

Educación, sentimientos y solidaridad en la comunidad democrática liberal de Richard Rorty¹

Juan José Ramírez ²

Para Richard Rorty el tipo de educación que promueve la solidaridad en los ciudadanos de una comunidad democrática tiene un carácter sentimental. En el contexto de un neopragmatismo hermenéutico como el que diseña el pensador norteamericano, la solidaridad es una construcción que se realiza, no con los materiales del tipo que proceden de la ontología o la epistemología, sino con herramientas blandas que estimulen la sensibilidad de los ciudadanos. Una pedagogía de corte sentimental constituye el mejor instrumento para favorecer la inclusión social del tipo de personas que se consideran extrañas y ajenas a los valores de la propia comunidad. Para Rorty, el progreso moral de una sociedad democrática no se resuelve en el descubrimiento de un parentesco ontológico, sino que se edifica sobre los cimientos de una sensibilidad común. Esta edificación es el desafío de una pedagogía para la solidaridad.

Educación - Sentimiento - Sensibilidad

For Richard Rorty the kind of education that promotes solidarity among citizens of a democratic community has a sentimental character. In the context of a hermeneutic neopragmatism as proposed by the American thinker, solidarity is a construction that is created, not with the kind of materials coming from the ontology

¹ El presente artículo forma parte del proyecto de investigación en curso N° 340 de la Universidad Nacional de la Patagonia AUSTRAL-UARG.

² Doctor en Ciencia Política. Licenciado en Ciencias de la Educación. Docente de la Universidad Católica de Córdoba. Córdoba, Argentina. E-mail: jjrcba@hotmail.com.

or epistemology, but with soft tools that stimulate the sensitivity of citizens. A sentimental education is the best instrument to promote social inclusion of people who are considered strange and alien to the values of the community. For Rorty, the moral progress of a democratic society is not resolved in the discovery of an ontological relationship, but it is built on the foundations of a common sensitivity. This construction is the challenge of a pedagogy for solidarity.

Education - Feeling - Sensitivity

1. Las tareas de una comunidad democrática liberal

Richard Rorty afirma que cuando se participa en un debate cultural, "todo el mundo es etnocéntrico" (Rorty, 1996b, p. 51). Este etnocentrismo implica el reconocimiento de que no se cuenta con más criterios de verdad y de racionalidad que aquellos que proceden de las ideas y opiniones de la tradición cultural a la que pertenecemos. La pretensión de escapar al etnocentrismo es "una imposible tentativa de despojarnos de nuestra piel - de las tradiciones, lingüísticas y no lingüísticas, en cuyo seno llevamos a cabo nuestro pensamiento y nuestra autocrítica" (Rorty, 1996a, p. 26).

Desde la perspectiva pragmatista de Rorty los hábitos de la vida intelectual, social y política solo se pueden justificar de un modo circular. Este carácter circular, en la justificación de los hábitos propios de una comunidad democrática, pone de relieve la importancia que John Dewey le diera a la educación (Dewey, 2004).

La democracia, desde una perspectiva pragmatista, no se justifica por referencia a un criterio metafísico o epistemológico, sino por referencia a diversas ventajas prácticas y concretas respecto de cualquier otro ensayo político realizado hasta el momento. La circularidad de la justificación política de los pragmatistas radica en que los términos de elogio utilizados para describir las sociedades liberales se inspiran en el vocabulario de las propias sociedades liberales. En consecuencia, "el pragmatista admite que no tiene un punto de vista ahistórico desde el que suscribir los hábitos de las democracias modernas que desea elogiar" (Rorty, 1996b, p. 49).

