

Liberalismo etnocéntrico y orden cosmopolita: *adversus* Rorty

Por EVARISTO PRIETO NAVARRO

Universidad Autónoma de Madrid

SUMARIO: 1. EL LIBERALISMO EN LA ENCRUCIJADA.—2. EL PRAGMATISMO ANTIFILOSÓFICO DE RORTY: CONTINGENCIA, IRONÍA Y SOLIDARIDAD.—3. LA RACIONALIDAD PRAGMÁTICA Y EL SENTIDO DE LAS DIFERENCIAS.—4. EL DISCURSO PRÁCTICO: MORALIDAD, DIGNIDAD Y JUSTICIA.—5. ETNOCENTRISMO LIBERAL Y LÍMITES DE LA CONVERSACIÓN COSMOPOLITA. EL «LIBERALISMO BURGUÉS POSTMODERNO» DE RORTY.—6. ORDEN COSMOPOLITA Y DIVERSIDAD CULTURAL: DE BAZARES Y CLUBES.

1. EL LIBERALISMO EN LA ENCRUCIJADA

El pluralismo parece haberse convertido en el tema de nuestro tiempo, y ello no sólo en las escuelas de la filosofía profesional, en los que ha adquirido una centralidad innegable, sino sobre todo como preocupación práctica, social y política. La aprehensión en conceptos de este hecho parece desafiar las posibilidades lexicográficas del pensamiento más tradicional, cortado al talle, más o menos disimulado, de la uniformidad de intenciones, afectos y creencias que campa en el interior de la comunidad ideal ilustrada. Pero lejos de estos tiempos en que la dominación del pensamiento y la acción europea se imponía sin fisuras, el fantasma de la alteridad se agita no sólo ante nuestras puertas, sino incluso dentro de nuestras viviendas, antes a salvo. El liberalismo precisa, en esa medida, de una reformulación que siga preservando su utilidad de cara a una integración social que ha

ampliado su escala a dimensiones prácticamente planetarias, al menos según su intención declarada.

Las respuestas dentro del campo liberal son igualmente diversas, aunque se dejan agrupar fundamentalmente en dos bandos medianamente bien delimitables. De un lado, los que reconocen que el liberalismo no puede y no debe ir más allá del establecimiento de un *modus vivendi*, que permita una convivencia por así decirlo «ecológicamente estable» entre las distintas formas de vida, sin cuestionarse más allá su valor mutuo o las posibilidades de su traducción recíproca y, mucho menos, de una supuesta asimilación final. Las diferencias campan por sus respetos, y la coexistencia pacífica demanda de actitudes que oscilan entre la indiferencia inocua y la curiosidad meramente utilitaria, que facilite un estar juntos sin fricciones. De otro lado, el proyecto genuinamente ilustrado, cosmopolita en su intención original, desea ir varios pasos más allá, preguntándose por las posibilidades reales de diálogo entre las culturas, con la vista puesta en la fundamentación de una forma de vida común que rebase el pragmático acomodamiento de las diferencias. Con esa meta, propone el establecimiento exigente de procedimientos e instituciones cosmopolitas que permitan la fecundación entre culturas, su mutua contaminación. La forma de vida resultante podrá tener similitudes con la actual, pero no dejará incólumes muchas de nuestras creencias, sentimientos e intereses presentes.

La primera de las posturas está ejemplificada por liberales como John Gray, Michael Walzer y, sobre todo, Richard Rorty, al que dedicaré las líneas siguientes por la provocación y peculiaridad de su propuesta. La segunda está abanderada por los filósofos neokantianos Jürgen Habermas y John Rawls, y recluta a aquellos aún convencidos de que un universalismo exigente es lo único que nos queda para conjurar con algunas posibilidades de éxito la fragmentación que viene. Una tercera vía, por último, sería la representada por aquellos autores que, sin adscribirse a las filas del universalismo filosófico, por descreer de la existencia de una naturaleza humana transcultural, sí que se reclaman de un cosmopolitismo atento y respetuoso con las diferencias. Se trataría, en palabras de uno de sus exponentes, el antropólogo Clifford Geertz, de navegar entre la Scylla de un cosmopolitismo vacío y una tolerancia liberal condescendiente, y el Caribdis del etnocentrismo más descarnado.

El interés de Richard Rorty¹ y de su peculiar proyecto de cosmopolitismo sin filosofía, encarnado en el liberalismo pragmatista, resi-

¹ Existen algunos ensayos introductorios a la filosofía de Rorty en nuestro idioma, muy estimables. Recomiendo aquí la introducción de Rafael DEL ÁGUILA a su recopilación de escritos de RORTY, *Pragmatismo y política*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 9-25, y los ensayos de Ángel RIVERO «Richard Rorty y la política del nuevo pragmatismo», en Fernando VALLESPÍN (ed.), *Historia de la Teoría política*, volumen seis, Alianza, Madrid, 1995, pp. 334-360, y «La política sin teoría de Richard Rorty», en Ramón MAÍZ (comp.), *Teorías políticas contemporáneas*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2001, pp. 365-379.

de en su peculiar conjuro de la seducción del fundamentalismo filosófico, entendido como un intento de establecer metafísicamente las bases de nuestros discursos, teóricos y prácticos, al tiempo que parece poder ofrecer una solución al problema del trato con el pluralismo valorativo, que tantos quebraderos de cabeza ha ocasionado a la teoría liberal contemporánea. El innegable atractivo, y el poder teórico de conceptos, o al menos intuiciones, como su ironismo liberal, su idea de la imaginación moral, su desmentido del formalismo racionalista o de las dicotomías tradicionales entre razón y sentimiento, obligación y benevolencia, aportan un interés añadido a lo que se declara un proyecto de renovación del liberalismo sobre supuestos reformistas.

El problema, desbrozado en las líneas que siguen, consiste en que, tras esta capa de tolerancia de nuevo cuño y de liberalismo cosmopolita laten intenciones menos benévolas, abiertamente etnocéntricas en su intención. La ausencia de un fundamentalismo filosófico acaba transformándose en un *fiat* al fenómeno irrebasable de nuestra cultura, y la tolerancia se resuelve en una condescendencia admitida hacia lo ajeno. La tensión entre universalismo y particularismo parece decantarse del lado del último, con lo que se frustran muchas esperanzas y posibilidades que podían y debían haber sido proseguidas consecuentemente por Rorty².

2. EL PRAGMATISMO ANTIFILOSÓFICO DE RORTY: CONTINGENCIA, IRONÍA Y SOLIDARIDAD

Las bases de la filosofía de Richard Rorty se establecen en torno al desmentido del platonismo, entendido como intento de fundar una realidad última, trascendente y ahistórica, enfrentada al tráfigo de los fenómenos empíricos. Este desmentido no nos aboca, como venía sucediendo en el flujo de la historia de la filosofía, a la sustitución del antiguo planteamiento por una nueva teoría, contrapuesta a la anterior, sino al abandono definitivo del léxico metafísico tradicional. Rorty, imbuido del pragmatismo³ –más en la línea de John Dewey

² Creo que sería interesante el intento de «pensar con Rorty contra Rorty», sacando las últimas consecuencias de sus planteamientos filosóficos de partida, en particular de su antiesencialismo y su apuesta por la imaginación moral, frente a los descarríos por los que se despeña por su etnocentrismo irredento. No puedo desarrollar en este artículo las implicaciones de esta relectura, aunque algo intentaré dejar entrever más abajo.

³ Para una introducción al planteamiento pragmático de RORTY, pueden consultarse con carácter previo, a título de ejemplo, sus ensayos «Introducción: Pragmatismo y Filosofía», en *Consecuencias del Pragmatismo*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 19-59, los contenidos en el volumen *El Pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y en ética*, Ariel, Barcelona, 2000, y «La emancipación de nuestra cultura», y «Relativismo: descubrir e inventar», en Józef NIZNIK y John T. SANDERS (ed.), *Debate sobre la situación de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 2000. La filosofía

que en la de Charles S. Pierce— denuncia toda propuesta intelectual que rebase la utilidad práctica, el servicio al fin modesto de acrecer el bienestar y la satisfacción de las necesidades sociales, algo que la filosofía en sus antiguos ropajes no parece estar en condiciones de ofrecer. Para Rorty, la historia es una sucesión ininterrumpida de metáforas, de narrativas que se entienden como propuestas de auto-descripción de individuos y colectivos, enjuiciables, todo lo más, por el supuesto servicio que prestan a los intereses y necesidades sentidos como más apremiantes.

Para el pragmatista Rorty, contextualismo e historicismo son indeclinables. No podemos prescindir de nuestras comunidades de socialización, en las que hemos adquirido nuestros hábitos interpretativos y de acción, y tampoco hay que considerar negativamente el que tengamos que partir de una tal instancia sustancial y localizada para justificarnos. Epistemológicamente, no se puede no ser etnocéntrico⁴, ya que no preexiste plataforma ahistórica o trascendente alguna desde la que fundamentar con carácter previo, o aun retrospectivo, nuestras intuiciones y prácticas. La «mirada desde ningún lugar» (Nagel) como tribunal supremo de la objetividad de lo real tan sólo constituye una trampa o, cuando menos, un consuelo metafísico para paliar nuestra inextirpable finitud y contingencia como seres humanos de carne y hueso⁵. La impugnada retórica de la objetividad debería ser suplida por una nueva retórica de la solidaridad, que reconoce el hecho innegable de que es la pertenencia a una comunidad social bien delimitada la que establece la posibilidad de un solapamiento mínimo de lecturas y justificaciones de una realidad compartida.

El reconocimiento de la provincialidad de nuestros saberes, y de la imposibilidad de la trascendencia metafísica en pos de una esencia inmutable de lo real no debe hacernos perder de vista otro hecho capital. Nuestras imágenes, nuestros modos de descripción de nosotros mismos y de lo que nos rodea, son contingentes y dependen de una

del pragmatismo de Rorty, procedente de Dewey, Pierce y James, se halla desperdigada en todos sus escritos, por lo que iremos desbrozando sus implicaciones conforme resulte relevante para nuestros propósitos expositivos.

⁴ Por descontado, el etnocentrismo también acarrea consecuencias morales y políticas nada desdeñables, que serán objeto de una atención demorada en las últimas secciones. Más abajo doy cuenta de este problema. Sobre la inevitabilidad de ser etnocéntrico, por ejemplo, «Cosmopolitismo sin emancipación: respuesta a Jean Francois Lyotard», en *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 287.

⁵ RORTY no siempre es muy compasivo en sus formas al hablar de este autoengaño auspiciado por la metafísica. Así, el kantismo es una forma de sadomasoquismo («Ética sin obligaciones universales», *op. cit.*, p. 205), que trataría de colmar nuestros anhelos patológicos de anclaje y seguridad en una autoridad inventada. En otras ocasiones, la objetividad plasma nuestro deseo de creer que los hábitos de nuestra comunidad sobrevivirán su posible aniquilación, y que ingresarán así en el patrimonio simbólico inextinguible de un supuesto género humano futuro. Así en «Solidaridad u objetividad», en *Objetividad, relativismo y verdad, op. cit.*, p. 52.

constelación azarosa de circunstancias que puede desaparecer con la misma premura con que surgió. Esta consciencia de la falibilidad debe precavernos contra una entronización apresurada de nuestra propuesta práctica de vida como culminación y cifra de la historia de la humanidad. El *ironista*, figura imprescindible de nuestra cultura moderna, se define por esta conciencia de la caducidad y el azar. Esta cura antidogmática, sin embargo, no nos fuerza a abandonar nuestras esperanzas liberales en una sociedad en la que el sufrimiento se vea rebajado y las necesidades sean cubiertas de modo creciente⁶. Frente a una crítica civilizatoria que ha cobrado impulso en los epígonos de Nietzsche, Rorty aboga por la necesidad de subrayar los logros de la cultura cívica democrática como autodescripción de la modernidad. De ahí que el pragmatismo se reivindique como optimismo democrático y como reformismo⁷ anclado en la esperanza en el poder expansivo de la solidaridad. El énfasis en la invención, más que en el descubrimiento, en la acción por encima del conocimiento, nos coloca ante la tarea incesante de recrear nuestras creencias e instituciones, y de recrearnos a nosotros mismos sin el parapeto a menudo falaz y esterilizador de los dogmatismos legados.

