darwinismo naturalista como lo hace el pragmatismo de Rorty, la noción misma de verdad por correspondencia resulta difícil de integrar en el relato evolucionista: “Es difícil imaginar que, en un determinado momento del proceso evolutivo, en algún punto entre el calamar y el simio, dichas pautas empezaran a estar determinadas por representaciones internas cuando previamente lo habían estado por meras configuraciones neurológicas”(Rorty, 2000, p.32). El darwinismo exige pensar en lo que hacemos y lo que somos como algo continuo con lo que son y lo que hacen amebas, arañas y ardillas. La experiencia que es compartida con miembros de otras especies, muestra cómo pasamos de formas simples a formas más complejas de comportamiento. El bebé adquiere ideas por la experiencia, desde el balbuceo hasta decir mamá y llegar en su

etapa madura a conocer sistemas teóricos más complejos. El bebé no comprende de entrada un amasijo de ideas dispares. Así mismo es la evolución, va pasando de etapa en etapa a un nivel superior. En moral, por ejemplo, como lo vamos a ver, tratamos de mejorar lo que fue dañino o desventajoso en una sociedad para pasar a una sociedad donde no se siga cometiendo los mismos errores. Por lo tanto, no hay duda de que existe una continuidad causal entre la experiencia como una cuestión de funciones y de hábitos, de ajustes activos y el pensamiento (Rorty, 2000, p.329). Este naturalismo es consecuente con una teoría pragmática de la verdad que según Dewey (Dewey, 1960) pone al individuo en una relación más experimental, menos dogmática y menos arbitrariamente escéptica con la vida; alinea la filosofía con el método científico. Por último miremos su apuesta con el pragmatismo para dar paso al punto de vista moral.

(c). Dice Rorty: “pensábamos estar plenamente justificados al creer eso, pero por desgracia no estábamos justificados”. James dijo, en ese orden de ideas: “lo verdadero [...] es sólo lo conveniente respecto de nuestro pensamiento [...] es el nombre de cualquier cosa que demuestre ser buena como creencia, y buena, además, por razones definidas y asignables” (Rorty, 2000, p.33). El pragmatismo no significa que sólo “es verdadero aquello que funciona”, sino también, “estamos en el mundo no para mirar cómo marchan las cosas sino para producir, para hacer, para transformar la realidad” (Rorty, 2009, p.11). Lo esencial no es la correspondencia de los datos con los hechos. Por ejemplo, si se le dice al enfermo: ¡está enfermo porque están desgastados sus huesos! ¿Será feliz? No, a menos que también pueda dársele la droga que lo cura. Saber la verdad le sirve para una finalidad, para intentar, no ser demasiado infeliz. Los hombres necesitan que se los haga más felices y aprendieron como diría Nietzsche, a colaborar unos con otros para de este modo hacer mejor la realidad de sus deseos (Rorty, 2009, p.22). Esto hace a los hombres ir hacia nuevos ideales, buscar una felicidad mejor que la que poseen actualmente. Pero no hay que olvidar que podemos equivocarnos, pues sabemos que unas sociedades hicieron más felices a unos y menos felices a otros.

En conclusión el punto de vista epistemológico de Rorty se reduce a pensar lo siguiente. Ataca a los filósofos modernos, a los que denomina representacionistas, v.g, Descartes, Locke, Hume y Kant. La idea de que entre el hombre y el mundo hay un punto mediador

(las ideas, o las representaciones, los fenómenos) que le permite al hombre acercarse a la naturaleza de las cosas, para Rorty es falsa. No nos hacemos una imagen del mundo a través de las ideas, representaciones o fenómenos, sino que interactuamos directamente con el mundo. Lo mismo con respecto a las proposiciones, que gracias al giro lingüístico que surge de la filosofía de Frege, pasaron a ocupar el lugar de las ideas, representación o fenómenos. Las proposiciones no son la imagen mental de las cosas, pues no hay imagen mental de las cosas, las proposiciones son el lenguaje que en un determinado momento los hombres hablaron. En tanto cambian los hombres, las épocas y las prácticas, cambian las proposiciones. Por esto, para Rorty, las proposiciones no se sostienen o se abordan por ser verdaderas o falsas, sino porque las gentes cambian de lenguajes y de prácticas comunicativas. Las proposiciones que parecen verdaderas, realmente no es que sean verdaderas, sino que en determinado momento son las más útiles y exitosas. Así, Rorty cambia la idea de conocimiento verdadero, ya sea el representacional moderno, o conocimiento proposicional verdadero contemporáneo, por lenguajes, o formas de comunicación exitosas y útiles. Desde estas ideas debemos comprender su punto de vista moral y su tesis sobre la justicia.