Para Rorty las tareas de una democracia liberal se dividen entre aquellas que desempeñan los *agentes del amor* y las que llevan a cabo los *agentes de la justicia* (Rorty, 1996b, p. 279). Los *agentes del amor* son especialistas de la diversidad. Estos agentes insis-

ten en la existencia de pueblos fuera de la propia sociedad y amplían "nuestra" mirada social. La amplitud de nuestra mirada social vuelve visible otras formas de vida, e incrementa el horizonte de "nuestros" posibles interlocutores. Estos *agentes del amor* son especialistas de la diversidad se esfuerzan por describir las conductas que nos son extrañas, de manera tal que nos resulten un conjunto de creencias y deseos, sino conocidos, al menos coherentes y susceptibles de ser integrados en "nuestra imagen social". Se puede afirmar que la amplitud de "nuestra mirada social" nos acerca al otro y convierte al extranjero, sino en un prójimo, al menos en alguien más próximo, más cercano a "nosotros".

Los *agentes de la justicia*, en cambio, constituyen verdaderos *guardianes de la universalidad*. Ellos aseguran que quienes no forman parte de nuestra comunidad sean tratados igual que el resto de "nosotros", que todos aquellos que aún no conforman un "nosotros" sean susceptibles de ser nuestros conciudadanos. La tarea de los agentes de la justicia tiene lugar una vez que los especialistas de la diversidad han realizado su función. Esta tarea sirve para confirmar la vocación de una comunidad liberal para progresar moralmente.

En una "sociedad liberal posmoderna" el progreso moral es un asunto que está más ligado a los etnógrafos, historiadores y novelistas, que a los filósofos, a los científicos o a los sacerdotes. La posibilidad de que una sociedad liberal posmoderna se extienda a personas con hábitos y creencias diversas, y de que pueda considerar a otras personas como conciudadanos, no está

ligada a la suposición de que existe algo en común con esas personas. Esta posibilidad está ligada a la tarea de sus *agentes del amor*. Ahora bien, las tareas que han de realizar los agentes del amor no constituyen la ejecución de un plan normativo que se ajusta a algún tipo de reconocimiento de elementos comunes entre los ciudadanos de una democracia liberal y quienes son extranjeros respecto de esa comunidad. Las actividades que realizan los agentes del amor solo son posibles a través de un fortalecimiento de "nuestra imaginación" para ampliar los horizontes de la propia comunidad.

La profesora Elaine Scarry (1999) se ha ocupado de las dificultades de imaginar a personas de otras culturas. Ella considera que "la forma en la que actuamos con los otros está configurada por la forma en que los imaginamos" (p. 121), sin embargo considera inapropiado dejar librado el trato para con los extranjeros a nuestra imaginación. Para Scarry imaginar a los demás es una actividad que comporta diversas dificultades que no pueden desatenderse, y que posee particulares limitaciones. En este sentido, ella reclama una herramienta constitucional legal para respetar y defender los valores cosmopolitas (Scarry, 1999, p. 121).

La propuesta de Scarry apunta a no dejar librados a los sentimientos nuestras conductas con aquellas personas que son extrañas. Ella quiere que las formas de relacionarnos con los miembros de otras culturas tenga un marco legal que trascienda el romanticismo. La sugerencia de Scarry es interesante, sin embargo, comporta algunas dificultades: ¿Quiénes serían los

responsable de formular un marco legal para reglamentar nuestras relaciones con los extranjeros?, ¿Los criterios para ese marco legal no serían locales?, y por último, ¿acaso la constitución que promueve Scarry no tendría su origen la propia tradición política de una democracia liberal?

No hay un programa político para sintonizar nuestras creencias y nuestros hábitos con creencias y hábitos ajenos, y si tal programa pudiese sancionarse como pretende Scarry, no escaparía al carácter etnocéntrico en el que se originan nuestras dificultades para imaginar a los demás.

Desde la perspectiva rortyana, las creencias o acciones de una comunidad liberal no se pueden justificar ante todos los seres humanos, sin embargo el pragmatista tiene la esperanza de crear una comunidad de seres humanos libres que compartan muchos de los deseos y las expectativas de la propia comunidad. Este propósito de expandir la comunidad democrática liberal hacia otras formas de vida no se justifica por medio de criterios transculturales que pretenden tener una validez de alcance universal. La expectativa de expandir la comunidad liberal a través de la inclusión de personas con creencias y hábitos diferentes se articula con la esperanza de persuadir por la reflexión y el diálogo, más que por la fuerza.