El descrédito de la metafísica y la expulsión del universo de la filosofía de todas sus dicotomías clásicas se explica en esta vertiente práctica por su inutilidad devenida para servir a los fines de una comunidad liberal. Rorty no niega que la metafísica fue en tiempos necesaria y que desempeñó un papel de innegable importancia en el desmantelamiento de la imagen religiosa del mundo, y en la salida del género humano de esa minoría de edad que reclamara Kant como fin de la Ilustración. Pero nada parece avalar a día de hoy que esta necesidad de emancipación subsista, por lo que la presencia de las categorías trascendentales, en el ropaje que sea, ya como trascendentalismo subjetivo, ya como universalismo lingüístico, ha de ser rechazada como mera reliquia de tiempos históricamente superados⁸.

⁶ Para una caracterización del ironismo como conciencia de la contingencia de nuestras descripciones, ha de acudir a *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, en especial pp. 80 y ss. El ironista liberal, frente a lo que se pretende, no es un cínico esteta, dado que combina esta creencia antidogmática en la caducidad con su compromiso decidido por mantener su forma de vida. Esta contradicción, innegable por otra parte, constituye la tensión de fondo que caracteriza al *ironismo liberal como proyecto privado*.

⁷ De la mano de Dewey, Rorty insiste en la apuesta por el reformismo democrático frente a otros intentos más radicales de terapia social y política. Para el primer pragmatismo, la política se basa en un experimentalismo de medidas sociales, juzgadas en su aptitud utilitarista para provocar mejoras colectivas.

⁸ Algunos críticos reclaman, frente a Rorty, pero empleando sus mismos argumentos pragmáticos, que las categorías filosófico-políticas de la ilustración occidental siguen siendo relevantes como léxico de la autocomprensión del occidente moderno, por lo que en la práctica no debería ser abandonado. Entre ellos, HABERMAS, en su ensayo «El manejo de las contingencias y el retorno del historicismo», en *Debate sobre la situación de la filosofía*, op. cit., en especial pp. 35 y ss. Habermas no cree que Rorty sea capaz de liberarse del hechizo ontogramatical de la razón postmetafísi-

El abandono de las metáforas y la narrativa de la metafísica no es, sin embargo, completo. Rorty no puede evitar situarse al amparo de Hegel y su valoración del progreso de la razón, aunque ésta se reinterprete, como veremos líneas más abajo, en clave naturalista. La fe en el mantenimiento de nuestra emancipación creciente, y nuestras posibilidades de un manejo cada vez más eficaz de la complejidad de nuestros entornos, físicos y sociales, se mantiene bajo la égida del pensamiento ilustrado. Pues el pragmatismo, como propuesta, no supone sino la profundización en uno de los vectores de la ilustración filosófica, el referido al trato instrumental, manipulativo, con la contingencia y la complejidad desbordantes del entorno, acicates que nos fuerzan a mejorar nuestra adaptabilidad, medible en términos de utilidad de teorías y artefactos. Fuera de eso, y al margen de los desvíos y excesos que la extensión de este modelo instrumentalista pudiera acarrear en la construcción de la socialidad⁹, que desbrozaremos en lo que afecta a Rorty, es de justicia saludar el soplo de secularidad, romanticismo¹⁰, contextualidad e historicismo que el pragmatismo trajo y trae aún consigo.

3. LA RACIONALIDAD PRAGMÁTICA Y EL SENTIDO DE LAS DIFERENCIAS

Fiel a la tradición pragmatista a la que pertenece, Rorty se reconoce en el evolucionismo de Darwin. La traslación de las doctrinas evolutivas al ámbito de las ciencias sociales no tiene en Rorty, como sí sucede en la sociobiología, el sentido del reconocimiento de los conflictos sociales como versión de la lucha de la supervivencia de los más aptos¹¹. Sus metas son más modestas, pero no siempre menos comprometidas. Con ayuda del evolucionismo, Rorty pretende culminar un giro naturalista en sus conceptos de racionalidad y cultura. De esta guisa, entre el individuo humano y el animal no se constataría un salto cualitativo, sino meramente una diferencia de grado. Ambos están obligados a pertrecharse de estrategias para la confrontación

ca, en la que él mismo se inscribe, sin recaer en una contradicción pragmática, consistente en rechazar los términos del lenguaje y de la argumentación que él mismo emplea en su planteamiento teórico.

⁹ Excesos denunciados ya desde los tiempos de la primera Escuela de Frankfurt y su denuncia de la racionalidad instrumental por parte de Horkheimer, Adorno y Marcuse.

¹⁰ Sobre la dimensión romántica de la filosofía pragmática, «El pragmatismo como politeísmo romántico», en *El Pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo y epistemología y ética*, *op. cit.*, pp. 49-77. El romanticismo de Rorty, cercano al de Emerson, en conjunción con la secularidad, busca establecer al hombre como medida de todas las cosas. «La emancipación de nuestra cultura», *op. cit.*, p. 43.

¹¹ Este rechazo a la lectura competitiva del evolucionismo se ve comprometido más adelante, en lo que es una clara contradicción. Sobre esto, *vid. infra* p. 8, su asunción de la teoría de los *memes* sociales.

activa con un medio hostil, y sólo en ellas encontramos diferencias reales entre unos y otros.

Así, Rorty distingue entre tres tipos de racionalidad¹². La primera (racionalidad «uno») consiste en la habilidad para enfrentarse al medio, adaptando las reacciones propias a los estímulos ambientales. Vendría a representar una materialización de la racionalidad técnica. La racionalidad «tres» tiene un sesgo marcadamente intercultural, dado que auspicia la capacidad de responder a las diferencias de un modo no agresivo, alterando los hábitos e interpretaciones propias para dar cabida a nuevas formas de vida sincréticas, más ricas y variadas. La racionalidad «dos», que habría de ser desterrada, equivale al establecimiento de fines distintos a la mera supervivencia, junto con la jerarquía evaluativa que se establece entre ellos. Esta racionalidad moral o finalista, la preferida por aquellos que alientan la separación cualitativa entre los hombres, *qua* seres racionales y los animales inferiores, marcaría una ruptura con la naturaleza, en pos del sustrato específicamente humano, más allá de la historia y de las variedades locales de cultura. El encumbramiento de una forma cultural frente a las demás, o la más simple gradación de civilizaciones, respondería¹³ a esta visión idealista y rechazada de la racionalidad.

A los tres tipos de racionalidad corresponden tres formas de concebir la cultura. La cultura «uno», paralela a la primera racionalidad, se articula en torno al precipitado de hábitos de acción resultantes de la confrontación exitosa con el medio complejo. La cultura «tres», correlato de la racionalidad dos, queda proscrita, como escisión de un modo específico y superior de ruptura con el continuo natural, en los términos aludidos, y con ella, cualquier intento de establecer una teleología de las formas de vida y erigir una filosofía de la historia como despliegue de la razón frente a la naturaleza. La cultura dos, por último, entendida por Rorty como «alta cultura», se interpreta como una reflexividad especial, como la capacidad de manejar ideas abstractas y «hablar largo y tendido» sobre cualquier asunto que afecte a nuestros planes de vida.

Rorty persigue un fin en apariencia loable con la supresión de las que él llama cultura tres y racionalidad dos: conjurar la posibilidad de entender que una o varias culturas uno puedan llegar a entenderse como triunfos de la cultura tres¹⁴. Esto amenazaría no sólo la equipa-

¹² Lo que sigue, puede verse detallado en «Una visión pragmatista de la racionalidad y la diferencia cultural», en *Pragmatismo y Política*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 80 y ss.

¹³ RORTY defiende un socratismo moral, entendido como la necesidad de encumbrar al diálogo y la deliberación como modos de trato social, por encima de la violencia y la manipulación, pero sin buscar, en la acepción epistémica con que ya entendió Platón el método de su maestro, una convergencia en la verdad y la concepción del bien. Véase al respecto, «Pragmatismo, relativismo e irracionalismo», en *Consecuencias del Pragmatismo*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 254.

¹⁴ «Una visión pragmatista de la racionalidad...», *op. cit.*, p. 85.

ración y el reconocimiento del valor intrínseco de toda cultura; también parece estar tras la subida a los altares de la cultura occidental moderna como forma de vida por excelencia y modelo a imitar.

El abandono de la superioridad objetiva, ahistórica y trascendental de la cultura de Occidente, abanderada por el kantismo y sus sucesores, y que culmina con el preámbulo weberiano a sus *Ensayos de Sociología de la Religión*, no implica, contra lo que pudiera pensarse, que Rorty se abandone sin más a la loa de la diferencia y el multiculturalismo. Nada más lejos de su ánimo. Para nuestro autor, al igual que para los pragmatistas más en general, tal proliferación de interpretaciones culturales es tan sólo una cuestión de azar, de contingencia histórica y, como tal, constituye un hecho valorativamente neutro. Y lo que es más grave, como veremos más abajo: Rorty no tiene ningún complejo en rescatar por la vía de la facticidad histórica y la superioridad práctica, esa primacía occidental que desmiente por vía filosófica.

Por si fuera poco, el evolucionismo elegido tampoco es indiferente frente a la prelación de las culturas. Rorty, tras abandonar toda reclamación de racionalidad evaluativa, de teleología y de metafísica, se echa en brazos de un darwinismo sociológico sumamente sospechoso. Con una compañía tan comprometida como las de Richard Dawkins¹⁵, Rorty reclama el empleo de los *memes* culturales (correlato de los genes biológicos) para sugerir que existen mejores y peores adaptaciones de los individuos y las comunidades a su medio ambiente¹⁶. La prevalencia de una adaptación, de los *memes* de una cultura, determina el grado en que la racionalidad ha facilitado un mejor manejo de las contingencias del entorno.

Así, de rondón, Rorty asume dos postulados, a cual menos atractivo. De un lado, Rorty traslada el darwinista concepto de lucha por la supervivencia al ámbito de las formas de vida, como adaptación eficiente al medio; de otro, en relación con lo anterior, asume que este criterio sirve para discriminar buenas y malas culturas «uno», lo que parecía haber negado con el rechazo de la cultura «dos». Como resultado de esta estrategia teórica, la racionalidad instrumental se convierte en modelo absoluto de razón en un continuo indiscernible naturaleza-cultura, tras ser despojada de cualquier sesgo crítico y emancipatorio. Flexibilidad estratégica y respuesta eficaz parecen ser los nuevos criterios de un renovado científicismo que apuesta, ahora sí, por la primacía de la ciencia y la tecnología de Occidente. La argumentación es clásica del positivismo, y queda desvelada desde los días de la disputa

¹⁵ Autor de la muy controvertida obra *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*, Salvat, Barcelona, 1985, en la que sostiene un darwinismo social mezclado con la predeterminación genética de nuestros comportamientos individuales y colectivos.

¹⁶ «Una visión pragmatista de la racionalidad y la diferencia cultural», en *Pragmatismo y política*, op. cit., p. 88.

de la sociología alemana como un intento de naturalizar los valores de la investigación, sus metas y objetivos, imponiéndolos como más funcionales y de paso, desactivando cualquier posible discusión crítica sobre su preferibilidad racional.

