

## **IRONÍA Y PENSAMIENTO**

### **EL COMPROMISO DEL FILÓSOFO DEL DERECHO**

“... los ciudadanos de mi utopía liberal serían personas que perciban la contingencia de su lenguaje de deliberación moral, y, por tanto, de su consciencia, y, por tanto, de su comunidad. Serían ironistas liberales: personas que satisfagan el criterio de civilización señalado por Schumpeter, personas que combinen el compromiso con una comprensión de la contingencia de su propio compromiso” (Rorty, 2001, p. 80).

*Daniel Alejandro Muñoz Valencia*  
(*Universidad de Antioquia / Universidad Pontificia Bolivariana / Medellín /*  
*Colombia*)

**1. Observación inicial. 2. La propuesta del profesor Manuel Atienza. 3. Preguntas de mal gusto. 4. Ironía y compromiso. O autonomía y solidaridad. 5. Apostilla final. 6. Referencias.**

#### **1. Observación inicial.**

Voy a presentar, en primer lugar, la propuesta del profesor Manuel Atienza sobre una filosofía del derecho para el mundo latino, propuesta que involucra un ejercicio de entraña marxista, y que, quizá por eso mismo, pugna con las tesis del positivismo jurídico. Seguidamente, haré unas observaciones que, a mi juicio, permiten evaluar la propuesta del profesor Atienza, observaciones que apuntan a indicar que el derecho, aparte de ser objeto de apología y de censura, puede ser también objeto de descripción y de explicación (advirtiendo, en este punto, que el trabajo de la filosofía jurídica no se reduce a ninguno de esos ejercicios, si bien puede implicarlos a todos). Finalmente, acudiendo a las tesis de Richard Rorty, relativas o lo que él denomina “ironismo”, diré algo sobre lo que, desde mi

punto de vista, puede constituir el trabajo de una filosofía jurídica para el mundo latino, pero también para otros ámbitos.

## **2. La propuesta del profesor Manuel Atienza**

El profesor Atienza, que está comprometido con un “objetivismo mínimo” en materia valorativa, afirma que el positivismo jurídico no es una concepción aceptable del derecho. En su lugar, propone una concepción de entraña marxista, en la que sería preciso usar un vocabulario distinto al que, ordinariamente, usan los iusfilósofos. El marxismo, en su sentir, debería hacer parte del bagaje del cultor de la filosofía jurídica.

Su propuesta, que presenta en forma de decálogo, contiene puntos como los siguientes: afirma, por ejemplo, que la teoría del derecho tiene que formar parte de la práctica jurídica y, por tanto, que el teórico tendrá que habérselas con los valores propios de esa práctica. Este asunto, a lo mejor, merece por lo menos ser discutido, pues los juicios teóricos, sobre todo en el campo del derecho, no tienen un alcance idéntico al de los juicios que gobiernan la actividad de los operadores jurídicos: una cosa es dar cuenta de un objeto, inventado por la teoría, y otra muy distinta resolver casos concretos en el marco de la práctica. Si bien la teoría del derecho no puede ser ajena a la práctica jurídica, los discursos que constituyen dichos ámbitos (teoría y práctica) tienen peculiaridades que obligan a diferenciarlos: el teórico, por más que quiera, no puede resolver casos concretos con su discurso, mientras que el práctico, cuya misión no es otra que la de dirimir controversias, no puede pretender que sus juicios, relativos a las elecciones que se precisan *en* la aplicación del derecho, se parezcan a los que, en estricto sentido, constituyen la teoría.

El profesor Atienza, además, pugna por “teorías regionales” y, a su vez, censura la “globalización de un localismo” (al pensar en la forma como las elaboraciones anglosajonas dominan las discusiones latinas). Los países latinos, al tanto de lo anterior, conformarían un círculo cultural que debería tener una agenda iusfilosófica propia, que no se identifique plenamente con la del ámbito anglosajón. Las comunidades jurídicas (la latina sería una de

ellas), en tal sentido, deberían ocuparse de problemas que sean relevantes en su seno, problemas que interesan a cada comunidad.

