

SOLIDARIDAD Y PUDOR COMO FILOSOFIA

Carlos Enrique Arenillas*

RESUMEN

Este trabajo pretende relacionar, en un diálogo posible, a dos autores que se insertan en el movimiento de “curvatura ética” que caracteriza el pensamiento filosófico contemporáneo. Richard Rorty, fiel exponente del nuevo pragmatismo norteamericano, y Pier Aldo Rovatti, pensador italiano “enrolado” en las filas del polémico *pensamiento débil*. A partir de un diagnóstico similar respecto del debilitamiento del canon filosófico occidental -Rorty dirá que simplemente este ha dejado de funcionar, mientras que Rovatti sostendrá toda una intencionalidad filosófica tendiente a demostrar su derrumbe- ambos autores con estilos y propuestas distintas, coinciden en la entonación ética de sus ideas en las que se elogia la solidaridad (Rorty) y el pudor (Rovatti) como formas que el pensamiento debe asumir.

* * *

La filosofía de estos tiempos es sin dudas extraña. Conviven en su seno las más diversas formas de entender aquellas fundamentales preguntas originarias. Incluso están aquellos que niegan el carácter y la utilidad actual de esas preguntas, y plantean una especial relación con la verdad y con la humanidad misma. Dentro de estas últimas filosofías que podemos caracterizar por su “curvatura ética” se encuentran los dos autores que este trabajo pretende relacionar: Richard Rorty, fiel exponente del nuevo pragmatismo norteamericano, y Pier Aldo Rovatti, pensador italiano “enrolado” en las filas del polémico *pensamiento débil*. A partir de un diagnóstico similar respecto del debilitamiento del canon filosófico occidental -Rorty dirá que simplemente éste ha dejado de funcionar, mientras que Rovatti sostendrá toda una intencionalidad filosófica tendiente a demostrar e impulsar su derrumbe-, ambos autores con estilos y propuestas distintas, coinciden en la entonación ética de sus ideas en las que se elogia la solidaridad (Rorty) y el pudor (Rovatti) como formas que el pensamiento debe asumir.

Estos autores parten de confrontaciones comunes -el universalismo filosófico por citar uno-, aunque tienen recorridos teóricos y prácticos muy diversos. Sin embargo, esa inmersión de la filosofía en la ética, justifica nuestro diálogo o la conversación civilizada como diría Rorty.

El encuentro común se cristaliza en la negación de cualquier ética racional de ascendencia kantiana. Si Rovatti considera estas éticas como un “dato” de aquel saber filosófico que se propone deliberadamente erosionar, en especial por esa pretensión de universalidad, Rorty intenta su superación mediante una sustitución de la tradicional búsqueda de la verdad en la invención de un permanente ajuste de nuestros compromisos y acuerdos con los otros, de forma que nuestro futuro pueda presentarse mejor que nuestra actualidad. Esta localización común, esta filiación antikantiana termina allí, y los proyectos

* Abogado, profesor e investigador en Filosofía de la Universidad Nacional de la Patagonia Austral, maestrando en Metodología de la Investigación Científica, Universidad Nacional de Lanús.

se diseminan, se pierden en mundos distintos, en tradiciones distintas que corresponde analizar.

1. *Rovatti: La ética como debilitamiento de la filosofía*

Rovatti se pregunta si la filosofía ha perdido su carácter público, o en todo caso, en qué se ha transformado ese carácter y qué subsiste de su legitimidad para diferenciarse de otras peticiones culturales de sentido. La respuesta es nada, ni nada subsiste de esa situación de privilegio que aún permanece en algunos imaginarios, ni es posible esperar nada de la filosofía en su faz pública. Pero no basta para responder decir que la filosofía ya no podría responder a la exigencia pública, sino que habrá que advertir que ese no poder es básicamente un no querer basado en una intencionalidad filosófica determinada: proponer el desencanto, la desilusión respecto de la pretensión totalizadora de la filosofía. La filosofía, en su impotencia normatizadora, ya no puede pretender presentarse como pensamiento fuerte, ya no “unifica”, no “totaliza”, no “objetiviza”. Y en esta imposibilidad, en este naufragio público, la filosofía se convierte en una ética del debilitamiento de sí misma. Una ética del pudor frente a la teoría, un pudor que es también declinación, variación y ocaso de la verdad.