En moral siguiendo el razonamiento epistémico, Rorty va a mostrar que no hay tal objetividad moral o que no hay juicios morales objetivos o absolutos. La moral va a depender de lo que cada uno y en cada sociedad vaya construyendo como moral o como funcionalmente útil para la humanidad. No hay una autoridad moral que nos diga qué debemos hacer o cómo debemos comportarnos, pues según el modelo pragmático contextualista de su teoría, el dogmatismo moral hay que desterrarlo de sus propósitos².

De modo que el proyecto moral y de justicia en Rorty no dependerá de reglas establecidas y cerradas, sino de un constructo de creencias y valores cambiantes que se van construyendo

² Una “moral sin autoridad” implica que en los problemas morales se hace interesante el tema del lenguaje como una forma de interactuar justificadamente con los otros. Dichos diálogos dependen de los juegos contingentes del lenguaje que las personas utilizan en distintas sociedades para ponerse de acuerdo en lo que las distancia. De este modo se busca una alternativa para que la sociedad avance. No puede ser un lenguaje lógico que queda atrapado en una fórmula dejando de lado las vivencias de los seres humanos. La propuesta de Rorty intenta proponer una alternativa al viejo esquema positivista para ver los hechos, los hombres, el lenguaje, no como cosas “en sí”, sino como contingencias que están construyéndose en el interactuar con el otro, para hacer mejor a las sociedades en el presente, por lo menos mejores que las sociedades pasadas.

por lenguajes últimos para ir mejorando lo que antes era un fracaso o problema dentro de los comportamientos humanos. En contra de la objetividad tradicional Rorty piensa, Según Putnam, que la objetividad debe reemplazarse por solidaridad, según los estándares de la cultura pues entiende por aquella un conjunto de valores (Putnam, 2004, pp.120-124). Por lo tanto, el progreso moral consistirá en una “verdad” como una creencia justificada que nos conduce hacia lo más favorable para nuestras acciones y objetivos. La idea es superar una filosofía que se quedó mirando hacia atrás invocando una verdad acabada. Así el pragmatismo en epistemología destruye cualquier verdad dogmática y en moral objeta que existan autoridades que nos dicen qué es lo bueno o lo malo

2. El punto de vista moral

Presentemos algunas ideas generales de lo que el filósofo comprende por moralidad, prudencia, sentimientos y el antiuniversalismo de los derechos humanos.

(i). Moralidad y prudencia. Sólo hay una diferencia de grado entre moralidad y prudencia. En este punto Rorty tiene en cuenta la crítica que Dewey le plantea a Kant³ cuando este distingue entre obligaciones categóricas y las obligaciones hipotéticas. Para Dewey esta distinción es falsa. No puede establecerse de manera definitiva tal distinción, la diferencia es sólo de grado, es decir, es muy difícil comprender cuando empieza la razón práctica y cuando inicia la prudencia. Cuando Kant establece la moralidad en términos categóricos para hacer frente a los conflictos con los demás y dejar la prudencia como un hábito natural y útil para vivir, por ejemplo, con nuestras familias, como lo hicieran también los animales, comete el error de no poder adaptar las obligaciones morales con las necesidades del resto de las personas. Kant pretende hacer una separación muy fuerte entre moralidad y prudencia a través de un fundamento racional. De este modo Rorty no acepta un tribunal de la razón que nos manifieste cómo debemos comportarnos con los demás en las contingencias y las discordias con base en una ley moral universal y abstracta. Como lo dije antes, Rorty piensa que así como el lenguaje nace de un entramado de situaciones discontinuas no puede sostenerse que hubo un punto donde el lenguaje se vuelve lógico-

³ La crítica a Kant está manejada desde las mismas posturas de Rorty en *El pragmatismo, una versión* (2000). Lo mismo para Baier más adelante.

perfecto para representar la realidad tal cual es. El lenguaje es contingente cómo lo es también la prudencia y la moralidad. Así que el argumento kantiano que distingue la moralidad de la prudencia, es insostenible, no hay una facultad humana exclusiva de los hombres racionales que nos haga distintos de los otros. Por esto, al decir de Rorty, el miedo a la falta de reglas, nos condujo a la falsa creencia de que sin leyes morales inmutables, caeríamos en el caos moral (Rorty, 2000, p.204).