La capacidad de los *agentes del amor* de incluir a personas diferentes en la categoría de nosotros permite convertir a los miembros de una comunidad en seres solidarios hacia personas que antes eran extrañas. Cuanto mayor sea la capacidad de estos agen-

tes, mayor será la capacidad de inclusión de la comunidad, y más significativo será nuestro progreso moral (Rorty, 2005, p. 43).

2. La actitud hermenéutica y el aprendizaje de jergas extrañas

Para los *agentes del amor* de una comunidad democrática las voces de la propia comunidad constituyen una jerga normal (normalizada), mientras que las marcas y los ruidos con que trafican otras personas conforman un desafío lingüístico. Este reto constituye la dificultad que encuentran antropólogos y etnógrafos para predecir conductas lingüísticas, sin embargo, de ningún modo debe identificarse con la imposibilidad de aprender y usar nuevos léxicos.

Rorty acuerda con Wittgenstein (2002) en que existe una pluralidad de *juegos de lenguaje*, y que cada uno de estos juegos esta regido por un sistema de reglas intraducibles en términos de las reglas de los demás juegos (Rorty, 1996b, p. 291). Ahora bien, la inconmensurabilidad lingüística se traduce en la idea de que no existe un metalenguaje que proporcione un vocabulario para sintetizar y asimilar la diversidad de jergas poéticas, teorías o narraciones culturales; sin embargo, no equivale a sostener que existan lenguajes no aprendibles. La hipótesis de lenguajes no aprendibles emparentaría a los *agentes del amor* con Sísifo convirtiendo la tarea de aquellos en un esfuerzo estéril e inútil.

Los *juegos de lenguaje* están emparentados entre sí de muchas maneras diferentes y la expresión que

mejor caracteriza los parecidos entre los diversos juegos es la expresión "parecidos de familia" (Wittgenstein, 2002, pp. 87-88). La familiaridad de los diversos juegos de lenguaje es lo que permite la tarea de ingeniería de los *agentes del amor*. Estos agentes se empeñan en la construcción de puentes interculturales que permitan desarrollar conversaciones edificantes con otras culturas. Para ellos, la construcción de esos puentes no requiere de un manual ni de un plan sistemático de traducción. Solo se trata de poner en marcha una técnica cosmopolita que ponga atención al detalle de aquello que puede contribuir al diálogo. La construcción de esos puentes solo es posible si "se entiende la cultura como una conversación, más que como una estructura levantada sobre fundamentos" (Rorty, 1996b, p. 45). Solo a través de conversaciones abiertas en las que se pone en juego la flexibilidad de las propias creencias se puede transitar senderos que permitan a "nuestra comunidad" explorar nuevos vocabularios.

La comprensión de la cultura como conversación puede ser emparentada con la idea de Humberto Maturana, según la cual "todas las actividades humanas ocurren como conversaciones o redes de conversaciones" (Maturana, 2008, p. 134). La obra de Richard Rorty alberga numerosas advertencias para acoger expresiones como la de una "ontología del conversar". Estas advertencias están relacionadas con el tipo de compromiso epistemológico que implica la idea de una ontología. No obstante, al filósofo pragmatista no le sería ajena la idea del chileno de que "lo humano [...] aparece expresado en

nuestra habilidad de resolver nuestras diferencias emocionales y racionales conversando" (Maturana, 1997, p. 19).

Una comunidad democrática y posmoderna no tiene un programa político-pedagógico que prescriba cuál es la manera correcta de articular los hábitos propios con los hábitos de otra cultura. La articulación de nuestras creencias con creencias ajenas es un asunto de imaginación.

