

LA CRÍTICA DE NANCY FRASER A RICHARD RORTY: LA IMPOSIBILIDAD DE UN CIUDADANÍA INCLUSIVA.

Martha Palacio (SFP-UB)

Resumen

La filosofía de Richard Rorty caracterizada por su defensa de la libertad como el camino más seguro para dinamizar la democracia liberal adquiere las formas de la ampliación de las libertades y la inclusión social. Estas dos formas que alentarían el sentido de la democracia norteamericana reposan en una visión equívoca de la dinámica social, por la que el ejercicio de la ciudadanía queda restringido a una asimilación y no a una deliberación.

0. Introducción

Siguiendo a R. Rorty en *Contingencia Ironía y Solidaridad*, el perfil ideal de un individuo de una democracia liberal sería el de un ironista toda vez que puede poner en cuestión los términos de su léxico último. Puede a su vez llamarse liberal si ha asumido que la crueldad es lo peor que se le puede hacer a otro ser humano. Este retrato del ciudadano de su utopía liberal, denominado ironista liberal, es el de alguien que entiende que lo mejor que puede hacer en cuanto miembro de esa comunidad es luchar contra la crueldad y practicar la ironía –otro modo de ser leal y solidario con su comunidad.

Parte del intento rortyano por definir a esa comunidad democrática y a su ciudadano se puede rastrear en su declaración de 1987 sobre los ocho puntos que constituirían el credo de un social demócrata¹. El credo, hace parte de su respuesta a la crítica que le hiciera R. J. Bernstein² con motivo de la polémica suscitada por *The Priority of Democracy to Philosophy*³.

¹ Richard Rorty. "Thugs and Theorists: A Reply to Bernstein" *En: Political Theory*, Vol. 15, No. 4. (Nov. 1987), pp. 564-580. <http://www.jstor.org> visitada en Jul 22 02:13:18 2007

² Richard J. Bernstein "One Step Forward, Two Steps Backward: Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy". *En: Political Theory*, Vol. 15, No. 4. (Nov.1987), pp. 538-563. <http://www.jstor.org> Visitada en Jul 26 17:19:40 2007

³ El punto más agudo del debate se centra en la interpretación rortyana de la tesis de Rawls sobre las doctrinas comprensivas. Como se sabe, el punto es que las doctrinas comprensivas no hacen parte del procedimiento por el que se establecen los dos principios de justicia de una sociedad bien ordenada. Los dos principios de justicia para garantizar su imparcialidad deben ser independientes de éstas. Esta afirmación fue la que permitió que Rorty lanzara la suya de que la democracia no necesita apelar a los

Dicho credo tiene como resultado la declaración de Rorty contra lo que denominara el imperialismo soviético⁴, en la forma de una descripción de las ideas que articulan a una identidad política. El credo del social demócrata aparece en este contexto de la discusión como una relación histórico-contextual sobre la amenaza del imperialismo soviético para las libertades occidentales y la importancia de las instituciones democráticas liberales.

Este modo de definir a su ‘nosotros’ por oposición, está matizada por la línea diferencial entre izquierda radical e izquierda reformista, que puntualizara como: “Mi término «izquierda reformista» intenta cubrir a la mayoría de la gente temida y odiada por la derecha, y por lo tanto desdibuja la línea que los marxistas trataron de marcar entre la izquierda y los liberales.” (Rorty:1999:49).

Diez años más tarde de haber publicado el credo, quien ahora decía hacer parte de la izquierda reformista, continuaba oponiéndose al remanente del lenguaje marxista de que suelen hacer uso los de la izquierda radical⁵, porque le resultaba poco útil para describir los retos del presente. R. Bernstein, por su parte, observaba en esta sugerencia rortyana la forma de su imputado esteticismo, articulado en la multiplicidad de juegos del lenguaje, condenándonos a un *statu-quo* de las instituciones actuales.

Pero para Rorty las instituciones de las democracias liberales seguían siendo las mejores porque en ellas podrían tener lugar los dos principios de la justicia de John Rawls⁶.

léxicos últimos para su legitimación. Un léxico último es la incondicionalidad de la verdad; un léxico que resulta inadecuado para defender los propósitos de una democracia liberal.

⁴ La respuesta de Rorty requiere de contextualización histórica. Para el año de 1987, aún estábamos en plena guerra fría. Utilizar esta respuesta mediada por el contexto histórico no parece decir mucho para lo que hoy podría definirse como ironista liberal. Pero la figura del ironista liberal hace su aparición en CIS en el año de 1989, año de la caída del muro de Berlín. La figura aún presenta algunos rasgos de la forma en que podemos concebir a un ciudadano de las democracias liberales de nuestros días. El ironista liberal, no obstante el credo social demócrata contra el imperialismo soviético, traduce algunas filiaciones que no muchos están dispuestos a abandonar. Pero también es cierto que por ello se ha convertido en blanco de críticas, como uno de los filones de disputa sobre el pensamiento rortyano y contra el pensamiento rortyano. El ironista liberal tal como lo describiera Rorty constituye una fuente provechosa para pensar la interrelación entre dos modos de libertad que determinarían la forma del espacio público, lugar privilegiado para la creación de identidades, o para la creación de sí –si asumimos que la distancia entre privado y público resulta asunto metodológico que no sustancial.

⁵ Cf. Rorty, R. *Achieving our Country*. Harvard University Press, 1998. Versión castellana de Ramón del Castillo. Barcelona, Paidós, 1999. La postura rortyana respecto al año de 1987, no ha cambiado en lo sustancial, por ello la referencia a una mediación de una década deja el núcleo intacto, porque sigue legitimando la forma de una democracia liberal.