(ii) En términos de los sentimientos Rorty entra a discutir la distinción entre razón y sentimiento fundado en la teoría de Baier quien simpatiza con Hume en sus argumentos sobre los sentimientos y, en contra de Kant, cuando establece obligaciones morales imperativas, en este caso Rorty las reemplaza, de acuerdo con Baier, por la confianza. En ese sentido la conversión de la moral moderna se convierte en un progreso moral a través de los sentimientos; este nuevo “yo relacional” distinto al “yo egoísta” y “psicópata”⁴ elimina cualquier interés propio, preocupándose por sus pasiones y deseos en armonía con los deseos de los demás. Este “yo” antikantiano que estaba dentro de una forma no relacional se cambia por un “yo” que está inmerso en un número indeterminado de “yoes inconscientes”, esto es, que convive y se interesa por los otros. Pero este “yo” no sale de la

⁴ Para entender mejor el hombre psicópata o amoral, B. Williams presenta un buen desarrollo de esta tesis en su obra *Introducción a la ética*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998, pp. 1-59. Una cuestión que debe plantearse para abordar este concepto es ¿por qué habría yo de hacer algo? Y a su vez esta pregunta nos conduce a pensar ¿cuáles son las razones para que alguien deba hacer algo? Alguien, por ejemplo, desea morir porque dice nada tiene sentido, ¿cuáles serían los argumentos para persuadirle que desista de tal interés? ¿Habría tales argumentos o sólo esperanzas? Al parecer ese hombre es indiferente a la moralidad. Entonces, ¿qué debemos hacer? La idea sería tratar con hombres que posean un rango de racionalidad para entender las cosas. La sociedad requiere de reglas y por más que intentemos vivir solos y como seres absolutamente egoístas de alguna manera nos van a envolver las cuestiones morales por cualquier lado. Así que el hombre amoral que se cree no se afecta por ningún campo moral, en últimas es un parásito de la moralidad. Aprobando o desaprobando los comportamientos de la gente estaría inmerso en la moralidad. El hombre amoral para ser coherente con su teoría de que nada lo afecta moralmente es una tarea difícil de cumplir, ya que no puede resistir cualquier reclamo que le haga la sociedad cuando lo considere, por ejemplo, su enemigo y él, al mismo tiempo, no pueda reclamar a través de justificaciones, el rechazo de la comunidad, porque toda motivación de esa índole ya se encuentra condicionada por lo que el sistema social le ha enseñado. Por lo tanto no tiene salida. En definitiva, la hipótesis de Bernard Williams con estos argumentos, al parecer, es que no hay hombres amorales, todos los hombres son morales sin escapatoria. El hombre psicópata sería un caso extraordinario.

nada, de una fórmula matemática, su formación está nutrida desde la infancia a partir de sus familias que van creando un tipo de sentimiento acorde con su sentido de sociedad. Por ejemplo, es natural que sus padres alimenten a sus hijos pero no es natural que alimenten a los hijos de los vecinos, alimentar a los hijos de los vecinos ya es un comportamiento de la base del progreso moral defendido más adelante por Rorty, es decir, ampliar el círculo de la lealtad que tengo con los míos hacia los demás va a ser el argumento más fuerte de la “justicia como lealtad más amplia”. Sin embargo todo esto no implica una “voluntad santa”, donde todos nos amemos como hermanos, pues de este modo desaparece el debate moral, es decir, cuando se acaba el dolor o el sufrimiento en la humanidad, ya no hay más que discutir, ya no hay dilemas morales para resolver. Lo interesante es cuando elijo entre mis necesidades y las necesidades de los otros, porque la elección razonable que hagamos nos hará más inteligentes que un yo racional y egoísta, pues al fin de cuentas, lo que hagamos en beneficio nuestro sin olvidar los intereses de los demás hará mejor la humanidad.