La filosofía puede no ser una geografía hostil para una comunidad inclusiva, pero para ello deberá olvidar sus rasgos de racionalidad férrea. Rorty no profundiza la idea de una comunidad inclusiva. Para él, la posibilidad de que una comunidad incluya a personas que antes eran consideradas extrañas es simplemente un rasgo característico de una sociedad democrática que anhela el progreso de sí misma. El tipo de racionalidad que puede contribuir eficazmente en la inclusión social no consiste en la adopción de criterios epistemológicos fijados de antemano. "Racionalidad" también puede significar algo como *sensato* o *razonable*, y en este caso el término "designa un conjunto de virtudes morales: tolerancia, respeto a las opiniones de quienes nos rodean, disposición a escuchar y recurso a la persuasión antes que a la fuerza" (Rorty, 1996b, p. 59).

La contribución de la filosofía a los *agentes del amor* de una comunidad no radica en el ofrecimiento epistemológico de argumentos que pudieran fundamentar la corrección de una determinada forma de vida y su coherencia con algún tipo de naturaleza humana. Si solo nos atenemos a procedimientos de

justificación normales y excluimos la imaginación como herramienta de cambio, no hay posibilidad de progreso moral o intelectual (Rorty, 2010, p. 206).

El valor de la filosofía, para esos agentes, radica en estimular un cambio en la imagen que la comunidad tiene de sí. En esa nueva imagen los miembros de la comunidad pueden pensarse como seres más flexibles que sus predecesores, pero menos flexibles, libres e imaginativos que sus descendientes. Los *agentes del amor*, que además gustan de la filosofía, habrán de adoptar una actitud francamente hermenéutica, esto es, una disposición que les permita propiciar una diversidad de conversaciones que resulten fructíferas para redefinir una y otra vez, los vocabularios que empleamos. De esta manera, ellos podrán minimizar nuestras diferencias con otras personas sin pensar en el otro como en un ser irracional.

La perspectiva hermenéutica de un *agente del amor*, en una comunidad democrática que quiere progresar, comporta la disposición para encontrar creencias y deseos compartidos, y permite considerar al otro como alguien con quien se puede vivir de modo no violento, como el tipo de persona de la que se puede llegar a ser amigo.

Los intelectuales que pretenden fundamentar el ámbito moral a partir de un supuesto conocimiento de la naturaleza humana entienden que todas las decisiones morales de las personas pueden ser reorientadas a partir un conocimiento que no pertenece al dominio de la moral, sino al ámbito de la epistemología.

Richard Rorty, desde un punto de vista pragmatista, sostiene que la cuestión de nuestras decisiones morales y la posibilidad de reorientarlas, no tiene nada que ver con algún supuesto conocimiento de la naturaleza humana ni con la epistemología.

Para Rorty, "la tarea de cambiar nuestras intuiciones morales parece estar llevándose a cabo en su mayor parte a base de manipular nuestros sentimientos y no incrementando nuestro conocimiento" (Rorty, 2000, p. 226).

El pragmatista no argumenta contra aquellos que pretenden fundamentar la moral en algún tipo de conocimiento de privilegio sobre la naturaleza humana. La motivación del pragmatista no es de orden epistemológico o antropológico. En este sentido, Rorty no discute los supuestos fundamentos de la moral, ni siquiera ofrece mejores argumentos para fundamentar la moral. Para el norteamericano, el ámbito moral no se encuentra encadenado con asuntos epistémicos. La actitud rortyana para con la efectividad de las apelaciones a un conocimiento moral es simplemente una actitud de duda sobre la eficacia de dicho conocimiento para nuestra conducta moral. En este sentido sostiene que

los pragmatistas razonamos a partir del hecho de que el surgimiento de la cultura de los derechos humanos no parece deberle nada a un incremento de conocimiento moral, pero sí todo a las historias tristes y sentimentales que nos han relatado [...] y añadimos que, no pareciendo que la insistencia en una pretendida naturaleza hu-

mana ahistórica se esté traduciendo en nada útil, probablemente no exista una tal naturaleza o, cuando menos, no hay nada en ella que sea relevante para nuestras decisiones morales. (Rorty, 2000, p. 226)