⁶ La reconstrucción cronológica de la discusión sobre el ironista liberal es la siguiente: Tras la publicación de la *Teoría de la justicia* de J. Rawls, Rorty comenta la pretensión política de éste, valorando el hecho de que ha dejado a un lado la fundamentación metafísica. Lo cual le da pie para intentar la prioridad de la democracia sobre la filosofía. R. Bernstein le ataca en tal postura porque considera que además de no atender a los asuntos relevantes de la propuesta rawlsiana, vuelve a desplegar el juego esteticista que no permite la reforma de las condiciones sociales injustas. Al tiempo que también le acusa de rebajar el sentido de la propuesta deweyana e incluso de serle opuesto. Rorty, quien en 1986 ya había publicado la contingencia del yo – escrito clave para lo que luego será la figura del ironista liberal, le contesta a Bernstein con el sugerente título de “Thugs and Theorists” (matones y teóricos), estableciendo su postura de que las afiliaciones filosóficas no hacen mucho por nuestro proceder político. Bajo esta premisa,

Principios⁷ que habrían de ser la base de lo que hay que lograr para que se realice nuestra esperanza de futuro de una sociedad más inclusiva, libre y democrática. Además, estos dos principios de justicia constituyen para Rorty el ejemplo más próximo a la consideración de la política sin apelar a una fundamentación de corte metafísico.

Parte de la respuesta de Rorty para responder a nuestro presente está en poner el énfasis en los resultados de las prácticas humanas. En el proceder argumentativo, en la conversación que legitima las decisiones humanas y no en los procesos de fundamentación. O lo que en sus palabras sería el paso de la objetividad a la solidaridad. Poner el énfasis en las prácticas humanas, como decía, es considerar que la pregunta política no habrá de postular primero al individuo para de ahí deducir el tipo de sociedad, sino que dada una sociedad y una forma política de organizarse luego se plantea cuál es el individuo que se amolda a ésta. Rorty ha sugerido que para una democracia liberal la identidad de ese individuo tiene que asumir la contingencia del yo que adquiere la forma del ironista liberal. En esta forma de la identidad se hallan las claves para definir si hay o no una legitimación del *statu-quo*. Esta misma identidad es la clave interpretativa de la propuesta rortyana, toda vez que para su definición, Rorty recupera su intento de un nuevo vocabulario con el cual redescubrir las cosas que nos importan y por las que podemos decir ‘quiénes somos’.

2. La ironía del ironista: Richard Rorty y Nancy Fraser

parece lanzar la propaganda contra lo que para ese entonces constituía en palabras rortianas “the threat of Sovietic imperialism”. Pero el hecho de que Rorty defina el nosotros en contra del imperialismo soviético, no es criticable por constituir su postura política, sino porque parece pertrechado en ella sin otorgar suficientes argumentos filosóficos para responderle a R. Bernstein. El problema de su credo de ocho puntos para definir el nosotros de la comunidad liberal pareciera una perorata propagandística de antes de la *perestroika* que no cuesta nada confundir con la política imperialista de los Estados Unidos. Así las cosas, la figura del ironista liberal que he buscado problematizar en este artículo, es el resultado de la contingencia del yo y del lenguaje que como dijera Rorty no es menos que aquella identidad moral que resulta adecuada a los propósitos del liberalismo.

⁷ Los dos principios de la justicia son como sigue:

“1. Toda persona tiene igual derecho a un régimen plenamente suficiente de libertades básicas iguales, que sea compatible con un régimen similar de libertades para todos.

2. Las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones. Primero, deben estar asociadas a cargos y posiciones abierto a todos en las condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades; y, segundo, deben procurar el máximo beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad”. Rawls, John. *Sobre las libertades*. Barcelona, Paidós, 1996 (1990:1ª), p.33. Versión castellana de Jorge Vigil Rubio. He optado por esta versión de la formulación que contempla algunas modificaciones hechas por Rawls a la formulación que aparece en *Teoría de la justicia*, como él mismo apuntara en nota al pie No. 5.

Una de las críticas de Nancy Fraser a Richard Rorty está en la consideración de esta suerte de identidad del ironista liberal, que la teórica feminista desarticula hasta enseñar la paradoja a que conduce.

Antes de entrar a explicarlo, me detendré en el perfil del tipo de ciudadano que se colige de la obra rortyana.

2.1 La ironía del intelectual

El ironismo liberal, tal como lo presenta Rorty, no parece sugerir la caracterización de un individuo autocomplaciente, si se considera que la participación en lo político requiere de la ironía como de un ejercicio crítico que moviliza el proceso de contraste entre lo que se cree y lo que es el caso, o lo que podríamos creer y lo que es el caso. Esta tarea crítica que hace parte de todo procedimiento conversacional por el que se instituye lo que creemos es nuestro mundo, se ocupa en el caso de la teoría no de subrayar mecanismos que se oculten a nuestra racionalidad, sino de mostrar los tipos de relaciones que se dan entre nuestras creencias más laudables⁸. Así, el mismo Rorty define su tarea sobre el problema de la identidad política como una crítica al procedimiento de asegurar presupuestos filosóficos para decidir quién hace parte de nuestra comunidad político moral. Ha creído hacer de esta tarea la debilitación entre la relación que guarda la Verdad con la democracia⁹ y señalar en cambio que la democracia está ligada a nuestras creencias y a la lealtad que les podamos tener. Para ello, argumenta sobre la ineficacia que la pregunta por la verdad tiene para la comprensión de cuáles son nuestras prioridades en materia política, porque la pregunta que tendría que orientarnos no es si esta forma política es verdadera sino si ella nos permite ampliar la libertad: si aún podemos plantearnos ¿qué hacer de nosotros mismos?, ¿cómo redescubrirnos?

Como para responder a esto no haría falta presupuesto filosófico alguno, decía Rorty, sino considerar el uso del lenguaje político de la comunidad en el que podamos plantear alternativas a las respuestas ya establecidas, el uso de este lenguaje, es el del liberalismo democrático, que ofrecería suficientes recursos para permitir la introducción de tales

⁸ Un ejemplo de ello en su propio proceder era su interés en las dicotomías filosóficas; unas veces consideradas como inútiles al punto de impedirnos atender a lo que realmente importa, bajo un criterio pragmático y de reforma social. Otras, manteniéndolas para subrayar paradojas; las mismas que en ocasiones terminan por constituirse en lugares aporéticos de su mismo discurso.