El desencanto se propone como profundización del nihilismo, la desilusión filosófica es ante todo un proyecto político que tiene como intención, en primer lugar, señalar un cierto “malestar en la cultura” respecto a las formas de racionalidad vigentes, a nuestros criterios de verdad y a nuestra incapacidad para describir los tiempos presentes, y en segundo lugar, una apuesta fuerte de transformación del lenguaje filosófico, en el que reclama el debilitamiento de la filosofía como flexión ética necesaria, como elogio del pudor.

El pensamiento que nos resta es un pensamiento con una actitud definida de pudor que marca la única relación que podemos establecer con la verdad, relación no traducible en términos de ninguna teoría del conocimiento: “la verdad no puede ser ya un objeto que asumir, y en el sujeto no puede ser ya un observador desinteresado, ni un mero poseedor de reglas”.¹

El pudor, que también podría pensarse como virtud frente a los otros, es ante todo, como vimos, una forma de aproximación al *corpus* de la filosofía occidental, y una relación con uno mismo. En tanto relación con uno mismo, el pudor es una forma riesgosa de alteración de la subjetividad. “El debilitamiento filosófico no puede sino poner en peligro la subjetividad: su tonalidad ética tiene el *pathos* del resquebrajamiento y del riesgo, se expone al desdoblamiento de sí y a la pérdida, e introduce la condición paradójica como condición normal de la subjetividad”.² Asumir el riesgo, el peligro, la pérdida en la que nuestra añorada plenitud ya no es posible, procurar la alteridad en nosotros mismos evitando todo reconocimiento, habitarlos de sombras, de vacíos, de extrañezas, de silencios. “El pudor es una pausa. Pero una pausa que, para realizarse, requiere poner en movimiento la tonalidad de la experiencia: adoptar una actitud tal que la parte privilegiada y dueña de la subjetividad sea desplazada algo de su centro, es decir, distanciada,

¹ Rovatti, P.A., *Como la luz tenue*, Barcelona, Gedisa, 1991, pág. 39.

² *Ibidem* pág. 38.

relativizada”.³ Esta experiencia de distanciamiento de nosotros mismos, de estremecimiento que tantas veces la poesía, la novela o el arte nos han contado, o que inclusive hemos vivido en el éxtasis del amor, el deseo, o de nuestras alucinaciones es reclamado para el pensamiento. Es la filosofía a través del pudor quien reclama esta posibilidad que se describe en términos de debilitamiento. Un debilitamiento que es también debilitamiento de la palabra filosófica, que no encuentra “palabras” para describir esta experiencia de vaciamiento del yo y debe permanecer pudorosa, como una palabra ficticia que no quiere dar sentido, si acaso quitarlo.⁴ Es sin duda en la cercanía de la palabra poética y en las tensiones de la metáfora (“la metáfora que quiebra la pretensión del pensamiento”) en donde la filosofía adquiere un nuevo horizonte de realización de ese intento tan humano de “pensar de otro modo”, capaz de contener y albergar las sombras y claroscuros de nuestro inconsciente.

El regreso al mundo metafórico distorsiona el conocer en un “habitar” en el que se nos da la posibilidad de una “apertura”. El predominio del ver se debilita en dirección al escuchar.⁵ Un escuchar la distancia con uno mismo, esa pluralidad que nos habita como fruto del advenimiento de ese resquebrajamiento riesgoso del yo, que nos recuerda el proyecto poético de Rimbaud (“mi yo es otro”).

El habitar se convierte en pluralidad, y nuestra identidad en una narración de mil historias. Necesariamente, también se modifica cualquier idea de intersubjetividad que pudiéramos tener: “El otro será como yo si llego a reconocer en él un movimiento análogo desde la transparencia a la opacidad de sí, una apertura análoga a la alteridad que hay en él. No lo reconoceré como igual sobre la base de una idea, si bien muy difundida, de esencia humana común: advertiré, en cambio, que él esta implicado en un movimiento de apertura paralelo al mío”.⁶ Esta apertura común con los otros, este asumir en primera instancia el riesgo de la propia alteridad en nosotros mismos se constituye como condición de posibilidad del verdadero pluralismo hermenéutico que se aleja de cualquier idea filosófica de comunidad e intersubjetividad. Es el movimiento en nuestro interior, en nuestra propia subjetividad como reconocimiento de la alteridad y las sombras que nos habitan, lo que permite una auto-tolerancia de nuestras diferencias (el pluralismo dentro de nosotros mismos), y una tolerancia propiamente dicha de las diferencias en los otros.