El desacuerdo con pensadores como Platón, Tomás de Aquino, o Kant en lo que hace al supuesto descubrimiento de una naturaleza humana, y al modo en que esa supuesta naturaleza fundamenta nuestras decisiones morales, no impide que el pragmatista pueda valorar los aportes realizados por estos filósofos a nuestra cultura. Sin embargo, dichos aportes deben valorarse no como una contribución a nuestra cognición, ni como una posibilidad de fundamentar o justificar de un modo "verdadero" nuestras decisiones políticas o morales, sino como un anuncio de qué tipo de cultura podemos desear para nosotros. En este sentido, Rorty expresa que "seguimos estando profundamente agradecidos a filósofos como Platón y Kant, no porque descubrieran verdades, sino porque profetizaron utopías cosmopolitas" (Rorty, 2000, p. 227).

Para Rorty el pensamiento de Darwin es la clave para entender por qué los intentos de fundamentar la cultura en la naturaleza, y las obligaciones morales en el conocimiento de universales transculturales ya no tienen la importancia que esos proyectos tenían para los filósofos de la ilustración. La contribución de Darwin a nuestra autoimagen reside en que él

ha sacado a la mayoría de los intelectuales de la idea de que los

seres humanos tienen un ingrediente especial añadido. Nos ha convencido a casi todos de que somos animales con un talento excepcional, lo suficientemente inteligentes para hacernos cargo de nuestra propia evolución. (Rorty, 2000, p. 228)

Rorty cree que el triunfo de Darwin, y nuestra creciente disposición a reemplazar el conocimiento por la esperanza, se pueden explicar por el extraordinario crecimiento de la riqueza, la educación y el ocio que han presenciado Europa y Norteamérica en los siglos XIX y XX. Ese crecimiento junto a hechos como la revolución francesa y el fin del tráfico de esclavos promovieron la idea de que los humanos somos seres maleables y

cuanto más impresionados nos sentimos por esta maleabilidad, menor es nuestro interés por las cuestiones relativas a nuestra naturaleza ahistórica. Cuanto mejor percibimos que tenemos una oportunidad de recrearnos a nosotros mismos, más propensos somos a ver en Darwin, no a alguien que ofrece otra teoría más sobre lo que realmente somos, sino que nos da razones para no tener que preguntar qué somos en realidad. (Rorty, 2000, pp. 229-230)

3. Una pedagogía de la sensibilidad

La pregunta tradicional de la filosofía, ¿qué es el hombre?, o su variante, ¿qué hace diferente al hombre de otros animales?, ya no tiene como relevante, para la vida moral, la respuesta de que nosotros podemos conocer y

ellos meramente sentir. Rorty propone reemplazar aquella respuesta por otra más eficaz para alterar nuestros propios hábitos morales; en ese sentido dice de *nosotros*, los seres humanos, en contraste con los animales, que "podemos sentir los unos por los otros en medida mucho mayor que ellos" (Rorty, 2000, p. 230).

La propuesta rortyana es reemplazar nuestra propia autoimagen moral. Él quiere que dejemos de vernos a nosotros mismos como portadores de algún tipo de racionalidad indicativa de cómo debemos obrar, para vernos como seres maleables que pueden manipular sus sentimientos. Dejar atrás los intentos de fundamentar el ámbito de la moral facilita un mejor aprovechamiento de nuestros esfuerzos para concentrarnos en una *educación sentimental*.

Para Rorty,

esta clase de educación familiariza lo suficiente entre sí a las personas de índole diversa como para que estén menos tentados de mirar a los que son diferentes a ellos como si sólo fueran cuasihumanos. La meta de esta forma de manipulación de los sentimientos es expandir la referencia de las expresiones "personas de nuestro tipo" y "gente como nosotros". (Rorty, 2000, p. 230)

En este contexto es erróneo describir a quienes consideramos malas personas en términos de sujetos carentes de conocimientos morales o privados de la verdad. En el afán de encontrar posibles remedios para esa gente, es más conveniente considerar-

las como personas que no han tenido nuestras circunstancias de crianza; personas desposeídas de seguridad y simpatía antes que seres irracionales.