⁹ Cf. Rorty, R. Pragmatismo, una versión. Barcelona, Ariel, 2000. esp. Lecciones 3 y 4.

sugerencias como respuesta incluso del grado de libertad de que disfrutaran sus hablantes. Esto quiere decir que en dicho lenguaje existe ya el reconocimiento de unas instituciones que garantizan nuestra libertad y por las que aún nos es posible modificar y reformar ciertos términos y condiciones empleados al hablar. Hacer uso del lenguaje democrático liberal es tanto como hacer parte de la comunidad política.

2.2. La utopía liberal rortyana: ‘nosotros’.

La polémica entre filosofía y democracia que reproduce la distinción entre identidad moral y política, privado-público, en el marco de una sociedad democrática liberal, es la distinción de dos formas de entender la libertad y por ende la construcción del espacio público.

La definición de Rorty sobre ambas esferas está expuesta de manera extensa en su obra *CIS*; la que probablemente para algunos, podría representar la forma de la utopía liberal rortyana, esto es una sociedad que da suficiente espacio a sus individuos para crearse a sí mismos, y que entiende que todo ejercicio público está guiado por la búsqueda de mayor libertad para todos. Libertad que ampliándose a todos los sectores de la sociedad, puede llegar a pensarse solidaria con el dolor de otros; otros que en ocasiones no podemos menos que llamar pseudohumanos, pero que podrían llegar a ser humanos, a ser parte de ése “nosotros” que propugnara Rorty.

La utopía liberal rortyana habla de una comunidad que puede reformarse y cuya finalidad es la solidaridad. Que pueda reformarse implica aceptar el marco institucional que garantiza nuestras libertades civiles y políticas y en virtud de las cuales las prácticas conducentes a menoscabarlas han de ser criticables con el fin de ser reformadas. El principio de falibilidad incurso en nuestras prácticas argumentativas funge como correctivo del proceso intersubjetivo por el que se alcanza un acuerdo objetivo para todos. Pero dicho criterio epistémico no parece que sea suficiente para la conversación política¹⁰.

Que sea solidaria parece sugerir la pretensión de vincular los derechos sociales al esquema liberal. La finalidad de la solidaridad es otro modo de afirmar la ampliación de la libertad por la que se pretende hacer de las sociedades democráticas liberales espacios políticos inclusivos. La dinámica de esta solidaridad supone un grado de altruismo por el que los miembros de una sociedad democrática liberal harían el siguiente

¹⁰ Cf. Habermas, J. “Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty”. *En: Verdad y justificación*. Madrid, Trotta, 2002. Versión castellana de Pere Fabra y Luis Díez. pp. 223-260,

razonamiento: Si todo liberal rechaza la crueldad y un modo de entender la crueldad es la restricción de la libertad, entonces yo que me precio de ser liberal habré de solidarizarme con el dolor de otros y pretender que la crueldad que pesa sobre ellos sea disminuida. Pensaré que si yo gozo de libertad ¿por qué otros no pueden hacerlo? Si para hacerlo, la mejor forma hasta ahora conocida son las instituciones de una democracia liberal, entonces habrá que empeñarse en la tarea de que todos participen de sus bondades. Esto puede resumirse como la ampliación del marco de nuestra sociedad para ser inclusivos. Sin embargo, el marco se puede ampliar sin por ello ser inclusivos o bien se puede ser inclusivo sin ampliar el marco. La inclusión y la ampliación no son sinónimas. Puede ampliarse el marco de las libertades sin que sean partícipes los pseudo humanos y puedo incluir a los otros que para entonces serán nosotros, sin que se amplíe el marco de las libertades. En el pensamiento rortyano, no obstante, ampliación e inclusión serían términos complementarios al sentido de una utopía como fruto de la imaginación e incluso podrían fungir como idea regulativa en el discurso político.

Como no es algo tan fácil de lograr, el mismo Rorty señalaba hace casi una década que la lealtad a nuestros principios (la no-crueldad pongamos por caso) y una *ética sin obligaciones universales* (esto es una ética contingente) son conceptos que no se concilian con el egoísmo de las sociedades liberales. No es lo mismo ampliar la casa para tener más comodidad que reacomodar los enseres ante la llegada de un invitado. Pero quizá ampliar la libertad signifique no sólo la ampliación de las libertades individuales, sino considerar que estas se amplían cuando son positivas y que éstas últimas garantizan las primeras y viceversa, o son su condición.

Considerando la crítica de R. Bernstein¹¹ de que Rorty preocupado por el carácter relacional de las cosas, no se ocupara de pensar la relación entre capitalismo y democracia, el que fuera un aficionado a las orquídeas silvestres, señaló atinadamente que pensar en la inclusión podría contravenir el gozo de nuestras mas preciosas libertades y lo que esperamos lograr con éstas. Así el marco de la inclusión o bien el de la ampliación confluye en una tensión sobre la forma de entender la libertad no ya como uso privado y uso público, sino en consideración al dilema de la justicia distributiva. ¿Qué tiene prioridad?

Para un liberal como Rorty todo proyecto político se encuadra en la defensa de la libertad, y dicha defensa es la que hace posible ocuparse de la justicia distributiva. Así

¹¹ Cf. Nota No. 12 supra

las cosas, el planteamiento rortyano que entiende a la justicia como una lealtad más amplia es de nueva cuenta la lealtad a nuestras instituciones y al principio de no-crueldad.

Podría decirse entonces que Rorty, combatiente contra el idealismo y las derivas metafísico-epistemológicas como garantes de un procedimiento legítimo, regresa a la arena discursiva cargado con una utopía y una imaginación rebosante que contrastan con el pragmatismo de lo más útil y eficiente para nuestros propósitos, los que tenemos que enfrentar aquí y ahora.

Este cambio de personaje desenmascara el lenguaje de un pragmatismo idealista o bien representa a ese crítico que abraza su cultura post-filosófica al conceder a la narrativa lo que otros le habrían concedido al deber.