Este yo relacional se distingue de la mera animalidad cuando las personas amplían sus deseos de una forma más flexible frente a los extraños. Pero esta moralidad no se restringe solamente a un aumento de racionalidad o de inteligencia para comportarse mejor, sino que está dispuesta a sensibilizar sus deseos con los extraños, “como la habilidad creciente de responder a las preocupaciones de unos grupos cada vez más grandes de gente, en especial de aquella gente capaz de realizar unas observaciones cada vez más precisas y unos experimentos cada vez más sofisticadas” (Rorty, 2000, p.213). Su interés no es la verdad, sino tener una esperanza mejor para justificar lo que se hace en el presente con el mundo que lo rodea. No obstante cree, que lo que hace puede ser desvirtuado por una sociedad futura, de ahí que no pretenda justificaciones absolutas, es poseedor de un sentimiento de simpatía amplio, histórico y cultural que lo hace avanzar en las necesidades del presente y en las posibilidades de la gente futura. Con base en este razonamiento, a Rorty le preocupa la fundamentación teórica universalista que se le ha dado a los derechos humanos, pues como base moral universal que poseen habrá que discutir. Tal fundamentación, piensa, es sincrónica y no contextualista violando cualquier versión de derechos acorde con las necesidades de cada momento. La pretensión universalista de los derechos humanos elimina cualquier posibilidad del yo ironista que procura el progreso moral.

(iii). En contra de la fundamentación teórica universalista de los derechos humanos Rorty realiza una crítica a la idea de que los derechos triunfen por encima de los otros, como pensaba Ronald Dworkin (Dworkin, 2007) cuando argumenta que los derechos deben verse como “cartas de triunfo”, esto quiere decir, que son inmodificables e inmutables. Según esto Rorty cree que los derechos humanos deben perder toda fundamentación religiosa y fraterna que ofreció la tradición, mantenerla equivale a eliminar cualquier argumentación en torno a ellos. Esta posición dogmática y tradicional de los derechos descarta alternativas más útiles para mejorar una cultura de los derechos humanos, por ejemplo, sería mejor observar qué comunidades son más tolerables y cuáles no frente a estos derechos, para así evitar prácticas de aquellas menos tolerables. Uno prefiere sociedades donde no se establezcan planes de vida a priori a los individuos, sino más bien, donde les permitan desarrollar sus deseos y preferencias morales y políticas. Dicha pretensión no se logra con un acuerdo de lo que hace común a todas las culturas (los derechos humanos), se logra al distinguir pequeñas diferencias entre ellas para así ir minimizando los grandes rasgos que las hacían diferentes tradicionalmente y, peor, que se impusieron como un dogma: Todos debemos respetar los derechos humanos sin tener en cuenta nuestros contextos etc. Rorty pregona por una tesis antiuniversalista de los derechos humanos expuesta desde Rabossi (Rabossi, 1987), donde se ha exagerado en su fundamentación y no sobre su eficacia, la idea ahora es ir hacia el “progreso moral en un proceso de ir cosiendo los retazos de un multicolor y elaborado edredón”.

Buscar una apertura esperanzadora para las nuevas sociedades, sin saber si nos acercamos más o menos de lo que queremos, a partir de un juego de la imaginación que redescubre el mundo de otro modo, es la argumentación del filósofo Rorty. Así las cosas, según la moral que venimos defendiendo, y parafraseando a Nietzsche, debemos establecer una nueva tabla de valores dados por nosotros mismos, y mientras la ciencia no se impregne de una nueva conciencia del valor humano, abandonando la seguridad y reemplazándola por más creencias en conflicto y constructivas, no podrá ser exitosa desde el punto de vista pragmático y moral. Con base en estos presupuestos del pragmatismo contextualista podemos establecer el significado de justicia para el autor.