Se recupera así un discurso declaradamente etnocéntrico, postergado momentáneamente al calor del abandono de la metafísica, con el reconocimiento de la mejor adaptación que ha propiciado una cultura «uno» particular, la occidental, que a través de la ciencia ha facilitado el control del medio natural y propiciado así cotas de bienestar material inéditas en la historia del género humano. La superioridad pragmática es, ciertamente, relativa a un objetivo a cumplir, y no puede ya justificarse con el recurso a instancias externas a nuestra propia forma de vida, con lo que la circularidad no puede ser evitada. A lo sumo, la justificación global vendrá servida por la comparación de los logros que cultura uno puede ofrecer a los aludidos objetivos de mayor control y bienestar. En último término, la pregunta es simple y contundente la respuesta: ¿podría alguien no preferir los innegables logros de la ciencia y la técnica occidentales en la reducción de la precariedad y la satisfacción de los deseos materiales?¹⁷

Igual de dudosa me parece la vinculación estrecha que la utopía pragmatista propone establecer entre las racionalidades uno y tres, esto es, entre el avance avasallador de la eficiencia en el control científico-técnico del medio y la tolerancia frente a diferencias culturales crecientes. La primera se erige en condición de posibilidad de la última, dado que sin un mínimo de seguridad, bienestar y capacidad de ocio (bases de la cultura de la discusión ilustrada o cultura dos), no parece plausible desarrollar capacidad alguna para la curiosidad por los otros¹⁸. Como Rorty puntualiza oportunamente, el avance de la racionalidad técnica no arrastra necesariamente un paralelo aumento de la tolerancia, pero sí es su requisito inderogable. De ahí que la seguridad, entendida como suma de «condiciones de vida lo suficien-

¹⁷ Rorty no discute, lo que para él por otra parte no tiene sentido, si la cultura occidental, con su ciencia y su progreso técnico, es más racional en sus respuestas que la cultura primitiva. Las culturas son inconmensurables en sus respectivas racionalidades locales, que sólo pueden ser justificadas internamente. De ahí que, contra Habermas, Rorty niegue la posibilidad de distinguir validez (universal) y aceptabilidad (local). Rorty se alinearía en este punto con Peter Winch y la sociología comprensiva que deriva del último Wittgenstein. Para la discusión con Habermas, recomiendo la lectura de las respectivas contribuciones al volumen *Debate sobre la situación de la Filosofía*, además de los ensayos de RORTY titulados «Universalidad y Verdad», en *El Pragmatismo, una versión, op. cit.*, pp. 79-137, y «Sind Aussagen universeller Geltungsansprüche?», en la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 42, 6/1994, pp. 975-998, y la crítica de Habermas «Wahrheit und Rechtfertigung: Zu Richards Rortys pragmatischer Wende», en *Wahrheit und Rechtfertigung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1999, pp. 230-270. Por razones sistemáticas y de espacio, no puedo entrar aquí a valorar los resultados de la discusión entre ambos autores.

¹⁸ Así en «Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad», en Stephen SHUTE y Susan HURLEY, *De los Derechos humanos*, Trotta, Madrid, 1998, p. 125.

temente libres de riesgo como para que las diferencias con los demás resulten irrelevantes para la autoestima y la dignidad personal» se establezca como una de las bases de la utopía pragmatista¹⁹. Es notorio que sólo la civilización del Occidente europeo y norteamericano parece estar en disposición de garantizar tal prerequisite de estabilidad funcional por lo que, siquiera a título contingente y hasta nueva orden, nuestra cultura ostentaría la primacía en el panorama cultural mundial²⁰.

Para no ser injusto con Rorty, creo que es necesario subrayar su mención y reconocimiento de la racionalidad tres. El liberalismo ha manifestado desde sus orígenes una manifiesta incomodidad frente al pluralismo valorativo y la diferencia cultural. La lectura universalista de raíz kantiana privilegia inequívocamente el momento generalizador de la formulación del imperativo moral frente al reconocimiento de las diferencias, que son vistas más bien como desviaciones de un modelo ideal. Rorty denuncia con razón que la consideración de los individuos como calculadores egoístas²¹, que habían de ser reconducidos al redil del bien común, impide la valoración adecuada y libre de prejuicios de los sentimientos y afectos distintos en la deliberación práctica. La vertiente de la Ilustración que arranca con David Hume está, en opinión de Rorty, mejor pertrechada teórica y conceptualmente para dar cuenta de las diferencias de creencia, sentimiento y valor entre los distintos individuos y comunidades²².

El kantismo establece el primado de la moralidad sobre la benevolencia como medio para preservar el dominio de la razón práctica universal sobre los afectos interesados de los individuos. Lo contrario representaría la recaída en el desorden social, la imposibilidad de cualquier regulación legítima de la convivencia. Para conjurar el Trásmaco que mora en el interior de nuestro yo, que acabaría avalando la hegemonía del interés más poderoso, sólo nos queda exigir el sometimiento al imperativo categórico como medio para despojar a nues-

¹⁹ *Ibid.*, p. 131.

²⁰ Un nuevo tanto a favor de la cultura occidental lo constituye el valor del léxico de la esperanza secular frente a la cultura de la resignación que se propone desde, por ejemplo, el budismo. Esto parece estar, de nuevo, en consonancia con la idea de progreso pragmatista, y con la idea de utilidad material que emplea.

²¹ *Ibid.*, p. 128. La corrección del egoísta se hace supuestamente desde las bases de la convicción racional que portan los imperativos morales, frente a la alternativa hobbesiana de producir la avenencia por la amenaza del empleo de la violencia. La agencia moral racional, como caracterizadora del ser humano universal, se establece por encima de cualquier vínculo de pertenencia a comunidades morales particulares, único sustento de la moralidad para Rorty y los antiplatónicos en general.

²² Hume representa, frente a la pureza esterilizadora de Kant, el liberalismo «húmedo», sentimental, que descrea de la separación tajante de las esferas racionales y emotivas del yo. Entre los epígonos actuales de la filosofía moral de Hume, Rorty destaca a Annete Baier, de cuyos conceptos e interpretaciones se reconoce deudor. En concreto, puede acudir a Annete BAIER, *Moral Prejudices. Essays on Ethics*, Cambridge, Harvard University Press, 1994.

tras pretensiones de toda referencia parroquial. El anclaje natural de los vínculos sociales, tales como la familia o la amistad, queda así degradado frente al compromiso que auspicia el reconocimiento de la racionalidad de las máximas universales extraídas del imperativo categórico.

Los reproches relativos a la debilidad motivacional y la indefinición cognitiva no se hacen esperar, y contaminan tanto a Kant como a todos aquellos que se sitúan bajo su inspiración. La habermasiana ética del discurso y, en menor medida, la teoría de la justicia de Rawls, son reos de esta acusación no del todo infundada. Pese a los desesperados intentos por recontextualizar la razón práctica, por vía genética o *a posteriori*, el constructivismo kantiano parece estar abocado a buscar formas supletorias de normatividad para paliar los defectos de una moral débil en su formalismo, y de ahí la centralidad que el Derecho adquiere como sustento regulador de la convivencia²³.

En el trato con las diversas concepciones del bien, los kantianos se enredan en dificultades no menos trascendentes. Aquí las respuestas se dividen entre los diferentes autores, y ciertamente, algunos salen mejor parados que otros. Así, el liberalismo político de Rawls²⁴, con su mantenimiento de la pluralidad de doctrinas comprensivas del bien tras las instituciones liberales –el «compromiso jeffersoniano» de neutralidad, como nos recuerda atinadamente Rorty²⁵– parece mejor dispuesto para dar cuenta de la diferencia cultural que la ética de la comunicación de Habermas. En ésta, la primacía del discurso moral sobre la deliberación ética, las negociaciones y los discursos pragmáticos, y su fuerte componente consensual –la única respuesta correcta como única garantía de objetividad y racionalidad práctica– no parecen compadecerse bien, pese a los desesperados intentos de Habermas, con el hecho del pluralismo valorativo²⁶.

Frente a todos estos intentos de manejo de la diversidad, la apelación rortyana a la racionalidad tres, entendida en clave de inclusividad creciente de diferencias culturales y como una exigencia fuerte de empatía moral, posee un innegable atractivo. Nos habla de imagina-

²³ Muy claro en la deducción de la categoría del Derecho que Habermas emprende en su teoría comunicativa del Derecho. Véase *Facticidad y Validez*, sobre todo los dos primeros capítulos, y mi crítica en el capítulo tercero de *Acción comunicativa e identidad política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, en prensa

²⁴ John RAWLS, *El Liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996.

²⁵ Sobre la lectura en clave contextualista que Rorty hace de Rawls, «La primacía de la democracia sobre la filosofía», en *Objetividad, relativismo y verdad*, *op. cit.*, pp. 239-266. Creo que esta interpretación de Rawls va demasiado lejos en su disolución del elemento más puramente incondicional, kantiano, aunque sí es cierto que parece estar en la línea de las presentaciones más recientes que el mismo Rawls hace de su teoría moral.

²⁶ Sobre el modelo concéntrico de la razón práctica en Habermas, y sus dificultades inherentes, remito a los capítulos cuarto y sexto de mi obra *Acción comunicativa e identidad política*, *op. cit.*

ción moral, de las culturas entendidas como «*quilts*»²⁷, de la necesidad de destejer los hilos de la cultura propia para retejerlos con nuevos agregados; en suma, de variedad ampliada en la unidad existente²⁸. Todo parece alentar en la misma dirección, que podría resumirse, con John Gray, en el intento de comprender el liberalismo como *modus vivendi* de propuestas distintas²⁹ y hasta incompatibles de la vida buena, frente al desgastado modelo de la convergencia en una forma de vida preferida de las lecturas neokantianas³⁰.

Rorty sería, atendiendo a esta lectura, un liberal de miras avanzadas, que se ha emancipado de las ataduras de la tradición metafísica, de sus metáforas y narraciones, para acoger una nueva cultura. Saludamos sin reserva su intento de comprender las culturas como agregados no esencialistas, como instancias de socialización de personalidades, pero también como productos fluidos, anegados y destruidos periódicamente por nuevos embates modernizadores, por nuevas propuestas mejor adaptadas a las necesidades que se generan fruto de la contingencia histórica³¹. La particular fusión de géneros literarios, en pie de igualdad con el discurso filosófico de la identidad³², o incluso por encima de él, la poetización de la biografía, y la peculiar gestación de un nuevo panteón de héroes abren el espacio a nuevas formas de entenderse a sí mismo y entender el mundo circundante.

Pero, ¿es Rorty un progresista? ¿Realmente siente el respeto por las diferencias que dice profesar? ¿Se trata de una aceptación *tout court* de las consecuencias del pluralismo para la construcción del yo y del mundo, o de una estrategia para acabar jaleando de nuevo la dominación de los modos y modas de Occidente? Antes de escudriñar a fondo en la muy personal lectura del cosmopolitismo que Rorty nos propone, conviene, por mor del orden argumentativo, indagar someramente el modo en que nuestro autor entiende el discurso de la moralidad, la dignidad y la justicia. Desde este punto, se hace más fácil caracterizar su utopía liberal en su atractivo para otras formas de vida diferentes de la nuestra, y la auténtica faz de su cosmopolitismo.

²⁷ Colchas compuestas por un gran número de retales diferentes. «Ética sin obligaciones universales», *op. cit.*, p. 221.

²⁸ «Una visión pragmatista de la racionalidad...», *op. cit.*, p. 102.

²⁹ John GRAY, *Las dos caras del Liberalismo*, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 123 y ss.

³⁰ No posee una importancia menor, como ya tendremos ocasión de ver con más detenimiento, el reproche de antikantiano de falta de empatía ante el dolor y el sufrimiento de los extraños. Ese es el precio que, para Rorty, pagaríamos por sostener la primacía de la razón sobre la sentimentalidad. «Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad», *op. cit.*, pp. 127-8.

³¹ Rorty anticipa la propia superación de su vocabulario utópico pragmatista, y el reemplazo por nuevas metáforas. «Cosmopolitismo sin emancipación», en *Objetividad, relativismo y verdad*, *op. cit.*, pp. 296-297.

³² Rorty insiste en las posibilidades que brindan géneros como la novela o la poesía a una mejor caracterización de algunos rasgos de la sociedad y el hombre modernos. Así se entiende, por ejemplo, su largo excurso sobre las formas de la crueldad en Nabokov y Orwell en *Contingencia, ironía y solidaridad*, *op. cit.*, pp. 159 y ss.

4. EL DISCURSO PRÁCTICO: MORALIDAD, DIGNIDAD Y JUSTICIA

Rorty no duda en colocarse bajo la admonición de Hegel en su comprensión del fenómeno moral, por lo que reproduce un nuevo momento de la tan traída y llevada polémica contra el formalismo kantiano que éste inaugura. Algo hemos aludido ya. En su particular cruzada contra el fundamentalismo filosófico, que trata de buscar una base intemporal y transcultural a toda moral racional, Rorty reprocha con firmeza la búsqueda de absolutos. La comunidad moral expandida a todo el género humano, que compartiría una esencia común que le pre-existe -y que simplemente está a la espera de su descubrimiento con ayuda de la iluminación de la razón- simplemente no puede existir. Frente a tal descubrimiento, Rorty plantea la invención, la recreación de individuos y colectivos, el hacerse continuo. La pregunta moral, nos dice, no indaga qué debo hacer, sino quién quiero llegar a ser³³.