Esta suerte de combinación en el individuo de una democracia liberal que es leal a sus instituciones por cuanto garantizan la libertad de cada uno, esto es entre la libertad positiva y la libertad negativa, traduce algunas dicotomías que ya anunciara Berlin en sus famosos *Cuatro ensayos*.¹²

Pero a su vez sugieren, en el marco de su pensamiento, una seria paradoja que imposibilitan la realización de su esperanza. El problema no es tanto que la esperanza no se realice, pues de todas formas adquiere el rol de utopía, casi al modo de la idea regulativa kantiana, sino que los mismos elementos que la erigen son los que la debilitan. Una esperanza social que aboga por la inclusión y la ampliación son términos que para llegar a ser complementarios implican una idea de libertades civiles y políticas que aunadas a las sociales reconsideren el carácter proteico del ser humano, pero que no se erijan sobre su disyunción en dos esferas que se contraponen en el espacio público. Si la solidaridad rortyana apunta a la inclusión en aras de un sentimentalismo, no puede así ampliar las libertades civiles; la inclusión se hace en virtud de las libertades sociales que implican la reducción de la esfera privada. El poeta rortyano ve menoscabada su libertad cuando se pretende reformista social. El sentimentalismo que haría andar el carro de la inclusión es una solidaridad que se trenza con la racionalidad social y la imaginación de nuestra utopía, pero no puede realizarse en nombre de la libertad negativa en que parecen re-crearse las alternativas de reforma. Reforma que, se entiende, es el modo que tendría que asumir la ampliación de las libertades, las civiles. Porque en el espacio público solo tiene cabida la conversación y la irrupción de metáforas que han surgido de

¹² Cf. esp. *Dos conceptos de libertad*. En: Madrid, Alianza, 1996

planes privados idiosincrásicos. Pero no pueden cuestionar el nivel de las mismas instituciones que les han permitido un espacio en el que crearlas. La tensión entre lo privado y lo público deja de ser el problema de un remanente epistemológico-moral para concretarse en una socialidad que se define por la homogeneidad en aras de una identidad política.

2.3. Nancy Fraser. La paradoja del liberalismo

Nancy Fraser, quien pertenece al contexto socio histórico de R. Rorty, piensa que una alternativa a esa democracia liberal está en una democracia radical socialista feminista. Esta democracia se complementa con el carácter historicista, holista y antiesencialista del pragmatismo en su versión rortyana.

Parte de sus intentos por definir a esta democracia está en su análisis sobre lo que denomina el ‘impulso romántico’ y el ‘impulso pragmatista’ en el pensamiento de Richard Rorty. Como consecuencia de ello, la teórica feminista encuentra en la tensión entre estos dos impulsos la paradoja del pensamiento rortyano, que dificulta la reconstrucción de un discurso político.

El análisis de Fraser es atinado y tiene la virtud de subrayar dónde y cómo se alojan las tensiones. En la edición preparada de Alan Malachowski *Reading Rorty*, Fraser intitula su lectura de Rorty como *Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy*.

Aquí, apunta tres posiciones sobre el modo en que se conjugan los dos impulsos:

1. La mano invisible (*The Invisible hand*)
2. ¿Sublimidad o decencia? (*Sublimity or decency?*)
3. División (*Partition Position*)¹³

1. La mano invisible (*The Invisible hand*). Con este título Fraser inicia su crítica a Rorty. La crítica de un presupuesto no explícito en la filosofía rortyana según la cual el abandono de la objetividad nos conduciría a la solidaridad. Un presupuesto que afirma que el poeta romántico y el reformador social son las dos caras de una misma moneda ya que el impulso romántico puede ser entendido como impulso pragmatista.

La posición de la mano invisible sugiere que la libertad de que goza el poeta fomenta la equidad social. En esta posición en que los dos impulsos se prestan ayuda, el poeta romántico no vive en una torre buscando figuras sublimes, sino que es voz de la

¹³ La traducción es mía.

comunidad. Lo anima en su labor de búsqueda de metáforas la ironía sobre el pasado de la comunidad en que vive.

Este impulso romántico caracteriza al poeta como vanguardia de la especie; cada nueva metáfora es la posibilidad de redescubrirnos, de contar la historia de quiénes somos en términos alternativos a los que nos somete la tradición; redescubrir las prácticas del pasado como siendo crueles y mirando hacia el futuro con la pretensión de ampliar la libertad.

La transformación social se acompaña de ironía, de poesía; reformador y poeta tienen el mismo propósito: defender la libertad. Esto es, garantizar el cambio del lenguaje, garantizar la superación de las injusticias, porque injusticia y crueldad son los nombres de aquellas prácticas que ahora podemos redescubrir y esa redescubrición es el fruto de un nuevo lenguaje¹⁴. Una metáfora es una redescubrición, la forma de una relación que no habíamos contemplado, la relación entre cosas que anteriormente nos resultaban dispares. El desencantamiento del mundo, del que la ironía es su señal más clara, al romper con viejas figuras de autoridad, con juegos de lenguaje que ya son insuficientes, debe abrir nuestra perspectiva a relaciones diferentes sobre lo que teníamos o sobre lo que podemos construir.

El impulso romántico y el impulso pragmatista como las dos formas complementarias de aproximarnos a lo político apuntan a deshacer la distinción entre moral y estética: la ironía hace posible la justicia social, el consenso intersubjetivo logra que la solidaridad desplace a la objetividad; en el marco de una conversación que modifica su curso en aras de la metáfora. Por lo que si el poeta es libre para lanzar su metáfora, la sociedad también lo será¹⁵. Como ha dicho Fraser:

“...Rorty claims that cultural innovation and social justice go together. They are united in the liberationist metaphors of liberal societies, where history is figured as a succession of emancipations:....Romanticism in the arts goes with democracy in politics.” (FRASER:1990:307-308).