3. La justicia como lealtad más amplia

(i). Dilemas morales o conflicto de lealtades. Lo que le interesa a Rorty es mostrar un conflicto entre justicia y lealtad. Para esto ejemplifica la situación que se vive dentro de las familias y expresa que hay más lealtad entre un grupo familiar que frente a los vecinos, el problema con estos últimos es un tema de la justicia como lo pensaba Kant, es decir de obligación, es una cuestión jurídica y no de mera lealtad. Ahora bien, entre más tensas o feas estén las cosas entre las familias, la lealtad empieza a disminuir, cerrándose más el círculo. Por ejemplo, la lealtad entre especies es más común que en las que no lo son, los vegetarianos creen que los animales tienen derechos, mientras que las personas no vegetarianas no van a ser tan leales con los animales como para no comérselos, a no ser que sean perjudiciales para su salud. Otro ejemplo es la familia que después de un holocausto nuclear debe enfrentarse a la situación si comparten o no su comida con sus vecinos, o los mantienen a raya con una “escopeta en mano”. El dilema es si amplió mi lealtad estrecha con mis familiares con una lealtad más amplia con los demás en pro de la “justicia como lealtad más amplia”.

Desde Kant la justicia se ha entendido como aquella que impone obligaciones morales incondicionales frente a los otros, mientras que la lealtad es el sentimiento para la lealtad. La idea es intentar disolver este dualismo en la medida que pensemos que la justicia pueda ser un concepto de lealtad más amplio y no que quede circunscrito a grupos más pequeños. Expliquemos esto: La moralidad según Baier, dice Rorty, debe entenderse como la confianza mutua que existe en una relación natural entre padres e hijos, aquí no hay obligación, ésta se da sólo cuando el grupo familiar de lealtad pequeña se enfrenta a otro grupo de lealtad igual o más grande. Según Kant este conflicto entre la obligación moral con los otros y el sentimiento con los nuestros es el que tiende a desaparecer cuando las familias se constituyen en grupos más amplios y cada uno ve al otro dentro de su especie, haciendo que no exista un conflicto entre razón y sentimiento, sino un conflicto de lealtades. Lo que se entendía como parte de la justicia desde el punto de vista racional, esto es como un asunto jurídico, ahora se entiende, como “la justicia como lealtad más amplia”. Dicha lealtad está dada no por un “yo verdadero” vs. un “yo falso”, sino por un conflicto de “yoes alternativos” que conviven y se toleran en sus diferencias.

Por lo tanto, construir esta idea de “justicia como lealtad más amplia” nos haría avanzar sobre la disolución del esquema de que los principios morales abstractos y la ley, puedan reemplazarse por la costumbre y el sentimiento, una mejor alternativa para una sociedad con prácticas sociales locales más aceptables. Como así son las cosas el interés de Rorty es poner en aprietos una de las tesis de la justicia más hegemónica del siglo XX, la cual debe intentar superarse o al menos verse como problemática.

(ii). La justicia de Rawls: Una breve alusión

Rorty muestra cómo una sociedad bien ordenada, según Rawls (Rawls 1996), que postula los principios de libertad y de igualdad para que las personas razonables respeten una concepción de justicia política que vele por el bien común, es una cooperación que admite por lo menos unos mínimos derechos de subsistencia como la vida, la libertad, la eliminación de la esclavitud etc., pero dicha postura en principio elimina otros auditorios que poseen “doctrinas comprensivas” que no serían aceptadas por ir en contra de los presupuestos de Rawls, pues sus costumbres no son aceptadas dentro de tal cooperación, ya que esta impone ciertos límites. Rorty piensa y así lo creo, que la tesis de Rawls es a-histórica, pues partiendo de su posición original, donde todos deben ignorar de donde vienen, cuáles son sus ideologías etc. para así poder establecer unos mínimos de justicia a través del velo de ignorancia, trae consigo el problema de la eliminación de la deliberación que es de la naturaleza del lenguaje ironista de Rorty, donde nada tiene la esencia de ser inmutable, todo se puede revisar y cambiar por otros lenguajes e interpretaciones. La idea de Rorty es respetar los contextos históricos, no ignorarlos, ellos nos hacen diferentes, pero es en la diferencia, donde debemos ser tolerables a partir de los conflictos morales y los conflictos entre lealtad y justicia; en últimas, sin diferencia no hay progreso moral ni ningún esfuerzo teórico o práctico por mejorar la justicia tradicional.