El profesor Atienza, claramente, intenta deshacerse de un léxico que encuentra problemático y, al mismo tiempo, sugiere uno alternativo que atienda el aspecto argumentativo del derecho. Esa iusfilosofía, que se basa en el aspecto argumentativo del derecho, ha de combinar el “método analítico” (una herencia del positivismo jurídico) con cierta dosis de “objetivismo moral”. En tal concepción, de esta suerte, los juicios morales incorporan una “pretensión de corrección” y el discurso, por tanto, contiene un fuerte componente *crítico*, que lo haría similar al usado en las lides políticas.

La teoría, a juicio del profesor Atienza (y en este punto hay que señalar que él usa, indistintamente, los términos “teoría” y “filosofía”) no puede ser puramente descriptiva y explicativa: la teoría, desde su perspectiva, ha de dirigir la práctica e integrarse con ella. En tal sentido, señala que la interpretación, por ejemplo, es el vehículo que permite desarrollar los valores propios de la práctica jurídica. Y eso está bien, pero no hay que olvidar que una cosa es la interpretación *en* la práctica jurídica, la que efectúan cotidianamente los administradores profesionales de la legalidad, y otra diferente la forma como, *en* la teoría, ese ejercicio (la interpretación) es caracterizado. La interpretación, por lo demás, no es un asunto menor en el positivismo jurídico.

Si la filosofía del derecho es una reflexión cuyo basamento son nuestras prácticas jurídicas (y esta es una observación bastante pertinente), esa reflexión ha de variar de un lugar a otro. De esta suerte, al admitir la dicotomía local/universal, suponemos que somos muy distintos, sobre todo si pensamos en las diferencias que hay, en términos jurídicos, entre los países latinos y los países no latinos. Para el profesor Atienza, en ese orden de ideas, la iusfilosofía involucra una pugna por el contenido del derecho, en la que hay que estar al tanto de las modas pasajeras (esas discusiones actuales que, en muchos casos, son de vieja data).

“La filosofía del derecho del mundo latino, en mi opinión (la del profesor Atienza), debería ser constitucionalista, pero no neo-constitucionalista”. En tal sentido, tendríamos que estar al tanto, dice él, de que en la época del constitucionalismo no tiene caso ser positivista. Ante esa observación, valdría la pena preguntar: ¿Los positivistas segregan, en efecto, el derecho de la razón práctica? ¿Alguien puede hacer eso? No hay que perder de vista, itero, que el discurso que constituye el derecho *en* la práctica, el que se estila en los escenarios decisorios de diversa índole, no es el mismo que usan los teóricos para dar cuenta de esa práctica.

Los juicios éticos, para el profesor Atienza, son susceptibles de justificación racional y, quizá por eso mismo, afirma que el objetivismo moral “es un presupuesto necesario para hacer filosofía del derecho con sentido”. Su postura, en últimas, apunta a considerar el derecho como un instrumento para la emancipación. A su juicio, el enfoque argumentativo conecta, de manera “natural”, la teoría con la práctica.

Haremos, a continuación, unas observaciones evaluativas, adicionales a las que hemos venido haciendo, con el propósito de enjuiciar la postura del profesor Atienza.

### **3. Preguntas de mal gusto**

Plantear preguntas que no se refieran al contenido del derecho, hoy, parece de mal gusto. Y sobre el derecho, como sabemos, pueden formularse preguntas de muy variado tipo, como aquellas que apuntan a precisar si determinado sistema de derecho positivo, aparte del innegable carácter coercitivo, goza del atributo de la rectitud, o esas otras que inquietan por el porcentaje de conflictos sociales que no se someten al crisol de la legalidad, sino que son tratados apelando a mecanismos no oficiales de resolución de conflictos.

Dejar de pensar en la justicia, al hilo de lo anterior, es un signo de falta de decoro, que hace que quien discurse sobre el derecho, omitiendo deliberadamente el tópico al que

acabamos de aludir, sea visto con recelo y por el rabillo del ojo. En contextos en que la injusticia no deja de dar sus problemas, una disciplina que aspira a dar cuenta de un objeto caracterizadamente ideológico, como el derecho, sin inmiscuirse en los problemas que suscita su contenido, parece tener los días contados, al tanto de que los problemas más apremiantes, justamente, son los relativos al contenido.