Pero lo que merece importancia no está en cómo se narra el progreso moral y si ese progreso se lee como la complementación de la estética y la moral, puesto que esto es una consecuencia. El problema en que hay que detenerse ahora es que ese modo de

¹⁴ Pero la introducción de un nuevo lenguaje también puede implicar silenciar prácticas que eran crueles y que hoy al ser redescubiertas en lenguajes de globalización y multiculturalismo invisibilizan aspectos y fomentan estigmas que impide el reconocimiento de la alteridad o la subrayan abandonándola al ostracismo.

¹⁵Cf. Fraser, N. Solidarity or Singularity?...p.307

concebir la historia de las conquistas sociales, la historia política de una comunidad, lleva aparejada una manera de asumir el espacio público y político. La manera de entenderlo en la perspectiva rortyana es la de la consecución de una solidaridad en virtud de la unión del poeta y el reformista social. Así, el espacio público y el político se funden en una visión conjunta en la que son pensados por su finalidad pero no por sus procesos de auto-legitimación. Tampoco está claro si esta solidaridad hay que pensarla en términos inclusivos o de ampliación. Rorty los piensa unas veces como complementarios, pero en otras deja entrever su tensión¹⁶.

Para Fraser el ignorado supuesto, la mano invisible que permite a Rorty definir al poeta romántico y al reformista social como dos compañeros de ruta conduce a una visión homogénea de la sociedad. Le parece que esta perspectiva es casi durkheimniana y que sería más pertinente considerar el todo social como una lucha entre solidaridades y, agregaría yo, entre lealtades. Pero la respuesta rortyana parece indicar que la lucha y el carácter agónico son un juego de roles que involucran creencias, deseos y fantasías privadas, y en ese juego de roles sólo nos basta nuestra maleabilidad, consecuencia de la contingencia de nuestro yo. Así, el espacio político queda limpio de divergencias que se trasladan al ámbito privado. Lo político es el domino del juego del lenguaje liberal democrático y no hay otro para hacerse entender entre “nosotros”. El lenguaje en que se permite la ironía, pero del que no es posible dudar, las prácticas a las que hemos de ser leales porque solo así podemos ser solidarios entre nosotros, e incluso imaginar que lo seremos con otros. Pero este juego imaginario que implica el recurso de la simpatía, vuelve a poner el acento en la forma en que poeta y reformista social, impulso romántico y pragmatista se acompañan.

No está claro para Fraser este compañerismo, le genera más dudas que respuestas. La situación de la duda opera en las siguientes alternativas de compañerismo que yo describiría así: 1. puede el poeta sugerir la ampliación de nuestras libertades y el reformista social ampliarlas hasta lograr la exclusión de otros. 2. puede el poeta proponer la metáfora de la inclusión y luego el reformista social menoscabar las libertades del poeta para que seamos más los que podamos llamarnos nosotros. 3. Puede el romántico sugerir que la inclusión significa ampliación de nosotros mismos y el reformista social apelar a una solidaridad con los otros que les seduce a hablar su juego de lenguaje, para ello utilizará métodos conversacionales o quizá no. 4. Incluso el

¹⁶ Rorty (2000) *Pragmatismo, una versión: antiautoritarismo en epistemología y ética*. esp. lección 7: Ética sin obligaciones universales.

reformista que sabe de la importancia de la ironía para la salud de la comunidad no quiera que su poeta se vea restringido en sus jugadas y así la ampliación de la libertad se hará a expensas de los pseudo-humanos.

Así que para evitar que existan humanos y pseudo humanos, el criterio de la esencia humana debe ser arrojado. Bástenos para ello la contingencia del yo. Pero siguiendo la pregunta de Fraser ¿por qué el antiesencialismo nos haría más leales? El pensamiento de Rorty no ofrece más respuesta que aquella de que si el antiesencialismo es la forma de desencantar el mundo y este desencantamiento invita a un progreso moral, al desrelativizar las figuras de autoridad y situarnos en la perspectiva horizontal de prácticas conversacionales; porque nos permite redescibir lo que antes era legítimo como algo que hoy nos resulta cruel, entonces los ciudadanos de una democracia liberal caracterizados por su sentido de la ironía respecto al pasado, serían más leales a las mismas prácticas democrático-liberales que se definen por su deseo de evitar la crueldad.

Pero esta respuesta es insuficiente. Y al mismo tiempo contradictoria si de acuerdo con Rorty, lo que podría hacernos más leales es nuestra convicción en unas instituciones que no pueden estar sometidas a la ironía, pero que a su vez son las que permiten que el poeta ironice. La mano invisible que Fraser advierte se concreta en señalar que la búsqueda de la solidaridad como fin de la acción social, deviene en un espacio público homogéneo que niega la disrupción y lucha entre lealtades al interior de sociedades complejas como las que el mismo Rorty está pensando.

2. ¿Sublimidad o decencia? Fraser apunta al lado oscuro del poeta romántico: la ironía¹⁷. Hay que elegir entre las nuevas metáforas y la ironía. Entre ironizar redescibiendo a los otros siendo crueles con ellos, o lanzar metáforas que adviertan del sufrimiento de los otros. La pregunta supone la elección entre el placer de la redescipción y la sensibilidad por el sufrimiento, entre el individuo y su identificación con la comunidad. La tensión de la pregunta supone romper con la forma anterior del compañerismo: el poeta romántico debe cortar con la tribu que lo aguarda. Debe innovar y ser irónico para dudar de lo que le antecede y poder lanzar una metáfora. Pero si, como pregunta Fraser, cuando hay un compromiso con la democracia, cuándo una

¹⁷ Fraser:1990:309

cultura ya está organizada sobre metáforas de la liberación y la reforma social ¿no es la innovación acaso un riesgo que puede conducir al desastre político?