La ética que se propone como forma del pensar que no es un saber, ni dispone de contenidos normativos, una ética que es “casi nada”, solo un movimiento intencional a los márgenes. No una simple distancia crítica sino una provocación en la que el pudor pretende germinar en un nuevo ejército de metáforas para los tiempos por-venir.

2. Rorty: *La solidaridad como consuelo*

La ética rortyana, una ética sin obligaciones universales, es –como dijimos- la búsqueda de un ajuste respecto de nuestros congéneres que tiene como finalidad la justificación y el acuerdo, finalidad que remplaza la tradicional búsqueda de la verdad.

3 Ibidem pág. 41.

4 Ibidem pág. 42.

5 Ibidem pág. 37.

6 Ibidem pág. 41.

La prudencia, la conveniencia y la eficiencia son términos que explican muy bien la clase de ajustes que necesitamos hacer cuando la rutina ya no sirve, cuando el hábito y la costumbre no bastan. Y no bastan, cuando las necesidades personales chocan con las necesidades familiares o grupales, o cuando la sociedad se divide por la presión económica, o cuando tenemos que entrar en contacto con una comunidad extraña,⁷ en síntesis, cuando necesitamos incrementar nuestra sensibilidad y ser solidarios.

Rorty rechaza la intención de unir lo privado y lo público que subyace tanto a la vieja pregunta platónica ¿Por qué va en interés de uno ser justo?, como a la tesis cristiana según la cual se logra la perfecta realización del si mismo a través del servicio a los demás, ya que:

estos intentos metafísicos o teológicos de ligar con un sentido de comunidad un esfuerzo dirigido a la perfección exigen el reconocimiento de una naturaleza humana común. Nos piden que creamos que lo más importante para cada uno de nosotros es aquello que tenemos en común con los demás; que las fuentes de la realización privada y las de la solidaridad son las mismas”.⁸

Por el contrario, plantea la posibilidad, en el marco de nuestras propias contingencias, (contingencias del lenguaje, de la comunidad, del yo, de la verdad, y de las prácticas morales y los valores) de ser a la vez “ironistas” en nuestra vida privada, es decir autónomos y preocupados por el cuidado de nuestra existencia, pero básicamente desconfiados e inseguros respecto de nuestras últimas convicciones -nuestro léxico último-; y “liberales” en la vida pública, es decir personas que “entre esos deseos imposibles de fundamentar, incluyen sus propias esperanzas de que el sufrimiento ha de disminuir”.⁹

Ser liberales en la vida pública, creer que la crueldad es la peor cosa que podemos cometer, es justamente aquello que nos hace solidarios, capaces de reconocer que lo único que nos permite definirnos como seres humanos, es nuestra comunidad en el dolor.

Pero no debemos pensar que la solidaridad –en la obra de Rorty- es simplemente un modo adecuado de relacionarnos con los demás, sino algo mucho más ambicioso. Este autor se propone, y en esto radica la entonación ética de su pensamiento, una filosofía de la solidaridad en oposición a cualquier filosofía de la desesperanza. Y la filosofía de la solidaridad se define como renuncia al deseo de objetividad. Dice Rorty: “Quienes desean reducir la objetividad a la solidaridad –llamémosles pragmatistas- no precisan una metafísica o una epistemología. Conciben la verdad como aquello –en palabras de William James- que nos es bueno creer. Por ello no necesitan una explicación de la relación entre creencias y objetos denominada correspondencia”.¹⁰

Aquello que mueve a Rorty a predicar es el deseo de colocar la esperanza social en el lugar en que tradicionalmente había estado el conocimiento, emancipando nuestra cultura de todo el vocabulario filosófico que rodea la razón y la verdad, y que durante tanto tiempo estuvo en el centro de nuestras definiciones culturales respecto a lo que el ser humano es o debe ser. La solidaridad, algo que no exige ningún soporte metafísico, es nuestro único consuelo. Por ello, si alguna vez pudiéramos sentirnos motivados únicamente por el deseo