Formular preguntas sobre la “forma” o sobre la “estructura” del derecho, a la sazón, está fuera de lugar (o eso parece). Pero el trabajo teórico sobre el derecho no deja de tener sus imperativos, uno de los cuales es el de no renunciar a un propósito que, con tino, podemos llamar “explicativo”. La finalidad de la teoría del derecho (y en esto no difiere de otras teorías, como la física, que versan sobre otros objetos, como la materia), es explicativa: el rol del teórico del derecho no es otro que el de explicar el derecho. Su misión no es justificarlo, desde el punto de vista de los contenidos; ni mejorarlo, desde el punto de vista de la rectitud.

Encontrar criterios para construir un concepto de derecho, que es el más caro propósito de la teoría jurídica, a partir de los contingentes contenidos de los más variados sistemas de derecho positivo, es bien difícil. Llamamos derecho a un sistema jurídico nacional en que no sea muy exhaustiva la separación entre las autoridades civiles y las autoridades eclesiásticas, y también llamamos derecho a un sistema jurídico nacional en que tal separación es categórica. Por el contenido, pues, no podremos atrapar al derecho por la cola: la legalidad es una dama de todo rumbo y manejo y, en este sentido, el contenido del derecho puede ser visto con una sonrisa.

Un problema parecido enfrentan los literatos, por ejemplo, al tratar de ofrecernos una noción de “cuento”:

Desde el punto de vista temático es difícil encontrar criterios para acercarnos a la noción de cuento, en cambio creo que vamos a estar más cerca porque ya se refiere a nuestro trabajo futuro si buscamos por el lado

de lo que se llama en general forma, aunque a mí me gustaría usar la palabra estructura, que no uso en el sentido del estructuralismo, o sea de ese sistema de crítica y de indagación con el cual tanto se trabaja en estos días y del cual yo no conozco nada. Hablo de estructura como podríamos decir la estructura de esta mesa o de esta taza; es una palabra que me parece un poco más rica y más amplia que la palabra forma porque estructura tiene además algo de intencional: la forma puede ser algo dado por la naturaleza y una estructura supone una inteligencia y una voluntad que organizan algo para articularlo y darle una estructura (Cortázar, 2014, p. 29).

Los cuentos, pues, pueden tratar temáticas tan variadas como el ejercicio amoroso o la vejez, la vida privada de un profesor o los infortunios de una secretaria, la enfermedad de un escritor o el trato de una viuda con sus vecinos, pero ninguno de estos asuntos, que en la construcción de un cuento son tan aleatorios como prescindibles, podrán ofrecernos alguna pista sobre el objeto (el cuento) que nos interesa investigar. Lo mismo pasa con el derecho, como decíamos en el párrafo previo a la cita de una charla de Cortázar: si un país tiene una Constitución que es generosa en libertades, como ocurre en todas las democracias liberales, afirmaremos que tiene derecho en el mismo sentido en que lo haríamos de un país hipotético cuya Constitución sea pródiga en derechos sociales pero cicatera en libertades, mal que nos pese. La explicación del derecho supone un ejercicio en que no ayudan mucho los juicios de valor sobre su rectitud, sobre su justicia.

Ahora, las preguntas que se plantean los diversos sujetos que se ocupan del derecho, como los cultores de la teoría del derecho o de la sociología jurídica, obedecen en buena medida a cuestiones de temperamento. Que una persona prefiera dedicarse a la investigación empírica, valiéndose de instrumentos como la estadística o la econometría, para precisar cómo los sistemas legales operan en las periferias de las grandes urbes modernas, en lugar de someter a análisis el lenguaje que utilizamos para referirnos al derecho, puede obedecer a un asunto temperamental: su carácter es más compatible, podríamos decir, con la información numérica que con la celosa rigurosidad en el uso del

lenguaje (si bien nada obsta para que estas dos cualidades, la precisión numérica y la rigurosidad lingüística, concurren en un mismo discurso).