La pregunta es pertinente aun cuando para Rorty el marco de las instituciones liberales y democráticas debe ser preservado y no hay metáfora que la ponga en peligro, toda vez que la introducción de la misma en la conversación apunta a un efecto de choque que se supera en su literalización; y en este procedimiento es la comunidad la que determinará la pertinencia de literalizar o rechazar la metáfora. No obstante, esta descripción del proceso no otorga una respuesta clara, pues ¿cómo se garantiza que la comunidad elegirá lo más útil y pertinente?, ¿cómo se puede garantizar que lo más útil y pertinente no resulte una reducción de las libertades civiles? O ¿de las sociales? La pregunta de Fraser aún se sostiene ¿cómo garantizar que el proceso conversacional que apunta a un consenso intersubjetivo guiado por la no-crueldad no nos aboque a un desastre político? Esto es lo que traduce la sospecha entre qué debemos intentar ¿la sublimidad poética de introducir metáforas o nuestra decencia como lealtad a unas instituciones? Pero en mi criterio la dicotomía entre la sublimidad y la decencia es una forma de reproducción de la crítica que se le ha espetado a Rorty sobre su legitimación del *statu quo*. La imposibilidad de cuestionar la democracia es consecuencia de la sublimidad y es consecuencia de la decencia. Incluso, me atrevo a ir más allá de Fraser y si ella considera que la segunda posición que asume el impulso romántico y el impulso pragmatista es una oposición irreconciliable, yo diría que en el fondo la oposición es sencillamente el revés de la moneda del compañerismo. Ser sublime y ser decente no son pares antitéticos cuando se establece a la democracia liberal como finalidad y marco de su disfrute. Serían antitéticos cuando se piensa el espacio público heterogéneo, pero el resultado exegético permite señalar que la homogeneidad de la solidaridad al impedir la crítica del marco socio político permite ser sublime y decente, aunque parezca que el romántico deba sustraerse al espacio político. Si fueran tan antitéticos, el sistema democrático liberal no podría jactarse de su bondad al ser capaz de albergar a los iliberales aunque luego queden silenciados, no tengan recursos para hablar y estén deslegitimados para hacerlo. El lado oscuro del romanticismo puede ser aún más oscuro que la crueldad de redescibir las prácticas de otros en nuestro propio lenguaje, e incluso más oscuro que la posibilidad de un totalitarismo por sublimidad.

Si el espacio político es homogéneo, solidario y leal, las metáforas son simples escaños de autolegitimación del proceder democrático liberal que cuestionan todo menos la institución que las hace posibles.

La oscuridad como imposibilidad de la crítica a la democracia liberal no conduce a deducir su impracticabilidad; aunque la crítica se vea restringida a procedimientos que no cuestionan el marco general de nuestras creencias, ello no es óbice para deshabilitar el recurso falibilista que va de la mano de la ironía en la comprensión rortyana de la evolución de la especie. La ironía romántica pierde aquí el halo de esperanza con que se ataviaba y pasa a ser el criterio del reformista social. Todo lo que podemos hacer son mejoras sobre lo que hay, pero no podemos deshacernos del marco en que nos han sido dadas. Hacerlo implicaría despacharnos de los padres fundadores de la tradición estadounidense, hacerlo significaría perder el marco según el cual nos es posible transformarnos redescubriendo nuestras contingencias. Pero no hay manera de dudar de la democracia ni del liberalismo. Este es nuestro supuesto básico, este es el límite de nuestro lenguaje del que no podemos salir. Acaso la forma de la democracia y las metáforas que usamos irán cambiando según nos vayamos tejiendo de un modo u otro, según nos organicemos y nos comprometamos respecto de algo, pero no será por romper con ella sino por ser leales a la misma.

3. La tercera forma de la distinción la he traducido como división ('The partition position'). En ésta, poeta romántico y reformador social asumen la distinción entre público y privado; no son las dos caras de una misma moneda como en el caso de la mano invisible; tampoco existe una sombra oscura sobre el espacio político como la ironía del poeta romántico. Fraser hace coincidir las fases del pensamiento rortyano con cada una de estas posiciones, siendo la del año de 1990¹⁸ la división entre esfera privada y esfera pública. Aquí los dos lados fungen como límite el uno del otro para recortar las figuras de dos modos de asumir la identidad; lo privado se traza sobre lo público y viceversa, cada uno permite definir los límites y tareas del otro. Así, todo lo que permita al individuo redescubrir sus contingencias es asunto de unas políticas públicas que le garanticen el disfrute de su libertad negativa. El éxtasis de su auto-descubrimiento, sin embargo, no tiene utilidad pública, su uso de la ironía en el ámbito público alcanzaría el

¹⁸ Actualmente, siguiendo de nuevo a Fraser, tendríamos que situar la última posición en el debilitamiento de la contraposición entre privado y público. Coincido en ello con la teórica feminista, puesto que la lectura del feminismo que hace Rorty para el año de 1991 ("Feminism and Pragmatism") resulta clave en la articulación de la propuesta rortyana sobre los juegos del lenguaje para enriquecer la esfera pública y política. Sin embargo, como señalara Fraser en "From Irony to Prophecy to Politics" (1991), Rorty se queda en la mitad del camino hacia la política situándose en el terreno de la profecía.

De las versiones castellanas del texto de Rorty puede consultarse *Verdad y Progreso. Escritos filosóficos*, 3. Traducido por Ángel Manuel Faerna. En inglés puede consultarse la compilación, en que también se edita el texto de Fraser aquí comentado, de R. B. Goodman. *Pragmatism: a Contemporary Reader*. Routledge, New York/London, 1995.

límite de la crueldad. En síntesis, se establece la distinción radical entre utilidad y solidaridad, y entre autocreación, ironía y sublimidad.

La finura de Fraser al distinguir entre la posición del lado oscuro del romanticismo –por el peligro de que la metáfora personal se convierta en totalitarismo– y la de la división privado y público, como posiciones distintas, la conduce a imputarle a Rorty la ruptura del mapa cultural. Un asunto más complejo de lo que podría aseverar la contraposición entre sublimidad y belleza, entre ironía poética y decencia pública. Situar la discusión en la ruptura que habría establecido Rorty guarda relación con la propuesta feminista de que lo privado es una esfera con vasos comunicantes hacia lo político, que la distinción metodológica no puede pasarse por alto. Constituye la forma del olvido sobre la influencia de los movimientos sociales¹⁹ en el desarrollo político, como si éstos, que dan cuenta de procesos y cambios culturales, no ayudaran a definir identidades por las cuales se manifiestan nuestras afiliaciones políticas.