La deontología, cristalizada en la moral, y que determina el núcleo de la reflexión práctico-moral en las escuelas de adscripción kantiana (Rawls, Habermas) cede su puesto a la pregunta ético-existencial³⁴, historicista y romántica. La narración biográfica y poética, no fiel y cabal, sino poética y estilizada, sustituye a la deliberación que se teje sobre argumentos, sobre la coacción racional de las mejores razones. Para Rorty, el acuerdo basado racionalmente no es sino una excusa para interrumpir la deliberación sobre los objetivos y metas de nuestro obrar en común³⁵, por lo que se compadece mal con la vocación democrática de nuestro proyecto colectivo. La verdad y la justicia no son algo que subyazca al discurrir argumentativo: son el resultado azaroso y contingente del intercambio de pareceres³⁶, esa chispa del

³³ «Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad», *op. cit.*, p. 120.

³⁴ El discurso de autorrealización busca el despliegue de la autenticidad, y es establecido como objetivo de la vertiente privada de la filosofía, en la escisión que practica RORTY en *Contingencia, ironía y solidaridad*. No comparto su convicción de que pueda separarse tajantemente el proyecto privado con el compromiso público, y de que los planes privados para la creación del sí mismo no tengan por qué comprometer aquello que pueda ser definido y practicado en común. Creo que el mismo Rorty dispone de pruebas, en sus análisis de la crueldad en Nabokov, que avalan esa creencia en la íntima trabazón de planes de afiliación y obligaciones públicas. Pero el liberal, como veremos más abajo, queda limitado a la mera proscripción de la crueldad, dejando de lado la persecución privada de la perfección.

³⁵ «Pragmatismo, relativismo e irracionalismo», en *Consecuencias del pragmatismo*, *op. cit.*, p. 245. La metafísica, para Rorty, tan sólo busca dejar de conversar y deliberar, para ver simplemente cómo son las cosas. La *phronesis* deja así su puesto a la *theoría*.

³⁶ Rorty defiende así que la verdad, así como la justicia o la belleza, no pasan de ser estaciones intermedias en una siempre renovada conversación democrática. Pueden leerse sus interesantes observaciones críticas en «Universalidad y verdad», en *El pragmatismo, una versión*, *op. cit.*, pp. 87 y ss., y más recientemente, en el ensayo «Truth without correspondence to reality», en *Philosophy and social Hope*, Penguin Books, London, 1999, pp. 23-46. El tema no es ni mucho menos nuevo, y a ello dedi-

cruce de espadas de que nos hablara Nietzsche. Con ello, Rorty parece querer avalar su insistente primacía de la política sobre una filosofía que ha perdido para siempre su función social de guía y gurú.

El hegelianismo de una eticidad concreta nos deja en brazos de una legitimación local de nuestras prácticas sociales. Lo que perdemos de consuelo metafísico, de anhelo de incondicionalidad trascendente, lo ganamos en términos de lealtad y pertenencia a una comunidad concreta³⁷. No hay otra lealtad, ni otro vínculo genuino entre seres reales y encarnados que el que se entabla con una comunidad histórica, a la que se pertenece por razón de la socialización, y que nos presta nuestros rasgos más privados y reconocibles³⁸. La naturalidad de los vínculos, al mismo tiempo, nos releva de la torturada necesidad de hablar de una moral, recurso sadomasoquista de los que no se atreven a agotar su libertad, dejándonos con la más benigna y socorrida prudencia. Rorty cree que hemos de rescatar la *phrónesis* como expediente de aclaración y guía práctica, la apelación a la conjunción, que nunca debió extraviarse, entre nuestro yo racional y nuestro yo sentimental³⁹. Así, de un plumazo, parece disolverse en la nada otra incómoda dicotomía filosófica que ha perdido su referente funcional⁴⁰.

¿Qué queda de la moralidad? El reconocimiento de nuestros solapamientos en materia de creencias y valor, lo que no es precisamente poco, frente a referencias más privadas. La expresión en términos generales de los lugares comunes de nuestro acervo práctico⁴¹. Y el anhelo de superación de nuestros límites, con la mira puesta en recrear un mejor yo colectivo⁴². La moral, *focii imaginarii*, ficción prác-

có Rorty su obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1989 (la versión original es de 1979).

³⁷ «Pragmatismo, relativismo e irracionalismo», *op. cit.*, p. 248.

³⁸ La preservación del *self* pasa necesariamente por la lealtad prestada a los grupos de pertenencia. La identidad es el centro de gravedad narrativa del individuo, y la presencia de varias identidades alternativas es la base real de los dilemas morales. «La justicia como lealtad ampliada», *op. cit.*, p. 110. Sobre estos dilemas, me parece instructivo el libro de Amin MAALOUF *Identidades asesinas*, Alianza, Madrid, 1999.

³⁹ «Ética sin obligaciones universales», *op. cit.*, pp. 201-202.

⁴⁰ Habermas reprocha con vehemencia a Rorty este abandono de la separación entre moralidad y prudencia, pues cree que la distinción gramatical es un recurso necesario para discernir las obligaciones hacia todo el género humano, frente a aquellas que contraemos sólo frente a un nosotros local. «El manejo de las contingencias y el manejo del historicismo», en *Debate sobre la situación de la filosofía*, *op. cit.*, pp. 40-2.

⁴¹ Así, los derechos humanos, núcleo de nuestra moral, tratan de explicar tan sólo nuestra situación de identificación con una comunidad de personas que piensan como nosotros, y hallan natural hablar de un modo determinado. *Ibid.*, p. 218. Los principios morales, más en general, son calificados como abreviaturas de prácticas, y nunca como instancias de justificación, lo que da cuenta de su papel eminentemente pedagógico para la adquisición de hábitos socialmente valiosos. *Contingencia, ironía y solidaridad*, *op. cit.*, p. 77.

⁴² RORTY habla de la sustitución de las metáforas de la profundidad en la construcción de la moral, por nuevas metáforas de la amplitud, de la inclusión sobre la base de afecto, comprensión y sensibilidad. *Ibid.*, p. 215.

tica, sigue ejerciendo una poderosa sugestión en nuestro vocabulario cotidiano, pero he ahí todo lo que puede pretenderse, a estas alturas de la especulación postmetafísica⁴³, que diría Habermas, de este recurso antes capital. En la visión moral de Rorty, el egoísmo no tiene que ser ya recusado⁴⁴, lo que posee la innegable ventaja de hacer justicia a nuestras intuiciones más directas. Las lealtades colectivas como fuente de la moralidad⁴⁵ facilitan la definición de las tareas compartidas, pero hemos de precavernos de que este reconocimiento no traduzca, al mismo tiempo, la reconciliación con un *statu quo* inicuo.

Porque Rorty se ve urgido a reconocer la legitimidad de la pregunta por las prácticas cuya vigencia a menudo sirve de trasfondo a su aparente injusticia. ¿Qué diferencia unas propuestas morales de otras? Aquí nuestro autor toma desprevenidamente algo de uno de sus contradictores, el neokantiano Jürgen Habermas, para reconocer la necesidad de que los intercambios comunicativos hayan de ser libres, carentes de manipulación. La persuasión se ejerce desde la igualdad, desde la ausencia de motivos espúreos impuestos desde el exterior de la práctica comunicativa⁴⁶. La persuasión ha de poder desplegarse sin corsés ni engaños, en virtud de su lógica propia y libre. Con ello, Rorty no reclama, como no podría ser de otra forma, una rehabilitación del universalismo, fundado en las bases de la comunicación intersubjetiva, como hace Habermas, sino que se conforma con resaltar uno de los rasgos más queridos de la cultura del occidente ilustrado: la imposición, lenta pero firme, de los modos deliberativos de arreglo de los conflictos y composición de las voluntades —en suma, el *ethos* del diálogo— frente a otros modos violentos de agregación y arreglo⁴⁷.

⁴³ Rorty se reconoce en el diagnóstico habermasiano del final de la metafísica. Su Habermas es el del *Discurso filosófico de la modernidad* y el de *Pensamiento postmetafísico*, y no el de los escritos sistemáticos de la teoría de la acción comunicativa. «La emancipación de nuestra cultura», *op. cit.*, p. 42.

⁴⁴ La educación sentimental rortyana tiene como objeto de tratamiento al indiferente, como aquel que permanece refractario a las diferencias que le permitirían expandir sus lealtades, y sentirse preocupado por el sufrimiento de otros individuos.

⁴⁵ Rorty se reconoce deudor de la idea sellariana de que todas las intenciones prácticas dirigidas a los otros son inderogablemente «we-intentions».

⁴⁶ «Pragmatismo, relativismo e irracionalismo», *op. cit.*, p. 255. Sin embargo, Rorty es etnocéntrico en la justificación de este mecanismo, derivado inequívoco de nuestra cultura liberal, con lo que descrea de su anclaje lingüístico transcultural, que sí está en Habermas. Tampoco cree en la convergencia final de pareceres que esta comunidad de diálogo auspicia.

⁴⁷ Congruentemente, RORTY apunta al hecho de que la habermasiana ética de la comunicación no articularía un presupuesto trascendental del habla, sino únicamente las costumbres y rasgos de identificación de las sociedades liberales contemporáneas: «La justicia como lealtad ampliada», *op. cit.*, p. 112. Habermas eleva a dogma transcultural las premisas de la superioridad del occidente liberal, de sus supuestos epistémicos postmetafísicos, merced a una implícita lógica de la historia como lógica del despliegue de la razón. Sí que me parece detectar una tal elevación de motivos en la lectura que Habermas propone de la «Introducción» de los weberianos *Ensayos sobre Sociología de la religión*, cuando, en la línea de Wolfgang Schluchter (*Die Entwic-*

Este reconocimiento de un muy determinado *modus vivendi* no se hipoteca, como sí sucede con la ética de la comunicación, con la idea de la necesaria convergencia de pareceres como garantía de la racionalidad práctica. Para Rorty, el diálogo puede muy bien tener como meta el reconocimiento de la irreductibilidad de las desavenencias⁴⁸, con lo que la comunicación quedaría interrumpida en lo sucesivo.

La racionalidad rortyana ha de conformarse con la modesta sugerencia de que los acuerdos, contingentes y revisables en esencia, han de ser alcanzados con el concurso de la persuasión entre las partes, sin que existan mejores argumentos –en virtud de su cogencia independiente del contexto– que impongan su fuerza idealizadora sobre las otras razones en liza. Tan sólo la eficacia sirve de aval a la bondad de nuestras prácticas persuasorias, y la propuesta de Habermas no sería otra cosa que retórica halagatoria, a la postre, «una visión secularizada de la voluntad de Dios»⁴⁹.

La convergencia de propuestas tan sólo puede venir sustentada por un solapamiento suficiente de creencias y valores entre los distintos miembros del grupo. La justicia, como reconocimiento intersubjetivo de aquellas prácticas y regulaciones de la convivencia que merecen un asentimiento racional entre todos los seres humanos, ha de dejar paso a la más modesta y realista lealtad a un grupo de referencia⁵⁰. El liberalismo ilustrado se enfrenta al racionalismo ilustrado por el carácter local, sustantivo, de su oferta moral, frente a la vacuidad del universalismo de la justicia.

Lo relevante en todo el discurso práctico de Rorty es el énfasis que pone en el hecho de que las identidades de los individuos, sus auto-descripciones, se construyen siempre con el auxilio de un contexto de socialización. Toda moralidad de partida es, en términos de Michael Walzer, una moralidad «densa»⁵¹, esto es, parte de una historia con-

klung des okzidentalen Rationalismus, Mohr, Tübingen, 1979), parece asimilar conquista de la separación de las esferas de la racionalidad con la triunfal historia del racionalismo occidental. Para Habermas, este contexto de descubrimiento particular no comprometería la justificación universalista de los logros de la racionalidad occidental a la humanidad en su conjunto.

⁴⁸ La visión de Rorty se aproxima así a la lectura del diálogo que hace entre nosotros Javier Muguerza, para quien éste puede servir como espacio para la constatación de las diferencias, frente a la *vis* allanadora de la diferencia que encontramos en Habermas. Así, en su ensayo «Filosofía y diálogo», en *Desde la perplejidad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990, pp. 103-109.

⁴⁹ «La justicia como lealtad ampliada», en *Pragmatismo y Política*, *op. cit.*, p. 122.