Algo similar podría decirse de quien prefiere trabajar con base en la filosofía analítica para plantear tesis sobre el derecho, en lugar de conseguir “datos duros” en la calles para someterlos a un posterior escrutinio y, con base en ellos, crear o desarmar un “estereotipo” (piénsese, por ejemplo, en la posibilidad de que la congestión en los despachos judiciales obedezca más a la extensión de las demandas presentadas por los litigantes que a la desidia de los jueces): su carácter, diríamos aquí, está más a tono con la construcción de conceptos para dar ciertas explicaciones y se aviene menos con la recolección de información, de datos, que supone una investigación empírica.

El punto es que hoy parece que los auditorios de la comunidad jurídica se sienten más seducidos por las investigaciones empíricas, que resultan en diagramas y en recomendaciones de política pública para que las autoridades tomen decisiones, que atraídos por las elaboraciones conceptuales que buscan evitar que, al hablar del derecho, *el lenguaje se vaya de vacaciones*. El discurso de la sociología jurídica, al hilo de lo anterior, se viene imponiendo en lo que dicen las gentes sobre lo jurídico, y los conceptos elaborados por la teoría analítica del derecho, tan inventados como generales, vienen perdiendo terreno en las comunicaciones de los hablantes.

Con todo, la sociología jurídica renuncia a resolver las cuestiones que constituyen la ruta de trabajo de las teorías formales y generales del derecho, quizá porque los sociólogos consideran que la respuesta a esas preguntas no es tan urgente para los propósitos políticos, que se identifican con las aspiraciones de las minorías, los excluidos y los débiles, que informan sus labores (Villegas, 2001).

El teórico del derecho, por otra parte, no puede ocuparse de responder *todas* las preguntas que se podrían plantear sobre el derecho. Al tanto de lo anterior, la elección de las preguntas que se consideran dignas de ser respondidas es lo que irá definiendo el marco

de la disciplina; el teórico del derecho, en este sentido, define su propia ruta de trabajo al escoger las cuestiones de las que va a ocuparse, que, por regla general, son las que más le inquietan (y esto, como decíamos, puede deberse a su carácter, a su temperamento). El sociólogo del derecho, de la misma manera, elegirá otras preguntas, y esas elecciones irán dando lugar a una división del trabajo (intelectual) sobre el derecho.

Desde cada perspectiva, a la sazón, se dará alguna pista sobre el objeto, sin agotarlo: al delimitar el campo de trabajo, por supuesto, se renuncia a responder ciertas preguntas que pueden ser fundamentales para otras disciplinas, para otros sujetos. Es bien improbable que un sujeto pueda dar cuenta de todo, agotar con la pequeña porción de discurso que es capaz de manejar todas las cuestiones que puede sugerir a la imaginación humana un objeto, con todas las peculiaridades que le son propias, como el derecho. Parece inviable, si se quiere trabajar con juicio, y al tanto de la brevedad de la vida humana, acometer una empresa como esa.

El profesor Luigi Ferrajoli, en un trabajo descomunal de reciente publicación en lengua española (2011), ha hecho algo que, según lo que se escucha con insistencia en las facultades de derecho, es imposible: hablar con neutralidad sobre el derecho. Reconociendo que el lenguaje teórico es convencional y artificial, es decir, inventado, el profesor italiano elaboró una red de tesis que, fabricadas con base en el método axiomático, pueden ser traducidas a un aparato simbólico que tiene “una estructura formal rigurosa y exactamente preestablecida”, que resulta abrumadora para cualquier lector de buena fe. Ese trabajo no deja de ser una provocación para aquellos que se resisten a controlar sus emociones cuando se disponen a decir cualquier cosa sobre el derecho: aparte de que la empresa es posible, se puede practicar con rigor.