La tarea de una educación moral que apele a los sentimientos no persigue respuestas a la pregunta por las razones que impulsarían la conducta moral. Este tipo de educación se plantea cuestiones de otro tipo, preguntas como por ejemplo ¿por qué debo preocuparme por un extraño?, ¿por qué debo preocuparme por alguien cuyos hábitos repruebo?

La respuesta de que las costumbres o el parentesco son moralmente irrelevantes para las obligaciones morales no ha aportado mucho para modificar nuestro trato hacia esas personas. El reconocimiento de la pertenencia común a una misma especie parece no haber realizado aportes convincentes para ampliar la simpatía hacia otros.

La educación moral que propone Rorty pone énfasis en nuestros sentimientos hacia el otro sin que ello implique una búsqueda de razones que justifiquen la existencia de una supuesta obligación hacia el otro.

La manera tradicional de entender la "solidaridad humana" refiere a la existencia de la racionalidad como un ingrediente esencial y común a todos los seres humanos (Rorty, 1991, pp. 110 y 208).

Una vez que se ha desechado esa idea de racionalidad, carece de sentido hablar de algo como la "solidaridad humana". Sucede que, al abandonarse el sentido tradicional de la racionalidad como andamiaje de la vida moral, su-

cumbe también la idea de que se tiene la obligación moral de experimentar un sentimiento de solidaridad con todos los demás seres humanos.

El enfoque rortyano de la solidaridad tiene como noción explicativa fundamental la expresión de Wilfrid Sellars (1992, citado en Rorty, 2005) "*we-intentions*". En este sentido, "el uso correcto [del término solidaridad] expresa nuestra relación con aquellos individuos coetáneos de quienes pensamos que son como nosotros" (Rorty, 2005, p. 189).

Para Rorty nuestro sentimiento de solidaridad se fortalece cuando se considera que aquel o aquellos con los que expresamos ser solidarios son, de algún modo, "uno de nosotros". En la formulación rortyana "la expresión 'nosotros' significa algo más restringido y más local que la especie humana" (Rorty, 1991, p. 209). Los sentimientos de solidaridad dependen de las semejanzas y las diferencias con los demás que resulten más relevantes. Se experimentan sentimientos más profundos con quienes son, en algún sentido, más semejantes a nosotros. En cambio podemos llegar a ser insensibles con personas muy diferentes, aquellos que consideramos demasiado extraños. En cualquier caso, "la solidaridad es moralmente neutral" (Rorty, 2005, p. 168), refiere a las relaciones y sentimientos que desarrollamos para con los demás; nada tiene que ver con algún tipo de obligación inscripta en algo como nuestra "esencia humana".

Las semejanzas y diferencias con los demás no constituyen el producto de un reconocimiento de verdaderas

identidades, ni son el fruto de un hallazgo causado por nuestra agudeza intelectual. En ese sentido, se puede afirmar que "la solidaridad no se descubre, sino [que] se crea" (Rorty, 1991, p. 18). La relevancia de las similitudes o de las diferencias para con el resto de las personas es un hecho histórico contingente que se vincula con las descripciones que tenemos a mano de los propios hábitos y expectativas.

El carácter histórico contingente de las similitudes o de las diferencias con otras personas permite afirmar que podemos llegar a ser solidarios con aquellos que hoy no lo somos. Rorty describe, de modo inequívoco, su enfoque respecto de esta cuestión al decir "mi posición no es incompatible con la exhortación a que extendamos nuestro sentido de 'nosotros' a personas a las que anteriormente hemos considerado como 'ellos'" (Rorty, 2000, p. 210).

Extender del alcance de un "nosotros" hacia quienes aún no son considerados de este modo constituye una manera de ampliar la solidaridad. Esa empresa no se lleva a cabo a través del reconocimiento cognitivo de una esencia racional universal, sino describiendo el resultado contingente de nuestros experimentos sociales (Rorty, 1998, p. 123).