⁵⁰ «... los liberales pueden convencer a nuestra sociedad de que la lealtad a ella es suficiente moralidad, y que semejante lealtad no precisa ya un respaldo ahistórico. Creo que deberían intentar sacudirse la acusación de irresponsabilidad convenciendo a nuestra sociedad de que sólo tiene que ser responsable ante sus propias tradiciones, y no también ante la ley moral», «Liberalismo burgués postmoderno», en *Objetividad, relativismo y verdad*, *op. cit.*, p. 270.

⁵¹ Para la distinción entre moralidad «densa» y moralidad «tenue», véase Michael WALZER, *Thick and Thin. Moral arguments at home and abroad*, University

creta y detallada que todos podemos contar para darnos a conocer como particulares *selves*⁵². El enjuiciamiento de las diferencias moralmente relevantes sólo puede llevarse a cabo entre aquellos que pueden describirse densamente⁵³. En este sentido, el maximalismo de una moralidad densa es el punto de partida imprescindible de toda autocomprensión, pero no sólo eso: no cabe pensar que el minimalismo, la moralidad tenue, pueda llegar a suplir ese fundamento sustantivo, anclado en la particularidad, con la ayuda de la suficiente imaginación y la renuncia consiguiente de los estándares propios. Lo universal, en otras palabras, no deroga la necesidad de lo particular: es más un producto de él, una parte, importante, pero no central, de nuestra autocomprensión cultural propia, y no puede llegar a desenraizarse, hasta comprenderse como algo separado e independiente de ella⁵⁴. De ahí que el universalismo no represente, al cabo y a la postre, nada diferente de un rasgo particular estilizado de la cultura de occidente, válido, eso sí, a efectos de facilitar la conversación fructífera y el intercambio fluido con otras moralidades densas, en parte coincidentes con la nuestra –precisamente, en la parte constituida por la moralidad tenue.

En términos rawlsianos, que Rorty trae expresamente a colación, la moralidad tenue constituye el ámbito de consenso entrecruzado entre distintas concepciones del bien. Se articula en ocasiones especiales, cuando es preciso el diálogo sobre cuestiones candentes para la convivencia, que no pueden ser resueltas apelando a las doctrinas comprensivas particulares, en los casos en los que tiene lugar lo que Rorty preferiría llamar un «conflicto de lealtades».

Asumiendo el compromiso jeffersoniano de Rawls, Rorty cree en la necesidad de preservar el diálogo socrático entre las distintas culturas y modos de vida, sin por ello renunciar a las moralidades densas, insustituibles en su importante tarea socializatoria en virtud de las pertenencias que suministran. No podemos solventar el conflicto entre lealtades apelando a una instancia trascendente, categóricamente distinta, como sucede en el recurso a las obligaciones morales universales. Pero sí podemos entablar tratos con otras culturas⁵⁵. Por descontento, el contextualismo fuerte que sostiene Rorty le obliga a mantener a ultranza la referencia última a la moralidad densa *a quo*, como trasfondo real de cualquier propuesta de diálogo⁵⁶. De modo innegable,

of Notre Dame, Notre Dame, 1994 (trad. cast. de Rafael del AGUILA, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza, Madrid, 1996), en especial, pp. 33-51, para las caracterizaciones introductorias.

⁵² «La justicia como lealtad ampliada», *op. cit.*, p. 110.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*, p. 112.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Me parece crucial plantear la pregunta de si esa insistencia de la moralidad densa está en condiciones de asegurar adecuadamente la necesaria distinción entre una moralidad positiva y una moralidad crítica, con la consiguiente flexibilización de

esto lastra las mismas posibilidades y límites de la conversación, por cuanto no todos los interlocutores posibles están en condiciones reales de emprender comunicaciones en pie de igualdad con nosotros. Y no lo están por el hecho de que no hay comunicación sin un sustrato común mínimo de creencias e interpretaciones compartidas⁵⁷. El sentido de la moralidad tenue, en esta línea, ha de entenderse como confluencia de mínimos entre culturas densamente descritas, resultado de algo así como un consenso entrecruzado de eticidades sustanciales⁵⁸.

5. ETNOCENTRISMO LIBERAL Y LÍMITES DE LA CONVERSACIÓN COSMOPOLITA. EL «LIBERALISMO BURGUÉS POSTMODERNO» DE RORTY

La interpretación que Rorty hace del proyecto cosmopolita de John Rawls, plasmado en su obra *The Law of Peoples*⁵⁹, incide en esta idea de un solapamiento mínimo como sustrato funcional necesario del diálogo entre formas de vida. Las culturas llamadas a la mesa de las negociaciones han de observar un sustrato de afinidades mínimas en

las tradiciones conformadoras de la identidad. Cabría preguntarse si Rorty no está sospechando más homogeneidad tras las culturas de las que realmente existen, y más estabilidad de la que pueden merecer más allá de la inevitable inercia histórica. Las similitudes historicistas entre su liberalismo y la hermenéutica de un Gadamer son muy claras. Lástima que pierda de vista las críticas formuladas en los setenta por la ciencia social crítica de Habermas a propósito de la necesidad de examinar reflexivamente las tradiciones y demás contenidos simbólicos de la cultura, con la vista puesta en una «apropiación crítica» de lo mejor de ellas.

La respuesta de Rorty consiste en admitir expresamente que la moralidad crítica, el «mejor nosotros» está ya contenido en nuestra moralidad densa, y nos opone a una imagen que puede entrar en conflicto con los dictados de la mayoría. El problema es el de la practicidad de tal fórmula si se conforma con la marginalidad de una narración alternativa, estetizante, sin mayor fuerza ni deseo de desencadenar procesos de ilustración y autocuestionamiento en el imaginario colectivo.

⁵⁷ Walzer, al que Rorty sigue en este punto, habla del «minimalismo moral» como reconocimiento común de principios y reglas reiterados en diversos tiempos y lugares, y que se consideran similares pese a venir reflejados en diferentes idiomas y ser productos de historias diversas, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, *op. cit.*, p. 49.

⁵⁸ «La justicia como lealtad ampliada», *op. cit.*, p. 119. Conviene recordar, de nuevo, que en ningún caso, para Rorty, este concepto tenue valdría para establecer criterios de discriminación y enjuiciamiento, con lo que sería inútil para solucionar dilemas morales. El conflicto de lealtades, que es el que al cabo se plantea, sólo podría ser resuelto, como veremos más adelante, no por el tránsito a una moralidad tenue, sino desde dentro de una eticidad concreta, por vía de su ampliación reflexiva y empática.

⁵⁹ John RAWLS, *El Derecho de gentes*, Paidós, Barcelona, 2001. Para una crítica del modelo cosmopolita de Rorty, centrado en su cortedad de miras, y en la renuncia a los compromisos liberales más sustanciales, véase el ensayo de Thomas MCCARTHY, «Unidad en la diferencia: reflexiones sobre el derecho cosmopolita», en *Isegoría*, núm. 16, 197, en especial pp. 41 y ss.

su grado de razonabilidad. Esto declararía «la pertenencia de aquellas sociedades cuyas instituciones vinieran a englobar la mayoría de los logros de occidente conseguidos en los últimos dos siglos desde la Ilustración»⁶⁰. Rorty va aún más lejos, y llega a la afirmación de que la irracionalidad no es otra cosa que la ausencia de una superposición suficiente para hacer posible una conversación provechosa⁶¹. Esto sucede cuando «no logramos descubrir en nuestro oponente a alguien “razonable”, esto es, lo suficientemente similar a nosotros como para encontrarle sentido a una negociación de las diferencias que nos permita vivir en paz y sentirnos vinculados al acuerdo así obtenido»⁶².

La conversación cosmopolita exhibe, pues, unos límites muy claros. Rorty cree poder salvar lo mejor de las tradiciones tolerantes de nuestra cultura: así, si de un lado la lealtad sigue obrando como vehículo de cohesión, lo que nos conduce a adscripciones bien reconocibles por parte de los individuos; de otro, pueden rastrearse, a modo de propuesta de moralidad tenue, aquellos rasgos de nuestro «mejor nosotros» que auspicien la expansión del círculo de nuestras lealtades. Rorty plantea un modelo geométrico de círculos concéntricos⁶³, en los cuales la gente se hace progresivamente capaz de conversar entre sí, merced al solapamiento de creencias y el reconocimiento de necesidades compartidas. Conviene no perder de vista que el punto de partida, el centro, lo constituye la familia, comunidad de adscripción mínima, y fuente innegada de derechos y obligaciones prácticas por excelencia⁶⁴. La racionalidad tres, ya aludida, serviría por su parte, completando este dibujo, a la expansión gradual de nuestro concernimiento hacia los otros, sin otro término que la ficción práctica encarnada por el género humano⁶⁵. La tensión entre el momento particularista de la adscripción local, y la *vis* expansiva de una lealtad ampliada y una racionalidad intercultural queda así servida.

Rorty, sabedor de las dificultades de su empeño, llega incluso al establecimiento de papeles sociales para la ampliación de esa imaginación moral que nos permitiría fundar una comunidad más inclusiva: los «agentes del amor»⁶⁶. Estos incluyen a todos aquellos especializados en captar y apreciar las diferencias allí donde se encuentren.

⁶⁰ «La justicia como lealtad ampliada», *op. cit.*, p. 114.

⁶¹ *Ibid.*, p. 122.

⁶² *Ibid.*, p. 120.

⁶³ RORTY expone por menudo su propuesta en «La justicia como lealtad ampliada», *op. cit.* Este modelo de expansión del concernimiento social ha sido rastreado por Martha Nussbaum hasta el estoico Hierocles. En NUSSBAUM, no obstante, estos círculos son reconocidos como preexistentes en su diferencia, y son atraídos hacia el centro, y no simplemente creados por el crecimiento paulatino de nuestra conciencia. «Patriotismo y cosmopolitismo», en *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y «ciudadanía mundial»*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 20.

⁶⁴ «Ética sin obligaciones universales», *op. cit.*, p. 209.

⁶⁵ Concernimiento universal que no tendría por qué detenerse, en principio, tan sólo en los seres humanos, y que podría llegar a abarcar a todos los entes vivos.

⁶⁶ «Sobre el etnocentrismo...», *op. cit.*, p. 279.

El prototipo es el antropólogo, el etnógrafo, pero también comparten esta tarea otros intelectuales avezados en el reconocimiento imaginativo de las distintas especialidades de lo humano: críticos literarios, novelistas, etcétera. No en vano, el nuevo héroe social de Rorty, el liberal ironista, no es ya el filósofo o el político, sino el poeta⁶⁷. El ironista emprende la labor de sustituir las viejas metáforas, y las antiguas apelaciones metafísicas (a principios o argumentos) por la asimilación de la convención y la anécdota, más definitorias de la particularidad local⁶⁸.

Lo significativo, a mi entender, en la propuesta de Rorty es el mantenimiento, pese a la deriva de las metáforas, de la comunidad local, con sus creencias y moralidades densas, como *locus* integrativo. En su peculiar clave contextualista y hegeliana, Rorty nos advierte de que el fundamento de la dignidad reside únicamente en la identificación de nuestras creencias y deseos con los de otros miembros del grupo. La dignidad de la persona, frente al kantismo, es meramente derivativa, esto es, viene prestada por la pertenencia a un colectivo de socialización. Los grupos poseen rasgos diferenciales, en torno a los cuales construye su autoimagen privada, sostén de la identidad no patológica del individuo, y «las personas», en palabras de nuestro autor, «tienen dignidad en tanto comparten los efectos de contraste de esa dignidad del grupo»⁶⁹.

Este modelo hegeliano de dignidad como reconocimiento de pertenencias posee, innegablemente, un anclaje motivacional más fuerte para la identidad de individuos y colectivos que el kantiano, basado en el poder de las razones morales y en la apelación a la inclusión en comunidades ideales (el «reino de los fines»), abarcadoras de todos los seres humanos como portadores de una esencia racional común. Y sin embargo, el precio a pagar por este refuerzo integrativo es, a mi entender, demasiado elevado. De un lado, presupone una homogeneidad en las propias tradiciones muy sospechosa, cuando no abiertamente irreal. El «liberalismo burgués postmoderno» que Rorty sostiene no es un bloque sin fisuras, perfectamente homogéneo, y no pasa de ser una urdimbre, continuamente tejida y destejida, de propuestas falibles de interpretación, contingentes en el tiempo histórico y al albur de las par-

⁶⁷ *Contingencia, ironía y solidaridad*, *op. cit.*, p. 79.