Al lado de las tesis que sobre el derecho plantean Robert Alexy y Ronald Dworkin, por ejemplo, quienes por encima del poder explicativo del discurso ponen el mérito político de sus planteamientos, el trabajo de Ferrajoli, que en cierto sentido es una continuación del itinerario que principiando el Siglo XX propuso Kelsen, es un chiste de mal gusto, pues nos



recuerda que es posible hablar sin emocionarse de algo que no dejará de conmover nuestra sensibilidad moral. El canon Alexy-Dworkin, que parece seducir a las gentes más que la tan vituperada pureza de Kelsen y el rigor formal y axiomático de Ferrajoli, más que por un reconocible poder descriptivo y explicativo, atrae por su nobleza política. Y, en efecto, las descripciones molestan y, por otro lado, el número de infortunados no deja de crecer: los genios no abundan, y los simples mortales, con insondable arrojo, seguiremos haciendo preguntas de mal gusto.

Queremos llegar a lo siguiente: si bien el derecho, ordinariamente, es objeto de apología y de censura, por parte de quienes están a gusto o irritados con lo que él dispone, también es posible describirlo y explicarlo, y a esto no puede renunciar la iusfilosofía del mundo latino, pero tampoco la de otros ámbitos. La filosofía jurídica comporta, en última instancia, un ejercicio de redescrición (el término es de Rorty): una especie de rebelión contra el léxico que usualmente se usa para describir el derecho, para entenderlo y también para practicarlo, con el propósito de producir sentidos inéditos, más atractivos que los trivializados por la cultura en que vivimos. A continuación, haremos algunas observaciones para precisar ese planteamiento.

#### **4. Ironía y compromiso. O autonomía y solidaridad**

“De acuerdo con mis propios preceptos, no he de ofrecer argumentos en contra del léxico que me propongo sustituir. En lugar de ello intentaré hacer que el léxico que prefiero se presente atractivo, mostrando el modo en que se puede emplear para describir diversos temas” (Rorty, 2001, p. 29).

Acostumbramos enfrentar nuestros deseos personales, privados, con los fines que socialmente, en la vida pública, encontramos valiosos. Hay, al parecer, una pugna insalvable entre esos dos ámbitos: la creación de sí mismo y la vida comunitaria. Rorty cree que no es necesario postular esa tensión: es dable luchar por nuestros fines privados, por

nuestra autonomía, y, a la vez, pugnar por la reducción del sufrimiento, de la crueldad. Es posible, en últimas, ser *ironista* y, a la vez, *liberal*.

Usamos dos léxicos distintos: uno privado y otro público. El primero es inadecuado para la argumentación, para la deliberación pública, mientras que el segundo es apto para esos ejercicios. El primero nos auxilia en la creación de nosotros mismos, nos ayuda a forjar nuestra autoimagen privada, nos permite entregarnos a la fantasía. El segundo es empleado para pronunciarnos sobre nuestras relaciones con los otros, para hablar sobre la justicia y sobre la solidaridad. A juicio de Rorty, es posible alcanzar la solidaridad por medio de la imaginación: sólo la capacidad imaginativa nos permite ver a los extraños como compañeros en el sufrimiento, como seres con los que compartimos la constante exposición al dolor.

Aunque no se nota mucho, en el curso de nuestras vidas es posible advertir que, paulatinamente, dejamos de emplear ciertas palabras y, a la vez, adquirimos la costumbre de emplear otras. “Lo que los románticos expresaban al afirmar que la imaginación, y no la razón, es la facultad humana fundamental era el descubrimiento de que el principal instrumento de cambio cultural es el talento de hablar de forma diferente más que el talento de argumentar bien” (Rorty, 2001, p. 27). De esta suerte, nuestra historia atestigua varias pugnas entre léxicos alternativos: unos establecidos, que en determinado momento se convierten en un estorbo, y otros nuevos, un tanto rudimentarios, que, con todo, prometen grandes cosas. Esto pasa en el caso de las ciencias, en el de las artes, en el del pensamiento moral y político. En cada uno de esos campos hay gente con talento para la descripción: gente que nos descuella con la explicación de un fenómeno físico, que nos conmueve con una pintura o con un poema, que nos invita a la acción con su peculiar forma de entender las relaciones humanas.