Fraser sugiere entonces analizar las disyuntivas rortyanas desde el esquema de los discursos normales y anormales que Rorty sostuviera en *Philosophy and the Mirror of Nature*. En este esquema la ironía es un discurso anormal, la política por su parte asume el carácter de un discurso polilógico en el que se da el intercambio discursivo de un modo poco ordenado. La visión de la política como discurso polilógico, entiende Fraser que es correcta, pero se ve transfigurada al hilo de la anormalidad del discurso irónico por la que se vuelve a reproducir la dicotomía de la segunda posición que se agudiza en la división de esferas entre privado y público. La ironía siendo anormal queda restringida como discurso monológico. La pretensión de Fraser de acogerse a un discurso polilógico anormal como herramienta para la comprensión del discurso del feminismo, se enfrenta de nuevo con la ruptura del mapa cultural que señala la política como una tarea a-teórica y la teoría como una práctica apolítica. Como apuntara Fraser, esto conduce a la proscripción de la función pública de la teoría y nos deja a expensas de los ingenieros sociales.

La ingeniería social reemplazaría al conflicto político, porque lo importante sería resolver un conjunto de problemas que nos son comunes. El cambio político queda así asentado en la transformación de un nosotros orientado por la solidaridad, que contrasta con el interés egoísta de la vida privada. Este sencillo nosotros de la política, este

¹⁹ En términos del feminismo el olvido es dos veces más grave. En cuanto teoría queda relegada al ámbito privado y en cuanto movimiento de y por las mujeres, miembros garantes de la esfera privada, cualquier propuesta discursiva queda deslegitimada ante lo político y lo público.

nosotros operativo y funcional, conduce a un espacio público homogéneo. El agente político se transforma en un trabajador social o en un ingeniero que suma su esfuerzo a la resolución de los problemas que atañen a todos porque todos los reconocen como suyos. La política como ingeniería podría estar guiada por las metáforas, pero éstas ya han quedado proscritas a la esfera privada, no hay ya lugar para la invención salvo la de redescubrir lo que tenemos, la de asumir que las soluciones técnicas son también respuestas creativas a una situación dada. Pero como tales, son meras reformas en las que no hay manera de abordar el problema de la subordinación, de las luchas culturales, como anota Fraser. Por tanto, no tendríamos ya la posibilidad de enfrentar esquemas hegemónicos que administran los significados culturales: los significados culturales disponibles no pueden ser redescritos, no hay posibilidad de pensar en un lenguaje distinto con el cual podamos reinterpretar nuestras necesidades, liberarnos de los estigmas.

Al no haber ya lenguaje para situarlas, parecen desaparecer del horizonte de la acción política y de su pensamiento. El discurso polilógico que le correspondería a la política deviene de nuevo monológico. Después de toda la distinción, Rorty habría quedado atrapado en lo que buscaba superar.

En estas circunstancias, el mapa cultural ya roto no tiene forma de recomponer una posición política democrática para la que es tan cara la crítica. El problema sin embargo, no es que los criterios normativos se vean circunscritos a los resultados de las prácticas, pues esto también podría aceptarlo Fraser ya que coincide con Rorty en el sentido historicista de las empresas humanas.

Lo que ocurre es que la implicación política del pensamiento encuentra aquí su imposibilidad; se establece una *intelligentsia* literaria, el estilo romántico de una élite, el esteticismo de la crítica; esto es, el ámbito en el que la ironía se hace crueldad. Si como sugiere Rorty, la crítica no está perdida sino que habita en el espacio de la imaginación, esto nos arroja a los brazos de una profecía, y entonces sólo nos bastaría la fe, la decencia moral y el sentimentalismo.

Si las reservas de Rorty ante el totalitarismo parecieran justificar que toda empresa privada debe cuidarse de querer pasar por pública; si su pretensión de borrar el privilegio filosófico de un ojo de dios en materia política le induce a sostener que su cultura post-filosófica democratiza los procesos de legitimación en la vida pública, la consecuencia de todo ello ha sido la pérdida del rol social del intelectual.

No obstante, cabe preguntarse si esta acusación ¿es verdaderamente importante en términos políticos o parece una herida sangrante al interior del academicismo más puro e incluso del más *light* también?

Con la ruptura del mapa cultural parece que estemos ante la figura del esteta en su estado más sublime. Inoperante para la práctica, una figura decente y civilizada cuya insociabilidad arremete contra sus lecturas y castiga páginas que recrean sus contingencias, proponiendo metáforas útiles e inútiles que pueden ser vehículos para la dominación, el desprecio y también para la solidaridad. Pero aún así, Rorty no cree que el uso de ellas dependa de quien las ha creado, sino de la sociedad que las emplea. No es el poeta quien importa sino el lenguaje de la comunidad que puede literalizarlas, y el lenguaje en el que sería mejor que ello ocurriese es el de la democracia liberal.

Además de la des-teorización de la política, el otro coste que sufre se deriva de la aplicación a ésta de la idea de solidaridad. La política pensada como ámbito de la solidaridad señala la idealización de un espacio público homogéneo, de una ancha y espaciosa comunidad que una vez que tiene claro qué hay que resolver se empeña en esa tarea. Así el estatus de la política es una caja de herramientas que resuelve una serie de problemas comunes a todos, pero no es un espacio de confrontación entre interpretaciones. El lenguaje del liberalismo democrático es nuestro marco de comprensión e interpretación; en este lenguaje hablamos y nos entendemos. La solidaridad busca pues fomentar la lealtad a ese lenguaje y a sus prácticas, busca conjurar el egoísmo²⁰ de quien se encierra en su esfera privada, intentando con ello enriquecer las creencias sobre un sistema que necesita de ése individuo para autolegitimarse.