⁶⁸ RORTY no desdeña de modo absoluto el poder retórico de los principios generales y los conceptos abstractos, en áreas tales como la Constitución o la educación cívica, «Liberalismo burgués postmoderno», p. 272.

⁶⁹ «Liberalismo burgués postmoderno», *op. cit.*, p. 271. RORTY insiste en otro lugar en que la identidad personal se cimienta en un sentimiento de lo que no se es. «Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad», *op. cit.*, p. 129. La identidad es algo que se construye monológicamente, y no a través de la intersubjetividad de la comunicación, como sucede en Habermas. El monologismo se refuerza cuando se constata más adelante que el interés que suscita el contacto con *alter* para construir el yo sólo es relevante a efectos de indagar la imagen que el otro tiene de mí, con lo que el rodeo intersubjetivo redundará tan sólo en mí, y no tiene mayores implicaciones en el descubrimiento comprometido de lo que los otros son. El planteamiento recuerda al de Mead, pero con un sesgo instrumentalista que creo que estaba ausente en su predecesor pragmático.

ticulares circunstancias locales. Tampoco me parece de recibo la postergación que Rorty practica de las ambigüedades de nuestra tradición, que jalonan su vida histórica con más sombras que luces. La ingenuidad de la visión ilustrada de Rorty contrasta con lecturas más apocalípticas y atentas a los desvaríos de una razón funcionalista llevada al paroxismo en su avasallamiento hacia otras formas de vida, o a veces, hacia sí misma. Los nombres de Horkheimer y Adorno, y su *Dialéctica de la Ilustración*, o de Benjamin con sus *Tesis de Filosofía de la Historia*⁷⁰ —con su recordatorio de la historia de la civilización como historia de la barbarie— son harto elocuentes de este pasado ambiguo en el que se cimenta nuestra historia presente. Sin llegar a recaer en la condena de la Ilustración como artefacto de la razón instrumental, sin una salida posible, conviene no echar en saco roto la reivindicación de una lectura de la historia menos complaciente y más atenta al valor de las tradiciones. Rorty parece practicar, en contra de esta intuición, una convalidación de todo sentido avalado tan sólo por una supuesta funcionalidad histórica, la cual no puede ser sino instrumental. Y estamos lejos de considerar la funcionalidad como único baremo de enjuiciamiento del progreso histórico, o al menos eso espero.

La necesidad de partir y llegar a una comunidad local determina la apuesta abierta y declaradamente etnocéntrica de Rorty. «No podemos saltar fuera de nuestra propia piel democrática social occidental cuando encontramos otra cultura, y tampoco deberíamos intentarlo»⁷¹. La ausencia de una plataforma transcultural desde la que fundar la pertenencia a un género común, y el rechazo de metanarrativas metafísicas, más allá de las metáforas con que cada cultura novela su biografía particular, signan el destino de cualquier tentativa de superar el etnocentrismo. Éste aparece, pues, y en primer término, como un presupuesto epistemológico de partida. Pero, si avanzamos algo más en el sentido de las propuestas de Rorty, alcanzaremos a descubrir que hay mucho más que eso. El etnocentrismo, y esto es tanto o más comprometedor, es un postulado *moral*.

El etnocentrismo epistémico parece abocarnos a una pluralidad de visiones del mundo en pie de igualdad, al relativismo más absoluto, en el que ninguna forma cultural puede pretender la supremacía sobre las demás. Para Rorty, el relativismo entendido como igualdad de valor de las teorías filosóficas está garantizado por la inutilidad de todas ellas⁷². Pero no sucede lo mismo cuando se habla de teorías

⁷⁰ Theodor W. ADORNO y M. HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1994; W. BENJAMIN, «Tesis sobre la filosofía de la historia», en *Discursos ininterumpidos I*, Madrid, Taurus, 1989.

⁷¹ «Cosmopolitismo sin emancipación: respuesta a Jean-Françoise Lyotard», en *Objetividad, relativismo y verdad*, op. cit., p. 287.

⁷² Inutilidad marcada por la imposibilidad, recordémoslo una vez más, de distinguir lo que las cosas son en sí, y las relaciones con que se encuentran con otras cosas, en particular, con los intereses humanos. «Relativismo: descubrir e inventar», en *Debate sobre la situación de la filosofía*, op. cit., pp. 49 y ss.

explicativas de cada forma cultural, de esas narrativas que cada grupo escoge para comprenderse a sí mismo y definir su proyecto vital⁷³. Aquí cabe y debe realizarse una evaluación de las propuestas sobre sus posibles ventajas y desventajas, con lo que las culturas se tornan objeto de comparaciones y de las consiguientes jerarquías normativas⁷⁴. Rorty no tiene muchas dudas al respecto, por lo que pierde el embozo de la equidistancia moral y manifiesta en toda su crudeza sus convicciones eurocéntricas⁷⁵.

Unas cuantas muestras bastarán para dar cuenta del alcance de sus creencias:

«... el relativismo parece ser incompatible con el hecho de que nuestra cultura de los derechos humanos, la cultura con la que nos identificamos en democracia, es moralmente superior a otras culturas. Estoy muy de acuerdo en que la nuestra es moralmente superior, pero no creo que esta superioridad favorezca la existencia de una naturaleza humana universal»⁷⁶.

«... el pragmatista sólo puede responder a la pregunta: «¿qué dota a Europa de tanta importancia?» con otra pregunta: «¿Hay alguna propuesta no europea que satisfaga mejor *nuestros* propósitos europeos?»⁷⁷.

«... creo que la retórica que los occidentales usamos para tratar de hacer a todo el mundo más similar a nosotros mejoraría si fuéramos más francamente etnocéntricos y menos pretendidamente universalistas. Sería mejor decir: así es como somos en occidente... Si decidiérais tratarlas (a las gentes) así puede que el resultado os gustara»⁷⁸.

«Finalmente, nuestra especie ha estado creando una naturaleza para sí especialmente buena –la creada por las instituciones del Occidente liberal–»⁷⁹. «Los pragmatistas deweyanos nos animan a concebirnos como una parte de una serie de proyectos históricos que gradualmente abarcarán a toda la especie humana, y están dis-

⁷³ «Pragmatismo, relativismo e irracionalismo», en *Consecuencias del Pragmatismo*, *op. cit.*, pp. 249-250. Las teorías explicativas se establecen tras un arduo esfuerzo social, y no podemos afirmar un relativismo moralmente indiferente cuando están en juego propuestas de cambio político y utopías sociales. RORTY sostiene que «no puede afirmarse que cada comunidad es tan buena como cualquier otra, sino tan sólo que hemos de actuar a partir de las redes que somos, y de las comunidades con que nos identificamos», «Liberalismo burgués postmoderno», *op. cit.*, p. 273.

⁷⁴ Con lo que traiciona su abandono de la racionalidad dos, bajo el pretexto de la presunta neutralidad del funcionalismo que le sirve para medir los logros y déficit de cada cultura en comparación con todas las demás. Esto es un momento más del prejuicio positivista a que ya aludí más arriba.

⁷⁵ Rorty siempre comprende en su eje etnocéntrico a Europa y los Estados Unidos, por lo que a veces emplea el término eurocentrismo como equivalente al etnocentrismo occidental.

⁷⁶ «Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad», *op. cit.*, p. 121.

⁷⁷ «Pragmatismo, relativismo e irracionalismo», *op. cit.*, p. 256.

⁷⁸ «La justicia como lealtad ampliada», *op. cit.*, p. 123.

⁷⁹ «Cosmopolitismo sin emancipación...», *op. cit.*, p. 288.

puestos a argumentar que el vocabulario que utilizan los demócratas sociales occidentales del siglo XX es el mejor vocabulario que ha encontrado la especie hasta el presente...»⁸⁰.

Así las cosas, Rorty propone la adhesión sin ambages a lo que él denomina «liberalismo burgués postmoderno», que entiende como un «intento hegeliano de defender las instituciones y prácticas de las prósperas democracias del Atlántico Norte sin utilizar apoyos kantianos». El constructo lingüístico da razón, de una vez, de todas sus intuiciones filosóficas: el liberalismo político, como resumen de la esperanza liberal, sin apoyos kantianos; lo «burgués» como conjunto de condiciones socioeconómicas de emergencia y justificación de instituciones y prácticas; y lo «postmoderno» como recusación de las metanarrativas que tratan sobre inexistentes entes nouménicos⁸¹. El liberalismo burgués postmoderno nos permite gozar de las ventajas de las mejores metáforas de la ilustración europea sin desdeñar las adscripciones locales más fuertes como sostén de una identidad de la que nos orgullecemos ante el resto de la humanidad. Nos permite conjurar el peligro de la tabla rasa de un relativismo desbocado y del fundamentalismo de una tradición filosófica, la metafísica kantiana y sus aledaños, que fían la superioridad de nuestras tradiciones al hallazgo de una imposible racionalidad transcultural y ahistórica.

El liberalismo burgués postmoderno resume en sí mismo una paradoja autorreferencial: como creencia política es en sí una manifestación cultural más, lo que no es sino la consecuencia de la supresión de la distinción, practicada por la propia tradición filosófica liberal, entre sesgos culturales y juicios racionales. Rorty no puede sino insistir en la contingencia y la excentricidad de los resultados de nuestras prácticas y creencias, recluyéndose de nuevo en la funcionalidad probada de nuestra propuesta, y en la dignidad comparativa de la cultura de Occidente frente a otras. Los ideales de la justicia procedimental y de la igualdad son así tan sólo —lo que no es precisamente poco— «realizaciones culturales de carácter grupal, reciente y excéntrico». Pero esto no lastra su innegable *vis* expansiva, pues el hecho de que sean locales y ligados culturalmente, no merma la convicción de que constituyen «la mejor esperanza de la especie»⁸².

Esta autorrestricción consciente del liberalismo burgués postmoderno declara su respeto al compromiso jeffersoniano, pues cumpliría con señalar las ventajas prácticas de las instituciones occidentales para la convivencia entre los individuos y culturas, sin entrometerse en las concepciones del bien de los demás⁸³. Sin embargo, esta autolimitación,

⁸⁰ *Ibid.*, p. 295.

⁸¹ «Liberalismo burgués postmoderno», *op. cit.*, p. 269.

⁸² «Sobre el etnocentrismo...», *op. cit.*, p. 282.

⁸³ Pero sólo en apariencia, pues tras esa propuesta aparentemente neutral se agazapa una concepción particular del bien, la representada por el mismo liberalismo

lejos de buscar una acomodación respetuosa de las diferencias, parece delatar más bien la desconfianza de Rorty hacia el pluralismo valorativo, como tendremos ocasión de constatar. La neutralidad se mantiene así al amparo de los embates disgregadores de las concepciones múltiples de la vida buena que pululan dentro y fuera de nuestra sociedad liberal. No podemos interpretar de otro modo su peculiar diseño de un procedimentalismo que sirve a la tarea de que las diferencias no representen amenaza alguna para las instituciones liberales, al quedar ajenas a su diseño y funcionamiento⁸⁴. Pero no adelantemos acontecimientos.

6. ORDEN COSMOPOLITA Y DIVERSIDAD CULTURAL: DE BAZARES Y CLUBES

Tras el abandono de toda sustancia filosófica y la declaración de contingencia de la tradición, el núcleo de la utopía liberal queda reducido para Rorty a la identificación de las formas de crueldad y humillación, y a la reivindicación del reconocimiento intersubjetivo⁸⁵.

Esta clave explica al mismo tiempo la insistente reclamación de las nuevas formas de escritura, como construcción poética del yo, y la misma comprensión de la filosofía como género literario. La caducidad de la explicación filosófica como modo de entender el yo y el mundo ha de venir equilibrada por la búsqueda de nuevos modos de servir a la autenticidad de un *self* que estalla en una multitud de proyectos de autorrealización individual. Los nuevos relatos pretenden acercarnos a la comprensión más cabal de la urdimbre que somos, o mejor dicho, en la que siempre podemos elegir convertirnos.

burgués postmoderno. La contradicción pragmática sólo podría ser soluble al precio de reconocer una dualidad de planos de integración, uno moral y otro propiamente ético, al modo de Habermas o Rawls. O eso, o nos remitimos, como hace Rorty, a expresar un *fiat* sin condiciones a una propuesta que no puede recibir nada que no sea una estricta fundamentación circular.