El lenguaje que ordinariamente empleamos, con el propósito de describirnos, de formar una imagen para entendernos *en* el mundo, cobró sentido en virtud de un montón de contingencias, de pequeñas mutaciones. Unas frases obtuvieron éxito, y hoy las repetimos

como si en ellas se nos fuera la vida, mientras que otras fracasaron, no sobrevivieron en la memoria de nadie y dejaron de ser usadas.

Los enunciados cobran sentido en los léxicos, y los léxicos son hechos por seres humanos. Esta es una de las grandes divisas de Rorty. Hemos sentido, recurrentemente, la necesidad de venerar algo que está más allá del mundo visible. Nos resistimos a pensar que somos fruto del tiempo y del azar: nosotros y la comunidad en que vivimos. Nos empeñamos en divinizar lo más diverso, al paso que nos resistimos a aceptar nuestra contingencia y, por ende, la de nuestro lenguaje. Aceptar esa contingencia es el sello distintivo del *ironista*. El que practica la ironía está dispuesto a revisar todas sus afirmaciones, todas las descripciones que lo han seducido. *El ironista, en suma, es alguien que dice que no hay afirmaciones inmunes a la revisión.*

El que tiene talento para la descripción es el que no se empeña en negar su contingencia: la reconoce y ve en ella una fuente inagotable de ventajas, nunca una tragedia. El poeta se apropia de su propia contingencia. El poeta es alguien “que hace con marcas y sonidos lo que otras personas con sus cónyuges e hijos, sus compañeros de trabajo, las herramientas de su oficio, las cuentas de sus negocios, las posesiones que acumulan en sus casas, la música que escuchan, los deportes que ejercitan o de los que son espectadores, o los árboles frente a los cuales pasan cuando van a su trabajo” (Rorty, 2001, p. 56). Todas esas cosas hacen parte de las contingencias en virtud de las cuales generamos descripciones de nosotros mismos; a partir de ellas vamos formando nuestra identidad.

En el marco de ese ejercicio, al que no puede renunciar la filosofía, son fundamentales el espíritu de juego y de ironía: la convicción de que la historia tiene un destino inexorable le quita gracia a la posibilidad de que los hombres concretos, ante las contingencias propias de sus vidas, puedan describir sus circunstancias, dando lugar a un nuevo léxico, más atractivo que el que empieza a revelarse precario. El lenguaje, al hilo de lo anterior, funciona como una herramienta para la comunicación, como un vehículo para que se unan los seres humanos, no como un medio de representación.

Una sociedad liberal, como la deseada por Rorty, es el fruto de la pugna entre viejos y nuevos léxicos. No hay un orden natural, previo a esas confrontaciones entre léxicos alternativos. Una sociedad así no precisa fundamentos filosóficos: se trata de una sociedad que se deshace de la necesidad de tener fundamentos de ese tipo. En cambio, apela a la comparación histórica entre formas diversas de organización social: propone un cotejo entre lo viejo y las diversas utopías que hay por ensayar.

“Una sociedad liberal (dice Rorty) es una sociedad cuyos ideales se pueden alcanzar por medio de la persuasión antes que por medio de la fuerza, por la reforma antes que por la revolución, mediante el enfrentamiento libre y abierto de las actuales prácticas lingüísticas o de otra naturaleza con las sugerencias de nuevas prácticas” (2001, p. 79). Una sociedad de este tipo precisa un gobierno que renuncie a involucrarse en la vida privada de las personas y que pugne por la reducción del sufrimiento. Los ciudadanos, por su parte, han de hacer a un lado la aspiración de ligar sus aventuras privadas, sus peculiares formas de encarar la finitud, con los compromisos necesarios para evitar el sufrimiento a otros seres humanos. En una cultura de este tipo no hay lugar para el universalismo: hay lugar para las narraciones signadas por la historia, en cuya construcción impera el reconocimiento de la propia contingencia.