7 Cfr. Rorty, R., *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1997, págs. 78, 79.

8 Rorty, R., *Objetividad, relativismo y verdad*, Escritos filosóficos I, Barcelona, Paidós, 1996, pág. 15.

9 Ibidem pág. 15.

10 Rorty, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, primera reimpresión, Barcelona, Paidós, 1996, pág. 41.

de solidaridad, dejando sin más el deseo de objetividad, seríamos capaces de concebir otra forma de progreso humano, un progreso moral orientado a una mayor solidaridad, y no un progreso como movimiento hacia la tierra prometida.

Para ello no hay otro camino que abandonarse río arriba, un abandono que no puede considerarse una estancia tranquila ya que supone renunciar a todo universalismo, fundacionismo o esencialismo, a considerar dichos tópicos ajenos a nuestros temas de conversación; en definitiva a considerar que la verdad no “esta ahí afuera” y que lo irracional –simplemente un léxico no habitual- puede ser la fuente de nuestra autocrítica.

La solidaridad, esa metáfora del fin de una forma de pensar, del advenimiento del sentido común que nos obliga a tener mayor curiosidad por nuestros semejantes, a esperanzarnos por el futuro del mundo, es una nueva filosofía, una filosofía sin temática conceptual, a la que pertenece una ética deflacionista y sin imperativos más que esa curiosidad y ese reconocimiento del dolor ajeno, una filosofía de términos retóricos que confía más en los poetas, en los literatos, y en los formadores de opinión que en los intelectuales, que confía en la persuasión y en la redescipción, en nuestra sentimentalidad y en nuestra finitud.

3. Rorty-Rovatti: un diálogo posible:

Estimo que Rorty estaría encantado de dialogar con Rovatti ya que no hay dudas que comparten una serie de problemas esenciales respecto a la filosofía. Con la deferencia que trata a sus colegas continentales, pensaría que proponer el desencanto respecto de las ideas filosóficas de la modernidad es un intento bien intencionado pero quizás innecesario en cuanto intención filosófica principal, ya que esas ideas han dejado simplemente de funcionar. Acordaría con la flexión ética que se pretende dar al pensamiento pero consideraría que Rovatti es mucho más ironista que liberal, que esta demasiado preocupado por el cuidado de sí, por establecer una nueva tecnología del yo a partir de la alteridad y la abertura de la subjetividad como para que el cuidado de los otros y la solidaridad tengan el lugar que deberían tener. Acordaría con una ética sin contenidos normativos pero diría que la ética no es simplemente pensar contra uno mismo, tomar una distancia riesgosa, sino curiosidad e imaginación para realizar los ajustes necesarios para hacer un mundo mejor. Elogiaría el pudor como una buena manera de conducir a la solidaridad, como una actitud necesaria frente a la pretensión filosófica. Sin embargo, sospecharía que Rovatti aún permanece dentro de la metafísica y que su pensamiento de ontologías débiles, de metáforas, se acerca peligrosamente a un pensamiento de lo sublime, como aquel que intenta descifrar un misterio. Rovatti dirá que la filosofía de Rorty es relativismo cultural, que el intento de ubicarse “por delante” de la metafísica es metafísica, y que toda despedida de ella es ilusoria. Reconocería el carácter necesario de la solidaridad pero insistiría en la invitación a romper las fronteras de la identidad creando un pluralismo dentro de nosotros capaz de albergar esa solidaridad. Pensaría que la esperanza social es muy norteamericana, aunque se cuidaría de acusarlo de tener un pensamiento apologético; es más, en este sentido, juntarían fuerzas para responder, con estilo, a las acusaciones comunes.

BIBLIOGRAFIA

ROVATTI, P. A., *Como la luz tenue*, primera edición, Barcelona, Gedisa, 1990.

DAL LAGO, A., Rovatti Pier Aldo, *Elogio del pudor*, primera edición, Barcelona, Paidós, 1991.

RORTY, R., (1996 A) *Objetividad, relativismo y verdad*, Escritos filosóficos I, Paidós, Barcelona.

(1996 B) *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós.

(1997) *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1997.