⁸⁴ Así, en «Sobre el etnocentrismo...», *op. cit.*, p. 283: «Podemos sugerir que la UNESCO conciba la diversidad cultural a escala universal a la manera en que nuestros antepasados de los siglos XVII y XVIII concibieron la diversidad religiosa a escala del Atlántico: como algo simplemente a *ignorar* a los efectos del diseño de las instituciones políticas».

⁸⁵ Rorty sostiene, con Judith Shklar, que el liberal es aquella persona que piensa que la crueldad es la peor cosa que puede hacer (*Contingencia, ironía y solidaridad*, *op. cit.*, p. 92), de modo que todos los compromisos públicos se contraen a esta tarea y a la solidaridad que se genera frente a las humillaciones sentidas y que se traducen en la necesidad de reparar las relaciones de reconocimiento entre las personas. Creo que esta vinculación entre crueldad, solidaridad y reconocimiento que vertebra la propuesta de liberalismo de Rorty hunde sus raíces en el Hegel del prólogo de la *Fenomenología del Espíritu*. Sobre esta filiación de las políticas del reconocimiento, recomiendo vivamente el libro de AXEL HONNETH *Die Kampf um Anerkennung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992. (Hay traducción castellana *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona, 1997.)

En una visión naturalizada del hombre, lo que nos promociona en nuestra animalidad es únicamente la capacidad para reconocer el dolor y la humillación que sufren los que conviven en nuestro entorno⁸⁶, otros humanos, animales o plantas. El deseo de entender, siquiera por la vía de empatía, el sufrimiento de los otros, para reconstruirnos de una forma más rica, nos empuja a ampliar nuestros léxicos últimos, nuestras autodescripciones y nuestras relaciones humanas⁸⁷. En esta clave, la tarea del intelectual consiste en «incrementar nuestra aptitud para conocer y describir las diferentes especies de cosas en torno a las cuales individuos y comunidades hacen girar sus fantasías y sus vidas»⁸⁸.

Finalmente, el progreso moral vendría a consistir, no en la expansión de un cosmopolitismo basado en la posesión de una facultad racional común, sino en un acrecentamiento de la solidaridad humana, entendida como la capacidad para percibir cada vez con mayor claridad que las diferencias tradicionales carecen de importancia cuando se las compara con las similitudes referentes al dolor y la humillación⁸⁹.

El instrumento del que hemos de servirnos para aumentar esta empatía hacia cada vez más sujetos es la *imaginación moral*. Frente al intelecto racional, que sirvió a las metáforas del descubrimiento y del conocimiento del mundo, Rorty trae a la imaginación, arrojada a los infiernos de la irracionalidad tras la crítica kantiana a Hume, y ahora recuperada como novedoso soporte de la moral y el yo, de vuelta al escenario. La imaginación, fundamento de la «racionalidad tres» –la capacidad de no desconcertarse por las diferencias e integrarlas creativamente– se convierte en centro de gravedad teórico y práctico, y con ella, la invención frente al descubrimiento, y la esperanza frente al saber. Esta imaginación es estimulada por los relatos de los agentes de

⁸⁶ Rorty llama repetidamente la atención sobre la desatención de la filosofía moral moderna al hecho del sufrimiento de los extraños. «Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad», *op. cit.*, p. 127. Para nuestro autor, no podemos tener por objeto hacer lo que es correcto, pero sí una mayor sensibilidad al dolor, incorporando a cada vez más gente a nuestra comunidad merced a esta tarea incesante. «Ética sin obligaciones universales», *op. cit.*, p. 214.

⁸⁷ Los ironistas se caracterizan por el temor a quedar atascados en sus léxicos comunitarios últimos, y de ahí su impronta historicista y nominalista, su convicción básica de la contingencia de sus imágenes. Los cánones de modelos morales son objeto de continua revisión, de la mano, fundamentalmente, de las aportaciones de los críticos literarios y de todos aquellos que están en situación de informarnos de personas, familias y comunidades desconocidas. *Contingencia, ironía y solidaridad*, *op. cit.*, pp. 98-9.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 111.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 210. En otros lugares, Rorty habla de nuevo de la necesidad de empujar las diferencias, invocando lo que se comparte frente a lo que nos separa, pero siempre huyendo de la postulación de una humanidad común. Así, en «Ética sin obligaciones universales», *op. cit.*, p. 221.

la diferencia⁹⁰, antropólogos, críticos literarios, y todos aquellos capaces de hacernos accesibles las descripciones densas⁹¹ con que se entienden los miembros de otras formas de vida diferentes de la nuestra.

La imaginación moral parece estar en la base de la expansión de nuestras lealtades a comunidades cada vez más inclusivas de individuos. El reconocimiento de lo que nos asemeja a los otros, el descubrimiento de lo que les es más intrínsecamente propio, parece colocarnos en situación de sentirnos concernidos por los anhelos y privaciones de los que poco antes eran ajenos a nuestra curiosidad y planes prácticos. Las técnicas cosmopolitas que adquirimos por esta vía de socialización empática representarían aparentemente el baluarte más firme para la extensión del liberalismo a la humanidad como término último de nuestros círculos de concernimiento⁹².

Esta interpretación en clave cosmopolita, no obstante, traiciona la intención auténtica de Rorty, y lo hace desde el momento en que traemos a nuestro recuerdo el etnocentrismo decidido por el que aboga. La única forma de tornar compatibles ambas intuiciones, aparentemente irreconciliables, consistiría en emprender una relectura en clave funcionalista de la imaginación moral y de la diversidad cultural. En este sentido, ambas deben servir, en primer término, a la conformación más adecuada o más eficaz de nuestras comunidades culturales occidentales o al menos deben entenderse de acuerdo a las claves que ésta proporciona. Si analizamos con algo de atención la propuesta de Rorty veremos que la estación de partida y el término de llegada de sus afirmaciones es el ofrecido por nuestra forma de vida, de modo que los beneficios del conocimiento intercultural que pudieran llegar a producirse redundan primero en nosotros, y quizás derivativamente, en los participantes en otras formas de vida.

Creo que esta interpretación es la que mejor se ajusta al pragmatismo de Rorty, y a su concepción de un yo en proceso continuo de adaptación a las presiones del entorno junto con los restantes miembros de su comunidad de vida. Conocer mejor al otro, al diferente, facilita una

⁹⁰ O «agentes del amor», entendidos como especialistas en la diversidad, y opuestos a los agentes de la justicia, orientados a la universalidad. «Sobre el etnocentrismo: respuesta a Clifford Geertz», *op. cit.*, p. 279.

⁹¹ Clifford Geertz ha desarrollado desde su célebre «Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura», (*La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 19-40) la idea de que la traducción de las diferencias entre culturas implica un reconocimiento de éstas en su irreductibilidad, lo que, por supuesto, no desemboca en la indiferencia o en la negativa a entenderse. El acceso interpretativo permite, no la empatía del ingenuo y errado «convertirse en un nativo», pero sí el desvelamiento de suficientes claves como para permitir la comprensión. Véase, al respecto, junto con la obra citada, *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1994 y la más reciente *Available Light. Anthropological Reflections on philosophical Topics*, Princeton University Press, Princeton, 2000.

⁹² Rorty habla de la necesidad de distinguir el universalismo del alcance universal, por el que sí abogaría, en ese movimiento de expansión de los círculos concéntricos que la justicia representa. «La justicia como lealtad ampliada», *op. cit.*, p. 116.

habitabilidad global que inevitablemente incluye una referencia cada vez más insistente y compleja a la alteridad. El desconocimiento es en este caso garantía de fracaso adaptativo, de rigidez frente a los cambios, y de torpeza en el necesario manejo de las circunstancias del entorno⁹³.

La justicia procedimental comparte estas claves funcionalistas en su génesis y justificación. Ésta desactiva las diferencias en la medida en que incorporan un potencial de amenaza sobre las lealtades del grupo, pero en medida alguna representa, como sí es el caso en el bando neokantiano, un mecanismo para generar legitimidad o integración social. Esto queda, hegelianamente, del lado de las visiones sustanciales y homogéneas que proporcionan las culturas respectivas. Según Rorty, la imaginación moral estaría en condiciones de abrir las puertas a la justicia procesal a personas hasta entonces excluidas de ella, toda vez que se ha desactivado lo genuinamente irreductible de la diferencia. Se trata de favorecer el ejercicio y disfrute de la dignidad comunitaria a estos recién llegados, integrados a título de «posibles interlocutores»⁹⁴.

Tras esta admisión al procedimiento, las concepciones particulares del bien quedan salvaguardadas en el ámbito de la privacidad de cada uno, con lo que la pluralidad queda empujada, en este caso, hacia el exilio interno de la conciencia personal, y no perjudica la autocomprensión pública imperante⁹⁵. Sólo así se entiende que Rorty pueda llegar a afirmar que la diversidad cultural a escala global es algo que

⁹³ «Todo lo que deberíamos intentar hacer (cuando nos encontramos con otra cultura) es penetrar en los habitantes de esa cultura lo suficiente como para hacernos una idea de qué aspecto tenemos para ellos, y si ellos tienen ideas que podamos utilizar». «Cosmopolitismo sin emancipación», *op. cit.*, p. 287.

No me resisto a citar un ejemplo aportado por Rorty para poner a las claras el sentido y alcance de nuestra necesaria comprensión de las diferencias culturales en el interior de nuestras sociedades. «Para otro ejemplo de contaminación fructífera podríamos considerar el tipo de Estados Unidos que podríamos tener a mediados del siglo que viene, un período en el que los *yuppies* estadounidenses pueden necesitar no sólo aprender japonés, sino saber mucho sobre cultura tradicional japonesa, para conseguir ascensos en una economía estadounidense cuyos propietarios y directores serán japoneses americanizados». «Una visión pragmatista de la racionalidad y la diferencia cultural», *op. cit.*, p. 102, nota 26 *in fine*.

⁹⁴ «Sobre el etnocentrismo...», *op. cit.*, p. 279.

⁹⁵ En el modelo liberal de Habermas, por ejemplo, no existe una separación tajante entre lo público y lo privado, en el sentido de que lo que pertenece a cada esfera es algo que ha de ser compulsado ya en el interior de discursos públicos. Sólo allí se definen las diferencias relevantes, que han de ser objeto de un tratamiento jurídico-político y se postergan el resto como puramente privadas. Llega así a hablarse de una constitución cooriginaria de las autonomías pública y privada. Sobre todo ello, *Facticidad y Validez*, en especial, capítulo cuarto. Esta escisión puede y ha de ser objeto de una revisión permanente. Así, los problemas de violencia doméstica, antes puramente privados, van «publicándose», y lo mismo sucede con las diferencias de roles de género o de orientación sexual. Seyla Benhabib ha analizado con sagacidad este modelo de espacio público más atento a las diferencias. «Models of public space: Arendt, the liberal tradition and J. Habermas», en CRAIG CALHOUN (ed.), *Habermas and the public sphere*, MIT Press, Cambridge, 1993.

en modo alguno afecta al diseño de las instituciones políticas liberales, toda vez que descrea de las posibilidades de construir algo así como una comunidad internacional⁹⁶. Las condiciones de razonabilidad o decencia, que son a la postre condiciones de comunicación posible entre los que no son demasiado diferentes⁹⁷, permiten una restricción en el diálogo liberal, y la preservación de una homogeneidad mínima entre los participantes en los mecanismos de formación de la voluntad colectiva⁹⁸. A lo más, se produce un movimiento de toma y daca de opiniones razonables, un vaivén ligero y no demasiado comprometedor que recuerda al rawlsiano «equilibrio reflexivo»⁹⁹.

En resumen, el pluralismo cultural no arrastra una modificación sustancial de nuestra autocomprensión liberal occidental. Rorty sentencia que «las personas sólo pueden cambiar racionalmente sus creencias y deseos manteniendo constantes la mayoría de estas creencias y deseos»¹⁰⁰. La tradición occidental asume que sólo puede llegar a aspirar a modificar su orientación desde dentro, reformulando experimentalmente su vocabulario, que es, al fin y al cabo, «el mejor que ha encontrado la especie hasta el presente»¹⁰¹.