Rorty afirma que las personas tienen un “léxico último”. Último en el sentido de que las personas no pueden defenderlo mediante “recursos argumentativos que no sean circulares”. Lo describe de esta forma:

Todos los seres humanos llevan consigo un conjunto de palabras que emplean para justificar sus acciones, sus creencias y sus vidas. Son ésas las palabras con las cuales formulamos la alabanza de nuestros amigos y el desdén por nuestros enemigos, nuestros proyectos a largo plazo, nuestras dudas más profundas acerca de nosotros mismos, y nuestras esperanzas más elevadas. Son las palabras con las cuales

narramos, a veces prospectivamente y a veces retrospectivamente, la historia de nuestra vida (2001, p. 91).

Quienes dudan permanentemente de su “léxico último” y, por otra parte, advierten que esas dudas no pueden ser resueltas *en* ese léxico y, además, admiten que con esa forma de hablar no están más cerca de la realidad que sus vecinos (personas que, a su vez, usan léxicos distintos), son llamados por Rorty *ironistas*. La elección de un léxico, para el *ironista*, no es el resultado de una apreciación objetiva, neutral.

En la creación de sí mismo, el *ironista* no enfrenta lo esencial y lo accidental, lo real y lo ilusorio: enfrenta lo viejo y lo nuevo, el pasado y el futuro. “Mientras el metafísico considera a los europeos modernos como particularmente idóneos para el descubrimiento de cómo son las cosas, el ironista los considera particularmente rápidos en el cambio de la imagen que tienen de sí mismos, en la recreación de sí mismos” (Rorty, 2001, p. 96).

El *ironista* es alguien que practica la autonomía, a la que se llega mediante el expediente de fabricar el propio léxico. En este ejercicio se precisa un constante cotejo con el pasado. Al *ironista* no le preocupa dar una descripción correcta de sí mismo: le interesa *redescribirse* constantemente. El reconocimiento de la propia contingencia, en tal sentido, es necesario para la autonomía: a partir de nuestras circunstancias limitadas, finitas, forjamos nuestra autoimagen privada.

El *ironista* es alguien que constantemente evalúa la imagen privada que ha forjado de sí mismo y se angustia por el hecho de que otro pueda describirlo. Dice Rorty: “Crear la mente de uno es crear el lenguaje de uno, antes de dejar que la extensión de la mente de uno sea ocupada por el lenguaje que otros seres humanos han legado” (Rorty, 2001, p. 47). Al tanto de lo anterior, el lugar para lo sublime, para las grandes utopías, es la imaginación personal. En ese ámbito, y no en uno distinto, es dable aspirar a lo incondicionado. El plano público, el de la vida comunitaria, es el propio para la realización de lo bello.

Los ironistas debieran avenirse con una escisión entre lo privado y lo público dentro de sus propios léxicos finales, con el hecho de que la resolución de las dudas acerca del léxico final de uno no mantiene ninguna relación especial con los intentos de salvar a las demás personas del dolor y de la humillación. La reunión y la redescipción de las pequeñas cosas que son importantes para uno -aun cuando esas pequeñas cosas sean libros de filosofía- no arrojará como resultado la comprensión de algo más amplio que uno mismo, algo como “Europa” o “la historia”. Debiéramos renunciar al intento de combinar la creación de sí mismo y la política, especialmente si somos liberales (Rorty, 2001, p. 139).

Rorty pugna por una postura que apunta a describirnos como criaturas signadas por la historia, no por algo que la rebasa, que está por encima de ella: invita a enfrentar, en pos de mejores entendimientos de nosotros mismos, las contingentes circunstancias históricas en que vivimos. Con todo, esa renuncia a lo absoluto, a lo incondicionado, no comporta la desaparición del sentido de la solidaridad humana. Para el *ironista*, la solidaridad es “cuestión de identificación imaginativa con los detalles de las vidas de otros” (Rorty, 2001, p. 208), no de identificación de algo que está más allá de la historia, que nos explica y nos determina. Se puede, en suma, aborrecer la crueldad siendo un *ironista*: no hay que apelar a una esencia humana para preocuparse por la desesperanza de los que viven en vilo constante, en una infelicidad que parece insuperable.