La tarea de ampliar nuestra solidaridad solo puede realizarse minimizando las diferencias y haciendo cada vez más notorias las semejanzas que tenemos con quienes pueden llegar a ser uno de nosotros. El progreso moral que comporta una mayor solidaridad requiere de una habilidad particular:

la capacidad de percibir cada vez con mayor claridad que las diferen-

cias tradicionales (de tribu, de religión, de raza, de costumbres y las demás de la misma especie) carecen de importancia cuando se las compara con las similitudes referentes al dolor y la humillación; se la concibe, pues, como la capacidad de considerar a personas muy diferentes de nosotros incluidas en la categoría de nosotros. (Rorty, 1991, p. 210)

La capacidad de incluir a personas diferentes en la categoría de *nosotros* convierte a los miembros de una comunidad en seres solidarios y, "cuanto mayor sea esa capacidad de inclusión, más significativo será nuestro progreso moral" (Rorty, 2005, p. 43).

El reconocimiento de que no hay razones, ni un fundamento antropológico para la solidaridad, permite afirmar que la solidaridad es una construcción y no un descubrimiento de obligaciones contraídas por la pertenencia a una especie. Es verdad que existen obligaciones morales, pero estas obligaciones son el producto de nuestros propios procesos de inclusión. En este sentido, *nuestras* obligaciones morales nunca pueden tener un carácter universal, ellas solo se aplican a quienes, de algún modo, son uno de "nosotros".

No existe nada de lo cual debemos deducir lógica y necesariamente nuestra obligación de experimentar sentimientos de solidaridad. La única obligación moral universal que tiene una comunidad liberal es la de intentar ampliar su sentimiento de "nosotros" tanto como sea posible. El logro de esta meta no requiere de fundamentos metafísicos o antropológicos. Para Rorty,

"este proceso de llegar a concebir a los demás seres humanos como 'uno de nosotros', y no como 'ellos', depende de una descripción detallada de cómo son las personas que desconocemos y de una redescipción de cómo somos nosotros" (Rorty, 1991, p. 18).

La solidaridad rortyana no requiere de una justificación racional. Las conductas morales no se desarrollan siguiendo la prescripción de un código normativo ajustado a una esencia humana. En este sentido, no resulta conveniente buscar más y mejores argumentos filosóficos para ser solidarios. La solidaridad "no es tarea de una teoría, sino de géneros tales como la etnografía, el informe periodístico [...] y, especialmente la novela" (Rorty, 1991, p. 18).

El tipo de educación sentimental que permite ampliar nuestra solidaridad tiene un carácter esencialmente inclusivo. El desafío pedagógico, en el marco de una propuesta educativa posmoderna y de tinte pragmatista, consiste en rediseñar estrategias didácticas que apelen a materiales blandos para promover conductas que no comporten un desconcierto ante el otro, sino que impliquen una mayor sensibilidad hacia aquellos que, en otro tiempo, fueron considerados por nosotros personas extrañas.

La incapacidad de imaginación política y el carácter insensible en la educación de una sociedad constituyen los márgenes de una comunidad democrática e inclusiva.

Original recibido: 26-02-2015

Original aceptado: 04-03-2016

Referencias bibliográficas

- Dewey, J. (2004). *Democracia y educación*. Madrid: Morata.
- Maturana, H. (1988). Ontología del conversar. *Revista Terapia Psicológica*, 10 (VII), 15-23.
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1996a). *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Técnos.
- Rorty, R. (1996b). *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1998). *Pragmatismo y política*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (2000). *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (2005). *Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía*. Madrid: Trotta.
- Rorty, R. (2010). *Filosofía como política cultural. Escritos filosóficos 4*. Madrid: Paidós.
- Scarry, E. (1999). La dificultad de imaginar otras gentes. En M. Nussbaum, K. A. Appiah, B. Barber, S. Bok, J. Butler, R. Falk et al., *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial* (pp. 121-134). Barcelona: Paidós.
- Wittgenstein, L. (2002). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.