Rorty es perfectamente consciente de la condescendencia que su peculiar visión de la tolerancia liberal incorpora, y lejos de desmentirla, se atrinchera en la arrogancia de que cualquiera preferiría nuestro peculiar juego de lenguaje en el caso de que pudiera conocerlo lo suficiente:

«Podemos concebir que el nativo anterior a la escritura ha sido persuadido en vez de forzado a convertirse en cosmopolita en la medida en que, una vez ha aprendido a jugar los juegos de lenguaje de Europa, decide abandonar aquellos que jugó antes –sin que le

⁹⁶ «Sobre el etnocentrismo...», *op. cit.*, p. 283. Rorty deja bien a las claras que, frente a los intentos de imponer un orden cosmopolita, sólo cabe reconstruir la sociedad civil (occidental, burguesa) para dar cabida a las nuevas diferencias aprendidas o entrevistas. Esto va en la línea de apuntar los beneficios del interculturalismo al haber de nuestras sociedades, y no al de una supuesta e inexistente comunidad global.

⁹⁷ La expansión del círculo del «nosotros» nos urge a encontrar en el oponente a alguien razonable, esto es, lo suficientemente similar a nosotros como para encontrarle sentido a una negociación de las diferencias que nos permita vivir en paz y sentirnos vinculados al acuerdo así obtenido. Son, al menos en cierto grado, dignos de confianza. «La justicia como lealtad ampliada», *op. cit.*, p. 120.

⁹⁸ Las creencias y deseos han de compartirse en la medida mínima que permita disponer de suficientes recursos para auspiciar un acuerdo sobre cómo coexistir sin violencia. La irracionalidad equivale para Rorty a la ausencia de tal superposición suficiente para hacer posible una conversación provechosa. «La justicia como lealtad ampliada», *op. cit.*, p. 122.

⁹⁹ Creo que esto es lo que parece sugerirse de estas líneas: «los chinos, los cashinahua y los galácticos tendrán sin duda sugerencias sobre qué nuevas reformas se necesitan, pero no tenderemos a adoptar estas sugerencias hasta que hayamos conseguido encajarlas en nuestras aspiraciones democráticas occidentales, mediante algún tipo de prudente toma y daca». «Cosmopolitismo sin emancipación...», *op. cit.*, p. 287.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 295.

amenace con la pérdida de alimento, cobijo o Lebensraum si toma la decisión contraria ¹⁰².»

No me parece precisamente menor la cuestión de si estamos en condiciones de atraer a todos extraños a nuestra forma de vida, ofreciéndoles las bondades de nuestra retórica, sin el acompañamiento del bienestar de que disfrutamos. En términos de Dahrendorf, no creo que quepa evangelizar con el discurso de las «titularidades» (derechos) sin las correspondientes «provisiones» (bienes y servicios).

Creo, por todo lo dicho, que aciertan de lleno autores como Clifford Geertz o Martha Nussbaum en sus críticas a la autocomplacencia de la visión liberal de Rorty. La diferencia cultural, el hecho del pluralismo, que tanto incomoda a la moderna tradición liberal, sufre en nuestro autor un proceso paralelo, y sólo en apariencia paradójico, de magnificación y menosprecio. Por un lado, se ve en la diferencia algo más insalvable y fatal de lo que en realidad es, cuando tomamos como referencia a todos aquellos que son tan disímiles a nosotros que no pueden llegar a convertirse en interlocutores posibles:

«Concluir que alguien es irremediabilmente irracional... es más bien darse cuenta de que esa persona no parece compartir suficientes creencias y deseos relevantes con nosotros como para hacer posible una conversación provechosa sobre el tema de debate. Así, concluiríamos a nuestro pesar, tenemos que dejar de intentar que amplíe su identidad moral y comenzar a tratar de construir un *modus vivendi* que podría incluir la amenaza e incluso el uso de la fuerza ¹⁰³.»

Por otro lado, las diferencias se minimizan en el seno de la tradición liberal, y de ahí su irrelevancia práctica en su conformación efectiva. Puede hablarse sin temor a error de una genuina estrategia de inmunización del liberalismo. No otra cosa se desprende de su pintoresca y gráfica descripción de las relaciones entre culturas como conjunciones de *clubes* y *bazares* ¹⁰⁴. Los clubes representan las distintas formas de vida en liza, entendidos, pese a las similitudes básicas de que en otro lugar

¹⁰² *Ibid.*, pp. 294-5. Creo que Rorty no es consciente de la importancia que las adscripciones culturales tienen para la definición del yo y la estructuración de la personalidad. Puede que el cambio cultural, como ya se ha mostrado, dañe irreparablemente las relaciones de reconocimiento en que se socializan los individuos. No abogo, claro está, por mantener cualquier tradición, pero descreo de una conversión basada tan sólo en los beneficios percibidos por un juego de lenguaje.

¹⁰³ «La justicia como lealtad ampliada», *op. cit.*, p. 122.

¹⁰⁴ La imagen las relaciones entre culturas como clubes y bazares procede de Clifford Geertz, y con ella, este autor intenta comprender el modelo de liberalismo que Rorty había delineado previamente en su obra. De forma curiosa, Rorty, lejos de sentirse ofendido o irreconocible tras la etiqueta, la acepta gustoso y saca de ella sus consecuencias normativas últimas en su artículo de crítica a Geertz. El texto de éste al que hago alusión es «Los usos de la diversidad», en *Los Usos de la diversidad*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 65-92. Mi crítica al liberalismo de Rorty coincide básicamente con la de este antropólogo norteamericano.

habla Rorty¹⁰⁵, como mónadas de carácter moral, como reductos que permiten la comodidad del reconocimiento entre los afines y que proporcionan el calor de las lealtades locales. Los clubes son los genuinos protagonistas del orden internacional, pues las técnicas cosmopolitas de que habla en otras partes, y la necesaria imaginación moral no nos abocan, como ya sabemos a estas alturas, a ninguna coimplicación moral entre individuos extraños. Muy al contrario, todo lo que se espera del individuo se agota –y esta es la auténtica opinión de Rorty– en su

«capacidad de controlar nuestros sentimientos cuando una persona radicalmente diferente se presenta en el ayuntamiento, en la verdulería o en el bazar. Cuando esto sucede, lo que hay que hacer es sonreír, hacer el mejor trato posible y, tras un esforzado regateo, retirarnos a nuestro club. Allí nos sentiremos reconfortados por la compañía de nuestros *partenaires* morales¹⁰⁶.»

La exclusividad es la única condición adecuada y necesaria de nuestra identidad personal, y en modo alguno obsta para dejar abierto el bazar en el que toman parte los clubes, y así mantener funcionando las instituciones de la justicia procedimental. Ésta, como la sociedad civil que auspicia, se entienden con arreglo al modelo del mercado frente a la más comprometida comunidad de diálogo, de impronta genuinamente moral, que proponen los cosmopolitas auténticos, como Habermas o Nussbaum. El compromiso con esta justicia puede ciertamente ser moral, cuando así lo determinan nuestras «doctrinas comprensivas», pero puede derivar de la pura conveniencia. Y la consideración de la alteridad se reduce a su «valor de cambio» frente a su más exigente «valor de uso», que demandaría de nosotros el examen de los contenidos de sentido que se proponen y la indagación del alcance de éstos para nuestras tradiciones de club. El derecho de admisión queda así reservado, y la pretendida síntesis entre universalidad y diferencia (justicia y amor para el poco beatífico Rorty) no pasa de ser «un collage de densa textura de narcisismo privado¹⁰⁷ y pragmatismo público»¹⁰⁸.

Con estos pertrechos, no podemos ir demasiado lejos. La única virtud recomendada es una anoréxica «reciprocidad tolerante»¹⁰⁹, provincianamente occidental, que sólo puede defenderse a filosóficamente

¹⁰⁵ En «Cosmopolitismo sin emancipación», *op. cit.*, p. 294, cuando trata de minimizar el carácter de las diferencias entre culturas, que tilda de superficiales, frente a aquellos que hablan de inconmensurabilidades semánticas y solipsismo cultural. En esto, y creo que sólo en esto, coincide con Geertz.

¹⁰⁶ «Sobre el etnocentrismo: respuesta a Clifford Geertz», *op. cit.*, p. 283.

¹⁰⁷ Una vez más la recomendación del narcisismo va de la mano con la apelación rortyana ser «más declaradamente etnocéntricos» para «mejorar nuestra retórica de asimilación», «proponiéndonos como ejemplo de ciertos resultados deseables». «La justicia como lealtad ampliada», *op. cit.*, p. 123.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 284.

¹⁰⁹ Tolerancia que, por otra parte, también admite una lectura funcionalista, como la que propone en «Ética sin obligaciones universales», *op. cit.*, p. 220, cuando

te con un «encogimiento de hombros»¹¹⁰. De ella sólo cabe esperar llegar a «compromisos pequeños entre culturas»¹¹¹ que faciliten el encuentro, una negociación y consenso mínimos de los que resulten al menos, cabe pensar, condiciones para una coexistencia ecológica entre formas de vida que renuncian a comprenderse.

Como ya se adivina, mi preferencia se decanta abiertamente por un cosmopolitismo más genuinamente respetuoso con las diferencias culturales, y menos respetuoso, por el contrario, con el etnocentrismo occidental. Creo que de nada sirve la admisión de la diferencia cultural como un conjunto de alternativas *a* nosotros, frente a la más exigente posibilidad de admitirlas también como eventuales alternativas *para* nosotros¹¹².

La primera alternativa, la rortyana, nos aboca irremediabilmente a una inmunización estéril de un nosotros aproblemático frente a un ellos distante, que en nada amenaza nuestra identidad colectiva. Por el contrario, un cosmopolitismo genuino no se reduce a la condescendencia vacua del etnocentrismo, y se arriesga a asumir los hiatos y asimetrías en sus posibilidades más desestabilizadoras¹¹³. Las cuestiones morales se trasladan así al interior de las sociedades mismas, y plantean procesos de autoaclaración de los límites del «nosotros»¹¹⁴. La diversidad cultural se entiende así, sin temor, como una genuina posibilidad de aprendizaje, sin que ello implique necesariamente abandonar nuestras tradiciones.

El liberalismo ha de pretender representar una alternativa genuina tanto a la tolerancia indiscriminada, que nunca se pretende de veras, como a la rendición al placer de las comparaciones odiosas. Como expresivamente apunta Geertz, con cuyas palabras acabo, el nuevo mandato consiste en admitir que «es necesario no elegir entre un cosmopolitismo sin contenido y el provincialismo sin lágrimas. Ninguno de ellos es útil para vivir en un collage»¹¹⁵.

defiende la utilidad de los derechos humanos como heraldos de una tolerancia hacia las pequeñas desviaciones en sociedades bien cohesionadas, frente a aquellas otras que apoyan su integración en una normalidad rígida.

¹¹⁰ «Cosmopolitismo sin emancipación», *op. cit.*, p. 288.

¹¹¹ «Una visión pragmatista de la racionalidad y la diferencia cultural», *op. cit.*, p. 102.

¹¹² Clifford GEERTZ, «Los usos de la diversidad», *op. cit.*, p. 78. La diferencia en ese nosotros resulta reprimida a cambio de mantenerla en el exterior (en los otros clubes).

¹¹³ Geertz habla de la necesidad de comprender lo ajeno sin dulcificarlo ni desactivarlo, con la indiferencia del «a cada uno lo suyo» (*Ibid.*, p. 92). Se trata de una destreza a adquirir por la vía de la educación sentimental y el cultivo de la imaginación moral de las que habla Rorty, aunque sin tomarlas desgraciadamente demasiado en serio. La cuestión reside en averiguar «cómo lo radicalmente distinto puede ser ampliamente conocido, sin por ello ser menos distinto; lo enormemente distante enormemente próximo sin por ello hallarse menos alejado». «Hallado en traducción», en *Conocimiento local*, *op. cit.*, p. 65.

¹¹⁴ *Ibid.*, pp. 80-2.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 91. Las propuestas de educación cosmopolita de Martha Nussbaum constituyen un excelente punto de partida para indagar las posibilidades y problemas que un planteamiento de esta naturaleza acarrea. «Patriotismo y cosmopolitismo», *op. cit.*