Fraser, desestima este proceder rortyano porque la pretendida solidaridad, que vendría a reforzar la homogeneidad, traduce un sentido de lo político como campaña social y niega que en materia política no sólo estamos ante los problemas de las políticas económicas sino también culturales²¹. Tanto unas como otras se imbrican y generan conflictos entre los sujetos colectivos, entre solidaridades y lealtades densas²², en las que se reproduce el problema de la identidad y pertenencia.

²⁰ Véase Fraser, N. "Solidarity or singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy". pp. 314. En: *Reading Rorty*. Malachowski, Alan. (ed). London, Blackwell, 1990. 303-320.

²¹ Fraser, N. *Iustitia Interrupta*. esp. p.10ss

²² Hago uso del término siguiendo a Rorty, quien a su vez sigue a Michel Walzer. Cf. *Thick and Thin. Moral Arguments at home and Abroad*. Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1994. La

Rorty en cambio, piensa que las luchas culturales ocultan el problema de las luchas económicas²³ y no concede un conflicto en lo público donde lo ve Fraser, como no sea la batalla de los roles sociales que estamos dispuestos a jugar como fruto de nuestras particulares contingencias. Está claro que en Rorty esto se resuelve con la posición que divide privado y público. Si se trata del problema del conflicto entre lenguajes como conflictos entre identidades²⁴, la única herramienta que nos da Rorty es la retórica, la educación en lo que creemos valioso, la sensibilización ante problemas comunes con el único fin de ser capaces de justificar nuestras creencias ante comunidades distintas.

Pero Fraser no lo acepta así, pues ha advertido que esto es sinónimo de homogeneidad, un rasgo que deja la política en *techné* y la teoría en *poiesis*.

No se trata con esta dicotomía de lamentarnos de que la crítica no tenga lugar porque el intelectual ha quedado encerrado en su esfera privada, sino de que no hay modo de recuperar el carácter crítico ni siquiera de la utopía, de la esperanza social²⁵, porque el dinamismo de la esfera pública se pierde en su homogeneidad solidaria.

En conclusión, como ha dicho Nancy Fraser:

Thus, Rorty ends up supposing there is only one legitimate political vocabulary, thereby betraying his own professed commitment to a polylogical politics. This, too, is a paradoxical result for a thought that

versión consultada de M. Walzer corresponde a la traducción castellana de Rafael del Águila: *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Madrid, Alianza, 1996.

²³ Esta idea hace parte del argumento que desarrolla su descripción de la historia de la izquierda cultural en Estados Unidos. Cf. Rorty, R. *Forjar nuestro país*. Cap 3, esp. p.73-80.

²⁴ Tanto Rorty como Fraser asumen la primacía del lenguaje para dar cuenta de aquello que somos, el lenguaje que hablo es lo que me identifica. Asumo que Fraser acoge esta perspectiva por la relevancia que tiene para ella la auto-interpretación de las necesidades y más aun por su análisis conceptual de términos como hegemonía y de las prácticas discursivas en que suele rastrear los modos de subordinación en el contexto del problema de género y raza. Cf. *Iustitia Interrupta* (1997).

²⁵ No se trata aquí de que la labor crítica dependa de la verdad, se trata de que romper el mapa cultural por el medio deslegítima las luchas culturales como las luchas de sujetos colectivos que acaso hacen ruido apelando a una metafórica personal que ya está proscrita. El ámbito del diálogo sobre las necesidades y delinear cambios sobre los significados culturales que se halan imbricados con las políticas económicas no puede articularse en un esquema que piensa el espacio público como la solidaridad resultante de la homogeneidad. El sentido del espacio público como lugar de confrontación entre significados es lo que Fraser le reclama a Rorty. Pero hay que pensar las vías de un lenguaje común, dígame el lenguaje democrático, en que pueden tener lugar. Porquen el marco de un lenguaje liberal democrático no hay lugar para la incursión de lenguajes diferentes. Por otra parte, no creo que en el lenguaje democrático liberal quede proscrito el sujeto colectivo. Los sujetos colectivos del liberalismo están amparados por los mimos derechos que los sujetos individuales y su libertad negativa les tiene que ser garantizada. El problema es ¿cómo articulan el lenguaje, cómo introducen su metáfora, cómo irrumpen en la continuidad?

seemed always to insist on the decisive and importance of vocabulary choice for the framing of issues.²⁶

N. Fraser describe analíticamente las formas de la diferencia entre privado y público no ya del liberalismo sino del planteamiento rortyano presentando la paradoja de su utopía, y apuntando las claves de lo que sería una democracia radical socialista feminista, que asume el holismo del pragmatismo rortyano y su carácter antiesencialista e historicista. La paradoja se constituye en la debilitación de la fuerza proteica y reformista que debería alentar la vida de la comunidad política liberal que pretendiera Rorty.

De la mano invisible pasando por la dicotomía entre sublimidad y decencia, Fraser determina su deriva en un quiebre del mapa cultural que no permite la reconstrucción del discurso político ni teórico, deslegitimando así tanto el proceder del reformista como el del poeta romántico. La paradoja que recae sobre la constitución de la esfera pública, rompe el mapa de la política como actividad prospectiva y crítica, y anula la posibilidad de la teoría al circunscribirla al terreno de lo estético. Es plausible comprender las reservas de Rorty para impedir que la sublimidad derive en totalitarismo pero su precaución genera problemas aún más complicados, como señalara Fraser, cuando la ruptura del mapa de la cultura parece silenciarnos. Esta es la consecuencia más grave que se apareja con la del debilitamiento de la propia fertilidad del pensamiento rortyano al exhortarnos al proteísmo. En términos más claros, la paradoja del pensamiento rortyano que vislumbra Fraser, no sólo anula la posibilidad que parecía abrir sino que además nos abandona a un monologuismo. La conversación queda rota por aquel que también quiso contarnos la historia de quiénes somos con el lenguaje de la contingencia en un tono irónico que apelaba a la solidaridad.

²⁶ Fraser 1990:316