El progreso moral, para Rorty, se cifra en el hecho de que aumente la solidaridad humana. Es posible llevar a la práctica esa solidaridad cuando aceptamos que las notorias diferencias que hay entre nosotros (como las que se hacen explícitas en el color de la piel y en las costumbres que observamos) son irrelevantes cuando advertimos que nos es común el dolor y la humillación. En este sentido, las descripciones del dolor y de la humillación, como las de las novelas y las de otras formas de la literatura, son más relevantes para el progreso moral que el discurso de los filósofos profesionales.

El punto crucial, en últimas, es el siguiente: las responsabilidades que tenemos con los demás constituyen la faceta pública de nuestra vida, y esa faceta, para Rorty, no tiene una primacía *necesaria* sobre el aspecto privado, el de la creación de nosotros mismos. La solidaridad, pues, no derrota *fatalmente* nuestro propósito de practicar la autonomía.

Los marginados, según lo que venimos diciendo, dejarán de ser *ellos*, y pasarán a formar parte de *nosotros*, cuando seamos sensibles a su dolor y a su humillación, no aceptando que hay una esencia humana que nos iguala. Desde la perspectiva liberal de Rorty, “la crueldad es lo peor que podemos hacer”, y las instituciones liberales, por tanto, han de ser evaluadas en términos de su capacidad para hacer frente a la crueldad.

El ejercicio válido, a la sazón, sería este: inventariar las circunstancias más vergonzosas que tienen lugar y, pugnando por una mayor solidaridad, modificarlas paulatinamente, sin que por esto las personas tengan que renunciar a la fantasía en su vida privada. La fantasía, en el ámbito público, puede ser desastrosa. En la faceta privada, por el contrario, puede dar lugar a productos encomiables. Una comunidad decente, a juicio de Rorty, estaría constituida por personas autónomas y solidarias.

## 5. Apostilla final

La filosofía del derecho sólo puede estar comprometida con el pensamiento. Y el compromiso con el pensamiento supone una revisión constante de las afirmaciones que usamos para dar cuenta, en nuestro caso, del derecho: esto, por supuesto, pugna con el “objetivismo moral” (extremista o moderado). La filosofía del derecho, si bien ha de considerar el curso de la política, no puede reducirse a una forma de intervenir en la misma: el compromiso político, el del político íntegro, es, justamente, el que no puede tener el *iusfilósofo*.

El que *hace* filosofía del derecho, en el mundo latino o fuera de él, sólo puede estar comprometido con el pensamiento, con la imaginación, es decir, con la evaluación

permanente de su propio léxico. El compromiso político obedece a convicciones que no se revisan, que no se pueden revisar: convicciones que, aunque el iusfilósofo puede compartir, no puede dejar de examinar. La filosofía jurídica del mundo latino no puede renunciar a *redescribir* el derecho. En tal sentido, no puede ser una furtiva forma de hacer política: el filósofo del derecho, que puede tener compromisos de ese orden, no puede actuar como un político, porque, justamente, reconoce la contingencia de su propio compromiso: *no admite afirmaciones inmunes a la revisión*.

## 6. Referencias

Atienza, M. (2007). “Una filosofía del derecho para el mundo latino. Otra vuelta de tuerca”. Disponible en: (<http://dfddip.ua.es/es/documentos/una-filosofia-del-derecho-para-el-mundo-latino-otra-vuelta-de-tuerca.pdf>).

Bernárdez A. y Álvarez Garriga, C. (Eds.). (2013). *Julio Cortázar. Clases de literatura*. Berkeley, 1980. Bogotá: Distribuidora y Editora Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A.

Ferrajoli, L. (2011). *Principia Iuris. Teoría del derecho y de la democracia*. Traducción de Perfecto Andrés Ibañez, Carlos Bayón, Marina Gascón, Luis Prieto Sanchís y Alfonso Ruiz Miguel. Madrid: Editorial Trotta, S A.

García Villegas, M. (Ed.). (2001). *Sociología jurídica. Teoría y sociología del derecho en Estados Unidos*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales.

Rorty, R. (2001). *Contingencia, ironía y solidaridad*. (A. E. Sinnot. Trad.). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S. A.