En esta línea de argumentación la discusión razonable nos permite decidir en un diálogo con los demás que “tus propias creencias fundamentales, las que son centrales a tu propia identidad moral, sugieren que deberías estar de acuerdo con nuestra propuesta” (Rorty, 2000, p.241). Esta discusión nos puede ir conduciendo a otro tipo de identidades morales

que en principio, creíamos imposibles para convivir con ellas, pero que con el tiempo se van aceptando a través de una intersubjetividad que nace de las exigencias morales de cada uno de los hablantes, allí las cuestiones de justicia y moralidad se entremezclan. De modo que las fuentes de la justicia y la lealtad (razón y sentimiento respectivamente) no son tan diferentes como lo pensaba Kant, puesto que la racionalidad discursiva genera un diálogo que alcanza una lealtad más amplia. Por ejemplo, cuando discutimos o llegamos a acuerdos no coercitivos con personas que creíamos muy distintas a nosotros, formamos comunidades que van ampliando nuestro círculo de lealtad y nos damos cuenta que aquellas personas son también razonables y lo más parecidas a nuestras propias formas de pensar y ver el mundo. Con ellas creamos confianza y un sentimiento igual de parecido al que tenemos con grupos más cercanos, los hijos.

Finalmente, si abandonamos la idea de utilizar la razón como tribunal en todos los discursos y pasamos a un diálogo más persuasivo donde la retórica y la doxa también nos puedan llevar por un buen camino, eliminamos la vieja dicotomía entre conocimiento y doxa planteada desde los griegos. En términos de un diálogo libre y democrático, sería más razonable y más notable el entrecruzamiento entre creencias y deseos para poder vivir y crear amistades con los otros, cuando esto no es posible, tratamos a los demás como “locos” y quedan excluidos de nuestro auditorio. Pero lo que debemos pensar es que aquellas personas (“locas”) no tienen aquellas creencias que puedan hacer que podamos tener un diálogo provechoso. Ahora bien, no se trata de vencer al otro con el mejor argumento, porque caeríamos en el error de pensar en un argumento transcultural hegemónico que validara las otras culturas, pero un argumento de esta clase, no es posible identificarlo con proposiciones que represente un orden natural de preferencia. “Los argumentos sólo pueden ser evaluados en función de su eficacia a la hora de producir acuerdos entre personas particulares” dadas en contextos relacionales diferentes. Una sociedad no puede exigir que nos comportemos de tal o cual manera, lo que debe decirnos es, aquí están nuestras creencias, nuestras disputas, lo que hemos dejado atrás para mejorar una situación, si de algo puede servir a otras comunidades, lo pueden tomar para su propia satisfacción. Esta es una tesis etnocéntrica y menos universalista para edificar una comunidad de confianza y, por qué no, como diría Rorty “estar mejor preparados para construir la clase de comunidad moral mundial que Rawls describe en el derecho de gentes”

(Rorty, 2000, p.246). Aunque la justicia como lealtad más amplia respaldada en un pragmatismo contextualista suena muy romántica en tiempos de conflicto, la justicia legalista, constitucional, retributiva, distributiva etc. tampoco nos han ofrecido instrumentos eficaces hacia el progreso moral.

Conclusión

(i). Lo más importante a tener en cuenta en la evolución de la verdad es que los filósofos se han detenido únicamente en conocer la verdad y su distinción con la falsedad, pero no se han interesado por conocer el error, que sería lo que nos permite avanzar en la investigación. Así la filosofía moral es en últimas un forcejeo con nuestras propias creencias y preconcepciones, o lo que Rorty denomina, “léxico último”. Hacer una transmutación de los valores establecidos (no de todos) puede ser un deseo que nos motive a cambiar de manera más aceptable lo que nuestros antepasados realizaron. El concepto de “justicia como lealtad más amplia”, justificada por una “moral sin autoridad” puede conducirnos a construir una moral social donde nos veamos como una multiplicidad de “yoes” en relación con los demás, porque se trata es de un asunto de la existencia humana. La sociedad de hoy exige que nos ayudemos, no hacerlo, equivale al exterminio lento de nuestras vidas

(ii). Educar en clave del sentimiento, de la culpa, de la vergüenza frente a las acciones que hacemos, es más eficaz que una norma jurídica que se entromete hasta en el fuero interno. Mientras no seamos conscientes y comprensivos de la situación del otro no nos ganamos nada en seguir creyendo en Dios o en parámetros morales de hombres racionales que no existen. Somos animales políticos en el sentido de estar obligados a vivir con el otro, no somos dioses ni psicópatas, como para poder vivir solos. Una política democrática como sociedad incluyente⁵ ofrece mejores opciones para el presente y futuro. La idea de Rorty sobre progreso moral va de la mano de la “analogía”⁶ frente al evolucionismo de Darwin

⁵ Son sociedades que no resisten gobiernos tiránicos, ya que tienen ejemplos de sociedades más democráticas, pretenden no repetir lo que ha causado daño social.

⁶ Aunque esto puede ser muy problemático, no creo que Rorty esté pensando en que la moral funciona como lo hace la biología evolucionista, pues estaríamos cayendo en el determinismo, razón

que considera que las especies cada vez evolucionan en un estado superior, así mismo pretende que en moral alcancemos un grado de evolución sobre nuestros problemas pasados con mejores respuestas.

(iii). Aunque el etnocentrismo y la “moral sin autoridad” pueden atacarse diciendo que hoy las sociedades son más globalizadas al realizar tratados con propósitos comunes dejando de lado el linaje, esa es una muestra de cómo existe la necesidad de vivir en comunidad, con pretensiones de un progreso moral más justificado, ya que hoy no es posible que una sociedad sobreviva ajena al mundo global, por lo tanto, la “justicia como lealtad más amplia” puede ser una alternativa posible.

Bibliografía

Arango, Rodolfo. (2004) *Derechos, constitucionalismo y democracia*. Bogotá: Universidad Externado, Serie jurídica, No 33.

Dewey, J. (1960) *On Experience, Nature and Freedom*, Indianapolis: Bobbs-Merrill Company.

Descartes, R., (1980) *Meditaciones metafísicas*. Traducción de Juan Gil Fernández. Buenos Aires: Ediciones Agilar

Dworkin, R. (2007) *Justicia con toga*. Barcelona: Editorial M. Pons.

Hume, D. (1981) *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza editorial

Kant, I. (1984) *Crítica de la razón pura* (Volumen 1). Traducción de José del Perojo y José Rovira Armengol. Barcelona: Ediciones Orbis

Locke, J. (2000) *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Traducción de Edmundo O’Gorman. Colombia: FCE

Nietzsche, Friedrich. (1992) *Fragments póstumos*, Santafé de Bogotá: Norma S.A.

esta que no acepta el filósofo por ir en contra del corazón de su teoría, que es la libertad que tienen los hombres al actuar. Así que el evolucionismo lo utiliza como analogía, puede ser “una falsa analogía” dirían los lógicos.

_____. (1994) *Genealogía de la moral*. España: Ibérica Grafic.

Putnam, H. (2004) *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*. Barcelona: Editorial Paidós.

Rabossi, Eduardo. (1987) La fundamentación de los derechos humanos: Algunas reflexiones críticas. En: *Filosofía del lenguaje, de la ciencia, de los derechos humanos y problemas de su enseñanza*. Compilación de Lourdes Valdivia y Enrique Villanueva. México. Universidad Nacional Autónoma de México.

Rawls, J. (1996) *Liberalismo político*. Traducción de Sergio René Madero. Colombia: FCE

Rorty, Richard. *Verdad y progreso*. (2000) Traducción de Ángel Manuel Faerna García. Barcelona: Paidós.

_____. (1995) *La Filosofía y el espejo de la naturaleza*. Traducción de Jesús Fernández Zulaica. Madrid: Cátedra.

_____. (1991) *Contingencia, ironía y solidaridad*. Traducción de Alfredo Eduardo Sinnot. Barcelona: Paidós.

_____. (2000) *El pragmatismo, una versión*. Traducción de Joan Vergés Gifra. Barcelona: Editorial Ariel.

_____. (2009) *Una ética para laicos*. Traducción de Luciano Padilla López. Buenos Aires: Katz editores.

West, Cornel. (2008) *La evasión americana de la filosofía: Una genealogía del pragmatismo*. Traducción de Daniel y Andrea Blanch. Madrid: Editorial Complutense, Colección pensadores clave.

Williams B. (1998) *Introducción a la ética*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Ediciones Cátedra.